

# DIE MENSCHENOPFER BEI DEN GERMANEN

VON

E. MOGK

DES XXVII. BANDES

DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE  
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

N<sup>o</sup> XVII

LEIPZIG

BEI B. G. TEUBNER

1909

Einzelpreis: 1 Mark 80 Pf.

1917: 1212



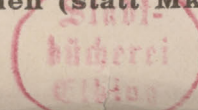
# ABHANDLUNGEN

## DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG.

### PHILOLOGISCH-HISTORISCHE CLASSE.

<b>ERSTER BAND.</b> Mit einer Karte. Hoch 4. 1850. brosch.		(Statt M. 18.—) M. 9.—
A. WESTERMANN, Untersuch. über die in die attischen Redner eingelegten Urkunden. 2 Abhandl. 1850		(Statt M. 3.—) M. 1.50
F. A. UKERT, Über Dämonen, Heroen und Genien. 1850		( " " 2.40) " 1.20
TH. MOMMSEN, Über das römische Münzwesen. 1850		( " " 5.—) " 2.50
E. v. WIETERSHEIM, Der Feldzug des Germanicus an der Weser. 1850		( " " 3.—) " 1.50
G. HARTENSTEIN, Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius. 1850		( " " 2.—) " 1.—
TH. MOMMSEN, Üb. d. Chronographen v. J. 354., Mit e. Anh. üb. d. Quellen d. Chronik d. Hieronymus. 1850		( " " 4.—) " 2.—
<b>ZWEITER BAND.</b> Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1857. brosch.		M. 10.—
WILHELM ROSCHER, Z. Geschichte d. englischen Volkswirtschaftslehre i. 16. u. 17. Jahrhundert. 1851.		Vergriffen.
Nachträge. 1852		Vergriffen.
JOH. GUST. DROYSEN, Eberhard Windeck. 1853		(Statt M. 2.40) M. 1.20
TH. MOMMSEN, Polemii Silvii laterculus. 1853		( " " 1.60) " .80
Volusii Maeciani distributio partium. 1853		( " " .60) " .30
JOH. GUST. DROYSEN, 2 Verzeichnisse, Kaiser Karls V. Lande, s. u. s. Grossen Einkünfte u. and. betr. 1854		( " " 2.—) " 1.—
TH. MOMMSEN, Die Stadtrechte d. lateinischen Gemeinden Salpensa u. Malaca in der Prov. Baetica. 1855.		Vergriffen.
Nachträge. 1855		(Statt M. 1.60) M. .80
FRIEDRICH ZARNCKE, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens. 1857		( " " 9.—) " 4.50
<b>DRITTER BAND.</b> Mit 8 Tafeln. Hoch 4. 1861.		M. 12.—
H. C. VON DER GABELENTZ, Die Melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den Malaisisch-Polynesischen Sprachen. 1860		(Statt M. 8.—) M. 4.—
G. FLÜGEL, Die Classen der Haneftischen Rechtsgelehrten. 1860		( " " 2.40) " 1.20
JOH. GUST. DROYSEN, Das Stralendorfsche Gutachten. 1860		( " " 2.40) " 1.20
H. C. VON DER GABELENTZ, Über das Passivum. Eine sprachvergleichende Abhandlung. 1860		( " " 2.80) " 1.40
TH. MOMMSEN, Die Chronik des Cassiodorus Senator v. J. 519 n. Chr. 1861		( " " 2.—) " 1.—
OTTO JAHN, Über Darstellungen griechischer Dichter auf Vasenbildern. Mit 8 Tafeln. 1861		( " " 6.—) " 3.—
<b>VIERTER BAND.</b> Mit 2 Tafeln. Hoch 4. 1865.		M. 9.—
J. OVERBECK, Beiträge zur Erkenntnis und Kritik der Zeusreligion. 1861		(Statt M. 2.80) M. 1.40
G. HARTENSTEIN, Locke's Lehre v. d. menschl. Erkenntnis in Vergl. m. Leibniz's Kritik ders. dargest. 1861		( " " 4.—) " 2.—
WILHELM ROSCHER, Die deutsche Nationalökonomik an der Grenzscheide des 16. u. 17. Jahrh. 1862		( " " 2.—) " 1.—
JOH. GUST. DROYSEN, Die Schlacht von Warschau 1656. Mit 1 Tafel. 1863		( " " 4.40) " 2.20
AUGUST SCHLEICHER, Die Unterscheidung von Nomen und Verbum in der lautlichen Form. 1863		( " " 2.40) " 1.20
J. OVERBECK, Über die Lade des Kypselos. Mit 1 Tafel. 1865		( " " 2.80) " 1.40
<b>FÜNFTER BAND.</b> Mit 6 Tafeln. Hoch 4. 1870.		M. 9.—
K. NIPPERDEY, Die leges Annales der Römischen Republik. 1865		(Statt M. 2.40) M. 1.20
JOH. GUST. DROYSEN, Das Testament des grossen Kurfürsten. 1866		( " " 2.40) " 1.20
GEORG CURTIUS, Zur Chronologie der Indogermanischen Sprachforschung. 2. Auflage. 1873		( " " 2.—) " 1.—
OTTO JAHN, Über Darstellungen des Handwerks und Handelsverkehrs auf antiken Wandgemälden 1868		( " " 4.—) " 2.—
ADOLF EBERT, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodian's carmen apogeticum. 1868		( " " 2.40) " 1.20
GEORG VOIGT, Die Denkwürdigkeiten (1207—1235) des Minoriten Jordanus von Giano 1870		( " " 2.80) " 1.40
CONRAD BURSIAN, Erophile. Vulgärgriechische Tragoedie von Georgios Chortatzes aus Kreta. Ein Beitrag zur Geschichte der neugriechischen und der italicischen Literatur. 1870		( " " 2.40) " 1.20
<b>SECHSTER BAND.</b> Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1874.		(Statt M. 21.—) M. 10.—
MORITZ VOIGT, Über den Bedeutungswechsel gewisser die Zurechnung und den öconomischen Erfolg einer That bezeichnender technischer lateinischer Ausdrücke. 1872		(Statt M. 4.—) M. 2.—
GEORG VOIGT, Die Geschichtschreibung über den Zug Karls V. gegen Tunis. 1872		( " " 2.—) " 1.—
ADOLF PHILIPPE, Üb. die römischen Triumphalreliefe u. ihre Stellung in d. Kunstgesch. Mit 3 Taf. 1872		( " " 3.60) " 1.80
LUDWIG LANGE, Der homerische Gebrauch der Partikel <i>ei</i> . I. Einleitung und <i>ei</i> mit dem Optativ. 1872		( " " 4.—) " 2.—
— D. homer. Gebrauch d. Partikel <i>ei</i> . II. <i>ei xsv</i> (an) mit d. Optativ u. <i>ei</i> ohne Verbum finitum. 1873		( " " 2.—) " 1.—
GEORG VOIGT, Die Geschichtschreibung über den Schmalkaldischen Krieg. 1874		( " " 6.—) " 3.—
<b>SIEBENTER BAND.</b> Hoch 4. 1879.		M. 20.—
H. C. VON DER GABELENTZ, Die Melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den Malaisisch-Polynesischen Sprachen. Zweite Abhandlung. 1873		(Statt M. 8.—) M. 4.—
LUDWIG LANGE, Die Epheten und der Aereopag vor Solon. 1874		( " " 2.—) " 1.—
J. P. VON FALKENSTEIN, Zur Charakteristik König Johann's v. Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. 1874		Vergriffen.
MORITZ VOIGT, Über das Aelius- und Sabinus-System, wie über einige verwandte Rechtssysteme. 1875		( " " 4.—) " 2.—
FRIEDRICH ZARNCKE, Der Graltempel. Vorstudie zu einer Ausgabe des jüngern Titirel. . . . .		( " " 8.—) " 4.—
MORITZ VOIGT, Über die Leges regiae. I. Bestand und Inhalt der Leges Regiae. 1876		( " " 4.—) " 2.—
— Über die Leges regiae. II. Quellen und Authentie der Leges Regiae. 1877		( " " 8.—) " 4.—
FRIEDRICH ZARNCKE, Der Priester Johannes. Erste Abhandlung. 1879		( " " 8.—) " 4.—
<b>ACHTER BAND.</b> Mit 14 Tafeln. Hoch 4. 1883.		(Statt M. 35.—) M. 16.—
FRIEDRICH ZARNCKE, Der Priester Johannes. Zweite Abhandlung. 1876		(Statt M. 8.—) M. 4.—
ANTON SPRINGER, Die Psalter-Illustrationen im frühen Mittelalter. Mit 10 Tafeln in Lichtdruck. 1880		( " " 8.—) " 4.—
MORITZ VOIGT, Über das Vadimonium. 1881		( " " 3.20) " 1.60
G. VON DER GABELENTZ und A. B. MEYER, Beiträge zur Kenntniss der melanesischen, mikronesischen und papuanischen Sprachen. 1882		( " " 6.—) " 3.—
THEODOR SCHREIBER, Die Athena Parthenos des Phidias u. ihre Nachbild. M. 4 Taf. in Lichtdr. 1883		( " " 6.—) " 3.—
MAX HEINZE, Der Eudämonismus in der Griechischen Philosophie. Erste Abhandlung. 1883		( " " 4.—) " 2.—
<b>NEUNTER BAND.</b> Mit 7 Tafeln. Hoch 4. 1884.		(Statt M. 32.—) M. 15.—
OTTO RIBBECK, Kolax. Eine ethologische Studie. 1883		(Statt M. 4.—) M. 2.—
WILHELM ROSCHER, Versuch einer Theorie der Finanz-Regalien. 1884		( " " 3.60) " 1.80
GEORG EBERS, Der geschnitzte Holzarg des Hatbastru im ägyptologischen Apparat der Universität zu Leipzig. Mit 2 lithographirten und 3 Lichtdruck-Tafeln. 1884		( " " 6.—) " 3.—
AUGUST LESKIEN, Der Ablauf der Wurzelsilben im Litauschen. 1884		( " " 7.—) " 3.50
FRIEDRICH ZARNCKE, Christian Reuter, der Verfasser des Schelmuffsky, sein Leben u. s. Werke. 1884		( " " 8.—) " 4.—
ANTON SPRINGER, Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham-Pentateuch. Mit 2 Tafeln. 1884		( " " 4.—) " 2.—
<b>ZEHNTER BAND.</b> Mit 4 Tafeln. Hoch 4. 1888.		(Statt M. 33.—) M. 16.—
OTTO RIBBECK, Agroikos. Eine ethologische Studie. 1885		(Statt M. 2.—) M. 1.50
AUGUST LESKIEN, Untersuch. üb. Quantität u. Betonung i. d. slav. Sprachen. I. Die Quantität i. Serbischen. A. Feste Quantitäten der Wurzel- oder Stammsilben d. Nomina b. bestimmten stammbild. Suffixen. 1885		( " " 5.—) " 2.50
MORITZ VOIGT, Über die staatsrechtliche Possessio u. den Ager compascuus d. Römisch. Republik. 1887		( " " 2.—) " 1.—
OTTO EDUARD SCHMIDT, Die handschriftliche Überlieferung der Briefe Ciceros an Atticus, Q. Cicero, M. Brutus in Italien. Mit 4 Tafeln. 1887		( " " 6.—) " 3.—
FRIEDRICH HULTSCH, Scholien zur Sphaerik des Theodosios. Mit 22 Figuren. 1887		( " " 3.60) " 1.80
ERNST WINDISCH, Über die Verbalformen mit dem Charakter r im Arischen, Italischen u. Celtischen. 1887		( " " 3.—) " 1.50
MORITZ VOIGT, Über die Bankiers, die Buchführung und die Litteralobligation der Römer. 1887		( " " 3.—) " 1.50
GEORG VON DER GABELENTZ, Beiträge zur chinesischen Grammatik. Die Sprache des Cuang-Tsi. 1888		( " " 4.—) " 2.—
WILHELM ROSCHER, Umriss zur Naturlehre des Cäsarismus. 1888		( " " 5.—) " 2.50

**Band 1—10 zusammen (statt Mk. 264.—) für Mk. 110.—**





# DIE MENSCHENOPFER BEI DEN GERMANEN

VON

E. MOGK

---

DES XXVII. BANDES

DER ABHANDLUNGEN DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE  
DER KÖNIGL. SÄCHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

N<sup>o</sup> XVII

---

LEIPZIG  
BEI B. G. TEUBNER

1909

1917: 2212





DIE MENSCHENOPFER  
BEI DEN GERMANEN

VON

E. MOGK







Zwei Entwicklungsgesetze lassen sich in der Geschichte des Kultes und Ritus zahlreicher Völker klar erkennen: 1., aus der Einzelhandlung wächst die periodisch wiederkehrende Handlung heraus, die prophylaktischen Charakter annimmt, sobald drohendes Unheil abgewendet werden soll, und 2., die Genossenschaftshandlung nimmt im Laufe der Zeit mildere Formen an und geht nicht selten aus dem Bereich des Kultes in das der Sitte über. Für jenes Gesetz sind in der germanischen Kultgeschichte die rituellen Feuer das klarste Zeugnis; sie lehren zugleich, daß die Einzelhandlung noch fort dauert, wenn die periodische Handlung schon längst aus ihr herausgewachsen ist, ja daß sie diese zuweilen überlebt. So wurden die Notfeuer ursprünglich entfacht, wenn Seuchen unter dem Vieh eintraten. Da man aber die Beobachtung gemacht hatte, daß dies besonders im Hochsommer der Fall war, so suchte man der Seuche dadurch entgegenzutreten, daß man regelmäßig vor Eintritt dieser Jahreszeit das Feuer entfachte, und so entstand das periodische und prophylaktische Feuer, das unter dem Einflusse des Christentums auf den Johannistag festgelegt wurde. Hieraus erklärt es sich, daß in den Zeugnissen früherer Jahrhunderte vielfach Not- und Johannisfeuer identisch sind.<sup>1)</sup> Was dem Viehzüchter das Notfeuer war, war dem Ackerbauer das Hagelfeuer. Auch dieser hatte um dieselbe Zeit des Hochsommers die vernichtende Tätigkeit feindlicher Dämonen auf den Feldern erfahren. Diesem Treiben der Geister suchte er vor Eintritt der Hagelperiode entgegenzuarbeiten, und so entstanden die periodischen Hagelfeuer, die vielfach mit den Not- und Johannisfeuern zusammenfielen.

---

1) REISKE, Kurtze sowohl historische als vernunftmäßige Untersuchung des bey dem alten Teutschen gebräuchlichen Heydnischen Nodfyr (1696), unterscheidet noch genau zwischen Notfeuer und dem periodischen Johannisfeuer; dagegen werden die Feuer schon im 14. und den folgenden Jahrh. oft zusammengeworfen. Vgl. Neue Jahrb. für das klass. Altertum 1899 S. 69.



Dieser geschichtliche Entwicklungsprozeß läßt sich auch bei den altgermanischen Opfern verfolgen: aus dem Einzelopfer hat sich das periodische Jahresopfer entwickelt, beide gehen neben einander her und haben sich als Sitte bis zur Gegenwart erhalten.

Vielfach herrschen über das Wesen des altgermanischen Opfers falsche Vorstellungen. Das Wort „Opfer“ selbst ist durch das Christentum zu uns gekommen, und mit ihm sind zugleich Vorstellungen und Begriffe über die Sache in die germanische Ideenwelt gelangt, die dieser von Haus aus fern lagen, die jüdisch-christlichen Ursprungs sind.<sup>1)</sup> Hierher gehören u. a. verschiedene Arten des Opfers, namentlich die Begriffe Bitt- und Dankopfer, die in den Darstellungen heidnisch-germanischer Religion eine ganz hervorragende Rolle spielen. „Bittopfer“ sind nach landläufiger Auffassung Spenden, die man unter Gebet, mit der Bitte um eine Gabe einem höheren Wesen, einer Gottheit bringt, „Dankopfer“ aber Gaben, die man für eine erhaltene Wohltat spendet, mag diese erbeten oder nicht erbeten sein. Schon der Begriff des Gebets, der Bitte setzt ein höheres gütiges Wesen voraus. Dies kennt der primitive Mensch nicht; er hat vor der höheren Macht, die er bald in der Zauberkraft seiner Umgebung (dem Orenda der Irokesen), bald in der Geisterschar, bald in therio- oder anthropomorphischen Göttern sieht, nur Furcht und Angst. Will er von diesen über ihm stehenden Gewalten etwas erreichen, so bedient er sich entweder des Zaubers, um durch ihn gleichsam einen Zwang auszuüben, — das ist religionsgeschichtlich betrachtet die ältere Form — oder einer Spende, um dadurch das höhere Wesen zur Gegengabe zu veranlassen. Dies ist die jüngere Form; sie setzt voraus, daß das beschenkte Wesen in den sozialen Verband der Familie oder der Gemeinde gerückt ist. Sie entspricht ganz den Lebensauffassungen der Germanen in frühgeschichtlicher Zeit, nach denen Gabe Gegengabe erheischte (Germ. K. 21). Ich bezeichne die ältere Form als magisches Opfer, die jüngere als Vergeltungsopfer. Für jenes ist eines der frühesten Zeugnisse

1) Zur Einführung der Worte opfern, Opfer in die germanische Sprache haben besonders die Ritualausdrücke des alten Testaments Veranlassung gegeben (vgl. RAUMER, Die Einwirkung des Christentums auf die ahd. Sprache S. 317 f.); ihr Inhalt hat unwillkürlich auch die Vorstellung vom Wesen der Opfer heidnischer Völker beeinflußt.



auf germanischem Boden das zerstörte Sonnenbild von Trundholm, das vor einigen Jahren in Nordseeland gefunden worden ist<sup>1)</sup>, die jüngere Form haben wir in dem wichtigen Bericht, den der Araber Ibn Fadlan in der 1. Hälfte des 9. Jahrh. über das Opfer der Schweden gibt; er hatte es selbst als Gesandter des Kalifen Muktadir an der unteren Wolga wiederholt beobachtet.<sup>2)</sup>

Nicht immer begleitet die Aussprache des Wunsches eine Gabe. Zuweilen wird diese nur versprochen für den Fall, daß das Gewünschte eintrete. Dies können wir besonders häufig bei Kriegen, bei bevorstehenden Schlachten beobachten: der Leiter des Kampfes oder die Teilnehmer in ihrer Gesamtheit versprechen der Gottheit die Feinde oder einen Teil der Gefangenen und der Beute. Auch aus diesen Beispielen, denen wir häufig bei den Menschenopfern begegnen, geht hervor, daß der Wünschende nicht dem freien Willen, der Wohltätigkeit des höheren Wesens seinen Wunsch anvertraut, sondern daß die Erfüllung abhängig ist von der Gabe, die gespendet werden soll. Wird diese dann nach Erreichung des Zieles oder Gewinnes dargebracht, so geschieht dies nicht, weil die höhere Macht oder Gottheit aus Wohlwollen und freiem Triebe den Menschen unterstützt oder beschenkt hat, sondern sie ist nur die Einlösung gegebener Versprechung, eines Gelübdes. Ich bezeichne deshalb dies Opfer als Gelübdeopfer.

Das zweite wichtige Gesetz in der Entwicklung des Kultes können wir ebenfalls besonders bei den Menschenopfern beobachten: es ist die kulturelle Milderung.<sup>3)</sup> Bei zahlreichen Völkern, namentlich bei denen, die den Zustand primitiver Kultur überschritten haben, kann man die Wahrnehmung machen, daß die Menschen-

1) Solbilledet fra Trundholm hrsg. von S. MÜLLER in Nordiske Fortidsminder I, 303 ff. Vgl. dazu E. LEHMANN, Danske Studier 1904, S. 65 ff. In ähnlicher Weise wie hier durch die plastische Darstellung der Sonnenscheibe wollte man wohl auch durch die Sonnenhällristningar der Sonne zu neuer Kraft verhelfen.

2) THOMSEN, Der Ursprung des russischen Staates S. 30 ff. Der Opfernde legt die Spende vor dem Götzenbild nieder und sagt dabei: „*Dir hab' ich dies Geschenk gebracht. Ich wünsche, daß du mir Käufer bescherst*“ usw. Wird der Wunsch nicht erfüllt, kommt er immer wieder mit neuen Geschenken. Wird er aber erfüllt, dann äußert er: „*Mein Herr hat mein Begehrt erfüllt, jetzt ist es meine Pflicht ihm zu vergelten*“, und nun erfolgt ein gemeinsames Mahl, an dem die Gottheit teilnimmt, d. h. sie erhält ihren Anteil.

3) Bei den Griechen hat diesen Entwicklungsprozeß jüngst wieder A. THOMSEN nachgewiesen, Arch. f. Religionswissensch. IX, 400 ff.



opfer sowohl quantitativ als qualitativ gemildert werden: an Stelle zahlreicher Individuen, die aus der Gesamtheit, oft durch das Los, bestimmt werden, treten einzelne, an Stelle unbescholtener Gemeindeglieder treten Verbrecher oder Kriegsgefangene oder Sklaven. Schließlich treten an Stelle der Menschen Tiere oder den Menschen nachgebildete Figuren (Puppen). In dieser verblaßten Form haben die Menschenopfer die Jahrhunderte und allen Kultur- und Religionsfortschritt überdauert und leben vielfach bis auf den heutigen Tag noch fort.

Erst die vergleichende Religions- und Sittengeschichte hat uns den Schlüssel zum Verständnis des altgermanischen Opfers gegeben. Als v. LÖHER 1882 in der Münchner Akademie der Wissenschaften die Menschenopfer bei den Germanen ganz in Abrede stellte<sup>1)</sup>, befand sich diese Wissenschaft noch in den Anfängen ihrer Entwicklung. Wie vom jüdischen und vom Opfer überhaupt, so hatte v. LÖHER auch vom eigentlichen Wesen des Menschenopfers falsche Vorstellungen, die allein seine allzustarke Skepsis an der Glaubwürdigkeit der Quellen erklären. Unterdessen haben sich die Anschauungen über die Opferidee durch die Arbeiten von ROBERTSON SMITH, FRAZER, HUBERT, MAUSS, REINACH, PREUSS u. a. wesentlich geläutert; man ist der Entwicklungsgeschichte menschlichen Geistes gerecht geworden, und nun treten auch die germanischen Opfer und damit die Menschenopfer in ein andres Licht. Zugleich müssen wir auch bei ihnen wie bei allem Kulte immer vor Augen haben, daß nicht alle Zeugnisse ein Zeitalter repräsentieren und nur einem Stamme angehören: wir sehen die letzten Reste absterbender Zweige, während andre noch in ihrer vollen Blüte stehen, wir sehen, wie sich diese länger halten, wo sie ferner von dem Mittelpunkte der alten Kultur stehen, als dort, wo sie mit dieser in Berührung kommen, in der Rhein- und Donaugegend.

Die Zeugnisse über das altgermanische Menschenopfer sind ungleich zahlreicher als es nach den Untersuchungen v. LÖHERS scheinen könnte. Überblickt man sie in ihrer Gesamtheit — mir stehen über 50 zu Gebote<sup>2)</sup>, — so macht man bestimmte Wahr-

1) Sitzungsber. der philol. hist. Cl. der Münchener Akademie 1882 I, S. 373 ff. Dies ist die einzige Monographie, die wir über das Menschenopfer bei den Germanen besitzen.

2) Die Zeugnisse sind gesammelt von J. GRIMM D. Myth.<sup>4</sup> I, 35 ff.; III, 25 f.;



nehmungen, die sich von der frühesten Zeit bis in die späteste wiederholen: Immer wieder tritt das Einzelopfer in den Vordergrund; von periodischen Menschenopfern haben wir nur wenige Beispiele; bei allen Einzelopfern, die meist Gelübdeopfer sind, ist das Leben des Opfernden in Gefahr gewesen oder der Mensch setzt sich der Lebensgefahr aus; nirgends wird, abgesehen von ein paar sehr umstrittenen späten Zeugnissen, das Menschenopfer als ein Strafakt für Verbrecher aufgefaßt. Am verbreitetsten über das ganze germanische Gebiet sind die Menschenopfer, die mit dem Krieg im Zusammenhange stehen. Wir haben hier das Gelübde vor dem Kampfe und die Erfüllung des Gelübdes nach dem Siege in gleicher Häufigkeit. Die Hermunduren hatten vor dem Kampf mit den Chatten (59 n. Chr.) die Feinde dem Mars und Mercurius (dem Kriegs- und Totengotte) geweiht und gaben nach dem Siege ihrem Gelübde gemäß alles der Vernichtung anheim (Tacitus, Ann. XIII, K. 57). Als Radagais mit seinen germanischen Scharen nach Italien kommt, gelobt er die Christen dieses Landes seinen Göttern zu opfern, falls er siegen sollte (Orosius VII, 37; Isidori Chronic. Gothor.). In den nordischen Quellen, die besonders viele Beispiele gewähren, gilt das Gelübde meist Óðin, der zuweilen selbst dem Kämpfenden den Speer in die Hand gibt, mit dem dieser den Gegner fällen soll. Als Helgi Hundingsbani den Hogni gefällt hatte, da opfert dessen Sohn Dagr dem Óðin, und dieser lieh ihm zur Vaternache seinen Speer (H. Hb. II. Prosa vor Str. 28). Der Schwedenkönig Eiríkr der Siegreiche liegt mit seinem Neffen Stýrbjörn im Kampf. In der Nacht vor der Entscheidungsschlacht bei Fyrisvellir opfert er Óðin und gelobt sich selbst dem Gotte für den Sieg: nach Verlauf von 10 Jahren wolle er sterben. So hatte er früher schon oft geopfert, wenn seine Sache schlecht stand. Da erscheint ihm ein großer Mann mit breitkrämpigem Hute; der gab ihm einen Rohrstengel in die Hand und fordert ihn auf, diesen über die Schar Stýrbjörns zu werfen und dabei die Worte auszurufen: *Óðinn á yðr alla* „O. hat euch alle“ (Fms. V, 250).

---

H. E. MEYER, Germ. Myth. 199 ff.; bei den Sachsen und Friesen: v. RICHTHOFEN, Zur lex Saxonum 209 ff.; Untersuchungen über fries. Rechtsgeschichte II, 453 ff.; bei den Nordgermanen: von P. E. MÜLLER, Saxo grammat. III, 114 ff.; LYNGBY, Tidskr. f. Phil. og Paed. X, 115 ff.; MAURER Bekehrung des norw. Stammes zum Christentum II, 195 ff.



Dieser Speerwurf vor dem Kampfe ist zur rituellen Handlung geworden, die das Gelübde begleitet hat. Daher wirft man ihn *tíl heilla sér* „um sich das Glück geneigt zu machen“ (Eyrbyggja SB. Kap. 44 § 12; Flóamanna S. Fs. 123, 2). Entstanden aber ist die Handlung aus der Vorstellung, daß Óðinn selbst am Kampfe teilnehme und sich durch den Speer seine Opfer hole. Als Gizurr, Heiðreks Pflegevater, den Hunnen den Kampf ansagt, ruft er ihnen zu: „Óðinn ist euch gram . . . Óðinn möge seinen Speer fliegen lassen nach meinem Wunsche“ Hverfjar Saga S. 584, dazu BUGGE, Studien I. 346). In dem *mæla fyr* der alten Strophe steckt das Gelübde, das Gizurr vor Beginn des Kampfes abgelegt hat.

Besonders zahlreich sind die Beispiele, wo die Ausführung des Gelübdes erwähnt wird. Wo von Siegen germanischer Stämme die Rede ist, da wird in der Regel auch des Menschenopfers Erwähnung getan, das dem Siege folgte. Von den Cimbern erzählt Strabo (VII, 2, 3), ihre weissagenden Frauen wären nach dem Siege den Kriegsgefangenen mit dem Schwert entgegen getreten und hätten sie nach feierlicher Bekrönung am Opferkessel geschlachtet. Nach ihrem Siege über die Römer bei Arausio (105 v. Chr.) zerstörten die Cimbern unter sonderbaren Flüchen alles, was in ihre Hände geraten war. Die Kleidung wurde zerrissen und zerstreut, Gold und Silber in den Fluß geworfen, die Brünnen zerhauen, die Pferdegeschirre zerbrochen, die Pferde selbst in das Wasser versenkt,<sup>1)</sup> die Menschen mit Stricken an den Bäumen aufgehängt (Orosius, Hist. V, 16). Auf ganz dieselbe Weise müssen die siegreichen Germanen ungefähr hundert Jahre später nach der Schlacht im Teutoburger Walde mit den Römern verfahren sein: als Germanicus das Schlachtfeld besuchte, sahen seine Leute zerbrochene Waffen, Glieder von Rossen und an den Baumstämmen angeheftete Menschenköpfe (Tacitus, Annal. I, 61). Aus der Zeit der Völkerwanderung erwähnt Prokopius (Bell. Got. II, 15) das Menschenopfer nach erlangtem Siege bei den skandinavischen Völkern. Danach opferten diese ihrem obersten Gotte, dem Kriegsgotte, den ersten Kriegs-

1) Das Zeugnis ist deshalb von Bedeutung, weil Orosius indirekt (durch Livius) auf Valerius Antias fußt, der die Cimbernkriege mit erlebt hat. Die Bedeutung dieser Votivopfer beleuchten die großen Moorfunde in Dänemark vgl. WORSAAE, Om Slesvigs eller Sønderjyllands Oldtidssminder S. 55 ff; ENGELHARDT, Kragehul Mosefund S. 15 ff; S. MÜLLER, Nord. Altertumskunde II, 144 ff.



gefangenen. Auch die Menschenopfer, denen er bei Beschreibung der Sitten der Heruler gedenkt (II, 14), sind wohl solche Siegesopfer. Von besonderer Bedeutung wird die Schilderung dieses Siegesopfers der Thuliten dadurch, daß Prokopius hervorhebt, sie hätten die Kriegsgefangenen an ein Holz gehängt oder in Dornen geworfen oder sie auf andre höchst martervolle Weise umgebracht. Dieser Hinweis deckt sich auffallend mit dem, was Tacitus über die Todesstrafe bei den Germanen sagt (Germ. XII). Was aber den martervollen Tod betrifft, so klärt die Orkneyinga Saga darüber auf: Als Einarr, der Orkneyenjarl, Harald hárfagrís Sohn Hálfðan hálegg besiegt hatte (c. 900), da wurden die auf der Flucht ergriffenen Gegner getötet, dem Hálfðan aber ließ Einarr den Blutaar ritzen (*rísta orrn á baki*): es wurden ihm die Rippen aus dem Rücken geschnitten und die Lunge herausgerissen. So weihte Einarr den Gegner dem Óðin für den erlangten Sieg (*gaf hann Óðni til sigrs sér.*<sup>1)</sup>) Dies Ritzen des Blutaars findet sich in den eddischen *Reginmál*<sup>2)</sup> und in der *Knúts drápa* des Skalden Sighvat (Fas. I, 354), und noch in dem sagenhaft ausgeschmückten Þátt von Orm Stórálfsson wird erzählt, wie Ormr dem Riesen Brúsi die Rippen bloßgelegt und die Lunge herausgezogen habe (Fms. III, 225; Ftb. I, 531).<sup>3)</sup> Man scheint die Lunge als den Sitz der Seele betrachtet zu haben, die natürlich allein dem Gotte gehörte. Dafür spricht eine Stelle aus der *Landnámabók* (Ísl. S. I, 306 f): Der Isländer Helgi hatte den Liebhaber seiner verwitweten Mutter im Zweikampf erschlagen. Als diese ihn fragt, wo er gewesen sei, antwortet er in einer Strophe: „Ich brachte den Þorgrím dem Óðin zum Opfer, aber seinen Leichnam gab ich den Raben.“ — Diese sakralen Menschenopfer hat bei den heidnischen Germanen die Zeit durchaus nicht gemildert. Noch im 10. Jahrh.

1) Orkn. Saga (Icelandic Sagas I) S. 8. — Die Erzählung findet sich ebenfalls in Snorris *Heimskringla* (Ausz. Finnur Jónsson I, 141), nur fehlen hier die letzten Worte, daß Einarr seinen Gegner dem Óðin geweiht habe. — In der jungen Saga *Egils ok Ásmundar* haben ebenfalls zwei Berserker den gefangenen Ásmund binden lassen, um ihn am nächsten Morgen *gefa Óðni til sigrs sér* Fas. III, 379.

2) Rgm. 26: *nú's blóþugr orrn bitrum hjörvi  
bana Sigmundar á baki ristinn.*

3) Diese sakrale Sitte in das Reich der Sage zu verweisen, wie G. Storm tut (Norsk hist. Tidskr. II. R. I, 436 f.), liegt kein Grund vor.



berichtet der Byzantiner Leo Diaconus, daß die schwedischen Normannen, die er im oströmischen Reich kennen gelernt hat, nach vaterländischer Sitte (*κατὰ τὸν πατριῶν νόμον*) die meisten Kriegsgefangenen geschlachtet und ihre Körper zugleich mit ihren Toten verbrannt hätten (vgl. KUNIK, Die Berufung der schwed. Rodsen II, 447 ff.<sup>1</sup>). Durch Leo erfahren wir auch, daß selbst in diesen späten Opfern der Seelenglaube mit hineingespielt hat. Denn er berichtet, daß diese Nordgermanen sich nicht ergeben hätten; wäre keine Aussicht auf Rettung gewesen, so hätten sie sich selbst getötet, da sie sonst im Hades den Siegern hätten dienen müssen. Die Siegesopfer waren also zugleich auch Opfer für ihre Gefallenen, denen sie nach dem Tode ein stattliches Gefolge nachsenden zu müssen glaubten.

Gegenüber diesen zahlreichen Beispielen von Gelübden und Gelübde- bez. Siegesopfern begegnet man prophylaktischen Menschenopfern vor Kämpfen ungemein selten. Gleichwohl besitzen wir in den nordischen Sagas einen Opferbericht, der vielleicht auf einige südgermanische Zeugnisse Licht wirft. In der Schlacht gegen die Jómsvíkinger in der Hjörungenbucht (986) steht die Sache für Jarl Hákon von Norwegen ziemlich schlecht. Da begibt sich dieser ans Land und bietet hier unter Opfer und Bitte seiner Schutzgöttin Þorgerð Hólgafrúð verschiedene Dinge an, doch sie weist diese zurück. Er fragt dann durch das Los, ob ihr Menschenopfer gefällig wären; alle Leute wolle er ihr opfern außer sich und seinen Söhnen Eirík und Svein. Da bestimmt das Los den dritten Sohn Hákons, den Erling. Dieser wird denn alsbald geopfert, und nun wendet sich nach Hákons Rückkehr die Schlacht zugunsten der Norweger und viele Jómsvíkinger verlieren ihr Leben.<sup>2</sup>) Dieser Bericht klärt die beabsichtigte Opferung des C. Valerius Procillus auf (Caesar, Bell. gall. I, 53). Wie der Jarl Hákon hatte auch Ariovist vor der großen Entscheidungsschlacht mit Cäsar das Los werfen lassen, ob der Gottheit das Leben des

1) Ich hebe dies besonders hervor, weil die Ansicht herrschend ist, daß auf dem Gebiet des Strafrechtes die Todesstrafe allmählich verdrängt wäre und man hieraus erklärt, daß diese in den alten Gesetzen nicht erwähnt werde.

2) Am ausführlichsten findet sich dieser Bericht in der Jómsvíkinga Saga (Ausg. nach Cod. AM. 510 S. 79f; nach cod. AM. 291 S. 115f), nur angedeutet wird dies *blót til sigrs sér* Heimskr. I, 537, Fms. I, 174. Auch die Jómvíkingadrápa des Bjarni Kolbeinsson gedenkt dieses Opfers (Jómvík. S. nach cod. AM. 510 S. 115).



römischen Gesandten genehm wäre. Dreimal hatte diese die Annahme verweigert, und so hatte vor der Schlacht seine Opferung nicht stattgefunden. Daß er gefesselt den siegreichen Römern in die Hände fiel und er selbst äußert, daß man ihn für eine spätere Zeit als Opferobjekt aufbewahrt habe, läßt vermuten, daß er im Falle eines Sieges der Sueben zum Opfer bestimmt war. — Vielleicht ist ebenfalls ein Menschenopfer vor dem Kampfe jenes Opfer, das die Franken unter Führung des Theudobert 539 bei Überschreitung des Pos vornahmen, indem sie die gotischen Frauen und Kinder als die Kriegsbeute (*ἀκροθίνια τοῦ πολέμου*) in den Strom warfen, nach dessen Überschreitung der Krieg mit den Goten beginnen sollte (Prokopius, Bell. got. II, 25).

Von den letzten beiden Zeugnissen muß zugegeben werden, daß sie auch anders als Menschenweihen vor dem beginnenden Kampfe gedeutet werden können, und das Opfer des Jarl Hákon nimmt dadurch eine isolierte Stellung ein, daß es dem Schutzgeiste Hákons und seines Geschlechts gilt (vgl. Ark. f. nord. fil. II, 124 ff.) und nicht, wie die andern Opfer, dem Kriegs- und Totengotte. Sehen wir deshalb von diesen drei Zeugnissen ab, so wird das Menschenopfer in Kämpfen stets erst nach erlangtem Siege dargebracht; gefangene Feinde sind es, die geopfert wurden; wo die empfangende Gottheit genannt wird, ist diese fast immer Wôdan (Óðinn), und auch im *ʒaons* der Thuliten hat man mit gutem Rechte diesen Gott vermutet (S. BUGGE, Studien I, 344). Nun spricht die älteste Schicht der Zeugnisse des Wodanglaubens entschieden dafür, daß diese altgermanische Göttergestalt ursprünglich Totengott gewesen ist und daß er als solcher noch in frühhistorischer Zeit allgemein Geltung hatte. Nur hieraus erklärt sich die Übersetzung seines Namens mit Mercurius (Grundr. d. germ. Phil.<sup>2</sup> III, 351 f.; v. DOMASZEWSKI, Religion des röm. Heeres S. 46f.), nur hieraus erklärt sich, daß die Sagen vom Geisterheere mit seinem Führer bis auf den heutigen Tag über das ganze germanische Gebiet verbreitet sind und sich allerorten als Gebilde des Seelenglaubens und Totenkultes erweisen.<sup>1)</sup> Von dieser Annahme aus

1) In meiner Germ. Mythol. (Lpz. 1906) S. 43 ff. habe ich den Zusammenhang zwischen Wodan- und Seelenglauben erörtert. Die dort vertretene Ansicht hat eine wesentliche Stütze durch die Veröffentlichungen von BRANDSTETTER (Die Wuotansage im alten Luzern) erhalten. Als Herr der Seelen und Toten mußte natürlich Wôdan



verstehen wir auch die Menschenopfer, die nach Kämpfen und Siegen dargebracht wurden, und können uns ihre geschichtliche Entwicklung leicht erklären: diese Opfer galten von Haus aus nicht dem Kriegsgotte, sondern dem Totengotte. Im Kriege hielt der Tod seine Ernte. Jeder, der am Kriege teilnahm, mußte annehmen, daß auch er dem Totengotte verfallen sei, denn dieser verlangte unbedingt seine Opfer. Um nun diesem Schicksale zu entgehen, gelobte der Krieger seine Gegner diesem Gotte, die er ihm gleichsam an seiner Statt sandte. Daher in den nordischen Quellen der Ausruf des Führers vor Beginn des Kampfes: *Óðinn á yðr alla*, daher die rituelle Handlung *til heilla sér*, daher die Opfer der Kriegsgefangenen nach dem Siege, durch die gleichsam die Schar und damit die Macht des Totengottes vermehrt werden sollte. Wie tief die Auffassung, daß Óðinn von Haus aus der Totengott war, noch in der Wikingerzeit im nordgermanischen Stamme wurzelte, lehren die zahlreichen Beispiele aus der Dichtung jenes Zeitalters, in denen Óðinn seine Valkyren aussandte und die von ihm bestimmten Helden in sein Reich holen ließ.

*Göndul ok Skögun sendi Gautatýr  
at kjósa of konunga,  
hverr Yngva ættar skyldi með Óðni fara  
ok í Valhöllu vesa*

beginnen die Hákonarmál des Eyvind skaldaspillir (WISÉN, Carm. norrœna I, 16); mit seinen Scharen zieht König Eiríkr in Valhöll ein, die Óðinn selbst zum Empfange des Fürsten fürstlich hat schmücken lassen (Eiríksmál, WISÉN, Carm. norr. I, 14f.); König Agnarr lag mit dem bejahrten Hjalmgunnar im Kampfe, und Óðinn hatte letzterem den Sieg zugesprochen und jenen für sich verlangt; aber Brynhildr fällte ihn und wurde nun zur Strafe für ihren Ungehorsam von Óðin mit dem Schlafdorn gestochen (Eddalieder ed. BUGGE S. 229); den toten Sinfjötli nimmt Óðinn selbst in sein Boot, als der Vater Sigmundur ihn ans Meeresgestade gebracht hat,

---

auch Herr der übernatürlichen Kräfte, des Zaubers werden, aber unmöglich kann er von Haus aus ein Zauberer gewesen sein, wie v. d. LEYEN behauptet (Germ. Abhandlungen f. Herm. Paul S. 151 ff.). Ein Zauberer hat sich nirgends zu einer höheren Gottheit entwickelt, ein Totenführer ziemlich häufig.



und ist alsbald mit ihm verschwunden (ebd. S. 203); Geirröds Tod veranlaßt er nach der Grímmismálmythe, als dieser sich ihm gegenüber hart und unmenschlich zeigt (ebd. S. 88). Noch in den jungen Krakumál läßt der Dichter den sagenhaften Ragnar in seinem Sterbebesange ausrufen:

*Heim bjóða mér dísir,  
sem frá Herjans höllu  
hefr Óðinn mér sendar* (WISÉN S. 66),

nachdem er sich in demselben Gedichte gerühmt hat, daß er die Helsingen zur Wohnung Óðins gesandt habe (v. 4). Auch in den ebenfalls jungen Áslaugarvísur klagt die Áslaug, als sie den Tod ihres Sohnes Sigurð erfährt:

*ofsnemma lét Óðinn  
álf valmeyjar deyja* (Fas. I, 358).

Hier zeigt sich das Fortleben volkstümlicher Anschauungen in gleicher Weise wie Jahrhunderte früher bei Egil, der in der Sonatorrek den Tod seines Sohnes *pyfi Víðurs* 'Raub Óðins' nennt (Egilss. SB. S. 304). — Zuweilen tritt Óðinn selbst auf und holt sich seine Opfer. Die mythischen Sagas und Saxo grammaticus erzählen mehrere Beispiele, die auf alte Volksüberlieferung und alten Volksglauben zurückgehen. In der Erzählung von der großen Bravallaschlacht, die zwischen dem Dänenkönig Harald und dem Schwedenkönig Hring stattfand, berichten uns isländische und dänische Quellen den Tod Haralds fast auf gleiche Weise (Fas. I, 380; Saxo ed. MÜLLER-VELCHOW I, 390f.). Im Gefolge Haralds befindet sich Brúni, der verkappte Óðinn, dem bisher der König alle seine Siege verdankt hat. Da erfährt Harald, daß sein Gegner das Heer in keilförmiger Schlachtordnung aufgestellt hat, was dieser nur von Óðin gelernt haben könne. Er bittet jetzt seinen Schutzgott, er möge ihm auch diesmal den Sieg verleihen. Dabei verspricht er nach Saxo, daß er ihm die Seelen aller Gefallenen weihe wolle (*se prostratorum manes muneris loco dedicaturum*), nach der isländischen Überlieferung aber will er sich auch ins Unvermeidliche fügen und bittet Óðin nur, er möchte ihn dann wenigstens mit seinem ganzen Heere umkommen lassen und weiht auch



alle Toten, die fallen sollten, dem Gotte. In dieser Schlacht erschlägt Brúni-Óðinn selbst den König mit der Keule.

Alle bisher angeführten Zeugnisse sind Beispiele, nach denen Óðinn die Opfer in oder nach dem Kampfe erhalten oder sich geholt hat. Daneben gibt es aber auch Menschenopfer für Óðin, bei welchen der Kampf keine Rolle spielt. Schon das eben angeführte Zeugnis aus Egils Sonatorrek, wonach der Skalde den Tod seines Sohnes in den Wellen als einen Raub Óðins umschreibt, geht über den Kreis des Kriegerlebens hinaus. Auch andre Quellenzeugnisse sprechen dafür, daß man bei Menschenopfern Óðin in der älteren Auffassung als Totengott im Volke noch recht wohl kannte. Hierher gehört vor allem die Opferung König Vikars durch Skarkað, die uns die in der jüngeren Gautreks Saga eingeflochtene Vikars Saga (Ausc. von RANISCH S. 18ff.) und Saxo (I 276) erzählen und auf die auch in dem Vikarsbálk (v. 32) angespielt wird. Saxo, der sich auf alte Überlieferung beruft (*tradunt veteres*), berichtet, daß Óðinn den Tod König Vikars gewünscht und zur Erreichung seines Zieles Skarkað mit besonderer Stärke und Kraft ausgerüstet und ihm das Alter dreier Menschenleben geschenkt habe. Ganz ähnlich die Vikars Saga. Dafür habe er ihm den Auftrag gegeben, Vikar seinem Schutzherrn zu weihen. Nach der Vikars Saga gab der Gott selbst seinem Pflegesohn Skarkað in Gestalt eines Rohrstengels den Speer, mit dem er den König durchbohren sollte. Nun befand sich Vikarr mit seinem Gefolge auf einer Insel bei Hordaland, und lange harrte man hier auf günstigen Wind, der ihnen die Meeresfahrt gestattete. Da wurde beim Götteropfer das Los geworfen, und dies traf König Vikar. Bald darauf macht Skarkaðr eine Schlinge, hängt in ihr den König auf und durchbohrte ihn dann noch mit dem Speere: so erfüllte er das Gelübde, das er Óðin gegeben. — In dieser Erzählung ist klar ausgesprochen, wie das Menschenopfer eine Gabe ist, die Gegengabe erheischt; denn das dreifache Leben gibt hier Óðinn für den geopferten König. Ganz ähnlich ist das Kindesopfer Auns (Heimskr. I. 45f). König Aunn von Uppsala opferte nach einander neun seiner Söhne dem Óðin, um hierdurch sein Leben zu verlängern. Erst als er den zehnten opfern wollte, ließen dies die Schweden nicht zu, und nun starb der alte König, dem man



zuletzt zu trinken gegeben hatte wie einem Säugling. Das Kindesopfer dieses sagenhaften Königs hat uns freilich allein Snorri überliefert, aber aus den Strophen des *Ynglingatal*s, die er zugrunde legt, müssen wir schließen, daß die Erzählung auf der Überlieferung beruht: hier heißt der König *áttunga rjóðr* ('Opferer seines Geschlechtes' so nach der Überlieferung) oder *hrjóðr* ('Vernichter seines G.' so nach GfSLASON, Aarb. 1881, S. 226).<sup>1)</sup> — Es zeigt sich in diesen Beispielen noch der alte dämonische Zug, daß der Totengott die Menschenseelen fordert. In dieser Auffassung begründet liegt auch der Selbstmord, durch den man sich selbst dem Totengotte weiht. Die Gautrekssaga bietet in dieser Beziehung ein interessantes Beispiel, das namentlich in der Fassung des jüngeren Textes Beachtung verdient (die ältere Fassung S. 54f., die jüngere S. 5 ff.). Eine Volkssage scheint der Erzählung zugrunde zu liegen. König Gauti, der Eponymus von Gautland, kommt zu einem einsamen Gehöft, wo ein Bonde mit seiner Familie noch keinen Gast gesehen hat. Dort erzählt ihm u. a. die Tochter dieses Bauern, daß sich in der Nähe ihrer Behausung der Gillingshamarr befinde und daneben eine Klippe, von der sich ihre Vorfahren herabgestürzt und so dem Geschlechte Glück und Wohlstand gebracht hätten. Daher heiße die Klippe Geschlechtsklippe (*ættarnisstapi*). Auch jetzt sei durch den Besuch des Königs ein nie dagewesenes Ereignis eingetreten und deshalb beabsichtige ihr Vater am nächsten Tage sein Gut unter die Kinder zu verteilen und sich mit seiner Frau und seinem Knechte von der Geschlechtsklippe herabzustürzen und so nach Valhöll zu fahren.

1) SCHÜCK (Studier i Ynglingatal S. 100ff.) stellt neben diese Erzählung die Sage von Hálfðan dem Alten, der nach der Besiedlungsgeschichte Norwegens (Fas. II, 87) 300 Jahre gelebt haben soll. Allein in dieser Quelle steht kein Wort, daß Hálfðan seine Söhne geopfert habe; vielmehr heißt es ausdrücklich, daß sie alle zusammen im Kampfe gefallen wären (*fellu allir senn i orrustu*). Noch weniger vermag ich zu unterschreiben, was SCHÜCK (100ff) aus der Rücksteininschrift hat herauslesen wollen und daß er diesen Bericht in Zusammenhang mit den weit verbreiteten Königsopfern bringen will (vgl. FRAZER, The golden bough I, 157ff.). Überhaupt sollte man in der Interpretation unsrer religionsgeschichtlichen Quellen durch die religionsgeschichtlichen Tatsachen bei andren Völker etwas vorsichtiger sein. Wenn z. B. KAUFFMANN (Baldufr S. 174f) aus der Beseitigung des Burgundenkönigs wegen Kriegsunglück und Unfruchtbarkeit (Ammianus Marcell. XXVIII, 5, 14) oder aus dem Opfer des Domaldi (Heimskr. I. 30f), das uns noch beschäftigen wird, die Opferung des altgerman. Königs schließt, so ist dies entschieden zu weit gegangen.



Und das geschieht denn auch. Ihrer Mitteilung fügt dann noch Snotra die Worte hinzu: „Er (ihr Vater) glaubt auch sicher zu wissen, daß Óðinn nichts gegen den Knecht einzuwenden werde, wenn er in seinem Gefolge ist.“

Die bisher angeführten Beispiele zeigen, daß viele der erwähnten Menschenopfer im engsten Zusammenhange mit dem Wôdan - Óðinkult stehen. Sie haben die gleiche Entwicklung durchgemacht, wie der Wôdanglaube, und wie wir von diesem in den Quellen die verschiedenen Entwicklungsschichten wahrnehmen können, so auch bei den Opfern. Die älteste Schicht sind die Opfer, die Wôdan als Totengott gebracht wurden, erst später entwickelten sich mit dem Steigen des Gottes die Krieges- und Siegesopfer. Wollen wir daher die Wôdansopfer ihrem Ursprung nach richtig verstehen, so müssen wir von der untersten Schicht ausgehen, und tun wir das, so reihen sich diese Menschenopfer mit Leichtigkeit in den Ideenkreis und das Gefühlsleben primitiver Völker ein. Wôdan ist noch nicht der Gott der Toten, er ist ein dämonisches Wesen, das die Menschenseelen raubt, vor dem der Mensch Angst und Furcht hat (vgl. auch A. OLRİK, Dania VIII, 139 ff.). Dies dämonische Wesen forderte Menschenseelen, wie noch heute der Volksglaube Dämonen der Gewässer zu gewissen Zeiten ihre Opfer fordern läßt. Diesen Glauben, dies Bewußtsein hatte der primitive Mensch. Wo ihm Gefahr drohte, in die Gewalt dieses Dämons zu kommen, da suchte er sie durch den Tod eines andern Menschen oder durch Versprechen von andern Menschenseelen von sich abzuwenden. Solche Gefahr war besonders groß bei Kämpfen, wo man gewärtig sein mußte, in jedem Augenblicke sein Leben zu verlieren. Hieraus erklärt es sich, daß wir gerade bei Kriegen das Menschenopfer oder vor der Schlacht das Gelübde eines solchen oft erwähnt finden. Und dieser Menschenopferkult des menschenraubenden Dämons mag wesentlich dazu beigetragen haben, daß Wôdan allmählich zum Krieges- und Siegesgott emporgestiegen ist.

Der Grundgedanke: „Dein Leben ist verwirkt oder arg gefährdet, du kannst es nur durch Menschenleben retten“ erklärt auch die andern Menschenopfer, denen wir neben den Krieges- und Lebensopfern öfters begegnen: die Opfer bei Teuerung und die Menschenopfer bei der gefährlichen Fahrt auf der See. Ich lasse



auch bei diesen zunächst periodische Opfer unberücksichtigt, sie werden später im Zusammenhang zu behandeln sein.

Die meiste Ähnlichkeit mit den Opfern in Kriegsnöten haben die Menschenopfer bei Unternehmungen zur See. Wir finden sie besonders bei den germanischen Stämmen an der Nordsee, bei den Sachsen, Friesen, Dänen. Das Meer war ein gefährlicher Boden; viele, die sich ihm anvertraut hatten, waren auf ihm zu Grunde gegangen. So war der Glaube entstanden, daß im Meere ein männerholender Dämon hause, der mit seinem Netze die Schiffer zu fangen suche. Das war nach nordischer Mythe die Göttin Rán, der dann die Dichtung neun Töchter zugesellt hat, die wie die Mutter die Menschen in ihre Umarmung zu ziehen suchen. Noch bis in die Neuzeit lebt dieser Dämon im schwedischen Volksglauben fort (vgl. IHRE, De superstitionibus hod. S. 22). Vor dieser Rán haben die Schiffer besonders Furcht bei Seesturm: in solchem holt sie sich ihre Opfer. Als der isländische Skalde Sneglu-Halli von England nach Norwegen fahren will, will ihn der Schiffsherr gern aufnehmen, aber nur unter der Bedingung, daß die Deutschen mit ihren schweren Waren von dem Schiff fern bleiben. Da erheucht Halli in der Nacht einen schweren Traum, und als ihn die Deutschen fragen, was ihm geträumt habe, erzählt er in einer Strophe, wie er sich im Geiste am Tische der Rán habe sitzen und mit Hummer bewirten sehen. Die List gelingt; die Deutschen bleiben aus Furcht vor dem Schiffsuntergange zurück und laden ihre Waren wieder aus (Morksk. S. 100f; Fms VI, 375 f.). — Nach der Eyrbyggja Saga ist der Isländer Þóroddr ertrunken. Man feiert sein Gedächtnis- und Erbmal. Da erscheint er mit seinen ertrunkenen Gefährten, und das halten die Feiernden für ein gutes Zeichen, denn sie schließen daraus, daß Þóroddr mit seinen Leuten bei der Rán gut aufgenommen sei (Eyrb. SB. Kap. 54, 2f). — Bei dem heftigen Seesturm, den Zauber seinem Schiffe erweckt hat, glaubt Fridþjófr bald in den Sälen der Rán zu sein (Fridþ. S. SB. Kap. 6 § 10; 13). Wenn Zauberweiber Sturm erregen, senden sie die Recken zur Rán (Helg. Hj. 18), und als die Blutsbrüder Þorgeirr und Þormódr mit knapper Not sich aus einem heftigen Unwetter auf dem Meere gerettet hatten, hätten sie, heißt es in Fóstbroedra Saga (S. 13<sup>29</sup>), die Töchter der Rán auf die Probe gestellt und ihnen ihre Umarmung angeboten.



Diese Furcht vor der Rán, vor dem Tode auf dem Meere gab Veranlassung zu prophylaktischen Opfern, die bei Ausfahrt stattzufinden pflegten. Der Meeressämon forderte Menschen, also konnten auch hier die prophylaktischen Vorkehrungen nur Menschenopfer sein. Wenn das Schiff von dem Land auf den Rollen hinaus aufs Wasser geschoben wurde, da legte man einen Menschen unter die Rollen: das war das *hlunnrod* 'die Rollenrötung', von der die Ragnars Saga lodbrókar Zeugnis gibt (Ausc. Magn. Ólsen 137<sup>20</sup> ff.) und die nach dem älteren Gulathinglog mit Buße gesühnt werden soll (*Nú draga menn skip upp eða út ok verðr madr at lunnrodi, þá skulu þeir gjalda hann gjöldum apr* NgL. I, 65. § 173).<sup>1)</sup> Auch sonst begegnen uns Beispiele von Menschenopfern, wenn günstiger Wind erlangt oder Sturm abgewehrt werden soll. Ein interessantes Zeugnis bietet Dudo, der Dekan von St. Quintin, der um 1000 die Geschichte der Nordgermanen in der Normandie schrieb. Trotz der Anfechtungen, die Dudo von verschiedenen Seiten, namentlich von WARTZ, zu Teil geworden sind, haben sich doch die meisten seiner Berichte als glaubwürdige Quelle erwiesen (vgl. STEENSTRUP, Normannerne I, 32 ff). Nach diesem Zeugnis pflegten die Normannen in alter Zeit, wenn sie auf Wikingerfahrten ausgingen (*in expletione suarum expulsionum atque exituum*), dem Thor Menschenopfer zu bringen, aus dem zuckenden Herzen dieser den Ausgang des Unternehmens sich weissagen zu lassen, sich und die Ihrigen mit dem Blute des Geopferten zu bestreichen. War dies geschehen, so glaubten sie hierdurch die Winde beruhigt zu haben und fuhren nun schnell in das Meer hinaus (*librabant celeriter navium carbasa ventis, illosque tali negotio putantes placare, velociter navium insurgabant remis*. Ausg. von LAIR, Mém. de la Société des Antiq. de Normandie XXIII, 129 f). Schenken wir diesem Berichte Dudos Glauben, so haben wir in ihm die Verquickung eines älteren Dämonenopfers mit einem jüngeren Götteropfer. Auf jenes weist der Glaube hin, daß die Normannen durch das Opfer die Stürme auf dem Meere, d. s. die menschenheischenden Dämonen, zu besänftigen wähten. Nun war aber vor dem Vordringen des Ódinkultes in Skandinavien, ganz besonders in Nor-

1) Vgl. auch Sorlabáttir (Fas. I, 402<sup>11</sup>): *Síðan gekk Heðinn til strandar; var þar settr fram drekkinn: skaut hann þá dróttningu niðr fyr bardit; lét hon þar líf sitt.*



wegen, Thor die höchste Gottheit. War er so in den Mittelpunkt des Kultes getreten, so lag es nur zu nahe, daß ältere sakrale Handlungen auf ihn übertragen wurden. Natürlich hat sich dies auf eine bestimmte Gegend beschränkt. Daß das Besprengen mit dem Blute der Geopferten auf alte Blutsgemeinschaft der Opferer mit dem Gott hinweist, ist sicher; dagegen dürfte das Menschenblut erst später an Stelle des Tierblutes getreten sein, dessen man sich sonst im Norden bei den Genossenschaftsopfern bediente. — Ganz Ähnliches, wie Dudo von den Normannen, berichtet ungefähr 500 Jahre früher Sidonius Appollinaris von den heidnischen Sachsen. Nur ist hier das alte Dämonenopfer scheinbar noch nicht an den Götterkult geknüpft. Wenn die sächsischen Seeräuber nach ihren Raub- und Plünderzügen in die Heimat zurückkehrten, pflegten sie, ehe sie zur See gingen, den zehnten aller Kriegsgefangenen unter großen Qualen zu töten und glaubten hierdurch glückliche Heimkehr zu haben. Wer von den Kriegsgefangenen zum Opfer genommen wurde, bestimmte das Los (vgl. v. RICHTHOFEN, Zur lex Saxonum S. 204). — Eine ganz ähnliche Darstellung dieses rituellen Menschenopfers, wenn auch an die Sage geknüpft, gibt Saxo grammaticus bei Schilderung von Thorkils Reise nach Hálogaland im nördlichen Norwegen. Unwetter hatte Thorkils Schiffe ans Gestade getrieben. Hier hatten, wie die Gefährten des Odysseus von der Rinderherde des Helios, seine Genossen allzuviel von dem dort weidenden Vieh geschlachtet. Da kamen dämonische Scharen (*monstra*) an das Gestade geflogen, erhoben einen schrecklichen Lärm in dem Walde, wo die Schiffsgenossen weilten, und umtosten die angeschlossenen Schiffe. Dann rief einer der Geister, sie würden nicht eher fortgehen, bis der Frevel gesühnt und je ein Mann von den drei Schiffen geopfert wäre. Um das Leben aller zu retten, wird das Los geworfen, und drei Mann, die dies trifft, werden geopfert. Jetzt erst legt sich der Sturm, und nun kann Thorkil mit seinen Genossen weiter nordwärts fahren (Saxo I, 422). Natürlich haben wir es in dieser norrönen Sage nicht mit einer historischen Tatsache, sondern nur mit einem volkstümlichen Motiv zu tun, das aber sicher auf einem weitverbreiteten Ritus fußt.

Nach diesen Zeugnissen werden auch die Menschenopfer bei den Friesen verständlich, die v. RICHTHOFEN zusammengestellt und



besprochen hat (Zur *lex Saxonum* S. 204 ff.; Untersuchungen über friesische Rechtsgesch. II, 449 ff.). Hier muß zunächst in die Augen fallen, daß alle Opfer, deren die Quellen Erwähnung tun, am Meere vollzogen werden. Der Knabe, den Wulfram nach der *Vita Wulframi* (8. Jahrh.) vom Opfertod befreit, wird zum Meere geführt, damit er dort den Göttern geopfert werde (Kap. 6). Die beiden Knaben der Witwe, die das Los zum Opfertod bestimmt hat, sollen den Dämonen geweiht und im Meere ertränkt werden (ebenda Kap. 8).<sup>1)</sup> Die *Additio sapientum* zur *Lex Frisionum* bestimmte unter Tit. XI, § 1: *Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulcrit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius et castratur et immolatur diis, quorum templa violavit* (v. RICHTHOFEN, *Fries. Rqu.* S. XLIII). Und als Nachwehe dieses alten religiösen Kultes ist es anzusehen, wenn nach dem Emsiger Recht der Landesverräter nordwärts an das Meer zu führen und dort zu versenken ist (v. RICHTHOFEN a. a. O. S. 30; *Fries. Rechtsgesch.* II, 454). Überall blickt aus diesen Bestimmungen die alte Anschauung hervor: Das Meer verlangt sein Opfer. Und wenn wir uns in die Lage dieser Anwohner an der Nordsee versetzen, die einen großen Teil ihres Lebens auf dem Meere zubrachten, die die Gewalt des Meeres durch die Fluten schon oft kennen gelernt hatten, denen das Meer schon oft Angehörige geraubt, denen es aber auch Nahrung gab, so verstehen wir die Angst vor dem furchtbaren Elemente und die Menschenopfer, durch die man sich gegen den menschenraubenden Dämon feien wollte. Im Zusammenhange mit diesem Glauben steht auch die Sage von der Einsetzung der 12 Asegen durch Karl den Großen, die in ihrer frühesten Aufzeichnung aus dem 14. Jahrh. stammt (hrsg. in den *Fries. Rqu.* S. 439 f.; dazu *Fries. Rechtsgesch.* II, 459 ff.). Als die zwölf Foerspreken Karl nicht erklären konnten, was friesisches Recht sei, sollten sie des Todes sein. Karl ließ ihnen die Wahl, ob er sie töten solle, ob sie seine Knechte werden wollten

1) In die Glaubwürdigkeit der *Vita Wulframi*, selbst in ihrer älteren Gestalt, werden vielfach wohl begründete Zweifel gesetzt (vgl. RETTBERG, *Kirchengesch.* II, 514 ff.), weshalb HAUCK in seiner *Kirchengeschichte* die Mission Wulframs ganz unberücksichtigt läßt. Gleichwohl scheinen die Bemerkungen über das Opfer am Meer auf historischen Nachrichten zu fußen, da sie sich mit dem decken, was wir sonst über friesische Menschenopfer erfahren.



(*dan y alle ayn werde*) oder ob er sie in einem Schiffe ohne Ruder, Segel und Tau ins Meer aussetzen solle. Die Friesen wählen das letztere. So kommen sie aufs Meer, wo sie in dieser Lage unrettbar dem Untergange geweiht sind. Da beten sie, und alsbald erscheint der Retter. Der hatte ein Stück Holz auf der Schulter, ruderte mit diesem das Schiff ans Land, warf es hier hin, und sofort sprang dort ein Quell aus der Erde, der aller Durst stillte. Dann lehrte er die Zwölf, was Rechtes sei, und alsbald war er wieder verschwunden. Den Weg, den der Gott gegangen war, nannte man *Eeswey*, den Ort, wo er den Quell hatte entspringen lassen, *Axenhowe*; hier sollten in Zukunft 13 Asegen Recht sprechen. — Die rechtsgeschichtliche Frage, die HECK erörtert hat (Die altfries. Gerichtsverfassung S. 61 ff.), berührt uns hier nicht. Uns interessiert vor allem der Zusammenhang zwischen dem Gotte, der auf dem Meere erscheint und die Asegen sicher ans Land bringt, und dem Quell, der durch ihn entsprungen ist. Hinter der Asegensage steckt eine mythische Sage. Wir wissen nicht, auf welchen Distrikt sich jene bezieht (HECK a. a. O. S. 63), aber die mythische darf mit gutem Rechte auf eine der verschiedenen Süßwasserquellen bezogen werden, die sich in Friesland finden und von denen ganz besonders die auf Helgoland heilige Verehrung genoß. Aus ihr durfte man nur schweigend Wasser schöpfen, und die Tiere, die in ihrer Umgebung weideten, durfte niemand berühren (Alcuin, Vita Willibrodi K. 10). Wie bei den heiligen Quellen anderer germanischer Stämme, haben wir es hier mit alten Tabusatzungen zu tun (vgl. KAUFFMANN, Arch. f. Religionsgesch. XI, 105 ff.), die jedenfalls älter sind, als der Glaube an eine bestimmte Gottheit, die hier ihren Sitz habe. Die Quelle, die in das wirtschaftliche Leben eines primitiven Volkes so tief eingreift, ist an und für sich heilig (*tabu*). Neben diesem Glauben bestand bei den Friesen ursprünglich ebenfalls selbständig die Vorstellung von dem menschenvernichtenden Meere oder dem Meerdämon, der seine Opfer verlangte. Im Laufe der Zeit stieg dieser zur Gottheit empor wie der Toten- und Kriegesdämon Wôdan, der Gewitterdämon Donar u. a. Es erweiterte sich sein Wirkungsgebiet, und so brachte man ihn auch mit den tabuierten Quellen in engsten Zusammenhang. Es entstand der Glaube, daß er sie aus der Erde habe entspringen lassen, und die Folge ist, daß man in der Nähe der



Quelle ihn besonders verehrt und ihm hier ein Heiligtum errichtet, wie die Friesen dem Fosite<sup>1)</sup> auf Helgoland. Während aber der Glaube an die Macht des Gottes immer weiter wucherte, blieb an ihm der alte, ursprüngliche Kult, das feste Element in der Religion der Völker, haften, und es wurden ihm auch weiter die Menschenopfer dargebracht, die er als Meeresdämon genossen, zumal sich die Verknüpfung der Lebensinteressen des Volkes mit dem Meere nicht verändert hatten. Jetzt galt jede Verletzung des Heiligtums als Frevel an der Gottheit, der nur durch Menschenopfer gestöhnt werden konnte. Die Beharrlichkeit des Kultes erklärt, daß man die Opfer hinaus ans Meer führte und in dieses versenkte. Aber auch in den Glaubensvorstellungen ist selbst in der spätesten heidnischen und frühchristlichen Zeit der Zusammenhang zwischen der Quelle und dem Meeresdämon nicht geschwunden. Noch im 12. Jahrh. erzählt Adam von Bremen (IV, K. 3), daß unter den Friesen auf Helgoland, das von der heiligen Quelle seinen Namen habe, der Volksglaube herrsche, *piratas, si quando praedam inde vel minimam tulerint aut mox perisse naufragio aut occisos ab aliquo, nullum domum redisse*. So erklären sich auch diese Menschenopfer alle aus der Grundanschauung: nur durch Menschenopfer, die der Meeresdämon verlangt, ist der Mensch auf seiner Seefahrt vor dem Tod des Ertrinkens sicher. Und nun versteht man, warum gerade die Meeresopfer fast durchweg prophylaktischer Natur sind.

Weiteren Menschenopfern begegnen wir bei Mißwachs. Mißwachs hat fast immer Hungersnot und durch diese großes Sterben zur Folge. Daher bedeutet altn. *svelta* sowohl 'Hunger leiden' als 'sterben'. Eine Appendix zur isländischen Landnámabók berichtet, daß nach dem Tode Harald gráfelds († 970) auf Island große Hungersnot ausgebrochen und infolgedessen viele Menschen ge-

1) Eine befriedigende Erklärung des Namens *Fosite*, nach dem in heidnischer Zeit die Insel *Fositesland* hieß, ist noch nicht gefunden. An die alte Etymologie, daß F. = *Forseti* 'der Vorsitzende' sei, die auch v. RICHTHOFEN vertritt, ist nicht zu denken; sie hängt mit der falschen Auffassung der Asegensage zusammen, die sich weder aus rechtsgeschichtlichen noch saggeschichtlichen Gründen in RICHTHOFENS Sinne deuten läßt. Vielleicht trifft BUTENRUST HETTEMA (*Tijdschr. v. Ned. Taal- en Letterk.* 1893, 281 ff.) das Richtige, wenn er das Wort mit ags. *fésian* 'verjagen', schwed. *fasa* 'erschrecken' zusammenbringt. Dann ließe sich der Name ähnlich deuten wie Wôdan. An Thonar ist schwerlich zu denken.



storben seien (*pá sultu margir menn til bana Ísl. S. I, 323, 6*). 80 Jahre später sei eine ähnliche Hungersnot infolge Mißwaches gewesen, wo ebenfalls zahlreiche Menschen Hungers starben (*var manndaudi sem mestr á Íslandi af sulti ebd. 323, 16*). Unter den isländischen Kolonisten auf Grönland war infolge der Witterung Jagdbeute und Fischfang gering gewesen und deshalb eine Hungersnot ausgebrochen, die großes Sterben zur Folge hatte (Eiríks Saga rauða S. 13<sup>13</sup> ff.; 14<sup>8</sup> ff.). In allen solchen Fällen pflegte man *blóta til árs* „zu opfern, daß ein nahrungspendendes Jahr eintrete“, und aus diesen Opfern haben sich schon in vorgeschichtlicher Zeit die an bestimmte Zeiten gebundenen Jahresopfer entwickelt. Daß auch bei solchen Gelegenheiten einst durchweg Menschen geopfert worden sind, ist sicher; schon das periodische Menschenopfer, das sich aus ihm entwickelt hat, spricht dafür. Wenn wir gleichwohl solche Opfer in den Quellen selten erwähnt finden, so bezeugt diese Tatsache, daß sie schon in vorhistorischer Zeit im Absterben sind. Man hat öfter das Preisgeben oder Aussetzen der Greise und Kinder bei Hungersnot als Menschenopfer aufgefaßt. Daran ist nicht zu denken. Hier liegt vielmehr eine barbarische Sitte vor, die die wirtschaftlichen Verhältnisse bedingt haben.<sup>1)</sup> Trat Nahrungsmangel ein, so daß die Gesamtheit nicht mehr genügend ernährt werden konnte, so wurden zunächst aus der Gemeinde die ausgeschieden, von denen man sich wegen ihres Alters keinen Nutzen mehr versprach oder die noch unmündig waren. Dadurch glaubte man die Nahrungssorgen für die übrigen zu verringern. Hierfür spricht schon die Tatsache, daß Leute, die infolge ihrer Vermögensverhältnisse überhaupt mit Nahrungssorgen zu kämpfen hatten, berechtigt waren, ihre Kinder auszusetzen.<sup>2)</sup> Noch im Jahre 975, dem großen Hungersjahre auf Island, ließen in verschiedenen Gegenden die Leute die Kinder aussetzen und die Greise von den Felsen hinabstürzen (*Ísl. S. I, 323*), wie es nach der mythischen Gautrekssaga die Alten aus freien Stücken taten, um dadurch die Ihrigen vor Nahrungsmangel zu bewahren (Gautr.

1) Über diese Sitte, die sich bei vielen Völkern findet, vgl. LIEBRECHT, Des Gervasius von Tilbury *Otia imperialia* S. 84 ff.

2) Vgl. Gunnlaugs S. (*Isl. II, 198*): *Ok þat var þá síðvandi nokkurr, er land var allt heidit, at þeir menn, er félitlir váru, en stóð ómegð mjök til handa, létu út bera börn sín.*



S. 5<sup>21</sup>). Einen lebensvollen Bericht über die Vorgänge in jenem Hungerjahre haben wir in der Reykdæla Saga, die im nördlichen Island spielt. Hiernach macht der Gode Ljótr den Vorschlag, man möchte dem Tempel Schenkungen und Gelübde zuteil werden lassen, die Kinder aber aussetzen und die alten Leute töten. Dem gegenüber rät der schon von christlichen Ideen erfüllte Gode Askell, man soll die Greise und Kinder am Leben lassen und das bestimmte Tempelgut zu ihrer Unterhaltung gebrauchen. Und dieser Rat findet Beifall (Ísl. Forn. II, 32). Ein ganz ähnlicher Vorgang soll sich kurz vor Einführung des Christentums (1000) in der Nähe des Skagafjörð ereignet haben. Auch hier war es infolge großer Hungersnot erlaubt, die Alten dem Tode preiszugeben; dies ward aber durch Arnór kerlingarnef verhindert, den seine christliche Mutter Þuridr bestimmt hatte, den schon von den Gaugenossern gefaßten Beschluß rückgängig zu machen (Fms. II, 225 f.). Die Erinnerung an diesen barbarischen Brauch lebt noch in verschiedenen Auswanderungssagen fort. So in der von der Auswanderung der Langobarden aus Skandinavien, die Saxo grammaticus erzählt (I, 418), wonach die Greise und Kinder wegen einer Hungersnot getötet und alle Kriegsuntfähigen aus dem Lande verjagt werden, oder in der Erzählung von der Herkunft der Schwaben, wo bei einer Hungersnot der Volksbeschluß gefaßt wurde, daß alle Eltern ihre Söhne mit Ausnahme eines einzigen töten sollten (ZfdA. XVII, 57). In all diesen Erzählungen wird durch einen Gegenbeschluß festgesetzt, daß durch Auswanderung eines Teiles der Bevölkerung dem Nahrungsmangel gesteuert und der erste Beschluß aufgehoben werde. Auch diese Aufhebung spricht dafür, daß die Tötung der Kinder und Greise eine wirtschaftliche, aber keine rituelle Sitte ist. Etwas anders liegt es bei einer Bestimmung, die auf Island bei der Hungersnot 975 auf Vorschlag des Eyjólf Valgerðarson angenommen wurde. Infolge des allgemeinen Elendes wurde viel gestohlen. Auf Diebstahl aber stand Ächtung. So waren damals die Geächteten außergewöhnlich zahlreich. Da traf man die Verfügung, daß jeder Geächtete seine alten Rechte wieder erlangen solle, wenn er drei Geächtete töte. In dieser Bestimmung scheint noch ein letzter Überrest der alten Menschenopfer zu stecken, denn Friedlose wurden zu diesen ja in erster Linie verwandt. Nach einer rechtlichen oder wirtschaft-



lichen Erklärung dieser Bestimmung sucht man vergeblich. Daß aber bei solchen Gelegenheiten in erster Linie Geächtete und Unfreie geopfert wurden, bezeugen die Quellen wiederholt. Als z. B. König Óláfr Tryggvason im Jahre 998 auf Verlangen der Drontheimer zu Mœrir, wo die großen Gauopfer stattfanden, dem Thor opfern sollte, da hatte er die Häuptlinge des Gaues zu einem Gelage geladen und bewirtete sie aufs beste. Am nächsten Morgen ruft er sie zur Versammlung und spricht zu ihnen: „Wenn ich mich mit euch wieder dem Opfer zuwenden soll, so will ich auch das höchste Opfer veranstalten lassen, das ja oft stattfindet, und Menschen opfern. Doch will ich nicht Knechte oder Verbrecher (*þræla eða illmenni*) auswählen, sondern die trefflichsten Männer“, und nun nennt er die Häuptlinge, die sich um ihn befinden. Diese Worte haben ihre Wirkung: die Häuptlinge lassen sich alle taufen (Heimskr. I. 381 ff.).<sup>1)</sup>

Obgleich Menschenopfer bei Mißwachs und Hungersnot in der letzten Zeit des Heidentums im skandinavischen Norden entschieden zurückgetreten und nur in der äußersten Not dargebracht worden sind — Hungersnot und großes Sterben erwähnen die Sagas öfter, Menschenopfer als Linderungsmittel aber fast nie —, so sind sie doch nicht ganz geschwunden, ja haben sich sogar in christlicher Zeit noch erhalten. Als um 1350 der schwarze Tod in Schweden wütete, kamen Westgoten zu einer Beratung zu Linthorna Wallen zusammen und beschlossen dort ein Menschenopfer. Zwei Bettelkinder wurden dazu bestimmt: sie wurden durch Butterbrote in eine Grube gelockt und hier verschüttet (AFZELIUS, Svenska Folkets Sago-Häfder IV, 181). Und wenn wir deutschen Volkssagen einen historischen Kern zuschreiben dürfen, so ist derselbe grausame Opferbrauch auch in Deutschland noch in christlicher Zeit herrschend gewesen (vgl. JAHN, Die deutschen Opfergebräuche S. 65).

Zu den Menschenopfern bei Mißwachs und Hungersnot gehören auch die Königopfer. Wie bei den Naturvölkern (vgl. FRAZER,

1) In der großen Óláfs Saga zählt Óláfr alle seine Freveltaten auf, die er gegen die Götter begangen, daß er ihr Ansehen geschändet, ihre Bilder gestürzt, ihre Tempel verbrannt habe und daß er ihren Grimm nur durch Menschenopfer abwenden könne (Fms. II, 41). Auch hier sagt er, daß er nicht, wie es Sitte sei, *þræla eða illmenni* opfern wolle. Oddr, der diese Worte Óláfs an die Erzählung von Járnkeggis Tod geknüpft hat, läßt fälschlicherweise den König sagen: *blótum eigi þrælum ok gamalmenni, er enskis eru verðir* (Óláfs Saga Tryggvas. 1853 S. 42).



The golden bough I, 154 ff.) und den Kulturvölkern des Altertums galt auch bei den Germanen der König als Repräsentant der Gottheit auf Erden und war daher für alles Unglück, das sein Volk traf, verantwortlich (vgl. v. HELD, Königtum und Göttlichkeit: Am Urquell III, 119 ff.; LIEBRECHT, Zur Volkskunde S. 6 ff.). Im Falle der äußersten Not wurde er demnach geopfert, damit durch seinen Tod dem Sterben der Menschen gesteuert werde. An dieser Tatsache läßt sich nicht rütteln. Allein das Königsopfer gehört einer vorgeschichtlichen Zeit an. Nur Sagen aus früherer oder späterer Zeit erinnern daran. So hat LIEBRECHT (a. a. O.) die weitverbreiteten Sagen vom Mäuseturm mit dem Königsopfer in Zusammenhang gebracht, und nichts als Sagen sind die vielfach als historische Zeugnisse ausgebeuteten Berichte vom Opfer Dómaldi und Ólaf trételgjas im Ynglingatal, bei denen man sich auf die erklärende Darstellung Snorris, nicht aber auf die schlichten Worte des Gedichtes gestützt hat. Aus diesem aber geht nicht hervor, was Snorri über diese Königsopfer erzählt. Hiernach sollen die Schweden erst im dritten Jahre ihren König Dómaldi geopfert haben, nachdem im ersten Herbst das Ochsenopfer, im zweiten das Menschenopfer dem Mißwachs nicht gesteuert hatte. Das ist sicher nur Auslegung Snorris, der den Sinn des alten Königsopfers nicht mehr verstand und es erst dann angewendet sein ließ, als andere Opfer erfolglos gewesen waren. Von einer solchen Steigerung des Opfers weiß keine Quelle. Auch Þjóðólfr sagt nichts davon; im Ynglingatal steht nur, daß die Schweden in alter Zeit (*hitt vas fyrr*) den Dómaldi wegen Mißwachses geopfert hätten (Heimskr. I, 30 f.). Und dazu stimmen auch die schlichten Worte in der Historia Norvegiae: *Cujus filium Domald Sveones suspendentes pro fertilitate frugum deae Cereri hostiam obtulerunt* (Mon. hist. Norveg. S. 98). Wir erfahren aus dem Ynglingatal demnach weiter nichts, als daß bei den Schweden die Sage bestand — denn sagenhafte Könige sind alle Könige des Ynglingatals —, daß die Vorfahren einst wegen Unfruchtbarkeit ihren König Dómaldi geopfert hätten. — Noch heikler steht es mit der Opferung des Ólaf trételgja (Heimskr. I, 75 f.). Das Ynglingatal sagt nur, daß man Óláfs Leiche am See-gestade (*viþ vág*) verbrannt habe. Es geht hieraus nicht einmal hervor, daß wir es mit einem Mordbrand zu tun haben, wie Snorri und neuere Ausleger (BRÍM, Ark. f. nord. fil. XI, 14 f.) annehmen;



vielmehr scheint hier nur ein Leichenbrand vorgelegen zu haben, wofür sowohl die Hist. Norvegiae (S. 102: *Olavus cognomento tretelgia diu et pacifice functus regno plenus dierum obiit in Swethia*) als auch der isländische þáttir von den uppländischen Königen sprechen (Fas. II, 103: *ok var hann þar konungr til elli*). Daß aber Óláfr bei einer Hungersnot von seinen Wermländern geopfert worden sei, weil er kein großer Opferer gewesen wäre, davon weiß die Überlieferung außer Snorri nichts. Und geradezu falsch ist es, wenn dieser ihn dem Ódin geopfert werden läßt, da die Fruchtbarkeitsopfer diesem Gotte in Schweden nicht galten.<sup>1)</sup>

Keinen historischen Wert hat auch ein weiteres Zeugnis, das man mehrfach für das Königsopfer bei Mißwachs angeführt findet. Es steht in der sagenhaften Hervarar Saga (Ausz. von BUGGE S. 227f.; in der jüngeren Fassung 325f.). Als Heidrekr zum König Harald von Reidgotaland gekommen war, brach daselbst große Hungersnot aus. Es wird der Losspan geworfen, und dieser bestimmt, daß der trefflichste Knabe geopfert werden müsse. Haralds und Heidreks Söhne kommen dabei in Frage. Nach des Königs Ansicht ist Heidreks, nach Heidreks dagegen Haralds Sohn der trefflichste. Heidreks Vater, der die Entscheidung treffen soll, bezeichnet seinen Enkel. Doch solle zugleich sein Sohn als Gegengabe jeden zweiten Mann König Haralds für sich fordern. Das geschieht denn auch in der darauffolgenden Versammlung. Die so gewonnenen Leute läßt Heidrekr schwören, daß sie ihm folgen wollen. Mit ihnen greift er den König an, fällt ihn und sein ganzes Gefolge, opfert so Harald und seine Leute an Stelle seines Sohnes, läßt mit dem Blute des Königs und seines Sohnes die Postamente des Götterbildes bespritzen und wird nun König an Haralds Statt. — Zu den Königsopfern muß man schließlich auch noch das oben (S. 14) angeführte Opfer des Königs Vikar rechnen,

1) Es bedurfte dieser Erörterungen, weil man sich in jüngster Zeit wiederholt auf diese Zeugnisse altgerm. Königsopfer wie auf eine historische Quelle berufen hat. So hat sie neben anderen Zeugnissen auch KAUFFMANN in seinen Untersuchungen über Balder verwertet und darauf seine Ansicht gestützt, daß in der Mythe von Balders Tod der Reflex eines german. Königsopfers vorliege. Selbst angenommen, daß man diese Beispiele als vollwertige Zeugnisse gelten ließe, so sprächen sie doch nur für ein Königsopfer im Notfall, aber absolut nicht für ein regelmäßig wiederkehrendes Jahresopfer, von dem doch die Deutung der Baldmythe in KAUFFMANN'S und FRAZERS Sinne auszugehen hätte.



das auf Veranlassung Starkads stattfand, als Unwetter das Aufbrechen der Schiffe verhinderte. — Das sind die einzigen Zeugnisse, die die reichen skandinavischen Quellen von Königsopfern bei Mißwachs bieten. Sie gehören dem Gebiet der Sage an und zeugen nur dafür, daß in der Überlieferung des Volkes die Anschauung fortlebte, wie einst den Königen sowohl Fruchtbarkeit als auch Mißwachs zugeschrieben worden war (vgl. Heimskr. I, 75: *kendu þeir þat konungi sínum, svá sem Svíar eru vanir at kenna konungi bæði ár ok hallæri*). Und was Snorri von der Anschauung der Schweden über diese Verantwortlichkeit der Könige aus seiner Zeit berichtet, war noch nicht im 16. Jahrhundert abgestorben. Denn noch auf dem Reichstage zu Westerås (1527) sagt Gustav Wasa: „Wie schwer ist doch das Los eines Königs unter einem törichten Volke mit solchen Ratgebern. Bekommen sie keinen Regen, so geben sie ihm die Schuld, bekommen sie keinen Sonnenschein, so machen sie es ebenso. Haben sie harte Jahre, Hungersnot und Pest, gleich muß er die Schuld daran tragen“ (GELJER, Svenska Folkets Hist. II, S. 71).

Aus diesen Zeugnissen spricht nun klar die Geschichte des Menschenopfers bei Mißwachs und Unwetter. In der Periode, wo die germanischen Völker in geschichtlichem Lichte vor uns treten, kennt man keine Königsopfer mehr.<sup>1)</sup> Bei den Südgermanen sind diese überhaupt nicht nachweisbar. Bei den Nordgermanen leben sie nur in der Sage und Erinnerung noch fort, doch scheinen sie sich hier bei den Schweden am längsten gehalten zu haben. Alle Zeugnisse führen hierher. Stattgefunden haben sie nur in Zeiten dringender Not und allgemeinen Sterbens. Dagegen haben sich noch die einfachen Menschenopfer erhalten. Doch hat man sich bei diesen fast durchweg, wie sich noch zeigen wird, Unfreier oder Geächteter bedient. Aber auch diese Opfer sind im Ab-

1) Unklar ist die Stelle, wo Prokopius von dem Opfer des Königs Ochon bei den Herulern spricht (Bell. Got. II, K. 14). Er berichtet hier, wie die Heruler von den Römern, denen sie sich freiwillig unterworfen hatten, abgefallen wären und in wilder Raserei gegen ihren König Ochon gewütet und ihn getötet hätten, um künftig ohne König zu leben. Daß letzteres nicht der Fall gewesen ist, beweist schon die Tatsache, daß sie bald nach Ermordung ihres Königs eine Gesandtschaft nach Skandinavien schickten, um sich aus diesem Lande, aus dem sie stammten, einen neuen Führer aus königlichem Geschlechte zu holen. Es scheint also hier ein Königsopfer vorgelegen zu haben, das ins Jahr 527 fiel.



sterben; sie sind ebenfalls bei den Schweden länger geübt worden als bei den Norwegern, deren Sitten sich durch den engeren Verkehr mit den westlichen und südlichen Völkern früher gemildert haben. Aus allen Opfern blickt aber noch das eine klar durch: das Streben, das eigne Leben zu erhalten, hat die Opfernden zu dem Menschenopfer getrieben.

Die Opfer bei Mißwachs und Hungersnot erhalten noch in anderer Beziehung gewisse Bedeutung: aus diesen Menschenopfern dringender Not sind die periodischen Menschenopfer hervorgegangen, die in der letzten Zeit des Heidentums bei allen germanischen Stämmen noch gepflegt worden zu sein scheinen. Über das Auftreten der Hungersnot und allgemeinen Sterbens bei den Südgermanen läßt sich bei dem Mangel der Zeugnisse kein statistischer Überblick gewinnen. Doch machen es die verschiedenen Sagen von großer Hungersnot (vgl. J. GRIMM, *Gesch. der deutschen Sprache* S. 11), die historischen Berichte über Auswanderungen, diese selbst, besonders aber die Erwägung der wirtschaftlichen Verhältnisse sehr wahrscheinlich, daß diese ziemlich häufig eingetreten ist. Die skandinavischen Quellen geben auch hier wieder sicherere Anhaltspunkte. In den Sagas, besonders aber in den norwegischen Diplomatarien und den isländischen Annalen stößt man ungemein häufig auf das *hallæri*, die Mißernte mit ihrer Not im Gefolge, die *óld*, die böse Zeit und den daraus folgenden *manndaudr* oder *manndaudi* 'das Menschensterben' (vgl. FRITZNER, *Ordbog* s. v.). Diese Beispiele gehören durchweg der historischen Zeit an; in der vorhistorischen ist es jedenfalls nicht besser gewesen. Oft ließ ein harter Winter ahnen, daß ein Hungerjahr folgen werde, zumal wenn auch das Vieh einen *fellivetr* „einen Winter, in dem es zugrunde geht,“ durchgemacht hatte. Was liegt einem primitiven Volke dann näher, als daß es durch Prophylaxis dem Unheil, dem großen Sterben vorzubeugen sucht? Menschenleben standen auf dem Spiel; der Totengott verlangte seine Opfer, und diese suchte die Gemeinde der Freien dadurch von sich abzuwenden, daß man möglichst Leute, die von der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen waren, Unfreie oder Geächtete, dem Gotte weihte. So entstand das jährlich sich wiederholende, auf bestimmte Zeiten festgelegte Menschenopfer. Es gilt hier von den Germanen dasselbe, was Caesar (*Bell. gall.* VI, K. 16) von den



Galliern berichtet: ... *homines immolant ... quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia.*

Das früheste Menschenopfer dieser Art ist das Mercuriusopfer, dessen bekanntlich Tacitus Germ. K. 9 Erwähnung tut: *deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.* Es steckt mehr als eine Ungenauigkeit in diesen Worten. Nach anderen Zeugnissen des Tacitus selbst (Germ. K. 39; K. 40; Ann. XIII, 57), ganz abgesehen von anderen Quellen, sind auch andern Göttern Menschenopfer dargebracht worden. Und daß Mercurius am meisten von den Germanen verehrt werden sei, gilt in dieser Allgemeinheit nicht (vgl. Grundr. der germ. Phil. III, 329f.). Es liegt wohl hier einer von den ungenauen Schlüssen vor, die wir in der Germania wiederholt finden: weil dem Mercurius Menschenopfer dargebracht wurden, schloß Tacitus, er sei der am meisten verehrte Gott. Dabei mögen ihm die Worte Caesars vor Augen gewesen sein, die dieser von dem Mercurius der Gallier gebraucht: *Deum maxime Mercurium colunt* (VI, 17). Welcher germanische Gott unter diesem römischen Namen zu verstehen ist, unterliegt keinem Zweifel: er ist der germanische Wôdan. Wie weit sich die Machtsphäre des Gottes nach Auffassung des Tacitus ausgedehnt hat, geht aus seinen Worten nicht hervor. Nur das eine Negative ist mit Sicherheit anzunehmen: daß er noch nicht Kriegsgott war, wie er uns bei Paulus Diaconus und namentlich in den nordischen Quellen begegnet. Dafür zeugen sowohl die folgenden Worte der Germania (*Herculem et Martem concessis animalibus placant*) als auch Ann. XIII, 57 (*aciem Marti et Mercurio sacravere*). Auch daran ist nicht zu denken, daß der germanische Wôdan als Handels- und Verkehrsgott eine so hervorragende Stellung sich errungen habe, wie Wissowa annimmt (Religion und Kultus der Römer S. 250). Wir haben ihn uns hier offenbar mit demselben Machtgebiet vorzustellen, das als die unterste Schicht des germanischen Wodanglaubens zu gelten hat: er war Totenherr, fuhr als solcher mit seiner Schar durch die Lüfte und war zugleich als Seelenführer der Herr übernatürlicher Kräfte, des Zaubers und der Prophetie. Diese chthonische Natur war auch dem Hermes *ψυχοποιπός* eigen (vgl. ROSCHER, Hermes der Windgott); der griechische Mythenstrom hatte diese Vorstellungen nach Rom gebracht,



und hier war sie durch die Dichter an den Handels- und Verkehrsgott Mercurius geknüpft worden (WISSOWA a. a. O. 249). Daher erklärt sich's, daß die Römer den germanischen Wödan mit Mercurius wiedergeben. Gleiche Vorstellungen gehen auch aus den rheinländischen Inschriften hervor, namentlich aus dem *Mercurius Channinus*, dem germanische Truppen in römischem Dienste einen Altar weihten (Bonner Jahrb. LIII, 172 ff.); hier steckt im Beinamen des Wödan-Mercurius noch klar die Verehrung des Gottes als Totengott (vgl. SIEBS, ZfdPhil. XXIV, 145 ff.). Aus diesem Glauben erklärt sich auch das periodische Menschenopfer: als Herr der Seelen konnte Wödan jederzeit die der Lebenden holen und großes Sterben unter den Menschen veranlassen. Um dies abzuwenden, wurden jene prophylaktischen Jahresopfer abgehalten. Wann sie stattfanden und wer geopfert wurde, erfahren wir nicht.

Ein zweites Zeugnis periodischer Menschenopfer gibt Tacitus bei Schilderung des Nerthuskultus (Germ. Kap. 40). Nachdem die fröhlichen Feste vorüber waren, die jene sieben Stämme im nördlichen Deutschland zu Ehren der herumziehenden Nerthus gefeiert hatten, wurden Wagen, Gewand und Götterbild mit dem Wasser des heiligen Sees bespült und die Sklaven, die an dem Kultakte teilgenommen hatten, in dem See ertränkt. — Die Nerthusfeier an und für sich berührt uns hier wenig; ihr hat MANNHARDT tiefgehende Untersuchungen gewidmet und sie zu den Frühjahrsriten gestellt, die bei zahlreichen Völkern, besonders bei germanischen in Sitte und Brauch sich bis heute erhalten haben (Baumkultus S. 567 ff.). MANNHARDT macht auch mit vollem Rechte geltend, daß Tacitus bei Darstellung seines Berichtes im Banne der Vorstellung von der phrygischen Cybelefeier, der Feier der Magna Terra, gestanden habe, wie sie zu seinen Zeiten in Rom stattfand. Dahingestellt lasse ich die Berechtigung seines Zweifels, ob überhaupt in der Nerthus ein weibliches Wesen zu suchen oder ob dies nicht vielmehr dem Einfluß der Magna Terra zuzuschreiben sei. Gewisse Berechtigung dazu gibt einerseits die Gottheit, die die nordischen Quellen nur als Mann kennen, andererseits die Tatsache, daß das öffentliche Opfer der Germanen sonst stets männlichen Gottheiten gilt. Jedenfalls darf man mit der Annahme rechnen, daß der Taciteische Bericht Ungenauigkeiten birgt. Schwerlich ist dies aber der Fall bei dem Sklavenopfer, da



man dies beim Kult der Magna Terra in Rom nicht kannte. Ob wir es dabei mit einem magischen Opfer oder einem Ablösungsopfer zu tun haben, läßt sich schwer entscheiden. Ich nehme letzteres an. Gleichwohl spielt sicher in den Nerthuskult das magische Ritual mit hinein. Denn wenn Tacitus sagt: *vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur*, so haben wir es nicht mit einem Reinigungsakt, sondern mit einem Regenzauber zu tun, wie er über die ganze Erde verbreitet ist (vgl. SCHURTZ, Geschichte der Kultur S. 596ff.). Der Götterwagen und das Götterbild wurden mit dem Wasser des heiligen Sees besprengt, damit der Regen während des Jahres nicht ausbleibe. Dieser rituelle Vorgang lebt in unzähligen Bräuchen bei allen germanischen Völkern noch heute fort (MANNHARDT, Der Baumkultus S. 214ff., 333ff., 553ff.; WEINHOLD, Zur Geschichte des heidnischen Ritus S. 21ff.); er ist die periodische Wiederholung des Regenzaubers, den man bei anhaltender Dürre vorzunehmen pflegte und von dem Burchard von Worms aus der Rheingegend ein so drastisches Beispiel gibt.<sup>1)</sup> Mit diesem periodischen Regenzauber waren wahrscheinlich Menschenopfer verbunden. Wenigstens spricht dafür die Opferung der Sklaven, die bei solchen Ablösungsopfern in erster Linie begehen. Die Amphiktyonen des Nerthusheiligtums brachten demnach jährlich Menschenopfer, um dadurch Mißwachs und daraus entspringende Hungersnot abzuwehren. Denn daß wir es bei der Darstellung des Nerthuskultus mit dem einer Vegetationsgottheit zu tun haben, unterliegt keinem Zweifel.

Möglicherweise stehen in historischem Zusammenhange mit dem Nerthusopfer zwei weitere Berichte über Menschenopfer bei den Nordgermanen: das große Opfer zu Lethra auf Seeland und

1) *Dum pluviam non habent, et ea indigent, tunc plures puellas congregant, et unam parvulam virginem quasi ducem sibi praeponunt, et eandem denudant et extra villam ubi herbam jusquiamum inveniunt, quae Theutonice bilisa vocatur, sic nudatam deducunt, et eandem herbam, eandem virginem sic nudam minimo digito dexteræ manus erucere faciunt, et eradicatam erutam cum ligamine aliquo, ad minimum digitum dextri pedis ligare faciunt. Et singulae puellae singulas virgas in manibus habentes, supradictam virginem herbam post se trahentem in flumen proximum introducunt, et cum eisdem virgis virginem flumine aspergunt, et sic suis incantationibus pluviam se habere sperant. Et post eandem virginem sic nudam transpositis et mutatis in modum cancri vestigiis, a flumine ad villam, inter se manus reducunt* (FRIEDBERG, Aus deutschen Bußbüchern S. 101 mit Verbesserungen nach der Freiburger Hd., die ich W. ARNDT verdanke).



das Opfer zu Uppsala, welches Adam von Bremen schildert. Nachdem früher schon P. A. MUNCH (Det norske Folks Hist. I. 1, 58) die Ansicht ausgesprochen, daß das Heiligtum der Nerthus auf Seeland zu suchen sei, hat neuerdings diese Auffassung RICH. MUCH (PBB. XVII, 195 ff.) verteidigt, und man ist ihm ziemlich allgemein beigetreten. Zu den Gründen, die MUCH für seine Ansicht anführt, sei noch hingewiesen auf den Ort Nærum im Bezirke von Sokkelund auf Seeland, der im 12. Jahrhundert in der Form *Niartherum* (1186), *Niartharum* (1193) begegnet (NIELSEN, Bidr. til Fortolkn. af danske Stednavne in den Blandinger S. 265), d. i. Nerthusheim (J. STEENSTRUP, Danmarks Riges Hist. I, 203). Nun befand sich aber noch in den letzten Jahrhunderten des Heidentums auf Seeland ein altes, angesehenes Heiligtum zu Lethra, dem heutigen Leire in der Nähe von Roeskilde, wo zugleich der alte Königssitz war. In seiner Nähe liegt der kleine Videsø. Hier fand in der letzten Zeit des Heidentums aller 9 Jahre ein gemeinsames Opferfest statt. Thietmar von Merseburg hat über diese merkwürdige Feier in Erfahrung gebracht (*mira audivi*), daß sie zur Zeit des christlichen Epiphaniastages stattfand, daß dann die Menschen hier zusammenkämen und daß 99 Menschen und ebensoviel Pferde, Hunde und Hähne geopfert würden. Dies geschehe in dem Glauben, *hos eisdem erga inferos servituros et commissa crimina apud eosdem placaturos* (I, Kap. 9). Dies große Opferfest zu Lethra hat man mit dem Nerthusopfer des Tacitus in Zusammenhang gebracht, und man darf es mit Fug und Recht als dessen Fortsetzung ansehen, wenn man den Nerthuskult auf Seeland lokalisiert. Dürfen wir nun den Berichten des Tacitus und Thietmar Glauben schenken, so muß innerhalb der sieben Jahrhunderte, die zwischen den Zeugnissen liegen, eine nicht unwesentliche Veränderung des Kultes eingetreten sein: die Opferfeier wiederholte sich nicht jährlich, sondern nur alle 9 Jahre, der rituelle Brauch des Umzugs der Gottheit war in den Hintergrund getreten, das Opfer beherrschte die Feier. Jener hat vielleicht noch wie in alter Zeit jährlich stattgefunden, war aber nicht mehr mit Menschenopfer verbunden. Wem das Opfer galt, erfahren wir nicht, auch nicht, wer geopfert wurde. Das eine geht aber bestimmt aus dem Bericht Thietmars hervor: daß man die Menschenopfer darbrachte, um dadurch die Todesgefahr von den Mitgliedern der Opfergemeinde abzuwenden. Denn



wenn man den dämonischen Mächten der Unterwelt (*inferis*) dienen, sie besänftigen will, so tut man das nicht aus Dankbarkeit, sondern aus Furcht, daß man in ihre Gewalt kommen könne.<sup>1)</sup>

Wenn ich angedeutet habe, daß der alte Nerthuskult auf Seeland sich im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in rituellen Brauch verflüchtet hat, so veranlassen mich dazu die parallelen Vorgänge, die wir in Uppsala beobachten können. Zum Verständnis der historischen Entwicklung dieses chthonischen Kultes, wie wir ihn hier antreffen, müssen zunächst noch zwei Tatsachen hervorgehoben werden, die die Berichte über den Kult auf Seeland ergänzen und klären. Einerseits sprechen zahlreiche Ortsnamen in Dänemark und besonders auf Seeland für einen ausgebreiteten Týrskult (vgl. NIELSEN, Blandinger til Oplysn. om dansk Sprog I. 262 ff.), andererseits lehren Funde von Holzfiguren, daß in derselben Gegend phallischer Kult heimisch war (FEDDERSEN, Aarb. 1881, 370 ff.). Dann ist ferner Tatsache, daß von hier aus im Anfang des 4. Jahrhunderts ein Kulturstrom ausging, der sich über die Westküste Skandinaviens einerseits bis nach Norwegen, andererseits bis nach Uppland in Schweden ergoß (KN. STJERNA, Antikv. Tidskr. f. Sverige XVIII, 106 f.). Mit diesem Kulturstrom scheint auch der Nerthuskult gewandert zu sein. Ob dabei gewisse germanische Stämme, wie die Harudes (Hǫrðar), seine Träger waren, bleibe dahingestellt. Daß aber vor 500 dieser Kult auf dem heutigen Tysnesö in Hǫrðaland seinen Sitz gehabt hat, dünkt mich nach den Ausführungen OLSENS (Det gamle norske Ønavn *Njardarlog*) mehr als wahrscheinlich: wir haben hier auf ziemlich eng begrenztem Raume den Nerthusgau (*Njardarlog*), den heiligen See (*Vévatn*), die Erinnerung an den Týrskult in *Týsnes*. Dazu kommt noch, daß die heiligen weißen Steine, die den phallischen Kult bezeugen, gerade in dieser Gegend Norwegens gefunden worden sind (vgl. TH. PETERSEN, De saakaldte 'hellige hvide Stene' in Kgl. Norske Vidensk. Selsk. Skr. Trondhjem 1905 No. 8).

Das zweite Gebiet, wohin der Nerthuskult gewandert ist, ist die fruchtbare Ebene des alten Svíaríki, wo sich noch in historischer Zeit in Altuppsala der Mittelpunkt königlicher Gewalt und alten Kultes befand. Der enge Wechselverkehr zwischen den

1) Hierfür spricht auch das *commissa crimina*, was nicht auf die Freveltaten der Geopferten geht, sondern auf die der Opferer.



Dänen und den Schweden in ihrem eigentlichen Stammgebiet um den Mälarsee wird nicht nur durch die archäologischen Funde bezeugt, sondern lebt auch noch in verschiedenen Sagen fort, die Saxo grammaticus berichtet; so in der Sage von Hadingus (I, 46; 53), wonach dieser sogar das Fröblod („Freysopfer“ I, 50) in Schweden eingeführt haben soll (vgl. auch I, 120, wo durch Frö in Uppsala die Menschenopfer eingeführt wurden), oder in der Helgisage (I, 291 f.), in der Geschichte von Haldanus und der Guritha (I, 360) u. öft. Ebenso verweist *Yngvi-Freyr*, *Ingunarfreyr* der isländisch-norwegischen Quellen den Ursprung des schwedischen Freyskultes nach Dänemark (A. Kock, Sv. Hist. Tidskr. 1895, S. 158 ff.). Ferner ist der enge Zusammenhang zwischen dem altgermanischen Tiwaz und dem schwedischen Fricco oder Frey und dieser Verbindung mit dem Nerthuskult längst erkannt (vgl. Grundr.<sup>2</sup> III, 318 ff.; MUCH, Der germ. Himmels-gott S. 70 ff.): Freyr, d. i. Herr, war ursprünglich ein Epitheton des Tiwaz, unter dem in Schweden und dann auch in Norwegen der alte Himmels-gott verehrt wurde. Nun besitzen wir über die Opfer in Uppsala einen doppelten Bericht, von denen der eine, den wir aus isländischen Quellen schöpfen, große Ähnlichkeit mit dem Taciteischen hat, der andere dagegen, den uns Adam von Bremen gibt, mehrfach mit dem des Thietmar von Merseburg übereinstimmt. Aus jenem, den uns die ausführliche Óláfs Saga Tryggvasonar erhalten hat (Flatb. I, 337 ff.), erfährt man, daß in Altuppsala sich ein Freysbild befand, welches eine junge Priesterin im Spätwinter in den Gauen umherfuhr. Diese galt als Frau des Frey. Überall, wohin das Götterbild kam, fanden ihm zu Ehren feierliche Opferschmäuse statt. Zu diesem Bericht erfahren wir aus anderen Quellen, daß wir in diesem Frey es mit einer phallischen Gottheit zu tun haben: nach Adam von Bremen (Lib. IV, K. 26) prangte sein Bild *‘cum ingenti priapo’*, weshalb man ihm bei Hochzeiten Libationen brachte (ebd. K. 27). Auch Haldanus ging nach Uppsala und opferte dort, damit seine unfruchtbare Gemahlin Guritha ein Kind erhalte (Saxo I, 360). Dazu stimmt, daß jene priapischen Steine, die im südwestlichen Norwegen gefunden sind, in Schweden ihre Heimat und Verbreitung in dem gleichen Gebiete haben, wo der Freyskult herrschte (HERMELIN, Sv. Fornminnesf. Tidskr. II, 166 ff.; ALMGREN, Sveriges fasta Fornlämningar från Hednatiden S. 48 ff.). Man erfährt endlich



auch aus Saxo, daß dem Frey in Uppsala Menschenopfer gebracht worden sind. Denn wenn dieser ihm in seiner euhemeristischen Auffassung des Gottes die Einführung von Menschenopfern zuschreibt (*siquidem humani generis hostias mactare aggressus, foeda superis libamenta persolvit* I, 121), so heißt das in die Wirklichkeit übersetzt: er forderte Menschenopfer.<sup>1)</sup> Hier greift nun das Zeugnis des Adam von Bremen über das große Opferfest in Uppsala ein.<sup>2)</sup>

Wie bei dem Opfer zu Lethra spielt auch hier die heilige Neunzahl eine wichtige Rolle (über sie vgl. K. WEINHOLD, Die mytische Neunzahl bei den Deutschen. Berl. 1897). Von allen lebenden Wesen männlichen Geschlechts, d. h. von denjenigen, die man den Göttern zu opfern pflegte, wurden neun geweiht und ihre Körper in dem heiligen Haine aufgehängt: es waren vor allen Menschen, Rosse, Hunde. Also dieselben Geschöpfe, die nach Thietmar in Lethra geopfert zu werden pflegten. Von diesen hat der Gewährsmann Adams 72 hängen sehen. Auch dies Opfer fand alle 9 Jahre statt und pflegte alle Schweden in Uppsala zu vereinen. Daß diese Zeitangabe der Wirklichkeit entspricht, scheint Saxo zu bestätigen. Sieben Jahre habe Starkather bei den Schweden verweilt, so erzählt er. Dann habe er sich aber zum König Hákon nach Dänemark begeben, um das zu jener Zeit stattfindende Opfer in Uppsala nicht mitfeiern zu müssen (I, 278). Während dieser sieben Jahre kann demnach das Opfer nicht abgehalten worden sein, und wenn die Zeit der Feier festgesetzt war und neun auch sonst als heilige Zahl galt, so stützt diese Bemerkung Saxos die Angabe Adams, auch wenn Skarkather der Sage angehört.<sup>3)</sup> Dies

1) Gewiß unterbricht diese Stelle den Zusammenhang (HERRMANN, Die ersten neun Bücher des Saxo grammat. S. 95). Aber ob sie hier an unrechter Stelle steht oder gar erst später interpoliert ist, kommt für uns nicht in Betracht: ein Zeugnis für das Menschenopfer des Frey bleibt sie.

2) Auch das Nerthusopfer, mit dem nach Tacitus der Regenzauber verbunden war, wird von dem Scholiasten Adams bezeugt: *Propè illud templum est arbor maxima late ramos extendens, semper viridis in hieme et aestate, cujus illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri et homo vivus immergi* (Schol. 134).

3) Möglicherweise sind mit diesem Opferfeste auch phallische Riten verbunden gewesen. Adam sagt von der Feier: *Ceterum neniae, quae in ejusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae*, Worte, die sicher zu den *effoeminatos corporum motus scenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula* Saxos inhaltlich in Beziehung stehen.



große Opfer zu Uppsala galt in der letzten Zeit des Heidentums — denn in diese versetzt uns der Bericht Adams — den drei Göttern, deren Bild hier in goldgeschmücktem Heiligtum sich befand: dem Thor, Wōdan und Fricco oder Frey. Ob nun das Menschenopfer dem einen, die Tieropfer den anderen Göttern galten, wie mehrfach angenommen worden ist, kann man aus dem Berichte Adams nicht ersehen. Wohl aber läßt dieser erkennen, daß das Opfer prophylaktischer Natur war. Dafür sprechen die Worte *quorum sanguine deos placari mos est* und die periodische Wiederholung des Opfers. Und wenn, wie wir eben sahen, Saxo ausdrücklich das Menschenopfer für Frey bezeugt, so hat dieser Gott auf alle Fälle wenigstens Anteil an dem großen Uppsalaer Menschenopfer gehabt. Ist dieser aber Gott der Fruchtbarkeit, des Jahresertrags, wie er uns überall in den Quellen begegnet (vgl. Grundr.<sup>2</sup> III, 319 ff.), so kann man ihm diese periodischen Menschenopfer nur dargebracht haben, um Hungersnot und dadurch bedingtes Menschensterben fernzuhalten.<sup>1)</sup> Man mag wohl im Laufe der Zeit den eigentlichen Ursprung dieses Kultes vergessen und das Opfer mehr gewohnheitsmäßig geübt haben, aber aus kleinen Zügen und kurzen Andeutungen in den Quellen blickt er immer wieder durch. Wir

1) Nur andeuten will ich, wie ich mir die geschichtliche Entwicklung des großen Nerthus-Tiwazfestes denke. Nicht allein der Nerthus, der mütterlichen Erde, galt zur Zeit des Tacitus diese Feier, sondern auch ihren Gemahl, dem Tiwaz. Hierfür sprechen das jährlich in Uppsala sich wiederholende Freysritual und die zahlreichen volkstümlichen Sitten vom Maikönigspaar (MANNHARDT, Baumkult. S. 422 ff.), die aus gleicher Wurzel wie der Nerthuskult entsprossen sind. Möglicherweise haben bei der Feier auch phallische Riten stattgefunden. Wesentliche Bestandteile der Feier waren das magische Besprengen des Götterbildes und -wagens mit dem Wasser des heiligen Sees und das Menschenopfer. Allein dies galt nicht der mütterlichen Erde, sondern dem Himmelsgott Frey-Tiwaz. Ursprünglich fand das Fest alljährlich statt. Nach und nach trat aber der Kult der männlichen Gottheit immermehr in den Vordergrund, was mit dem Wachstum der Macht der Könige zusammenhängen mag, die nun in dem Himmelsgotte ihren Ahnherrn verehrten. Während so das Ansehen des Gottes stieg, der natürlich seine Verehrung als Gott der Fruchtbarkeit fortbehielt, sank die Verehrung der Nerthus herab zum Ritus, zur volkstümlichen religiösen Sitte. Als solche wiederholte sie sich alljährlich beim Erwachen der Natur. Die Kultfeier dagegen, die nun nur noch der männlichen Gottheit galt, fand jetzt alle neun Jahre statt, dann aber auch mit größerer Pracht: das ganze Land nahm an der Feier teil, die Opfer, besonders die Menschenopfer wurden vermehrt, mimische Vorführungen und andere Ritualbräuche, wie sie Saxo erwähnt, waren mit ihnen verbunden. So fand das Fest in Lethra statt, so fand es von hier Eingang in dem fruchtbaren Lande der Schweden.



können also hinblicken, wohin wir wollen: Wo wir bei den Germanen das Menschenopfer finden, erklärt es sich aus Furcht vor dem Tode, vor den dämonischen Gewalten, die dem Menschen das Leben rauben können. Es ist eine Vergeltungsgabe, durch die man sich selbst aus der Macht dieser Mächte zu lösen sucht.

Nur ein kleiner Teil der Zeugnisse germanischer Menschenopfer gibt uns Aufschluß, aus welchen Ursachen und welchen Göttern geopfert worden ist. Zahlreicher sind die Zeugnisse, in denen einfach nur das Menschenopfer erwähnt wird. Diese sind für das Wesen und die Geschichte dieses Kultes ohne Wert und bleiben deshalb unberücksichtigt. Doch geben sie uns hier und da Fingerzeige zur Antwort auf eine andere wichtige Frage, die mit dem Menschenopfer zusammenhängt: ist das germanische Menschenopfer ein Strafakt gewesen? Die Frage ist erst jüngst wieder, wie früher öfter, bejaht worden (HERRMANN, Nord. Myth. S. 463), und deshalb muß ich noch kurz auf sie eingehen. Alle bisher angeführten Zeugnisse geben dazu nicht den geringsten Anhalt: die Menschenopfer sind rein sakrale Handlungen, aber keine strafrechtlichen, und sind für die Frage auch des sakralen Strafrechts ganz auszuschneiden. Das beweisen einerseits die Opferobjekte, andererseits die Tatsache, daß das germanische Strafrecht vermutlich überhaupt keine Todesstrafe kannte. Wer wurde geopfert, wenn sich Menschenopfer notwendig machten? Entweder Personen, die außerhalb des Gemeinde- und Rechtsverbandes standen, oder, falls diese nicht da waren, Personen, die das Los bestimmte, die also die höhere Macht, die Gottheit selber heischte. In den meisten Fällen sind es Kriegsgefangene, die den Göttern geweiht werden, und zwar lassen sich diese Opfer bei fast allen germanischen Stämmen nachweisen: bei den Cimbern und Teutonen (Strabo VII, 2; Orosius V, 16), bei den Sueben des Ariovist (Bell. gall. I, 53), bei den Cheruskern und ihren Verbündeten (Ann. I, 61), bei den Hermunduren (Ann. XIII, 57), den Goten (Jordanes K. 5), den Franken (Prok. II, 25), den Sachsen (Sidon. Apoll. VIII, 6), den Nordgermanen (Prok. II, 15; Leo Diac. IX, 7; Orkn. Saga S. 8) u. öft. Wo Heiden mit Christen in Berührung kamen, waren diese nicht selten Opferobjekt: so verspricht Radagais bei seinem Zuge nach Italien alle Christen seinen Göttern zu opfern, wenn sie ihm Sieg verleihen würden (Isidor, Chron. Goth. z. J. 446; Orosius VII, 37), so pflegten



die Schwaben jährlich 12 Christen gegen Hungersnot zu weihen (ZfdA. XII, 57). Auch Sklaven wurden geopfert (Heimskr. I, 383), ebenso Fremde, in denen man Gegner sah. So kommt der Isländer Þóroddr Snorrason zu den Jämtländern, um im Auftrage König Óláfs den Tribut einzufordern. Allein man wollte von dieser Leistung nichts wissen, und es beschließt daher ein Teil der Volksversammlung, man sollte die Gesandten gefangen nehmen und sie aufbewahren zum Opfer (*lata þá hafa til blóts* Heimskr. II, 329). Gab es keine solche Personen im Opferverbände, so brachte man entweder Kinder dar, die ebenfalls außerhalb der Vollgemeinde standen (Vita Wulframi K. 8; Gutasaga K. 1), oder man ließ das Los entscheiden (Dudo I, 62; Alcuin, Vita Willibrordi K. 11; Fms. I, 174; Herv. Saga S. 227; Saxo I, 422 u. öft.).

Aus diesen Zeugnissen geht klar hervor, daß alle Opferobjekte außerhalb des Gemeindeverbandes standen, wenn nicht das Loswerfen sich nötig machte. Von diesem Standpunkte aus müssen wir die Opferung der Verbrecher auffassen, die ich bisher noch unberücksichtigt gelassen habe. Ein Verbrecher wurde nicht geopfert, weil er sich eines Vergehens schuldig gemacht hatte, sondern weil er wegen seines Verbrechens aus dem Gemeindeverbände ausgestoßen und dadurch zum Opferobjekt geworden war. Kein einziges Zeugnis spricht dafür, daß ein Verbrecher wegen seines Vergehens direkt geopfert worden wäre, damit durch dies Opfer das Verbrechen gleichsam gesühnt sei. Wäre dies der Fall gewesen, aus welchem Grunde hätte man da noch über Willibrord und seine Genossen das Los geworfen, als sie sich nach Auffassung der heidnischen Friesen des Religionsfrevels schuldig gemacht hatten? Denn der Frevler gegen die Gottheit hätte doch dann unter allen Umständen mit dem Tode bestraft d. h. geopfert werden müssen. Daß dies nicht geschah, bezeugt ein historisches, durchaus einwandfreies Zeugnis aus der Zeit kurz vor Einführung des Christentums auf Island. Hjalti Skeggjason hatte auf dem Allþing den Spottvers gedichtet:

*Vilk eigi goð geyja,  
grey þykki mér Freyja —,*

er hatte die Freyja eine Hündin genannt, aber gleichwohl war er nicht zum Tode verurteilt, sondern nur als *fjorbaugsmadr* auf drei



Jahre des Landes verwiesen und friedlos erklärt worden (Ísl. B. K. 7; Kristnis. K. 10).<sup>1)</sup> Solche Leute eigneten sich natürlich besonders als Opferobjekte; sie wurden, wie Þóroddr Snorrason, für das nächste Menschenopfer aufbewahrt. Ein besonders klares Zeugnis bietet hierzu die Hallfreðar Saga (Fms. II, 84). Hallfreðr ist nach Schweden gekommen. Als er hier bei einem Bonden übernachtet, merkt er, daß dieser ihm nach dem Leben trachtet; infolgedessen erschlägt er ihn. Er wird von den Leuten des Bonden gefangen genommen und auf Veranlassung des Opfer-Ubbi vor die Thinggenossenschaft des Gaues geführt. Hier wird über ihn beschlossen, daß er als Verbrecher (*glœpamaðr*) und Ausländer zum Opfer aufbewahrt werden sollte (*mundi hafðr vera til blóta*). Also nicht zum Tode wird er verurteilt, auch nicht zum Opfertode, der sofort nach gefällttem Urteil hätte ausgeführt werden müssen, sondern als Frevler an einem Mitglied der Thinggenossenschaft und Ausländer zum Opferobjekte. Die Strafe ist demnach die Friedloserklärung gewesen und der Opfertod nur die Folge dieser. Wann das Opfer stattgefunden hat, erfahren wir nicht. Jedenfalls nicht auf dem Thinge selbst. Denn die Zusammenkunft Hallfreðs mit der Ingibjörg und die dadurch veranlaßte Rettung kann erst nach dem Thinge erfolgt sein, da die versammelten Thinggenossen es schwerlich zugelassen hätten, daß eine Frau einen von ihnen Verurteilten entführte (man vgl. auch die kürzere Fassung in den Fs. S. 102f.). Indem aber das Opfer hinausgeschoben war, also jedenfalls zu einem bestimmten Termin dargebracht werden sollte, entging Hallfreðr dem Tode auf ähnliche Weise wie der C. Valerius Procillus durch die Niederlage des Ariovist. In gleichem Sinne muß man alle andern Stellen auffassen, wo von Verbrechern als Opferobjekt die Rede ist, ohne daß man Näheres über den Vorgang vor dem Opfer erfährt. So wenn Óláfr Tryggvason den Drontheimern zum Vorwurf macht, daß sie ihren Göttern *þrælar eða illmennni* 'Knechte oder Übeltäter' opfern (Heimskr. I, 383), oder wenn Gizurr und Hjalti auf dem isländischen Allthinge äußern: „Die Heiden opfern die schlimmsten

1) Auch Eyvindr, der im Heiligtum den Þorvald erschlagen und sich dadurch des schlimmsten Frevels schuldig gemacht hatte, wurde nicht zum Tode verurteilt, sondern nur als *vargr í véum* erklärt und deshalb sofort friedlos. Egils S. Kap. 49 § 9f.



Menschen und stürzen sie von Bergen und Klippen“ (Kristni S. SB. Kap. 12, § 18).

Es sind noch zwei Stellen zu erörtern, aus denen man den engsten Zusammenhang zwischen Opfer und sakralem Strafrecht geschlossen hat. „Die Todesstrafen in germanischer Zeit,“ sagt BRUNNER (Deutsche Rechtg. I<sup>2</sup> S. 246), „waren sakraler Natur. Bei den Nordgermanen ist uns die Todesstrafe als ein den Göttern dargebrachtes Menschenopfer sicher bezeugt.“ Diese ‚sicheren Zeugnisse‘ sind die von K. MAURER angeführten Stellen aus der Eyrbyggja und Kjalnesinga Saga (Bekehr. des norw. Stammes II, 196; 218). Von diesen Sagas gehört die letztere zu den späten romanischen Islendingasögur (vgl. Grundr. II, 856). Aber sie hat doch einige Lokalberichte, die Beachtung verdienen (vgl. SIGURÐ VIGFUSSON, Árb. hins ísl. forn. félags 1880/81 S. 65 ff.), und zu diesen mag auch die Nachricht über den Opfersumpf gehören. Selbst angenommen, diese habe historischen Wert, so erfahren wir durch sie weiter nichts, als daß dort an heiliger Stätte, wo sich auch ein Tempel befand, ein Opfersumpf gewesen sei, in den man die zum Opfer bestimmten Menschen warf. Erst später, das geht aus dem Zusammenhange unzweideutig hervor, setzte hier südlich vom See Þorgrímr das Frühlingsthing ein. Aber bei dieser Gelegenheit wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die schlimmsten Vergehen (*er stærst væri Ísl. S. II, 404*) nicht hier, sondern auf dem Allthinge zu verhandeln wären. Und zu diesen hätte doch wahrlich jedes Verbrechen gehört, das die Todesstrafe zur Folge hat. Wir haben also hier eine alte Opferstätte, aber daß verurteilte Verbrecher geopfert worden wären, ist nach dem Wortlaut ganz ausgeschlossen. Und dem widerspräche auch schon die Tatsache, daß die isländischen Gesetze überhaupt die Todesstrafe nicht kennen (vgl. MERKER, Das Strafrecht der altisländischen Grágás. Altenb. 1908). Man kennt wohl in den Grágás und den Sagas ein *dæma skógarmann* oder *fjörbaugsman*, aber ein *dæma til dráps* oder *til dauða*, das nach Jóns Christenrecht an heiligen Tagen verboten ist (Ng L. II, 364), ist in altheidnischer Zeit unbelegt. — Nicht anders liegt die Sache in der Eyrbyggja (SB. VI. Kap. 10, § 7) und der aus dieser entlehnten Stelle der ausführlicheren Landnámabók (Ísl. S. I, 98; vgl. dazu BJÖRN ÓLSEN, Aarb. 1905 S. 81 ff.). Hier heißt es von der Thingstätte der Bewohner am Westfjord:



„Dort sieht man noch den Gerichtsring, in dem die Menschen zum Opfer verurteilt waren. In diesem Ring steht der Stein Thors, an dem man die Menschen zerschlagen hatte, die geopfert wurden, und man sieht noch die Blutrinne in dem Stein.“ Zu dieser Stelle, die in der Sagaliteratur einzig dasteht, bemerkt KÅLUND (Hist.-topog. Beskriv. af Island I, 441; ebenso SIGURÐUR VIGFUSSON, Árb. 1880—81, S. 89) mit vollem Rechte, daß sie mit den isländischen Gesetzen und den gesellschaftlichen Zuständen der Insel unvereinbar sei. Kein Wort der Grágás oder der Sagas deutet auf solches Gericht. Auch auf diesem Gauthinge sind die schweren Verbrechen sicher nicht verhandelt worden. Nun weist MAURER selbst (Germ. X, 491 f.) auf die richtigere Lesart der Stelle in der Landnámabók, nach der der Opferstein nicht in, sondern neben dem Gerichtsring gestanden haben muß. Die Gerichtsringe sind aber um alle Thingstätten gezogen gewesen. Wir haben es also auch hier mit einer gewöhnlichen Gauthingstätte zu tun. Und mit dieser stand der Opferstein in keinem inneren Zusammenhange. Auch hier ist er wahrscheinlich das ältere gewesen, in dessen Nähe, wie in der Kjalnesinga, im Laufe der Zeit erst die Gauthingstätte entstanden ist. Demnach liegt auch bei dieser Stelle nicht der geringste Grund vor, die rein sakrale Handlung mit einem strafrechtlichen Akt in Zusammenhang zu bringen. Das Opfer ist das ältere, und der Gode wählte den Ort zur Thingstätte, weil er an und für sich schon die Gaugenossen zu gemeinsamer heiliger Handlung vereinte.

Die Quellen, die wir über das altgermanische Menschenopfer besitzen, sind erschöpft. Nicht eine gibt Anhalt, daß dies Opfer ins Gebiet der sakralen Rechtspflege gehört. Überall haben wir es nur mit einem Kultakt zu tun, der sich aus dem Anschauungskreise eines primitiven Volkes leicht erklärt. Zu der strafrechtlichen Auffassung des Menschenopfers ist man nur durch des Tacitus Bericht über das Strafrecht der Germanen (Germ. Kap. 12) gekommen, wonach diese Verräter und Überläufer aufhängen, Feiglinge aber und die unnatürliche Laster treiben in den Sumpf versenken sollen. Diese Stelle genügend zu erklären, hat sich selbst WILDA außer Stand gesehen (Strafr. S. 153). Sie ist außerdem schwer vereinbar mit dem, was Tacitus Kap. 6 von der Ehrlosigkeit der Fahnenflüchtigen und des ungetreuen Gefolges (Kap. 14)



sagt, wenn man auch versucht hat, diesen Widerspruch zu erklären (WAITZ, Verfassungsgesch. I.<sup>3</sup> 426). Aus dieser Stelle ist geschlossen worden: Man hat es hier mit dem Strafrecht der Germanen zu tun. Nach ihm hatten diese die Todesstrafe, die bald im Erhängen, bald im Ertränken Verurteilter bestand. Weil nun nach anderen alten Zeugnissen, wie nach Tacitus, Orosius, Prokop, Menschen durch Hängen oder Ertränken den Göttern geopfert und in späteren mittelalterlichen Quellen dieselben Strafen geübt wurden (J. GRIMM, RA.<sup>4</sup> II, 256 ff.), so, folgert man, müssen auch die von Tacitus angeführten Todesstrafen einst sakraler Natur und folglich die Menschenopfer Akte des sakralen Strafrechts gewesen sein. So hat man durch die Brille des Tacitus die alten Zeugnisse interpretiert. Die mittelalterlichen Quellen aus relativ spätkristlicher Zeit scheiden als Beweismaterial aus. Denn wie gerade bei der Todesstrafe die mosaischen Gesetze von Einfluß auf die Volksgesetze gewesen sind, zeigen ganz deutlich die Gesetze Aelfreds (SCHMIDT, Gesetze der Angelsachsen<sup>2</sup> S. 58 ff.). Von den alten Zeugnissen spricht aber nicht eins dafür, daß das germanische Menschenopfer ein Strafakt gewesen ist, vielmehr spricht alles dagegen. Und wenn man der Widersprüche des Tacitus eingedenk ist, so kommt man unwillkürlich auf die Vermutung, ob nicht hier die Prämisse falsch ist. Tacitus hatte von seinen Gewährsmännern nur von der Art des Todes vernommen, den Verräter und Feiglinge zu erleiden haben. Denn daß es sich an unserer Stelle um die Art des Todes, nicht um die Strafbestimmung handelt, wird von BAUMSTARK mit vollem Rechte betont (Germ. I, S. 487). Diesen Tod konnte er als Römer nur als Strafakt auffassen, und so erklärte er ihn als strafrechtliche Folge des Vergehens. In Wirklichkeit kann aber dieser Akt recht wohl ein Kultakt gewesen sein. Damit schiede das älteste und wichtigste Zeugnis für die Todesstrafe bei den Germanen aus, die wenigstens ein großer Teil germanischer Stämme von Haus aus sicher nicht gekannt hat. Ob sie überhaupt den Germanen bekannt gewesen ist, bedürfte von dieser Auffassung der Taciteischen Stelle aus erneuter Untersuchung. Soweit ich die Frage verfolgen konnte, muß ich sie mit KAUFMANM (Deutsche Gesch. I, 170 ff.) u. a. leugnen.





ROTANOX  
oczyszczanie  
styczeń 2008

[Manuskript eingegangen am 22. III. 1909; druckfertig erklärt am 9. V. 1909.]



ELFTER BAND. Mit 15 Tafeln. Hoch 4. 1890.		Statt M. 35.—) M. 16.—
FRIEDRICH ZARNCKE, Kurzgef. Verzeichniss d. Originalaufnahmen v. Goethe's Bildniss. M. 15 Taf. 1888	(Statt M. 7.—)	M. 3.50
GEORG EBERS, Papyrus Ebers. Die Maasso und das Kapitel über die Augenkrankheiten. Erster Theil.	( " " 3.—)	" 1.50
Die Gewichte und Hohlmaasse des Papyrus Ebers 1889	( " " 7.—)	" 3.50
Papyrus Ebers. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten. Zweiter Theil. Das Kapitel über die Augenkrankheiten. T. LV, 2—LX IV, 13. 1889	( " " 2.—)	" 1.—
ANTON SPRINGER, Der Bilderschmuck in den Sacramentarien des frühen Mittelalters. 1889	( " " 8.—)	" 4.—
BERTHOLD DELBRÜCK, Die indogerm. Verwandtschaftsnamen. E. Beitr. z. vergleich. Alterthumsk. 1889	( " " 2.—)	" 1.—
MORITZ VOIGT, Die technische Produktion und die bezüglichen römisch-rechtlichen Erwerbstitel. 1890	( " " 6.—)	" 3.—
WILHELM ROSCHER, Umriss zur Naturlehre der Demokratie. 1890		

ZWÖLFTER BAND. Mit 6 Tafeln. Hoch 4. 1891.		Statt M. 23.—) M. 12.—
FRIEDRICH ZARNCKE, Causa Nicolai Winter. Ein Bagatellprocess bei der Universität Leipzig. 1890	(Statt M. 4.—)	M. 2.—
F. H. WEISSBACH, Anzanische Inschriften und Vorarbeiten zu ihrer Entzifferung. Mit 6 Tafeln. 1891	( " " 3.—)	" 1.50
AUGUST LESKIEN, Die Bildung der Nomina im Litauischen. 1891	( " " 16.—)	" 8.—

DREIZEHNTER BAND. Mit 5 Tafeln und 1 Facsimile. Hoch 4. 1893.		M. 15.—
FRIEDRICH HULTSCH, D. erzähl. Zeitformen b. Polybios. E. Beitr. z. Synt. d. gemeingriech. Sprache. I. 1891	(Statt M. 7.—)	M. 3.50
GEORG GOLTZ, Der Liber Glossarum. Mit einem Facsimile. 1891	( " " 3.—)	" 1.50
FRIEDRICH RATZEL, Die afrikan. Bögen, ihre Verbreit. u. Verwandtsch. Nebst e. Anhang über d. Bögen Neu-Guineas, der Veddah und der Negritos. Eine anthropogeographische Studie. Mit 5 Tafeln. 1891	( " " 3.—)	" 1.50
FRIEDRICH HULTSCH, D. erzähl. Zeitformen b. Polybios. E. Beitr. z. Synt. d. gemeingriech. Sprache. II. 1892	( " " 4.—)	" 2.—
MORITZ VOIGT, Ueber die leges Juliae iudiciorum privatorum und publicorum	( " " 2.60)	" 1.30
AUGUST LESKIEN, Untersuch. über Quantität u. Betonung i. d. slavischen Sprachen. I. Die Quantität im Serbischen. B. Das Verhältnis von Betonung u. Quantität in den zweisilb. primären Nomina. C. Das Verhältnis von Betonung und Quantität in den stammbildenden Suffixen mehrsilbiger Nomina. 1893	( " " 3.—)	" 1.50
RICHARD MEISTER, Die Mimiamben des Herodas. Herausgegeben und erklärt mit einem Anhang über den Dichter, die Überlieferung und den Dialekt. 1893.		Vergriffen.

VIERZEHNTER BAND. Mit 10 Tafeln. Hoch 4. 1894.		(Statt M. 33.—) M. 16.—
FRIEDRICH HULTSCH, D. erzähl. Zeitform. b. Polybios. E. Beitr. z. Synt. d. gemeingriech. Sprache. III. 1893	(Statt M. 3.60)	M. 1.80
JOHANNES ILBERG, Das Hippokrates-Glossar des Erotianos und seine ursprüngliche Gestalt. 1893	( " " 2.—)	" 1.—
ALBERT SOGIN, Zum arabischen Dialekt von Marokko. 1893	( " " 3.—)	" 1.50
FRIEDRICH DELITZSCH, Beiträge z. Entzifferung u. Erklärung d. kappadokischen Keilschrifttafeln. 1893	( " " 3.—)	" 1.50
THEODOR SCHREIBER, Die alexandrinische Toreutik. Untersuchungen über die griech. Goldschmiedekunst im Ptolemaeerreiche. I. Theil. Mit 5 Tafeln und 138 Abbildungen. 1894	( " " 10.—)	" 5.—
MAX HEINZE, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. 1894	( " " 8.—)	" 4.—
F. H. WEISSBACH, Neue Beiträge zur Kunde der Susischen Inschriften. Mit 5 Tafeln. 1894	( " " 3.60)	" 1.80

FÜNFZEHNTER BAND. Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1895.		(Statt M. 33.—) M. 16.50
ALBERT SOGIN u. Dr. HANS STUMME, Der arab. Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko. 1894	(Statt M. 8.—)	M. 4.—
HEINRICH SCHURTZ, Das Augenornament und verwandte Probleme. Mit 3 Tafeln. 1895	( " " 5.—)	" 2.50
HOLGER PEDERSEN, Albanesische Texte mit Glossar. 1895	( " " 8.—)	" 4.—
ERNST WINDISCH, Māra und Buddha. 1895	( " " 12.—)	" 6.—

**Band 11—15 zusammen (statt Mk. 156.—) für Mk. 70.—**

**Band 1—15 zusammen (statt Mk. 420.—) für Mk. 175.—**

SECHZEHNTER BAND. Hoch 4. 1897.		Preis 30 M.
RICHARD FOERSTER, Johann Jacob Reiske's Briefe. 1897		30 M.

SIEBZEHNTER BAND. Mit 3 Textfiguren u. 5 Kartenskizzen im Text. Hoch 4. 1897.		Preis 40 M.
FRIEDRICH HULTSCH, Die Elemente der ägyptischen Teilungsrechnung. Erste Abhandlung. 1895		8 M.
FRIEDRICH DELITZSCH, Das Babylonische Welterschöpfungsepos. 1896		8 M.
W. H. ROSCHER, Das von der „Kynanthropie“ handelnde Fragment des Marcellus von Side. Mit 3 Textfiguren. 1896		4 M.
FRIEDRICH RATZEL, Der Staat und sein Boden geographisch betrachtet. Mit 5 Kartenskizzen im Text. 1896		6 M.
KARL BÜCHER, Arbeit und Rhythmus. 1896. (Vergriffen.) Die 4. Aufl. erschien außerhalb der Sammlung und kostet geb. 8 M.		8 M.
THEODOR SCHREIBER, Die Wandbilder des Polygnotos in der Halle der Knidier zu Delphi. 1897		8 M.

ACHTZEHNTER BAND. Mit 1 Karte u. 18 Abbildungen. Hoch 4. 1900.		Preis 26 M. 40 S.
CURT WACHSMUTH, Neue Beiträge zur Topographie von Athen. 1897		3 M.
FRIEDRICH HULTSCH, Die Gewichte des Alterthums, nach ihrem Zusammenhange dargestellt. 1828		10 M.
VIKTOR HANTZSCH, Sebastian Münster: Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung. 1898		6 M.
AUGUST SCHMAROW, Ghibertis Kompositionsgesetze an der Nordtür des Florentiner Baptisteriums. Mit 18 Abbild. 1899		3 M.
H. GELZER, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. Mit 1 Karte. 1899		4 M. 40 S.

NEUNZEHNTER BAND. Mit 3 Tafeln. Hoch 4. 1900.		Preis 26 M.
ALBERT SOGIN, Divan aus Centralarabien. I. Theil: Texte nebst Glossen und Excursus. 1900		12 M.
II. Theil: Übersetzung. Mit 3 Tafeln. 1900		4 M.
III. Theil: Einleitung. Glossar und Indices. Nachträge des Herausgebers. 1901		10 M.

ZWANZIGSTER BAND. Mit 1 Tafel. Hoch 4. 1903.		Preis 25 M. 80 S.
RUDOLF HIRZEL, Ἐργασίος Νόμος. 1900		3 M.
WILHELM HEINRICH ROSCHER, Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums. 1900		4 M.
HERMANN PETER, Der Brief in der römischen Literatur. Literaturgeschichtl. Untersuch. u. Zusammenfassungen. 1901. (Vergriffen.)		2 M.
LUDWIG MITTELS, Zur Geschichte der Erbpacht im Alterthum. 1901		7 M. 20 S.
HEINRICH GELZER, Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden. 1902		3 M. 60 S.
SOPHUS RUGE, Topographische Studien zu den portugiesischen Entdeckungen an den Küsten Afrikas. I. Mit 1 Tafel. 1903		3 M. 60 S.

EINUNDZWANZIGSTER BAND. Mit 13 Tafeln und 36 Textabbildungen. Hoch 4. 1903.		Preis 33 M.
EDUARD SIEVERS, Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik. Erster Teil: Untersuchungen. 1901		12 M.
Zweiter Teil: Textproben. 1901		6 M.
THEODOR SCHREIBER, Studien über das Bildniss Alexanders des Grossen. Ein Beitrag zur alexandrinischen Kunstgeschichte mit einem Anhang über die Anfänge des Alexanderkultes. Mit 13 Taf. u. 36 Textabb. 1903		12 M.
W. H. ROSCHER, Die emneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen. Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik. 1903		3 M.

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND. Mit 5 Taf. u. 86 Textfig. Hoch 4. 1904.		Preis 33 M. 80 S.
GERHARD SEELIGER, Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft im früheren Mittelalter. Untersuchungen über Hofrecht, Immunität und Landlehen. 1903		6 M. 40 S.
AUGUST SCHMAROW, Die oberrhein. Malerei u. ihre Nachbarn um d. Mitte d. XV. Jahrh. (1430—1460). Mit 5 Tafeln. 1903		4 M.
FRIEDRICH HULTSCH, Die ptolemäischen Münz- und Rechnungswerte. 1903		2 M. 40 S.
FRANZ STUDNICZKA, Tropaeum Traiani. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte der Kaiserzeit. Mit 86 Textfiguren. 1904		8 M.
JOHANNES HERTEL, Über das Tantrākhyajika, die kasmirische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Dec. Coll. VIII, 145. 1904		8 M.
KARL BRUGMANN, Die Demonstrativpronomina der indogerman. Sprachen. Eine bedeutungsgeschichtl. Untersuchung. 1904		5 M.

DREIUNDZWANZIGSTER BAND. Hoch 4. 1905.		Preis 23 M. 30 S.
EDUARD SIEVERS, Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis. Erster Teil: Texte. 1904		5 M. 60 S.
Zweiter Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik. 1905		8 M. 20 S.
EDUARD SIEVERS und HERMANN GUTHE, Amos. 1907		5 M.
EDUARD SIEVERS, Metrische Studien. III. Samuel. Erster Teil: Text. 1907		4 M. 50 S.



VIERUNDZWANZIGSTER BAND. Mit 1 Karte u. 8 graph. Darst.  
W. H. ROSCHER, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der  
„enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen“ enthaltend. 1904 . . . . . 4 M.  
FRANZ EULenburg, Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur  
und 8 graphischen Darstellungen. 1904 . . . . . 10 M.  
RICHARD MEISTER, Dorer und Achäer. Erster Teil. 1904 . . . . . 2 M. 40 S.  
WILHELM STIEDA, Die keramische Industrie in Bayern während des XVIII. Jahrhunderts. 1  
JOHANNES HERTEL, Das südliche Pañcatantra. Sanskrittext der Rezension mit den Lesarten der  
W. H. ROSCHER, Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte. Ein Beitrag zur  
Philosophie und Medizin. 1906 . . . . . 10 M.

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND. Mit 19 Abb. im Text u. 76 auf 16 Tafeln. Hoch 4. 1907. Preis 27 M. 20 S.  
FRIEDRICH DELITZSCH, Die babylonische Chronik nebst einem Anhang über die synchronistische Geschichte P. 1906 . . . . . 4 M.  
WILHELM STIEDA, Die Nationalökonomie als Universitätswissenschaft. 1906 . . . . . 10 M.  
GEORG TREU, Olympische Forschungen. I. Skovgaard's Anordnung der Westgiebelgruppe vom Zeustempel. Mit 22 Abbildungen  
auf 3 Tafeln. 1907 . . . . . 2 M. 40 S.  
FRANZ STUDNICZKA, Kalamis. Ein Beitrag zur griechischen Kunstgeschichte. Mit 19 Abb. im Text u. 51 auf 13 Taf. 1907 . . . . . 7 M. 20 S.  
K. BRUGMANN, Die distributiven und die kollektiven Numeralia der indogermanischen Sprachen. Mit einem Anhang von  
EDUARD SIEVERS: Altnordisch *toenn(i)r*, *brenn(i)r*, *fernir*. 1907 . . . . . 3 M. 60 S.

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND.  
W. H. ROSCHER, Enneadische Studien. Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, mit besonderer Berück-  
sichtigung der Philosophen und Ärzte. 1907 . . . . . 6 M.  
ERNST WINDISCH, Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. 1908 . . . . . 8 M.  
GERHARD SEELIGER, Studien zur älteren Verfassungsgeschichte Kölns. Zwei Urkunden des Kölner Erzbischofs von 1169.  
Mit einem Plane von Köln. 1909 . . . . . 5 M. 40 S.  
SCHMARROW, Federigo Barocci, Ein Begründer des Barockstils in der Malerei. [U. d. Pr.]

SIEBENDUNDZWANZIGSTER BAND. Mit 12 Taf. sowie 9 Abb. u. 1 Diagramm i. T. Hoch 4. 1909. Preis 44 M. 40 S.  
MAX HEINZE, Ethische Werte bei Aristoteles. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
K. LAMPRECHT, Zur universalgeschichtlichen Methodenbildung. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
GEORG GOETZ, Zur Würdigung der grammatischen Arbeiten Varros. 1909 . . . . . 1 M.  
WILHELM HEINRICH ROSCHER, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur ver-  
gleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. 1909 . . . . . 2 M.  
KARL BRUGMANN, Das Wesen der lautlichen Dissimilationen. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
HERMANN PETER, Die römischen sogen. dreißig Tyrannen. 1909 . . . . . 1 M. 80 S.  
RUDOLF HIRZEL, Die Strafe der Steinigung. 1909 . . . . . 1 M. 80 S.  
ALBERT KÖSTER, Das Bild an der Wand. Eine Untersuchung über das Wechselverhältnis zwischen Bühne u. Drama. 1909 . . . . . 1 M. 40 S.  
RICHARD MEISTER, Ein Ostrakon aus dem Heiligthum des Zeus Epikourios im kyprischen Salamis. Mit 2 Tafeln. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
RUDOLF SOHM, Wesen und Ursprung des Katholizismus. 1909 . . . . . 2 M. 40 S.  
HERMANN LIPSIUS, Zum Recht von Gortyns. 1909 . . . . . 1 M.  
ERICH BETHE, Hektors Abschied. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
A. LESKIEN, Zur Kritik des altkirchenslavischen Codex Suprasliensis. 1909 . . . . . 1 M.  
ERNST WINDISCH, Die Komposition des Mahavastu. Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus. 1909 . . . . . 1 M. 80 S.  
EDUARD SIEVERS, Zur Technik der Wortstellung in den Eddaliedern. I. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
J. PARTSCH, Des Aristoteles Buch „Über das Steigen des Nil“. Eine Studie zur Geschichte der Erdkunde im Altertum. Mit  
einem Diagramm im Text. 1909 . . . . . 2 M.  
E. MOGK, Die Menschenopfer bei den Germanen. 1909 . . . . . 1 M. 80 S.  
ALBERT HAUCK, Die Entstehung der geistlichen Territorien. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
BERTHOLD DELBRÜCK, Zu den germanischen Relativsätzen. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
HEINRICH ZIMMERN, Der babylonische Gott Tamüz. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
A. FISCHER, „Tag und Nacht“ im Arabischen und die semitische Tagesberechnung. 1909 . . . . . 1 M. 20 S.  
THEODOR SCHREIBER, Griechische Satyrspielreliefs. Mit 4 Abbildungen im Text und 3 Tafeln. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
ULRICH WILCKEN, Zum alexandrinischen Antisemitismus. 1909 . . . . . 2 M. 40 S.  
GEORG HEINRICI, Zur patristischen Aporienliteratur. 1909 . . . . . 1 M.  
GEORG STEINDORFF, Die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung. 1909 . . . . . 1 M. 60 S.  
FRANZ STUDNICZKA, Zur Ara Pacis. Mit 5 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. 1909 . . . . . 3 M. 60 S.  
RICHARD HEINZE, Ciceros politische Anfänge. 1909 . . . . . 2 M. 60 S.

ZUR FÜNFZIGJÄHRIGEN JUBELFEIER DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN  
ZU LEIPZIG AM 1. JULI 1896. Hoch 4. Preis 4 M.

SACHREGISTER DER ABHANDLUNGEN UND BERICHTS DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN CLASSE.  
1846—1895. Hoch 4. 1898. Preis 8 M.

Leipzig, Juli 1909.

B. G. Teubner.

BERICHTE DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

BERICHTE beider Classen. 1846—47 (12) 1848 (6).

— Mathematisch-physische Classe. 1849 (3) 1850 (3) 1851 (2) 1852 (2) 1853 (3) 1854 (3) 1855 (2) 1856 (2) 1857 (3) 1858 (3) 1859 (4)  
1860 (3) 1861 (2) 1862 (1) 1863 (2) 1864 (1) 1865 (1) 1866 (5) 1867 (4) 1868 (3) 1869 (4) 1870 (5) 1871 (7) 1872 (4 mit Beiheft) 1873 (7)  
1874 (5) 1875 (4) 1876 (2) 1877 (2) 1878 (1) 1879 (1) 1880 (1) 1881 (1) 1882 (1) 1883 (1) 1884 (2) 1885 (3) 1886 (4 mit Supplement) 1887 (2)  
1888 (2) 1889 (4) 1890 (4) 1891 (5) 1892 (6) 1893 (9) 1894 (3) 1895 (6) 1896 (6) 1897 (3) 1898 (5) 1899 (6) 1900 (7) 1901 (7) 1902 (7) 1903 (6)  
1904 (5) 1905 (6) 1906 (8) 1907 (8) 1908 (7).

— Naturwissenschaftliche Reihe. 1898 (1) 1899 (1).

— Philologisch-historische Classe. 1849 (5) 1850 (4) 1851 (5) 1852 (4) 1853 (5) 1854 (6) 1855 (4) 1856 (4) 1857 (2) 1858 (2) 1859 (4)  
1860 (4) 1861 (4) 1862 (1) 1863 (3) 1864 (3) 1865 (1) 1866 (4) 1867 (2) 1868 (3) 1869 (3) 1870 (3) 1871 (1) 1872 (1) 1873 (1) 1874 (2) 1875 (2)  
1876 (1) 1877 (2) 1878 (3) 1879 (2) 1880 (2) 1881 (2) 1882 (1) 1883 (2) 1884 (4) 1885 (4) 1886 (2) 1887 (5) 1888 (4) 1889 (4) 1890 (3) 1891 (3)  
1892 (3) 1893 (3) 1894 (2) 1895 (4) 1896 (3) 1897 (2) 1898 (5) 1899 (5) 1900 (9) 1901 (4) 1902 (3) 1903 (5) 1904 (5) 1905 (6) 1906 (5) 1907 (4)  
1908 (8).

Berichte: Bei Bezug vollständiger Bände zur Hälfte des Preises.

Jahrg. 1846—1895 zusammen (statt Mk. 137.—) nur Mk. 60.—