

Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

Mutter Erde bei den Semiten?

Von D. Dr. Efraim Briem in Lund.

Die Geschichte der Religionswissenschaft ist, wie alle anderen Wissenschaften, ein beständiger Wechsel von Theorien und Hypothesen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die verborgenen Entwicklungslinien im Gange des Geschehens zur Klarheit zu bringen, das Chaos der Wirklichkeit mit dem Lichte der Systematik zu ordnen und zu beleuchten und die verwandten und gleichartigen Erscheinungen zu einem geordneten Ganzen zu verbinden. Nachdem die Tatsachen des Materiales festgestellt worden sind, gilt es, sie zusammenzufassen, zu klassifizieren und zu systematisieren. Dieses geschieht durch Hypothesen. Aber die Gefahr liegt darin, daß man diese die Tatsachen vergewaltigen läßt und durch sie solches, was an sich selbst kompliziert ist, gewaltsam vereinfacht, und daß man eine Hypothese verallgemeinert und sie für ein größeres Gebiet gelten läßt, als sie in Wirklichkeit umfassen kann. Eine stetige Nachprüfung und Berichtigung der Hypothesen ist deshalb immer notwendig, und mehr als eine Hypothese, die, als sie aufgestellt wurde, ein neues Licht über alte, augenscheinlich wohlbekannte Tatsachen warf, ist später eingeschränkt worden, ja hat vielleicht sogar einer neueren weichen müssen, die mit den Tatsachen besser übereinstimmt.

Als Albrecht Dieterich im Jahre 1905 seine Monographie „Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion“ veröffentlichte, gab er mit seiner darin dargestellten Theorie über die alles erzeugende und alles wieder in ihren Schoß aufnehmende Erde als eine der Grundformen des primitiven religiösen Denkens den Schlüssel für das Verständnis einer Menge primitiver Riten und Sitten bei den verschiedensten Völkern.¹

Mit Eifer nahm man seine Ideen auf, und in einer Menge von Artikeln und Notizen in der Fachliteratur gab man neue Belege für die Richtigkeit der Hypothese. Bald galt es als bewiesene Tatsache, daß

¹ Dieterich war nicht der Erste, der das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung bei den Indogermanen erwies. Schon Grimm *Deutsche Mythologie* I^s 229 weist darauf hin und gibt viele Belege dafür.

eine der ersten Natureinheiten, die man mythologisch erfaßt und angebetet hat, die Erde selbst war, aufgefaßt als eine allgebärende Mutter. Alle, oft sexuellen, Ackerbauarten, womit die Bearbeitung der Erde wie auch Saat und Ernte von den verschiedensten Völkern begleitet wurde, versuchte man auf diese primitive, religiös gefärbte Grundauffassung von der Erde zurückzuführen.

Unzweifelhaft gelang es der meisterhaften Darstellung Dieterichs zu beweisen, daß mehrere Völker, besonders in den ältesten, primitivsten Stadien, die Erde als eine mütterliche Gottheit, die aus ihrem Schoß alle lebenden Wesen gebiert und sie wieder in sich aufnimmt, um sie wieder zu gebären, aufgefaßt und angebetet haben. Dieser Vorstellungskreis kann besonders bei den indogermanischen Völkern nachgewiesen werden, obgleich es ziemlich wahrscheinlich ist, daß man in der allgemeinen Entdeckerfreude ihre Bedeutung und Tragweite bedeutend übertrieben hat; besonders gilt das für die Griechen, bei denen die Erde wohl mehr das Gepräge einer Naturvorstellung als das einer Gottheit trug.¹ Aber das Problem ist eben, inwiefern diese Vorstellung wirklich eine der Grundformen des primitiven religiösen Denkens überhaupt ist, so daß sie bei den verschiedensten Völkern der ganzen Erde spontan hervorzüchelt. Die Frage kann hier nicht in ihrer ganzen Tragweite verfolgt werden, sondern die Untersuchung mag hier nur auf das Material begrenzt werden, das man herangezogen hat, um zu beweisen, daß die Mutter-Erdevorstellung auch bei den Semiten vorkam.

Schon unmittelbar nach Dieterichs erster Untersuchung der Mutter-Erdevorstellung in diesem Archiv VIII 1905 veröffentlichte der hervorragende Semitist Th. Nöldeke in demselben Bande 161 ff. einen Aufsatz „Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten“. Er führt hauptsächlich zwei Argumente als Beweise an, daß die Vorstellung bei den Semiten vorhanden war. Das erste ist der Ausdruck in dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen. 2, 7), daß der Mensch aus „der Erde“ geschaffen wurde, und alle die damit zusammenhängenden Reminiszenzen im A. T., daß der Mensch aus Erde ist und wieder zu Erde werden wird.² Der zweite Beweis ist, daß das gewöhnliche Wort im Hebräischen für Saat רִצָּץ auch das männliche Sperma und damit auch in übertragener Bedeutung die Nachkommen in direktem oder indirektem Sinn bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat *zera'* und seine Äquivalente sowohl in phönizischen wie altaramäischen Inschriften vom 8. Jahrhundert v. Chr. bis zum 8. Jahrh. n. Chr. Als stützenden Beweis führt Nöldeke den Ausdruck „die Mutter alles Le-

¹ Siehe Martin P. Nilsson in Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionswissenschaft* II 321.

² Gen. 18, 27; Ps. 103, 14; 104, 29; Hiob 4, 19; 34, 15; 10, 9; Pred. 3, 20.

benden“ bei Iesus Sirach (40, 1) an sowie auch den äthiopischen Ausdruck *əguāla ɛmma hɛjāw* „Kinder der Mutter des Lebenden“ als eine Bezeichnung für „Mensch“, obgleich Nöldeke selbst darauf hinweist, daß keiner von diesen Ausdrücken sich direkt auf die Erde bezieht.

Während Nöldeke sich ausschließlich an die westsemitischen Völker hält, vervollständigt P. Dhorme seine Darstellung durch die Vorbringung von Material aus der assyrisch-babylonischen Literatur.¹ Dhorme weist vor allem auf die verschiedenen Schöpfungsberichte hin. In C. T. XV pl. 49 Kol. IV 1 : 3 ff.² heißt es: *iš-tu tam-nu-u ši-pa-su (ta-at)-ta-di eli ti-it-ti-ša (14 gi-ir)-ši taš-ri-iš: 7 gi-ir-ši ana imni taš-ku-un (7 gi)-ir-ši ana šumēli taš-ku-un, ina be-ru-šu-nu i-ta-di libittu*. „Nachdem sie ihre Beschwörung hergesagt hatte, spuckte (?) sie auf ihren Lehm; 14 Stücke kniff sie ab, legte 7 Stücke zur Rechten, legte 7 Stücke zur Linken, zwischen sie legte sie einen Ziegelstein hin.“ In den folgenden Versen wird erzählt, wie sie aus diesen 14 Stücken Mütter erschuf, die dann 7 Knaben und 7 Mädchen gebaren. Wahrscheinlich ist dieser Text als Beschwörungsformel bei Entbindungen gebraucht worden; auf derselben Tafel wird folgende Anweisung für Entbindungen gegeben: *i-na bīt a-li-te ha-riš-ti 7 umē li-na-di libittu*. „Im Hause der Gebärenden, der Wehemutter, mag 7 Tage lang ein Ziegelstein hingelegt werden.“ In der letztgenannten Anweisung sieht Dhorme einen Hinweis auf die Mutter-Erdevorstellung: „*Il est incontestable qu'il existe dans ce texte un étroit rapport entre la naissance de l'homme et la terre . . . Le rôle de la brique est dû à l'argile qui la compose. L'homme a besoin de la terre pour naître.*“ — Auch in dem Schöpfungs-Epos, in der Schilderung, wie Marduk den Menschen erschafft, findet Dhorme einen ähnlichen Hinweis. Als Marduk seinen Entschluß gefaßt hatte, sagte er: „Blut will ich nehmen, Knochen zusammenfügen, den Menschen will ich erschaffen; 'Mensch' sei sein Name“.

Wie der Mensch aus Erde erschaffen ist, wird er auch wieder zu Erde werden. Als Gilgameš seinen Freund Engidu verloren hatte, klagte er: „Mein Freund, den ich liebte, ist zu Staub geworden“. Die Herrscherin im Totenreich heißt Ereškigal, „die Herrscherin der großen Erde“. „*L'homme est donc mis en relation avec la terre dès sa naissance et au delà de sa mort; comme pour la Genèse il est poussière et retourne en poussière.*“ So zieht Dhorme folgenden Schlusatz: „*Les données fournies par Th. Nöldeke dans la domaine sémitique en général se vérifient donc entièrement dans la littérature cunéiforme qui aurait elle aussi conservé l'écho d'une tradition primitive.*“

¹ *La terre-mère chez les Assyriens*, in diesem Archiv VIII 1906, 550 ff.

² *Keilinschr. Bibl.* VI 1, 286 ff.

Von sonstigen Forschern, die das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten behaupten, mögen hier nur die wichtigsten genannt werden. In seiner bedeutenden Monographie *Adonis und Esmun* schreibt Baudissin: „Wollte man die alte Vorstellung von ihr (Astarte) in einem bestimmten Namen ausdrücken, so dürfte man sie am ehesten etwa als Mutter Erde bezeichnen. Es lassen sich Spuren dafür finden, daß auf phönizischem Boden eine Unterweltsgöttin vorkam; auch sie könnte mit der als die Erde aufgefaßten Muttergöttin ursprünglich identisch gewesen sein, da die Fruchtbarkeit hervordringt aus den Tiefen der Erde. Im Alten Testament haben sich noch einzelne Reste von der Vorstellung der ‘Mutter Erde’ erhalten. Man wird dabei für die ältesten Zeiten der Hebräer und Kanaanäer ebensowenig als für die Anfänge anderer Völker an eine Vorstellung von dem Gesamtumfang der Erde zu denken haben, sondern an den bestimmten Boden, dem der Einzelne oder der Stamm angehörte. Daß das Wort für ‘Erde’ in den semitischen Sprachen meist feminisch gebraucht wird, ist an und für sich nicht ausschlaggebend für eine Erdgottheit weiblichen Geschlechts; denn die Gottheit der Erde könnte nach der bei den Westsemiten gewöhnlichen Bezeichnung der Gottheiten von vornherein als ‘Herrin’ und ebensogut als ‘Herr’ der Erde vorgestellt worden sein. Aber wenn die Erde als ein göttliches Wesen, oder wenn an eine in ihr wohnende Gottheit gedacht wurde, so lag es freilich für die Semiten ebenso nahe als für andere Völker, diese Gottheit dem Geschlecht nach weiblich zu denken, weil die Erde die Pflanzen wie aus dem Mutterschoß heraus gebiert. Auf diese Vorstellung wird also doch wohl das weibliche Genus auch des semitischen Wortes für die Erde beruhen.“¹

Wie man sieht, drückt Baudissin sich sehr unbestimmt aus: das hauptsächliche Argument dafür, daß die Semiten die Vorstellung der Mutter Erde besessen haben, ist das, daß sie bei andern Völkern vorkommt und sie dann auch bei den Semiten vorkommen kann; ferner, daß bei diesen Spuren von einer Unterweltsgöttin zu finden sind und infolgedessen die große Fruchtbarkeitsgöttin mit ihr identisch gewesen sein könne. Irgendwelche neue Belege für die Behauptung, daß sich „im A. T. einzelne Spuren von der Vorstellung der ‘Mutter Erde’ finden“, gibt er nicht, sondern erklärt: „Zu dem, was Nöldeke aus dem Alten Testament für die Vorstellung von der Mutter Erde mitgeteilt hat, weiß ich andere direkte Spuren kaum hinzufügen.“

Irgendwelches neues Beweismaterial, das über Nöldeke und Dhorme hinausgeht, gibt auch nicht A. Lods², sondern er begnügt sich, auf die

¹ A. a. O. 19 ff.

² A. Lods *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* II, Paris 1906, 117 ff.

genannten Forscher sich berufend, zu konstatieren, daß auch die Semiten einen Kultus der Mutter Erde gehabt haben.

Neue Beiträge will dahingegen L. Köhler in seinem Aufsatz *Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?*¹ geben. In dem neutestamentlichen Worte Mt. 3, 9 (Lk. 3, 8) Johannes des Täufers: „Glaubt nur nicht sagen zu können: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch, daß Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken kann“ sieht er einen Nachklang des Glaubens an die Mutter Erde. „Einst glaubte man, der Mensch sei aus dem Stein geworden — die Erde der heilige Mutterschoß alles Lebendigen. Der Erdenmutter tritt rasch das 'Vaterland' gegenüber; dem erdentsprossenen Menschen der Mensch als Glied einer Geschlechtskette, Sohn und Vater und Vater und Sohn. Aber in den Stellen, die oben stehen, klingt der alte Glaube noch durch. Und so möchte es nicht zu kühn sein, wenn man auch in dem Täuferwort einen Reflex dieses Glaubens findet.“ — Daß der Volksglaube, daß Kinder aus der Erde „hervorquellen“, sich auch im Alten Testament findet, sieht Köhler in zwei Psalmworten bekräftigt, teils Ps. 87, 6—7: „Der Herr wird zählen, wenn er aufschreibt die Völker: diese sind dasselbst geboren. Und die Sänger wie die im Reigen werden singen: All meine Quellen sind in dir“, teils Ps. 90, 3 und 5 (in Duhms Ausgabe): „Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst: Kehrt zurück, Erdenkinder! Du säest sie aus, Jahr um Jahr, sie sind wie das Gras, das nachwächst.“ Laut Köhler sind diese Worte Belege dafür, daß auch bei den Semiten Saat und Frucht Wechselausdrücke sind, und daß der Mutterschoß der Erde die Menschen aufnimmt, um sie wieder zu gebären.²

Auf eine bedeutungsvolle Stelle im 4. Esrabuch 5, 43 hat Robert Eisler³ hingewiesen: „Ich . . . sprach: Konntest du nicht alle Geschlechter der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal schaffen? . . . 46. Er sprach zu mir: Frage den Mutterschoß und sprich zu ihm: Warum bekommst du sie jedes zu seiner Zeit? Fordere ihn auf, zehn auf einmal zu zeugen! 47. Ich sprach: Unmöglich kann er das, sondern nur jedes zu seiner Zeit. 48. Er sprach zu mir: So habe auch ich die Erde zum Mutterschoß gemacht für die, die jedes zu seiner Zeit in sie gesät sind . . . 50. Ich fragte ihn: Ist unsere Mutter, von der du gesprochen hast,

¹ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* IX (1908) 77 ff.

² Dagegen kann von dem von H. Vollter hervorgehobenen Ausdruck (a. a. O. X 324) bei Josephus über die Erde als „Adams jungfräuliche Mutter“ hier ganz abgesehen werden, weil der Ausdruck „die jungfräuliche Erde“ im Mischna-hebräischen die technische Bezeichnung des unberührten, ungepflügten Bodens ist.

³ Dieses *Archiv* XVIII 1915, 596.

noch jung oder schon dem Alter nahe? . . . 55. Die Schöpfung ist schon alt und über ihre Jugendkraft hinaus.“

Vom archäologischen Gesichtspunkt hat Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris 1907), das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten mit einem Hinweis auf die Art der Beerdigung zu begründen versucht. In den allermeisten Gräbern in Palästina, die semitischen Ursprungs sind, liegen die Toten auf der Seite begraben, die Kniee bis zum Kinn hochgezogen und die Hände in gebeugter Stellung vor dem Gesicht. Diese Stellung hält Vincent für eine Nachbildung der Lage des Fötus im Mutterleibe, die durch die Vorstellung entstanden ist, daß, wenn der Tote in derselben Stellung in den Mutterschoß der Erde gelegt wird, er wieder geboren werden wird. „*Le symbole est transparent pour exprimer ce retour par la mort dans le sein générateur d'où l'on croit la vie émanée . . . De patientes recherches ont établi combien primitive et combien universelle est la notion que tout vient de la terre et doit rentrer en son sein: concept qui a pour corollaire très naturelle la pratique d'ensevelir les morts à même le sol, ce qui est du reste obvie pour tout le monde.*“¹

Von den Assyriologen macht besonders S. Langdon das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Babyloniern geltend. In seiner Monographie *Tammuz and Ishtar* geht er durchgehends von der Voraussetzung aus, daß „*the strongest evidence is at hand for supposing that the first deity worshipped by this most ancient of peoples was Mother Earth under the specific name 'Goddess of the vine'*“.² Eine wirkliche Untersuchung der Mutter-Erdevorstellung bei den Babyloniern, in der das Material, das dieselbe bekräftigen soll, vorgelegt und kritisch untersucht wird, hat Langdon nirgends gegeben. Es sind bei ihm nur Behauptungen in unbewiesener Form hingeworfen, oft äußerst phantastischer Art, ein Verfahren, das leider der assyriologischen Religionsforschung in vielen Stücken nicht fremd ist.

Kürzlich hat F. Steinleiter in dem Artikel *Griechische und babylonische Fruchtbarkeitsdämonen* das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung bei den Babyloniern geltend gemacht.³ Er sieht die Mutter Erde hauptsächlich in der großen Muttergöttin Ištar (Ninharsag-Ninlil), mit der die große Fruchtbarkeitsgöttin Belit identifiziert wurde. Irgend welche Belege aus der babylonischen Literatur, daß diese beiden Göttinnengestalten wirklich Züge aus einer uralten Mutter-Erdegöttin in sich aufgenommen haben, gibt er jedoch nicht, sondern beschränkt sich auf lose Behauptungen.

¹ A. a. O. 269 ff.

² A. a. O. 7.

³ *Journal of the Society of Oriental Research*, Oktoberheft 1925, 221 ff.

Wenn es nun gilt, zu untersuchen, inwiefern die Vorstellung von der Erde als einer allgebärenden Mutter, die in sich alles aufnimmt, um es wieder zu gebären, wirklich bei den Semiten vorgekommen ist, müssen wir zuerst klar bestimmen und definieren, was die Mutter-Erdevorstellung wirklich bedeutet und in welchem Maße man von einem Mutter-Erdekultus sprechen kann; sonst läuft man leicht Gefahr, als Beweis solches Material anzuführen, das seine Wurzel nicht in dieser spezifischen Vorstellung, sondern anderswo gehabt hat. Nicht jede Vorstellung von der Erde als der erzeugenden Urquelle vor allem des Lebens der Pflanzenwelt ist mit dem Glauben an die Erde als die allgebärende Mutter identisch. Auch dürfen die chthonischen Unterweltsgöttinnen nicht als Exponenten für die Mutter-Erdegöttin genommen werden oder notwendig als spätere Ausgestaltungen von ihr betrachtet werden, denn der Glaube an solche chthonische Gottheiten, die im Inneren der Erde oder in tiefen Schluchten weilen, gibt es überall, auch wo gar keine Spur von einer Mutter-Erdevorstellung vorkommt. Noch weniger darf man, wie es so oft geschieht, gewöhnliche Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttinnen als Exponenten der Mutter Erde nehmen, so daß man das Vorkommen einer Mutter-Erdevorstellung bewiesen zu haben glaubt, sobald man in einer Göttinnengestalt ihre Eigenschaft als die einer gebärenden und erzeugenden Fruchtbarkeits- und Muttergöttin nachgewiesen hat. Dieses hat Dieterich selbst eingesehen; so schreibt er: „‘Mutter’ und ‘Mütter’ sind von alters, hier und da bis in späte Zeit, Bezeichnungen von Gottheiten, die als der Menschen und alles Lebens und Werdens Spenderinnen verehrt wurden. Es ist für die Nachrichten aus alter Zeit, die eben nur den Kultnamen überliefern, kaum jemals ohne weiteres anzunehmen erlaubt, daß die ‘Mutter’ auch die Erde war.“¹

Ebensowenig ist es zulässig, in jeder magischen und kultischen Handlung, die sich auf die Erde bezieht, und die den Zweck hat, die Fruchtbarkeit und das Wachstum überhaupt zu fördern, ein Zeichen des Mutter-Erdekultus zu sehen. Sehr gewöhnlich ist z. B., daß man reine Fruchtbarkeitsriten, wie wenn die Waschandi-Indianer obszöne Tänze um einen Riß in der Erde ausführen², oder wenn die Athener männliche Symbole in ein Loch in der Erde warfen, oder wenn der schwedische Bauer noch vor einigen Jahrzehnten seinen Acker mit Branntwein aus einer phallosgeformten Flasche weihte, als Beweis des Vorkommens eines Mutter-Erdekultus anspricht. Ebenso steht es mit der altmorgeländischen Tempelprostitution zu Ehren der Fruchtbarkeitsgöttin; dieser Kultus beabsichtigte doch von Anfang an keine menschliche Befruchtung des Schoßes der Erde, die von den Hierodulen vertreten würde,

¹ A. a. O. 63.

² Dieterich a. a. O. 94.

sondern hat einen ganz anderen Ursprung. Alle solche Riten haben nämlich einen rein magischen Charakter: die Handlung an und für sich ist es, die der primitiven Vorstellung nach *ex opere operato* wirkt und dadurch einen stimulierenden und wiedergebärenden Einfluß auf das Wachstum und die Fruchtbarkeit hat. Das Zentrale im Ritus ist nicht, daß ein Loch oder ein Riß in die Erde gegraben wird, sondern es wirkt die obszöne Handlung an sich selbst, unabhängig von ihrem Objekt.

Was auch *a priori* als Beweis für das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung ausgeschaltet werden muß, ist der Umstand, daß in einer Sprache das Wort für Samen auch das männliche Sperma bedeutet. Wie oben gesagt wurde, ist dies einer von Nöldekes Beweisen, daß eine Mutter-Erdevorstellung bei den Semiten vorgekommen ist. Soll dies ein Beweis sein, muß man aber voraussetzen, daß das Wort „Samen“, das übrigens in fast allen Sprachen sowohl Pflanzensamen wie auch das männliche Sperma bezeichnet, zuerst als Bezeichnung für das Sperma angewendet wurde und erst nachher auf den Pflanzensamen übertragen wurde, da man diesen als den Mutter-Erdeschoß befruchtend erfaßte. Nun ist es sicher gerade umgekehrt. Erst verhältnismäßig spät in der menschlichen Entwicklung ist man zu der Einsicht gekommen, daß der Beischlaf die Befruchtung bewirkt. Noch bei mehreren primitiven Völkern der Jetztzeit setzt man nicht die Schwängerung in Verbindung mit dem Geschlechtsverkehr, sondern betrachtet sie als einen freistehenden magischen Akt oder als ein Werk von Geistern.¹ Erst als man diesen Zusammenhang einsah, entstand die Bezeichnung des Spermas als „Samen“, da es nahe lag, den Beischlaf als einen Besämungsakt des Weibes aufzufassen.

Hauptsächlich auf drei Gebieten hat man die Spuren des Mutter-Erdeglaubens zu suchen. Erstens die mythologischen Vorstellungen von der Erschaffung des Menschens, welche, oft in einer späteren, verkleideten Gestalt, Reminiszenzen des Glaubens, daß der Mensch zugleich mit den Tieren und Pflanzen aus dem Schoße der Erde geboren ist, enthalten können; zweitens Riten und Gebräuche bei Entbindungen und Beerdigungen und drittens Züge und Eigenschaften bei einzelnen Göttinnengestalten, die darauf hinweisen können, daß diese entweder aus einer Mutter-Erdegöttin entstanden sind oder in sich Züge von ihr aufgenommen haben, und in Verbindung damit Reminiszenzen in Eigennamen, die mit irgendeinem Wort, das die Erde bezeichnet, zusammengesetzt sind.

Wenn wir uns zuerst an die kosmogonischen Darstellungen in der sumerisch-babylonischen Religion wenden, finden wir, daß die Vor-

¹ Siehe z. B. Frazer *Totemism and Exogamy* I 576 ff., II 507 u. a. St.

stellungen von der Erschaffung des Menschen in allen dort vorkommenden verschiedenen Erschaffungsmythen im großen und ganzen homogen sind. Die meisten von ihnen gehen sicher auf sumerische Originale zurück, von denen einige bewahrt sind. In einer dieser sumerischen Schöpfungsgeschichten, die von Poebel¹ veröffentlicht ist, wird nur die Erschaffung der Menschen erwähnt, ohne daß der Hergang näher angegeben wird. Der Text ist anfangs sehr zerstört; in der ersten Kolonne kommt die Muttergöttin Ninharsag vor, hier unter dem Namen Nintud, der gewöhnlich angewendet wird, wenn Ninharsag als Geburtsgöttin auftritt², da wird von den Geschöpfen gesprochen, die sie erschaffen hat; inwiefern sie dieselben von einer vernichtenden Sintflut retten oder sie verderben will, geht nicht aus dem Text hervor, obgleich die erste Alternative das Wahrscheinlichste ist. In diesem Zusammenhang werden auch die großen Hauptgötter Anu, Enlil, Enki und Ninharsag als die Schöpfer der Menschen genannt. Das Fragment lautet: „Seit Anu, Enlil, Enki und Ninharsag die Menschen erschaffen hat . . . Die Tiere des Feldes, die vierfüßigen, riefen sie kunsterfahren hervor.“ Gerade der letzte Ausdruck deutet darauf hin, daß man sich den Schöpfungsakt als ein kunsterfahrenes Modellieren von Menschen und Tieren, welche durch einen magischen Akt dann Leben bekommen, gedacht hat.

In einer anderen von Langdon³ herausgegebenen sumerischen Sintfluterzählung — betreffs welcher doch starke Zweifel, ob sie wirklich eine Sintfluterzählung oder nur ein Lobpreisen des Sagenlandes Dilmun mit starkem mythologischen Einschlag⁴ ist — kommt ebenso eine Schilderung der Erschaffung des Menschens vor. Auch diese wird mit der Muttergöttin Ninharsag in Verbindung gesetzt, aber hier scheint es, als ob diese sie mit Enlil erzeugt hätte, so daß die Menschen hier direkt als Kinder der Götter aufgefaßt werden. In rev. II, Z. 40ff. heißt es: *huš-a en-lil-ra mu-na-ra-ab-bi ma-c nin-har-sag-ga mu-c-ši-du-mu-un a-na-am nig-ba-mu den-lil-tud huš-a mu-na-ni-ib-gi-gi-za-c nin-har-sag-ga mu-c-du-mu-un-nam*. „Erzürnt sprach sie zu Enlil: 'Ich, Ninharsag, habe dir Kinder geboren, und was ist mein Lohn?' Enlil, der Erzeuger, antwortete erzürnt: 'Du, oh Ninharsag, hast Kinder geboren'“

Man könnte sich denken, daß hier eine Reminiszenz der Auffassung von der Ehe des Himmels und der Erde und dem Gebären von Menschen-

¹ *A new creation and deluge text*. University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of Babylonian Section, Vol. IV 1, Philadelphia 1914.

² Siehe Briem *Studier över moder- och fruktbarhetsgudinnorna i den sumerisk-babyloniska religionen*, Lund 1918, 27ff.

³ *Sumerian epic of the paradise, the flood and the fall of man*. Univ. of Pennsylvania X 1. Philadelphia 1915.

⁴ Siehe Witzel *Keilinschriftliche Studien*, Lpzg. 1918, 51ff.

kindern aus der Erde vorläge. Daß auch die Babylonier der Vorstellung von dem *ἐκ τῆς γῆς* nicht ganz fremd waren, werden wir später finden, aber hier kann es sich nicht um einen solchen Gedankengang handeln, da Ninharsag nirgends als eine Personifikation der Erde und Enlil noch weniger als eine Personifikation des Himmels dargestellt wird; hier wird der Herrscher der Menschen, der Gott des Erdkreises, als der Erzeuger der Menschen mit der Mutter und Geburtsgöttin gedacht.

In den semitischen Schöpfungsversionen wird überall die Erschaffung des Menschen als das Werk einer Gottheit gedacht, die entweder frei oder nach einem Modell ein Bild aus Lehm formt, das dann durch eine magische Handlung Leben bekommt. In dem berühmten Schöpfungsepos *Enuma eliš* steht freilich nicht genau ausgedrückt, daß der Mensch aus Lehm erschaffen wurde, aber der ganze Zusammenhang deutet doch darauf hin, daß es der Fall gewesen ist. Die Tafel VI¹ fängt mit diesen Worten an: *„marduk zik-ri ilāni ina šc-mi-šu ūb-bal lib-ba-šu i-ban-na-a nik-la-a-te*; „als Marduk den Ruf der Götter hörte, begehrt er, Künstliches zu schaffen“. Darauf sagt er zu Ea: *da-mi lu-uk-šur-ma i-ši-im-tu lu-šab-ši-ma lu-uš-ziz-ma lū-gal-lu-a lu a-me-lu šum-šu lu-ūb-ni-ma lū-gal-lu-a a-me-lu*; „Blut will ich ‚binden‘, Gebein entstehen lassen, aufstellen will ich Lū-gal-lu-a, ‚Mensch‘ sei sein Name, erschaffen will ich Lū-gal-lu-a, den Menschen“. Da aber Marduk das Blut eines Gottes braucht, damit der von ihm geformte Mensch Leben bekommen soll, beschließen die Götter auf Eas Vorschlag, Kingu, der „Tiāmat zum Aufbruch verleitet hat“, zu opfern. Der Text fährt dann fort (Zeile 25): *ik-mu-šu-ma maḥ-ris ū ē-a ū-bi-lu-šu u an-nam i-me-du-šu-ma da-me-šu ip-tar-’-u ina da-me-šu ib-(lu)l a-me-lu-tū*. „Als sie ihn gebunden hatten, brachten sie ihn vor Ea, und Strafe legten sie ihm auf, sein Blut schnitten sie ab; aus seinem Blut mischte (?) er so die Menschen.“ Die Stelle ist etwas dunkel, weil es nicht klar ist, ob Ea oder Marduk die Menschen erschuf, obgleich wahrscheinlich, dem Anfang der Tafel nach zu urteilen, das letztere der Fall gewesen ist. Auch der eigentliche Schöpfungsakt ist nicht so deutlich geschildert, wie man wünschen könnte. Das Verb in der 27. Zeile der Tafel ist undeutlich: Eberling² ergänzt *iblu* aus *balālu*, „ausschütten, übergießen, mischen“, wobei also die Meinung sein sollte, daß Marduk den Lehm mit Kingus Blut mischte oder die Lehmfiguren damit übergieß; Ungnad³ suppliert *ibnū* aus *banū*, „erschaffen“, und übersetzt „schufen sie (nämlich die Götter) Menschen“. Wie es nun auch mit der Übersetzung im einzelnen sein mag, ist doch

¹ Der Text bei E. Ebeling *Das babylonische Welterschöpfungsgesang* A. O. T. U. II 4, 54 ff.

² a. a. O. 56.

³ Ungnad *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Berlin 1921, 48.

der Sinn im allgemeinen klar, daß der Mensch aus einem Stoff, mit Götterblut gemischt, das ihm Leben gab, erschaffen ist.

Derselbe Verlauf der Schöpfung des Menschen kommt in einem alt-babylonischen Fragment (ungefähr 2000 v. Chr.) vor, in dem geschildert wird, wie die Muttergöttin Mami zusammen mit Ea den Menschen aus Lehm, mit dem Blut eines Gottes gemischt, erschuf.¹

Von übrigen Versionen der Schöpfungsmythe erwähnt *CT. XIII* 35 ff.² nur im allgemeinen, wie die Muttergöttin Aruru die Menschen erschafft, ohne Einzelheiten anzugeben. Wertvoll sind dahingegen zwei andere Berichte. Der eine steht in der ersten Tafel des Gilgamešepos, wo erzählt wird, wie dieselbe Geburtsgöttin Aruru Engidu erschafft. Es heißt da unter anderem³: *an-ru-ru an-ni-ta ina še-me-ša zik-ru šu an-nim ib-ta-ni ina libbi-ša an-ru-ru im-ta-si káté-ša ti-ta iḫ-ta-ri-is it-ta-di ina sá-ri . . . en-ki-du ib-ta-ni*; „als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen ein Ebenbild des Anu; Aruru wusch ihre Hände, kniff Lehm ab, warf ihn auf das Feld . . . und schuf so Engidu“. Vollständig analog mit dieser Schilderung ist die Stelle in der Ea- und Atrahasis-mythe, die Dhorme in seinem oben S. 181 angeführten Artikel zitiert, und die hier schon erwähnt worden ist, laut welcher die Geburtsgöttin Mami zuerst den Lehm anfeuchtet, dann 14 Stücke abbricht, die sie zu Müttern formt, welche dann wieder 7 Knaben und 7 Mädchen gebären.

Das Verfahren bei dem Schöpfungsakt ist in allen diesen Versionen so deutlich und klar geschildert, daß Kommentare kaum nötig sind. Die Schöpfung geschieht auf dieselbe Weise, wie die babylonischen Töpfer ihre Statuetten verfertigen: erst wird der Thon mit Wasser aufgeweicht, dann wird ein Stück abgebrochen und aus diesem der Mensch geformt. Aus diesen Schilderungen Reminiszenzen einer Mutter-Erdenvorstellung, die aus ihrem Schoße die Menschenkinder gebiert, herauslesen zu wollen — wie Dhorme es tut —, ist so unberechtigt wie nur möglich. Das Vorkommen des Lehms bei dem Schöpfungsakt beruht nicht darauf, daß er einen Zusammenhang mit der Erde hat, sondern darauf, daß er das gewöhnliche Material ist, aus dem Figuren im allgemeinen geformt werden.

Ebensowenig wie man in den babylonischen Schöpfungsberichten Spuren einer Mutter-Erdenvorstellung finden kann, ebensowenig ist es in den biblischen möglich. In den beiden, in 1. Mos. 1. und 2. Kap. vorkommenden Schöpfungsberichten wird das Verfahren vollständig analog mit dem in den babylonischen Versionen vorkommenden gedacht, so

¹ Ungnad a. a. O. 55.

² *King Tablets of Creation* I 130 ff., Jensen in *K. B.* VI 1, 120, Ungnad in *A. O. T. B.*, 27 ff. u. a.

³ *K. B.* VI 1, 120.

daß man kaum unterlassen kann, einen wenigstens indirekten Einfluß anzunehmen. Betreffs des im 1. Mos. 1, 24 vorkommenden Ausdrucks *וַיִּשְׂרָץ הַיָּם וְהַיָּבֵשׁ* kann man nicht, wie Gunkel¹ es tut, vermuten, daß „dieser Zug wohl auf eine gebärende ‘Mutter Erde’ als das Prinzip der Welt führt und hier mit dem Supernaturalismus, so gut es ging, vereinigt ist“. Denn der Ausdruck „die Erde lasse hervorgehen“ steht hier parallel zu dem Ausdruck im Vers 20 *וַיִּשְׂרָץ הַיָּם וְהַיָּבֵשׁ* „es wimmelte das Wasser von einem Gewimmel, von lebendigen Wesen“, oder wie die schwedische Bibelübersetzung den Ausdruck wiedergibt, „das Wasser lasse hervorgehen“ etc., eine Übersetzung, die auf vollständig richtige Weise den Parallelismus wiedergibt, der hier vorhanden ist. Ebenso wenig wie das Wasser je als eine Mutter, die die Fische gebiert, dargestellt worden ist, ebensowenig dürfte hier eine Erinnerung daran vorliegen, daß die Erde als eine solche Mutter gedacht worden ist, sondern der Ausdruck steht hier als eine Bezeichnung dafür, daß die Erde das Lebensgebiet der Landtiere, wie das Meer das der Fische ist.

Wie schon vorher darauf hingewiesen wurde, haben wir in den babylonischen Kosmologien eine Andeutung von dem *ἑρὸς γάμος*, dem Beischlaf des Himmels und der Erde, aber wohl kaum in der mythologischen Zusammenstellung von An-šar und Ki-šar in *Enuma eliš's* Anfangsstrophen, weil An-šar da sicherlich „das obere All“ und Ki-šar „das untere All“² bezeichnet. Ki-šar kommt nur an dieser Stelle vor und ist ein reines Produkt der priesterlichen Spekulation und dürfte nie eine Rolle im Volksglauben gespielt haben. In dem Ira-Mythos wiederum kommt eine interessante Stelle vor, die sicher eine Spiegelung der eben erwähnten Vorstellung ist. In Kol. 1 der Tafel, S. 26—27 heißt es³: *an-ni-um ab ilāni^u ir-ši-tu šal-lam-ma sibi ilāni^u ul-da-aš-šum-ma^u sibi biit-ta-bi š(u-me)-šu-un*; „Anu, der Vater der Götter, liegt auf der Erde; die sieben Götter, die sie ihm geboren, nennt er mit dem Namen ‘sibi’“. „Die Erde“ hat hier freilich kein Gottdeterminativ, ist aber wohl doch als Gottheit aufgefaßt, die zusammen mit dem Himmel die 7 Götter erzeugt. Leider besitzen wir nur Fragmente des Iramythos, so daß der Inhalt und Zusammenhang nicht so klar ist⁴, aber was diese Stelle betrifft, dürfte doch so viel sicher sein, daß Anu mit der Erde 7 Dämonen erzeugt, die die Diener des Pestgottes Ira werden sollen. Daß gerade Dämonen erzeugt wurden, gibt uns viel-

¹ *Kommentar zu Genesis* 4 1917, 110.

² Siehe Delitzsch *Sumerisches Glossar* 258.

³ E. Ebeling *Der Akkadische Mythos vom Pestgotte Ira*. Berlinische Beiträge zur Keilschriftforschung II 1, Berlin 1925, 2.

⁴ Vgl. Meissner *Babylonien und Assyrien* II. Heidelberg 1925, 185 ff.

leicht den Schlüssel zum Verstehen, warum an dieser Stelle die Erde als eine gebärende Mutter dargestellt wird. Die Dämonen denkt man sich nämlich in der babylonischen Religion gewöhnlich als im Innern der Erde, in ihren tiefen und unterirdischen Schluchten wohnend. Die Unterweltsgöttin Ereskigal wird als ihre Herrscherin und Mutter dargestellt. Die Auffassung der Erde als der Gebärerin der in ihren Tiefen und Schluchten wohnenden Dämonen lag sehr nahe; aber man darf aus ihr nicht die allgemeine Folgerung ziehen, daß die Babylonier sich die Erde auch als Menschen und Tiere gebärend vorgestellt hätten.

Das andere Gebiet, wo man Spuren eines Mutter-Erdeglaubens zu suchen hat, sind die Riten bei Geburt und Beerdigung. Was nun die Geburtsriten bei den Babyloniern betrifft, haben wir keine so eingehenden Kenntnisse von ihnen, daß wir allgemein schließen dürften, es habe darunter solche Bräuche gegeben, die aus der Vorstellung hergeleitet werden könnten, daß die Kinder aus der Erde stammen. Auf den einzigen Gebrauch bei der Geburt, der so zu deuten ist, hat Dhorme hingewiesen. Er ist im Zusammenhang mit der Schilderung, wie Mami die Menschen erschafft, bewahrt: „Im Hause der Gebärenden mag sieben Tage lang ein Ziegelstein hingelegt werden.“ Daß aber der Ziegelstein irgendeine Art Repräsentant der Erde sein sollte, wie Dhorme annimmt, so daß man daraus folgern könnte, daß *„l'homme a besoin de la terre pour naître“*, ist wohl sehr übereilt. Der Ziegelstein im Zimmer der Wöchnerin hat sicher dieselbe Aufgabe gehabt wie bei den meisten primitiven Völkern, nämlich dem Weibe wie dem Kinde Stärke und Kraft zu verleihen. Die babylonische Arznei bestand fast ausschließlich in magischen Hilfsmitteln, die teils die Dämonen hindern sollten, zu schaden, teils dem Menschen magische Kraft verleihen sollten. Bei fast allen primitiven Völkern werden gerade die Steine als eine Konzentration von Kraft und Stärke aufgefaßt und werden darum nicht nur bei Geburten angewandt, sondern sie sollen auch unfruchtbaren Frauen, die sie berühren, die Kraft verleihen, zu erzeugen und zu gebären.¹ Der Brauch, auf einem Ziegelstein zu gebären, ist weit verbreitet; er kommt auch bei solchen Völkern vor, die sonst der Mutter-Erdevorstellung fremd gegenüberstehen, zum Beispiel den Ägyptern.²

Das Material, das uns die Beerdigungsriten für die Mutter-Erdevorstellung liefern, ist im großen Ganzen nicht schwerwiegender als das, was die Geburtsriten geben. Wie oben erwähnt, spricht Vincent als Beleg für die Mutter-Erdevorstellung die Stellung an, in welche die Toten in den kanaanäischen Gräbern gebracht sind, wo sie immer

¹ Siehe Lehmann *Erscheinungswelt der Religion*, RGG. II 503.

² Lange *Egyptiska myter och sagor*, Stockholm 1925, 104.

auf der Seite liegen, die Kniee nach oben gezogen, manchmal bis ans Kinn, und mit den Händen vor dem Gesicht, welche Stellung laut Vincent eine Nachahmung der Lage des Fötus im Mutterleibe sein solle.¹ Dieselbe Beerdigungsart kommt in Babylonien schon lange vor der sumerischen Zeit vor. Bei den Ausgrabungen in Fâra hat man zwei Typen von Gräbern gefunden, teils Sarkophaggräber aus glasiertem Ziegel mit ovaler Form, teils Teppichgräber, in welche die Toten in Rohr- oder Schilfteppiche gewickelt und in gewöhnliche Erdgräber gelegt worden waren. In beiden Fällen liegen die Körper nie gerade ausgestreckt, sondern immer auf der Seite mit gebogenen Armen und Beinen, gewöhnlich mit einer Wasserschale in der rechten Hand.²

Wenn man andere sichere Spuren einer Mutter-Erdevorstellung bei einem Volke findet, kann eine solche Beerdigungsart wie diese möglicherweise als Beweis gelten, daß man die Toten in der Stellung des Fötus in den Schoß der Erde gelegt hat, damit sie wieder geboren werden könnten. Aber an sich beweist es nichts, da diese Stellung auf der Seite mit gebogenen Armen und Beinen die gewöhnliche Schlafage ist, besonders bei primitiven Völkern, und es ist ja ganz natürlich, daß man die Toten in dieselbe Lage wie die Schlafenden legte.

Wenn es gilt, in den babylonischen Göttinnengestalten einige Züge der Mutter-Erde-Göttin zu suchen, welche darauf hindeuten, daß diese Göttinnen spätere Umbildungen der Mutter Erde gewesen seien (so wie es von der griechischen Demeter angenommen wird), dann liegt es zunächst auf der Hand, solche Göttinnen heranzuziehen, deren Namen KI, „die Erde“, als Bestandteil enthalten, vor allem Ereškigal und Damkina.

Ereš-ki-gal, „die Herrscherin der großen Erde“, ist die genuine Unterweltsgöttin der sumerisch-babylonischen Religion. Sowohl in Ištar's Hadesfahrt wie im Gilgameš-Epos wird geschildert, wie Ereškigal im Reiche der Unterwelt thront und dort über die Toten herrscht: *ina bît epri aš-bat šar-rat iršitim* ³ *ereš-ki-gal*; „in der Wohnung des Staubes wohnt die Königin der Erde Ereškigal“. Als Königin der Geister der Verstorbenen und der unterirdischen Mächte wurde Ereškigal auch die Herrscherin und Mutter der Dämonen: die Dämonen werden „Ereškigals Abkömmlinge“ und „Ereškigals Gesandte“ genannt.³ Dagegen gibt es keine Belege, daß sie je die „Mutter der Menschen“ genannt oder als Allgebärende der Pflanzen und Tiere aufgefaßt wurde. Ereškigal ist eine typisch chthonische Göttin, und wie schon hervorgehoben wurde,

¹ a. a. O. 269 ff.

² King *A History of Sumer and Akkad*, London 1910, 26 ff.

³ Siehe Deimel *Pantheon babylonicum* Nr. 1012; Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I 360 u. a. St.

kann man nicht ohne weiteres die Unterweltsgöttinnen mit der Mutter-Erde-Göttin gleichstellen.

Dam-ki-na ist En-kis Gattin; *dam* bedeutet „Gattin“, „Begleiterin“, das Komplement *na* geht auf die Grundform KIN zurück; zunächst hätte man die Form *Dam-ki* parallel mit *Nin-ki* als die Femininform für *En-ki* erwartet. Der Name kommt erst verhältnismäßig spät vor, zum erstenmal in den Drehem-Texten aus der Zeit der Ur-Dynastie.¹ Der ursprüngliche Name von Enkis Gattin ist *Dam-gal-nunna*, „die große Gattin des Meeres“. In der Götterserie *An/*² *Anum* werden die beiden Namen als Synonyme zusammengestellt ³ *Dam-gal-nun-na/*⁴ *Dam-ki-na*. Als Eas Gattin bewohnt sie die große unterirdische Meerestiefe: ⁵ *e-a u*⁶ *dam-ki-na a-šib apsi rabī*; „Ea und Damkina, die in der gewaltigen Meerestiefe wohnen“. Sie kommt fast immer mit Ea vor, und alle Epitheta, die ihr beigelegt werden, kann man mehr oder weniger auf ihre Stellung als seine Gattin zurückführen. So z. B. heißt es in dem längsten Text, den wir von ihr haben, u. a.: „O Damkina, Königin aller Götter, starke Gemahlin des Ea, kriegerisch bist du, Irni-na, Königin aller Götter, starke Gemahlin des Ea, kriegerisch bist du. Groß bist du unter den Göttern, stark ist dein Gesetz, Auserkorene von den Annunaki, anerkannt von den Igigi, Herrin von E-gurra, Eas mächtige die in *apsū* wohnt, Königin des Himmels und der Erde.“²

Wie aus diesem Text und wie auch aus der vorher mitgeteilten Stelle hervorgeht, wird sie mit Ea zusammen in *apsū*, der unterirdischen Meerestiefe, wohnend aufgefaßt, worauf auch der ältere Name *Dam-gal-nun-na* hindeutet. Alles weist darauf hin, daß der Name Damkina als ein direktes Pendant zu dem Namen Enki gebildet ist und daß wir hier keine Spur einer alten Mutter-Erde-Göttin haben.

Von den übrigen Göttinnengestalten kommen eigentlich in diesem Zusammenhang nur zwei in Frage, nämlich Ištar und Ninḫarsag. Langdons Hypothese (oben S. 187), daß Gēstinanna eine Personifikation der Erde ist, welche in Form einer Weinrebe verehrt worden ist, was auf dem Unvermögen der primitiven Völker, abstrakt zu denken, beruhe, ist nur eine phantastische Konstruktion, die gar keine Stütze in den Quellen findet. Dass ein weinbauendes Volk die Weinrebe unter dem Namen Ama-gestin, „Mutter Rebe“, oder, wie sie später genannt wurde, Gestin-anna, „die hohe Weinrebe“³, anbetet, ist so natürlich, daß man kein Recht hat, durch halsbrecherische Hypothesen ihr eine andere Bedeutung zu geben.

¹ Deimel a. a. O. Nr. 700.

² Jastrow *Religion* usw. I 537.

³ So muß sicher *anna* hier ausgelegt werden und nicht, wie Langdon es tut, als „die Weinrebe des Himmels“; siehe Zimmern *Tamūs* 713.

Natürlich ist es unmöglich, hier auf eine Analyse der beiden großen Göttingengestalten Ištar und Ninḫarsag einzugehen, und es ist auch nicht nötig. Ištar ist sowohl in ihrer babylonisch-assyrischen Gestalt als auch in ihrer westsemitischen eine Personifikation der Fruchtbarkeit als solcher.² Nirgends finden wir Spuren, daß sie mit der Erde identifiziert oder als eine Personifikation derselben betrachtet worden ist; die einzige Ähnlichkeit, die zwischen ihr und der Mutter Erde besteht, ist die, daß man alle beide als allgebärende Mütter auffaßte; aber diese Ähnlichkeit genügt nicht, um sie zu identifizieren oder die eine als eine spätere Form der andern zu betrachten.

So ist es auch mit *Ninḫarsag*. Ihr Name bedeutet „die Herrscherin des großen Berges“, aber *ḫarsag* steht hier nicht als eine Bezeichnung für die Erde, sondern sicherlich ist der Name dadurch entstanden, daß die Göttin ursprünglich eine Berggottheit wie Enlil gewesen ist, welcher infolgedessen das Epithet *kurgal*, „der große Felsen“, hat.³ Als die Babylonier in ihren Kosmologien KI, die Erde, als parallel zu AN, dem Himmel, setzten und sie mit entsprechenden Gottheiten in ihrem Pantheon identifizierten, setzten sie AN dem Anu und KI dem abstrakten An-tum⁴ und nicht etwa der Ninḫarsag gleich, was beweist, daß die letztere für sie nicht mit der Erde identisch war.

Wenn eine Gottheit in dem sumerisch-babylonischen Pantheon in besonderem Verhältnis zur Erde steht und sie gleichsam mit aller in ihr wohnenden Erzeugungskraft personifiziert, so ist es wohl der Gatte Ninḫarsags Enlil. Er gibt die Saat der Felder, er wird „Herr der Saatefelder“, „Herr der Getreideländer“ genannt.⁴ Er gibt die Frucht des Bodens und „sendet überall den Hunger“. In einem Hymnus wird er mit folgenden Worten angerufen: „Herr, der du reines Öl und nahrhafte Milch überfließen läßt . . . auf der Erde bist du der Herr des Lebens“ und „der Erde Leben zu geben lebst du“.⁵ Doch wird Enlil nie als eine Personifikation der Erde wie die Gaia der Griechen⁶ dargestellt, sondern er ist wohl eher der Herr der Erde, der über die Erde mit ihrer Fruchtbarkeit herrscht und deshalb angebetet werden muß, damit man die Frucht der Erde bekomme; er ist folglich eher eine Parallele der kanaänischen *ba'alim*.

Schließlich gibt es noch ein Gebiet, wo man möglicherweise Spuren eines Mutter-Erde-Kultus finden kann, nämlich die Eigennamen. Und

¹ Siehe Briem a. a. O. 135 ff.

² Z. B. im Hymnus an Nintud, Langdon *Babylonian Liturgies* 53 ff.

³ C. T. 24, 1: 3; 20: 3.

⁴ Langdon *Sumerian and Babylonian Psalms* 198.

⁵ a. a. O. 276.

⁶ Vgl. Farnell *Greece and Babylon* 103 ff.

tatsächlich treffen wir auch in fast allen Perioden der sumerisch-babylonisch-assyrischen Geschichte Eigennamen, die KI, respektive *iršitu* als Bestandteile enthalten. Solche Eigennamen sind Na-ki (= *amēl iršitim*)¹ „Mensch der Erde“, Ur-ki-um² „Priester der Erde“, dann auch *Sumi-iršitim* (*Su-mi-ir-ši-tim*)³, *Ur-iršitim* (KI)⁴, *A-bil-ir-ši-tim*⁵, *A-wa-at-iršitim*⁶, *Ibik-iršitim*⁷, *Mar-ir-ši-tim*⁸, welche alle „Sohn der Erde, „Diener der Erde“ oder ähnliches bedeuten. Doch ist es sehr unwahrscheinlich, daß KI oder *iršitim* hier als Bezeichnung der Erde als solcher steht, so daß der Sinn dieser Namen der wäre, die betreffenden Personen irgendwie als Kinder oder Diener der Mutter-Erde zu bezeichnen; sondern eher stehen sie hier in der Bedeutung: „Land“, also „Kinder des Landes“, „Diener des Landes“ etc., in gewissen Fällen vielleicht als Verkürzung von *iršit-Bābili*, „Babels Land“, oder dergl.⁹ Also können auch diese nicht als Beweis für das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten gelten.

Wenn wir das Material überblicken, das man zum Beweis heranzog, daß der Mutter-Erdeglauben auch bei den Semiten vorhanden gewesen ist, dann finden wir, daß wenigstens das bis jetzt erbrachte Material dies nicht beweist. Die einzige Stelle, die, soviel ich sehe, unzweifelhaft die Auffassung der Erde als einer gebärenden Mutter andeutet, ist 4. Esra 5, 43, aber dieses ganze Buch ist so spät und zeigt einen so direkten hellenistischen Einfluß, daß es nicht als Exponent der ausgeprägt semitischen Auffassung, am allerwenigsten der ursemitischen, gelten kann.

Es ist immer schwer, einen unwiderleglichen Beweis, besonders in negativer Richtung, hinsichtlich solcher Religionen zu führen, die trotz des Reichtums der Quellen uns doch nur einen mangelhaften und einseitigen Einblick in ihre Glaubenswelt gewähren. Aber soweit unsere jetzige Kenntnis reicht, dürfte man mit Sicherheit behaupten können, daß die Semiten keine Vorstellung von der Erde als der allgebärenden und alles wieder in ihren Schoß aufnehmenden Mutter besessen haben.

¹ Huber *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Isin*, A. B. XXI 138 b.

² a. a. O. 63 b.

³ *Revue d'Assyriologie* X 105, vgl. Tallquist *Neubabylonisches Namenbuch* 306 b.

⁴ *Beitr. z. Assyriologie* IV 91.

⁵ Thureau-Dangin *Lettres et Contracts* 11.

⁶ a. a. O. 16, vgl. Ranke *Babylonian Legal and Business Documents*, B. E. U. P. IV, Ser. A 37.

⁷ Thureau-Dangin a. a. O. 24.

⁸ Ranke a. a. O. 47.

⁹ Vgl. Langdon *Neubabyl. Königinschriften* 304; Delitzsch *Handwörterbuch* 137.

The Origin of Images as Objects of Cult.

By G. Landtman, Helsingfors.

It is natural that the beginnings of images as representations of the superhuman world should be regarded by different scientists in the light of their various theories concerning the origin of religion itself. So far as we are aware there does not exist any systematic investigation of the rise of idolatry, but the subject has been more or less cursorily treated by many writers on comparative religion, the views in each case reflecting the author's general stand-point in the matters of early cult.

Thus Herbert Spencer, in conformity with his well-known theory that worship of the dead is the universal source of religion, holds that idols were originally images of deceased ancestors: "Propitiation of the dead, which, originating funeral rites, develops into the observances constituting worship in general, has . . . , among its other divergent results, idol-worship and fetish-worship." Idolatry "is a divergent development of ancestor-worship"; and "the propitiation of inhabiting ghosts, constituting fetishism, is . . . a collateral result of the ghost-theory".¹

Lord Avebury combats the idea that idolatry has directly developed out of fetishism. "Fetishism", he explains, "is an attack on the Deity; Idolatry is an act of submission to him — rude no doubt, but yet humble. Hence, Fetishism and Idolatry are not only different, but opposite, so that the one could not have developed directly out of the other".²

An exactly opposite view is represented by Count Goblet d'Alviella who believes that „c'est en général le fétichisme qui est l'antécédant le plus direct de l'idolâtrie“. By fetishism he understands „la croyance que la possession d'un objet peut procurer les services de l'esprit logi à l'intérieur“. At any rate, he says, it is certain that man began at a given moment to make his fetishes in the form of a spirit

¹ Spencer *Principles of Sociology* I, 1885, 320, 418.

² Lord Avebury *The Origin of Civilization* 1912, 284.

which he believed to dwell inside each one. Examples of the transition from fetish to idol may be found among the most widely differing peoples.

According to Count d'Alviella, the talisman, the fetish, and the idol form an ascending scale. The talisman is a material object endowed with marvellous properties, either because of its nature or of some magical operation it has gone through, or because it is invested with supernatural properties by some external power. The fetish is a talisman in which resides the spirit that gives it its power. The idol is a fetish representing the supposed form of the spirit inside it. The author finds that it is naturally a stone or wooden fetish which will most readily transform into an idol: "au besoin on taillera le bloc pour lui donner une forme allongée ou pyramidale, qui rappelle davantage les proportions humaines . . . Ailleurs on commence à habiller le morceau de bois; on lui confectionne une sorte de tête, avec des chiffons; on en fait une poupée". Once the head has been formed, "le reste s'en suit rapidement. On commence par tailler les membres en relief sur le support; puis on les en détache et on s'efforce de leur donner l'attitude de la vie."

Count d'Alviella classifies supernaturalistic figures as: 1. Purely representative images; 2. Magical images (having magical properties); and 3. Idols or conscious and animated images. Idols are formed in the following ways: 1. By the association of natural objects with the human features which they resemble (rocks, etc.); 2. By forgetfulness or ignorance of the significance originally attached to an image; 3. By simply manufacturing an image representing a superhuman being; 4. By the supposed command of the divinity whom the image represents; and 5. By means of some magical operation.

As a matter of fact, so Count d'Alviella concludes, fetishism is a direct antecedent of idolatry, and is everywhere co-existent with it. The fetish and the idol are both conceived of as the body of a spirit; they are used for the same purposes and employed under the same conditions, except that idolatry lays more stress on the anthropomorphic, or rather zoomorphic, conception of the divinity, and so lends itself to a more accentuated development of the cult.¹

The main point of Count d'Alviella's reasoning, namely the development of idolatry out of fetishism, cannot, however, be maintained, since nowadays it is very generally admitted that fetishism does not constitute an universal stage in the early evolution of religion, but must be looked upon as a special form of it, more or less standing by itself,

¹ Goblet d'Alviella *Croyances, Rites, Institutions*, II 1911, 128-131; *Encyclopædia of Religion and Ethics* VII 110 sqq.

a "water-shoot" on the world-tree of religions as Professor Martin P. Nilsson puts it.¹

Modern thought relating to early descriptions of religious images is excellently represented in Professor Hirn's observations on the character of such effigies at the lowest stages. There are, he argues, certain indications supporting the view that commemorative monuments have been the predecessors of idols proper. "The probability, however is", he continues, "that in pictorial as well as in dramatic art the purely commemorative intention belongs to a later stage of culture". It seems in most cases to be beyond doubt that among the lowest tribes the images serve as paraphernalia in their animistic rites. They are either taken to be embodiments of the ancestors' soul, or receptacles in which this soul, if properly invoked, might take up its abode for the occasion. Professor Hirn points out the vague and indistinct character of these images, which proves that no intellectual record of the individual has been aimed at. No more than the poetic effusions of regret with which the pious survivors endeavour to propitiate the deceased, do these formative works of "pietas" give any information as to the personality of him whom they pretend to represent. — The art of conjuring a spirit to take up its abode in what is believed to be a counterfeit of its body has given rise to the fashioning of idols and the subsequent adoring of them. Although essentially the same as in the simple medical cures and the practices of sorcery, pictorial magic has in these cases of idol-making exercised a far-reaching influence on mankind. — Native sorcerers generally try to increase the efficiency of their magical inactments by attaching to them such objects as nail-cuttings, locks of hair, or pieces of cloth belonging to the man to be bewitched. In the making of idols we can often observe the same principle. The statue itself is not sacred by virtue of its form; it acquires divine power only by being put in material connection with the deity, and for this end the officiators resort to various devices.²

One rather important circumstance connected with the first attempts at creating visible representations of preternatural beings does not seem so far to have been brought under critical observation. Do images of a religious character, found among people at a very low stage of development, represent definite beings? In other words, have the makers of such objects of cult borne in mind certain more or less clearly defined mythical characters when shaping these effigies; has conception pre-

¹ Nilsson *Primitive Religion* (Rel.-gesch. Volksbücher, III 13/14) S. 14.

² Hirn *Origins of Art* 174, 288, 290 sq.

ceded realization in form? This seems, on the whole, to be generally assumed, and as a matter of fact we find among primitive images some which are supposed to figure certain distinct beings. But what I am inclined to believe is that in many, and perhaps the most typical, cases the order has been the reverse one. In primitive cult, what seems to be one of the most dominant factors is indulgence in mysteriousness. The most clearly conceived spirits are undoubtedly those of people recently dead, although even in their case we have to take into consideration the great metamorphosis brought about by death and often affecting their whole character, and also the fact that the cult of deceased friends is always of a more or less transitory character, at least as far as its original form is concerned. Others of the more individualized personages of native mythology naturally preserve a certain human affinity and therefore do not as a rule play any important part as objects of cult; instead they are dealt with at length in tales and legends.

The most sacred and awe-inspiring rites seem to involve powers of which no accurate knowledge exists. In these ceremonies sympathetic and religious observances are intermingled, everything ghastly and holy the people can conceive of is brought into play, and the more the powers appealed to are veiled in mystery, the greater the scope of imagination. In these circumstances there is no need for any exact conception as regards the images which may be used in the rituals; an effigy is oftentimes a vehicle for focussing the mystic potency of the rites, rather than a representation of any supernatural being addressed.

By way of illustrating my view I shall refer to certain images of the Kiwai Papuans, a people inhabiting the district at the mouth of the Fly river in New Guinea, among whom I spent two years.

These natives lack every attribute of a more highly developed religious life. They have no systematized ideas as to the supernatural world in which everybody believes, and no conception of a supreme deity. No priests and no public cult exist. The conception of spiritual things differs somewhat from one group, or even individual, to another, and supernaturalistic practices and observances vary still more. Individual suppliants will practise one and the same rite as long as it seems to be of any avail, then they will try some other form of appeal or magic. Every man is his own priest and also sorcerer, guided to a great extent by the directions he receives from the spirits who visit him in dreams. The only religious leaders are the old people who conduct the great ceremonies and various other rites. Occasionally some old practitioner may be entrusted with the task of working for the whole community or part of it, for instance, by influencing the weather or harvest. In addition to the spirits of the dead the natives believe in a

vast number of mythical beings. Of some of these little is known beyond the names, and ideas as to their general appearance and functions are very vague. Others exhibit a marked individuality of their own, but all are firmly believed in and must receive every consideration when the people come into contact with them in their various undertakings and occupations. Generally no actual communication takes place with these beings, but some of them are in the habit of visiting one and another in dreams and are remembered with occasional gifts of food. The various beings form the subject of a great number of folktales and myths. Among the Kiwais the initial period of religious development is very fully exemplified, comprehending the folkloristic stage of the conception of a supernatural world, whereas of cult and ritual the beginnings only can be traced.

In view of Count d'Alviella's theory regarding fetishes as the prototype of religious images, we may ask, whether fetishism occurs among the Kiwais. On this point a clear answer can be given: fetishism is not known in any form by the people as a whole, and it is impossible to assume that it could ever have given rise to the types of effigies existing. Amid the vast number of individual manifestations of religious life there are some stray instances only bearing a resemblance to fetishism.

Among the Kiwais we meet with several different groups of human images, the most important being those which are carved on the tall posts supporting the roof in the men's house (*dárimo*). Not to encroach too much upon the columns of the *Archiv für Religionswissenschaft*, I shall in this connection content myself with describing, in some detail, these figures and the rites connected with them, merely giving as an introduction certain particulars regarding the more prominent of the other images.

The Urúba (a death rite). Some days after a death the men sit together one night in the *dárimo* singing. The women remain in their houses, only bringing the men food. A basket ornamented with croton branches and containing provisions is placed on the floor with more food heaped round it. Near by stands a stick wedged into the floor, and if the dead person be a woman, her digging stick (*éa*) is attached to it, both decorated with croton twigs. A woman's grass petticoat and various ornaments are hung there to. If the *urúba* is being held over a man, a bow and arrows are placed there instead of the woman's things. A string is fastened to the stick, and by continually pulling it one of the younger men causes the erection to move. In the middle

of the string a rattle is attached, which keeps on sounding all the time. The men sit on the floor, beating their drums and singing.

Near one of the walls a human figure is standing tied to two vertical sticks connected by a cross-piece. The body is made of a rolled-up mat, the head of a ball of twigs, and the arms and legs of sticks. The effigy is shrouded in leaves and grass and represents the dead person, the sex being indicated by the diverse ornaments. A long string is fastened to the belt, by tugging at which this figure, also, is made to rock backwards and forwards, the young men taking turns at the strings. The men keep on half singing, half wailing all night. The whole character of the song is the same as that of the ordinary death dirges.

The Nigori or Turtle Breeding Ceremony. This is one of the great ceremonies, and the main feature of it is a long, narrow platform (called *águ*) erected on the festal ground. It is covered with mats and beautifully ornamented. The platform ends in an angle in front, at the apex of which stands a wooden figure representing *Múiere*, a mythical man who is said to have instituted the *nigóri*. The image, facing the platform, wears a feather head-dress and other ornaments and has an enormous *árumo* (member). The people believe that *Múiere* copulates with the female turtle and causes them to lay eggs.

All the heads of the captured turtle are set out on the triangular end of the platform right in front of the *múiere*. Here are also placed a few skulls of famous departed harpooners dug up from their graves. The skulls are carefully washed, provided with eyes (pieces of shell glued on with beeswax) and a nose and are otherwise ornamented and painted. They are kept on the platform till the end of the ceremony and are then put back in the graves. On the rest of the platform there is a long single row of turtle shells.

A number of dances and serial songs accompany the ceremony, and in one of the "verses" *Múiere* is asked to help the people in harpooning turtle; he is to take the turtle from his basket and put them in the sea, so that the people can spear them.

During intervals in the ceremony, which lasts a few weeks, the men go out on harpooning expeditions in their canoes, and on their return the captured turtle are brought to the *nigóri* ground. One female turtle is cut up close to the *águ* platform, and by means of a shell the blood is sprinkled over the turtle heads on the platform. The fat and eggs of that turtle are set aside "for *Múiere*"; that portion is, however, cooked and eaten by the men during the following night except a little which is kept as a powerful "medicine".

In addition to the *múiere* the ceremony comprehends three other descriptions of figures, all very indistinct as to their meaning. We have to note that the people hardly know anything about *Múiere* either, except his name, and he is not even mentioned in any of their folktales.

The Mimia or Fire Ceremony connected with the Initiation of the Young Men. The initiation of the young men into manhood does not take place on one particular occasion only, but almost all the great ceremonies include certain episodes, in which the neophytes are initiated into various secrets. The *mimia*, however, in which the young men have to undergo certain forms of torture, is more than any of the other ceremonies directly connected with their preparation for the life of a warrior and fighter.

An important part of the *mimia* ceremony at Mawata is played by an effigy of coral stone crudely shaped like the bust of a man. This figure is placed inside the men's house close to the central post. The rough features carved in it are improved by painting, and a dancer's head-dress and other ornaments are put on. The stone head is provided with a sort of body placed on the floor and covered with a mat. Medicines are applied to the figure, and it is made the object of various observances. One of these includes the scourging of the boys with burning torches lighted at a fire which has been prepared with powerful medicines. The men also fight among themselves with the torches after first touching the *mimia* stone with these.

On another occasion the "big fighting men" post themselves in a file one behind the other, facing the figure with their legs apart. The "new" boys have to crawl from behind between the men's legs, and on passing over the *mimia* each boy presses his chest against it, which action strengthens his "heart" for fighting and for withstanding sickness. The boys also touch the stone with their teeth.

In Kiwai island a number of wooden images are used instead of the stone one of Mawata, but the rites themselves are in their main feature very similar over the whole district. The Kiwai images show the whole human body; some are almost life-size, others quite small, the latter being generally tied to the larger ones and regarded as their "pickaninny".

The Kiwai islanders take one or more of their *mimia* figures with them in their canoes on fighting expeditions. When they are nearing the enemy's country, one of the figures is set up in the bow of the first canoe, sometimes others in the stern or at the sides; the same may be done in other canoes as well. The figures must face the direction of the enemy. for they "fight that way". On landing some old men lift

up one of the *mimía*, after having first rubbed their hands with medicine (for the figure must not be touched with the bare hands), and swing it backwards and forwards in the direction of the enemy, sending the spirit (*urío*) of the figure to go on ahead and fight the enemy, who will then be easily killed when the actual attack takes place at dawn.

As to their signification the *mimía*-effigies are surrounded with great obscurity. In the whole district the common name of them is *mimía*; occasionally they are spoken of as *ebihare* (something mysterious) or *ororárora* (mythical being). No connection can be traced between them and any of the multitudinous supernatural characters in the Kiwai folklore, which includes the whole of their mythology; consequently they cannot represent any definite beings, at least so far as the Kiwai beliefs are concerned.

The Decorated Posts in the Men's House. The most important part of a Kiwai ceremonial long-house comprises two rows of tall posts running the whole length of the house, one on each side of the central gangway, and carrying the beams by which the roof is supported. Carved to represent human figures, which face the gangway, and decorated with all the skill that the natives can command, these posts dominate the interior of a *dárímo* and are regarded with great awe and veneration. It is only natural therefore that the observances during the building of a *dárímo* should have particular reference to these posts beginning with the erection of the same.

A piece of a mat stolen from an enemy is spread out at the bottom of the hole where the great central post on the right hand side shall stand, and on it are placed various "strong things". The end of the post is smeared with ashes mixed with some water from the bush and some from the beach, the rest of this mixture being kept for daubing the people when they go out to fight. A snake is twisted round the lower end of the post which is put in the ground. In explaining the significance of this the people say, "All same man he look snake along bush, he jump, he fright; all same that *dárímo* make people (the enemy) fright that time fight he come".

Underneath the post they also put the eyebrows, finger-nails and part of the tongue of slain enemies as a "good medicine belong fight". The effect of the eyebrows is to make the people find their hidden or scattered enemies quickly when on a war expedition, the nails are to help them seize hold of the enemy, and the tongue has reference to the shrieks of the enemy when being killed.

The grown men take hold of the post and in lifting it up to put it in the hole, turn it so that it is raised in the direction of the villages

where their traditional enemies live. The magical power concentrated in the house is directed towards that quarter, and this mere movement has a paralyzing effect on the enemy. When the post is put in the ground, the men raise their voices in an inarticulate roar, "Uuuu!" imitating a wild pig and at the same time the tumult of a battle. The old man who takes the lead in the observances, calls out the names of the people's enemies and utters a formula, in which he refers to the many captured heads that the people will hang on the post. In the hole are also put certain medicines which protect the house from sickness. Then the hole is filled in and the ground firmly stamped down.

On the left side of the house opposite the principal post, is another large post, the figures carved on both facing each other; the post to the left, however, is not considered to be of the same importance as the other. Some of the posts forming the two rows are carved to represent men, others to represent women. In many cases a male and a female figure stand opposite each other, although there is no general rule to this effect, nor are the posts always two and two together, with the exception of the two posts in the centre, which invariably seem to form a pair.

The central post representing a man is equipped in the following way; the details, however, vary. Between the top of the post and the longitudinal beam supported by it the people put part of the skull of an enemy. Human hair covers the head of the effigy and is also made into whiskers. The figure wears a feather head-dress. The rib of a pig is used for a nose-stick. Eyebrows cut from dead enemies and dried on the fire are glued in their proper place on the figure, so too is the upper lip with the moustache on; sometimes the whole mouth cut off from a dead body is attached to the face. The eyes are made of a thin white shell, and under them are put pieces of real eyeballs. The painted decoration is that of a warrior, in red and white — the additional black would not show up — and to enhance the effect of the red colour they execute the pattern partly with red "crab's eye" seeds stuck on to the face with beeswax.

As with living people the ears of the figure are decorated with *sosogóro*, fringes of split sago leaves with human hair interspersed. Round the neck are suspended the claws of a *warío* and *riburíbu*, two hawks, and also male and female genital organs. The latter, inserted into each other, have the effect of causing the enemy to be so occupied among themselves that they will be caught unawares by the attacking party. Below the neck a crescentic breast shell is carved in the post and painted white. The rest of the body, too, is profusely decorated and rubbed with various medicines.

On the right side of the post hangs a sort of wooden box ornamented with leaves and feathers, and inside this are kept various old relics, small fragments of which are used as "poisons" or "medicines". Thus the shrine in the old ceremonial house of Iasa is said to have contained fragments of certain famous object which once belonged to one of the greatest mythical characters. Other kinds of "long time things" kept in the shrines of various men's houses are teeth, eyes, jaws and claws of mythical beasts, and also the teeth and claws of dogs which have died long ago. No new thing may ever be put in or close to the shrine of a *dárimo*.

On the left side of the effigy hangs a string of human skulls, as also belts and head-dresses of men and grass-skirts of women killed in war. Over the bunch of skulls hang an old beheading knife and a head-carrier. These implements are never used or removed except for the purpose of sorcery, when small fragments are scraped off them and administered to the leading man of each family in order to make him a great warrior. At his death or when he becomes too old to be a leader, a little of the medicine is given to a younger man, his son or nephew, but only to one man at a time, as it is feared that otherwise the men, incited by the powerful medicine, would turn against the leader or begin to fight among themselves. A man who has partaken of this medicine is much feared among his fellow tribesmen who think is wise not to cross his path too rashly. Weapons used for fighting are kept by each family close to the post where they hang their captured heads.

The decoration of the female images is copied from that of a woman in real life, otherwise the figures are equipped in the same way as those representing men. Some of the female effigies have on a sort of grass skirt, but others are, like the men, quite nude, and the sexual excesses accompanying certain of the rites which take place in the *dárimo* are often reflected in the strong erotical character given the images, male and female, by their makers. The painting and other perishable decoration of the figures are renewed before every ceremony.

At various stages of the building the people go and kill some enemies and smear certain parts of the house with their blood. Nobody must make a noise in a new house before blood has been shed there. The strong fighting men, or some of them, go out and kill some enemies, and bring home the captured heads which they knock against the great post staining it with blood. They may also collect blood in a bamboo tube, and either hang it on the post or smear the post with some of it. The knocking of an enemy's head against a post is supposed to be the first noise produced in a new *dárimo*, and it is only afterwards that the people may split coconuts or throw down firewood, etc.,

in the house. Before anybody has been killed no man should come in contact with any part of the structure of a *dárimo*, and it is particularly dangerous to rest one's head against a post.

In spite of the many observances connected with the making of the carved posts, and the direct or indirect part played especially by the great central post in certain rites, even the people themselves have very indefinite ideas about the meaning of the human images. All the legends agree that the mythical Marúnogére, one of the great heroes, built the first men's house, when he inaugurated the secret *mogúru* ceremony, but they are very vague as to the purpose for which the carved figures were made.

It is curious fact that the images have no other name in common use than *órora sáro* or only *sáro*, the latter word simply meaning post, and *órora* something mysterious. Some people call the male figure *Síva* and the female *Náka*, the names of two mythical mountains east of the Kiwai country. On the other hand these names may imply merely an association with the stones from the mountains which are used as a medicine for the posts. However, it sometimes happened that the Kiwais applied the two names *Síva* and *Náka* to themselves from the posts in their *dárimo*. For instance, when attacking a hostile house at night to kill the inmates, they would sometimes cry, "Me there, *Síva* people (or *Náka* people)!" Another rather common term for the posts is *Begerédubu*, the name of the mythical hero of Waboda island, but as no real connection can be traced between him and the posts, his name must have been given them quite arbitrarily. After the *dárimo* and the ceremonies held there had become less common in Kiwai, they were still in full use in Waboda, and in Kiwai they are now commonly associated with the people of Waboda (just as at Mawata they are associated with the Kiwai islanders). This may be one reason why in Kiwai they sometimes use the name of the Waboda *ororúrora* (mythical local being) in speaking of the posts of the men's house. Very uncertain also are the names of certain other mythical beings used by some people for the images. Besides *Náka*, the female figures are in individual cases called *Ééi*, the name of the youngest of the many wives of the mythical hero *Meséde*, who is said to have modelled a post in his *dárimo* after her likeness. But generally no distinctive names are used of the male and female effigies. The *mimía* (see above) and *dárimo* figures are both spoken of under the same vague appellations.

In one of the folktales *Nábeamúro*, the great warrior of Iasa, built a *dárimo*, and when the posts were to be carved, he lay down and bade his eldest son *Gumáru* fashion and paint the male figure with the father

as model, while the female figure was modelled on Nábeamúro's wife, who lay down in the same way.

It seems to me that the images do not represent for the natives any definite being or beings, whether such as are known to us from their legends or any others. In addition to the *mimía* figures they may be compared with certain other human designs, particularly faces, which among the Papuans constitute such a characteristic motive in ornamenting their implements and articles of every description. So far as we can ascertain, these faces carved on the handles of paddles, digging sticks, and many other objects, serve in the first place a decorative purpose only, among the present generation at all events; no reliable history is attached to them, nor can the people tell of any personages to whom they might refer.

As to the figures in the *dárimo*, the people do not seem to feel the least need of any explanation of what they represent. The forbidding aspect of the figures and the uncanny ideas associated with them exercise in themselves a powerful effect upon the native mind, perhaps still more so in the absence of any exact interpretation. It is enough for the people that these weird forms are possessed of mysterious powers, partly inherent and partly due to the medicines applied to them.

We have also to note that the rites observed when preparing the principal effigy show that in one aspect its human form does not represent the real object of the ceremony, but constitutes rather an instrument for transmitting, through symbolic action, magical influence to its owners as well as the enemy. By treating the various parts of the image with medicines they help and strengthen themselves at the same time as they work disaster upon the enemy.

In determining the character of the figures it is also a noteworthy fact that no actual worship is offered them. When the men return from a fight they may knock the captured heads against the posts, as they do at the inauguration of a *dárimo*, and when during the *mogúru* ceremony the pig, which constitutes the principal feature in these rites, is cut up in front of the central post, they may sprinkle a little blood on it; but these acts appear mainly to have a magic, symbolic character, hardly that of offerings. There are vague statements that some people used to put articles of food before the post as a present, but if this really happened, we may regard it as merely an experimental attempt to placate unknown powers, like many other descriptions of observance among the Kiwais. No prayers whatever are addressed to the effigies. It is true that some people may regard the images as animated: "ghost (spirit) he stop inside", is an expression sometimes heard of them, al-

though most probably uttered rather as a conjecture or simile than as real conviction.

It seems probable that the dread in which the people stand of the figures, simply arises from the weird spectacle in the darkness of the *dárimo*, from the gruesome ceremonies with which the posts are connected, and from the medicines applied to them, and imagination makes up for inability to account for the figures. I am of opinion that the carved posts of the Kiway men's houses give us an illustration of the very beginnings of image cult among these Papuans. The figures offer an example of early efforts among an undeveloped people at modelling a kind of visible representation of their own vague ideas regarding supernatural powers. If this be the case, it appears quite conceivable and possibly characteristic, that such human effigies as those in the Kiwai *dárimo* have come into existence at an earlier stage of development than the descriptive myths which give the history of the beings themselves.

I. Abhandlungen.

Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen).

Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien.

1. Einleitung.

1. Die Erfassung der religiösen Anschauungen der Negrito von Malakka wird nur dann möglich, wenn man sie scharf von den anderen Inlandstämmen der Halbinsel trennt. Darum konnte eine Darstellung, wie sie R. Martin in seinem Werke: Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel, Jena 1905, gibt, eher Verwirrung als Klarheit schaffen, weil er Jakudn-, Sakai- und Semang-Anschauungen in einem Atem und durcheinander behandelt. Die drei Völker haben ursprünglich nichts miteinander zu tun, und darum muß auch deren Religion scharf auseinandergehalten werden. Daß gegenseitige Beeinflussungen vorliegen, soll nicht geleugnet werden.

Bislang hatten wir eine nur sehr magere Kenntnis der Semangreligion, Beweis genug, wie schwierig es sein muß, in die Anschauungen der scheuen Urwaldmenschen einzudringen. Einigermaßen greifbare Resultate hatte Hrolf Vaughan Stevens erzielt, dessen Forschungen und Nachrichten vielerseits beanstandet wurden. Sein großer Fehler lag darin, daß er es versäumt hatte anzugeben, wo er seine Nachrichten gesammelt hat, und daß er es nicht unterlassen konnte, seine eigenen Theorien mit einzuflechten. Immerhin ist Hoffnung vorhanden, daß die Stämme werden identifiziert werden können, unter denen Stevens geforscht hat — wie es mir bereits gelungen ist, bei einer Durchsicht seiner Manuskripte seine Temiar festzustellen —, wodurch seine Aufzeichnungen einen großen Wert erhalten werden. Meine Forschungen bestätigen in vielem Stevens' Aussagen; immerhin bleibt noch manches in seinen Schriften übrig, worüber ich selber keine Aufschlüsse von den Eingeborenen erhalten konnte.

Spärlichere Nachrichten über die Semangreligion haben wir auch von W. Skeat. Neuerlich hat auch J. H. Evans über die religiösen Anschauungen der Semang geschrieben.

Während meiner Forschertätigkeit in Malakka (1924—1925) ließ ich es mir besonders angelegen sein, die Negrito kennen zu lernen und zumal deren geistige Kultur. Trotz der zu überwindenden Schwierigkeiten ist es mir gelungen, einige Kenntnisse ihrer Religion zu erwerben.

Selbstverständlich bildete die Sprache eine große Schwierigkeit. Ich hatte zwar das Malayische als Vermittelungssprache zur Verfügung, doch lag es mir sehr daran, die grundlegenden Informationen in der ureigenen Sprache der Semang zu erhalten. Leider sind auch die Sprachen der einzelnen Stämme voneinander verschieden, so daß ich wiederholt ein neues Idiom dazulernen mußte.

Eine zweite Schwierigkeit lag darin, daß die religiösen Anschauungen der Semang, obwohl in ihrem Wesen gleich, dennoch in vielen, auch wichtigen Einzelheiten auseinandergehen. Erst ein Vergleich all dieser Stammesreligionen ergibt ein einheitliches Bild.

Eine weitere Schwierigkeit lag in der schöpferischen Phantasie der einzelnen Gewährsleute. Ein jeder erzählte das nämliche verschiedenartig; die Grundidee blieb zwar, alles andere war aber nicht zu erkennen. Um ein krasses Beispiel anzuführen, erwähne ich meine Erfahrungen bei der Aufnahme religiöser Gesänge. Hatte ich einen Gesang in den Phonographen singen lassen, wobei ich einzelne Stellen auch zu Papier bringen konnte und ersuchte ich den Sänger, das Lied noch einmal zu singen, so brauchte ich nicht lange zu warten; er sang, aber etwas ganz anderes. Das gleiche Thema wurde in verschiedener Form variiert. Der Semang ist in dieser Hinsicht schöpferisch, welche Eigenschaft aber dem Forscher große Hindernisse bereitet.

Im folgenden halte ich im allgemeinen die Reihenfolge der Stämme derart inne, wie ich unter ihnen meine Forschungen gemacht habe: die Djahai, welche am oberen Perak und am Pergaufusse (Kelantan) wohnen, die Sabubn am mittleren Perak, die Kenta in Kedah, die Kensiu in Kedah, die Menri in Kelantan und die Batek im zentralen Pahang.

2. Die Orang-hidop bei den Djahai.

Dieser malayische Ausdruck heißt so viel wie: Die Unsterblichen. Damit wird eine Kategorie von Wesen bezeichnet, die nach der Anschauung der Semang nicht sterben. Da ich den Ausdruck einmal im Munde eines Semang gehört habe, behalte ich ihn in Ermangelung eines besseren bei.

In die Urwälder Malayas hatte ich wohl die Kenntnis des höchsten Wesens Kari mit Namen mitgebracht, doch half er mir nichts, da niemand einen Kari kannte. Gelegentlich hörte ich das Wort Karéi, konnte aber nicht hinter seine Bedeutung gelangen. Alle meine diesbezüglichen Fragen wurden mit „Ich weiß nicht“ beantwortet. Später wurden mir in zwei Fällen inhaltliche Antworten zuteil, welche als Ausgangspunkt für weitere Nachforschungen dienten. Man sagte, daß Karei der Donner sei oder auch die Sonne, und daß er oben wohne. Ein gewisser Bedjuan sagte aber: Karei sende den Donner, er werfe den Donnerkeil (ich hatte einen solchen bei mir), er wohne oben. Sein Aussehen sei wie das eines Menschen, er sei wie ein penghuln (Häuptling) oder wie ein raja (König). Von ihm komme alles, die Tiere, die Pflanzen und alles. Wenn Karei donnert, so fordert er Blut; man bringe es ihm dar.

Puóoh, ein Sabubnmediziner, mit dem ich die ersten Tage zusammenkam, hatte eine Steinklinge. Er nannte sie Batu Karei (Stein Kareis).

Von einem Sabubn aus Jjok hörte ich wiederum, daß Karei das Aussehen eines Malayen habe, daß er oben wohne und den Donner mache.

Das waren die ersten Nachrichten über Karei, und zwar stammten sie alle aus dem Munde der Sabubn.

Wenige Wochen darauf hatte ich im Lager von Besiak (Djahai) Gelegenheit, dem Blutopfer beizuwohnen, von dem Bedjuan sprach. Aus dieser Zeremonie lernte ich, daß das Blut Karei und seiner Frau Manoid dargebracht wird. Ersterer wohnt oben, letztere unten in der Erde. Manoid hat nur einen kleinen Anteil am Opfer.

Eine weitere gelegentliche Äußerung machte mich mit den Namen Djamoi, Djalan und Karpegn bekannt. Alle drei wohnen bei Karei. Die drei bezeichnete man als eine Art Hantu; so nannte man auch die Cenoï.

Während einer Waldtour, da ich mit dem alten Ramogn aus Besiak allein war, fragte ich ihn über Karei aus. Er nannte diesen und seine Frau Manoid und fügte auch bei, daß beide Kinder hätten, nämlich Taprn, Begreg, Karpegn und die Tochter Takel.

Nach Bedjuan hat Karei zwei Söhne: Tapun und Begieg.

Damals war ich im Auffassen der Sprache noch nicht so weit, daß ich die Worte richtig hörte. Was ich als Taprn und Tapun vernahm, heißt in der Tat: Ta-Pedⁿ (ich schreibe es hier Ta Pedn).

Von Ramogn brachte ich auch in Erfahrung, daß, wenn Karei mit seinen Kindern spielte, es in der Ferne donnere. Am Firmament habe er eine Pflanzung von Fruchtbäumen, von welchen sie sich nährten,

Fleisch gäbe es oben nicht, da es auch keine Tiere dort gibt. Einen Schritt weiter brachten mich die Angaben Tadjens. Als den Schöpfer aller Dinge bezeichnete er Ta Pedn. Karei habe nichts erschaffen. Während Ta Pedn gut sei, sei Karei böse, weil er das Blut von den Menschen fordere. Er konnte mir nichts Näheres über Ta Pedn sagen, als daß er oben am Firmamente wohne, sein Platz sei noch oberhalb Kareis. Zu Ta Pedn seien die beiden großen Hala Djamoi, Djalan hinaufgestiegen. Beide seien gut zu den Menschen, Karei sei aber böse, denn er tötet sie mit dem Blitzstrahl oder auch durch Krankheiten. Djamoi und Djalan seien die Enkel von Karei und Manoid. Wenn nahe Verwandte geschlechtlich mitsammen verkehren, dann werde Karei böse und fange an zu donnern. Bringe man ihm Blut dar, so werde er besänftigt. Manoid fordere zwar kein Blut, doch werden auch für sie einige Tropfen auf die Erde geschüttet. Djamoi, Djalan haben Mitleid mit den Menschen; wenn nämlich Karei zu arg donnert, so bittet ihn Djamoi:¹⁾

Oi ta aket serig ke gidn, Baka hei
O, Großvater, sei nicht hart mit ihnen, Genossen von uns.

Von Tadjen hatte ich den Ausdruck Orang hidop gehört, womit er all die genannten Wesen bezeichnete.

Das Verhältnis Kareis zu Ta Pedn klärte sich immer noch nicht auf, mochte ich noch so viele um Aufschluß gehen. Gewöhnlich wurde Karei als böse, Ta Pedn als gut hingestellt, er hatte alles gemacht, nicht Karei.

Ta Pedn o enhodn ke he, o eg bab he.
Ta Pedn, er ist besorgt um uns, er gibt Essen uns.

Die Menschen sind auch Ta Pedns Enkelkinder. Wütet Karei im Donnerrollen gegen die Menschen, dann redet er also zu Karei:

Aket le san-ke-tođn, gidn kančo inget, gidn kančo
Nicht bedränge sie so, sie die Enkel schauen, sie die Enkel
behö, gidn kančo tebrilai čadn keiobn.
fürchten sich, sie die Enkel schauen herauf von unten.

He an behö mai dusa, ma mara ke gidn?
Wir hier fürchten uns, was für Schuld ist es, weswegen du ihnen grollst?

Keladi, ein junger Mann aus Besiak, sang mir ein Čenoilied vor. Im Anschluß daran kam die Sprache auf die Orang hidop, von denen

¹ Aus drucktechnischen Gründen kann hier die phonetische Transkription nicht angewandt werden.

gesagt wurde, daß sie oben auf dem galogn wohnten. Galogn ist eine Art Sparren, Balken, eine Plankenbrücke. Keladi nannte mir drei Galogn, die auch im Liede vorkamen: galogn Ta Pedn, galogn Cibe, galogn Penlau. Während Ta Pedn, Djamoi, Djalan auf diesen galogn hausen, hat Karei seine Wohnung unterhalb in einer Höhle. Auch Keladi nannte Djamoi und Djalan Enkel Kareis.

Da ich trotz eingehenden Forschens und Fragens zu keiner Klarheit gelangen konnte, rief ich die ältesten Männer des Lagers zu einer Besprechung zusammen. Das Resultat dieser Unterredung war folgendes: Zwei Arten von Orang hidop sind zu unterscheiden. Zur ersten Kategorie gehören Karei und seine Frau Manoid und deren Kinder: Ta Pedn, Begräg und Takel. Letztere ist weiblich. Ta Pedn und Takel sind ledig. Von Karpegn war keine Rede mehr. Manoid und Takel hausen in der Erde, alle anderen aber oben am Firmament.

Karei ist der größte von ihnen, ohne aber der Schöpfer zu sein. Ta Pedn hat alles erschaffen, das war Ansicht aller. Als ich die Frage stellte: Wer hat denn die Bäume, die Steine, das Wasser gemacht, da rief Ramogn laut in die Versammlung hinein:

<i>Ta Pedn</i>	<i>o de genun,</i>	<i>o de djehu,</i>	<i>awei,</i>	<i>os,</i>	<i>tobn,</i>
Ta Pedn	er macht	den Bambus,	er macht	Bäume,	Rotan, Feuer, Wasser,
<i>gul,</i>	<i>djehu remlei,</i>	<i>djehu enregn.</i>	<i>Ta Pedn</i>	<i>o de</i>	<i>semua.</i>
gul,	Remlei Bäume.	Enregn Bäume.	Ta Pedn	er macht	alles.

Als ich daraufhin erwiderte, daß dann wohl doch Ta Pedn der größere sein müsse, antwortete Burong in vorwurfsvollem Tone:

<i>Mana</i>	<i>buleh</i>	<i>bekrdja!</i>	<i>Karei,</i>	<i>dia</i>	<i>Tuan besar!</i>
Wie	soll	der	arbeiten!	Karei,	er (ist) (doch) der große Herr!

Mit dieser Erklärung mußte ich mich begnügen. — Die Bösartigkeit Kareis wurde zwar behauptet, aber dahin eingeschränkt, daß er dann böse wird, wenn die Menschen Böses tun. Zur zweiten Kategorie der Orang hidop gehören die beiden Hala: Djalan und Djamoi und die Čenoi. Die beiden Genannten lebten früher am Berge Kendrong (Ob. Perak) und sind später zum Himmel hinaufgestiegen. Alle Orang hidop nähren sich von Früchten. Sie pflücken diese, saugen deren Saft aus und lassen Schale und Kerne zur Erde fallen, aus denen Fruchtbäume für die Menschen hervorwachsen. Gebete werden weder an Karei, noch auch an die anderen verrichtet; die Blutzeremonie allein gilt als Kult-handlung.

Wenn auch diese Aussprache einige Klärung herbeigeführt hatte, so blieben doch noch eine Anzahl Widersprüche bestehen. Ein tieferes Einfühlen in die religiösen Anschauungen der Djahai verdanke ich

einem jungen Manne, Keladi mit Namen, den ich wohl als den gewecktesten des Stammes kennen gelernt habe. Er war mein Begleiter während fünf Monaten, in welcher Zeit wir uns gegenseitig aneinander gewöhnten.

Es sei hier ein Wort gesagt über die Art und Weise meines Vorgehens im Erforschen der Anschauungen der Semang. Wiederholt hatte ich Gelegenheit gehabt, etwas zu sehen und zu hören, woran anknüpfend ich Fragen stellen konnte. Gewöhnlich richtete ich solche an die Älteren der Gruppe, bei der ich gerade war, bis ich herausfühlte, daß der eine oder andere am besten sich eignete, meine Fragen zu beantworten. Wenn auch in allen oder den meisten Dingen fast alle Bescheid wissen, so ist es lange nicht allen gegeben, ihr Wissen in Worte zu kleiden und es anderen mitzuteilen. Nicht selten mußte ich beobachten, daß auch ältere Individuen aus besagten Gründen versagten, ich weise z. B. hin auf Ramogn, einen bejahrten Mann, ein Genie in Handfertigkeiten, der aber für das Lehrfach unbrauchbar war. Er versagte vollkommen, nicht etwa aus Unkenntnis, sondern aus Mangel an Fähigkeiten sich mitzuteilen. Es war nicht Unwissenheit, sondern Unbeholfenheit. Dies blieb nicht allein auf das Geistige beschränkt, nein, auch wenn es sich darum handelte, einzelne seiner Handfertigkeiten zu beschreiben, so machte er es lieber vor, ohne viele Worte dabei zu verlieren. Ähnliche Erfahrungen machte ich auch bei anderen. Natürlich gab es auch einzelne, zumal Jüngere, die tatsächlich wenig Bescheid wußten. Keladis Wissenschaft, der doch noch jung war (etwa 25 bis 30 Jahre) mußte mir verdächtig erscheinen. Wiederholt hatte ich die Beobachtung gemacht, daß er das große Wort führte und oft mit Erfolg. Der alte Pa Loa klärte mich dahin auf, daß Keladi viel herumgekommen sei. Von Jugend auf habe er sich in fast allen Lagern der Djahai bewegt; schon sein Vater, der ein angesehener und großer Jäger war, nahm den Knaben auf allen seinen Wanderungen mit. Nach seinem Ableben kam Keladi nach Tadoh, dem Zentrum der Djahai, wo er sich die meisten Kenntnisse angeeignet habe. So wußte Keladi tatsächlich vielfach mehr als viele andere. Übrigens konnte ich das von Keladi Erlernte mit anderen, zumal mit Pa Loa nochmals besprechen, der zu vielem weiteren Aufschluß gab. Auch muß ich betonen, daß Keladi von leichter Auffassungsgabe war und seine Kenntnisse sprachgewandt wiederzugeben verstand. Dabei war er von einer hartnäckigen Gesinnungsart, die mich nicht selten eine bittere Pille schlucken ließ. Er ließ von seinem Urteil nicht ab, auch wenn ich ihn auf Widersprüche usw. hinwies. „Das ist so“ war seine steife Antwort, und ich mußte schweigen, wollte ich ihn durch Widerspruch nicht in Mißstimmung bringen.

Nach Keladi ist Karei groß von Gestalt. Seine Ausstrahlung ist wie Feuer. Kommt er in die Nähe der Menschenhütten, müssen alle sterben, sie verbrennen.

Baiang Karei bekod sampei hanja he kebis.
Glanz von Karei ist heiß, nahekommt er der Hütte, wir sterben.

Darum kann man Karei auch gar nicht sehen. Er sitzt aufrecht im Himmel auf einem Galogn. Vor seiner Brust ist eine schöne Matte ausgebreitet. Karei hat Spiegel sehr gerne und wünscht, daß ihm die Leute Spiegel oder andere glänzende Gegenstände schenken. Die Übermittlung der Spiegel an Karei kann nur der Hala vornehmen. Er ist der einzige Vermittler zwischen den Menschen und Karei. Im Krankheitsfalle kann nur der Hala helfen; ist ein solcher nicht zur Stelle, so muß der Mensch sterben; denn die gewöhnlichen Menschen verstehen es nicht, zu Karei zu beten. Viele Krankheiten stammen nämlich von Karei, welche der Medizinnmann zu heilen versteht. Der Priestermedizinnmann (Hala) weiß auch, wie er zu Karei beten soll, damit er ihm helfe. Er hockt sich vor dem Kranken nieder und erwägt die Krankheit des Darniederliegenden und bittet Karei im Herzen um Genesung. Er läßt sich einen Spiegel von den Leuten geben, nimmt ihn zwischen beide Fäuste und haucht ihn zum Himmel empor (*perlob*). Nach der Anschauung der Djahai fliegt der Spiegel zu Karei hin und läßt sich vor ihm auf die schön geflochtene Matte nieder. Karei sieht den Spiegel, und er lacht vor Freude und Vergnügen, er ist gnädig gestimmt und gibt dem Hala ein, wie er den Kranken mittels seines Cébuchsteines heilen soll.

Kareis Frau heißt Manoid, sie wohnt in der Erde, Karei aber oben am Firmament. Sie treffen sich von Zeit zu Zeit. Der Blitz ist die Verbindung Kareis mit Manoid. Die Kinder der beiden sind Ta Pedn, Begräg und Takel.

Djamoi und Djalan waren früher Menschen, und zwar große Hala. Aus Furcht vor dem Tiger haben sie die Erde verlassen und sind zum Himmel emporgestiegen.

Die Cénoi sind Diener Kareis und stehen mit dem Hala (Medizinnmann) in enger Verbindung. Es gibt nämlich zwei Wundersteine des Hala, einen (cébuch), der von den Cénoi, und der andere, der von Karei stammt (batu Karei). Als Vorbedingung zum Halastande ist der Besitz eines solchen Steines notwendig. Von Karei stammen verschiedene Verbote und Gebote, deren Beobachtung Karei urgiert. Die verhängte Sanktion ist eine vierfache: 1) sofortiger Tod durch den Blitz oder durch fallende Bäume, 2) Tod durch den Tiger, der als Polizist Kareis angesehen wird. Wer von einem Tiger zerrissen wurde, hatte irgendein

Vergehen begangen, 3) bestimmte Krankheiten, die als Strafen gewissen Sünden auf dem Fuße folgen. 4) Darbringung des Blutopfers für Übertretungen einer Kategorie von Geboten Kareis.

Versucht man, den leitenden Gedanken aus den verschiedenen und sich teilweise widersprechenden Nachrichten der Djahai herauszuschälen, dann muß im Auge behalten werden, daß Karei zweifaches bedeutet: den Donner und die Person, die den Donner macht. Darüber kann kein Zweifel sein. Der Donnerer Karei ist eine Person von einer bestimmten Gestalt, bei den Djahai von menschlicher Gestalt; er hat eine Frau und Kinder. Er ist ein Orang hidop, der im Himmel wohnt und niemals stirbt. Es wird auch gesagt, daß er bisweilen auch auf Erden wandelt, niemand kann ihn aber sehen. Er wird gefürchtet und gilt als böse, mit der Begründung, weil er straft und das Blut von den Menschen fordert.

Über die schöpferische Tätigkeit Kareis sind die Djahai sich recht unklar. Durchweg neigen alle Aussagen dazu hin, daß nicht Karei der Schöpfer ist, sondern Ta Pedn. Darauf möchte ich hier schon den Nachdruck legen, weil ich darauf zurückkommen werde bei Besprechung der anderen Semangstämme. Auch ist zu beachten, daß Ta Pedn als Sohn Kareis angesehen wird. Nebenher wird jedoch auch behauptet, daß Ta Pedn für die Menschen Fürsprache einlegt und manchmal in einem Tone, der eher einem Vorgesetzten als einem Untergebenen anstehen würde. Auch sei noch betont, daß Ta Pedn keine Frau hat. Das zu erwähnen scheint mir nicht überflüssig, da das Unbeweibtsein bei den Semang als eine Anomalie angesehen wird. Wie schon erwähnt, verstehen es die Djahai nicht, zu Karei zu beten. Sie beten überhaupt nicht. Das einzige Merkmal ihrer Abhängigkeit von Karei ist die Darbringung des Blutopfers, dessen Motiv nur die Furcht ist.

Das Blutopfer ist mir wiederholt beschrieben worden. Bei den Djahai habe ich ihm nur einmal beigewohnt. Es war zur Nachtzeit. Im Lager wurde es still und stiller, die Leute schliefen bereits, und auch ich lag schon unter dem Mosquitonetz, als fernes Donnerrollen an mein Ohr drang. Es war das erste Gewitter in dieser Jahreszeit, das heranzog, Regen aber hatten wir schon wiederholt gehabt. Trotz des Donnerrollens war auch ich eingeschlafen, aber nur für kurze Zeit, bis der Regen durch das Dach auf mein Gesicht tropfte und mich so weckte. Der Donner rollte ununterbrochen in nie endenwollender Wiederholung. Ein Krachen, als wollte die Erde auseinanderbersten, in unsrer aller-nächsten Nähe, ließ mich aufspringen; erschreckt schaute ich in die schwarze Nacht hinein. Die Lagerfeuer brannten im Augenblick lichterloh, da man das glimmende Feuer zu hoher Lohe anfacgte. Frauen rannten von einer Hütte zur anderen. *Ogn! Ogn!* (Wasser, Wasser) rief Burong immer wieder in die dunkle Nacht hinein. Was war nur ge-

schehen? Ich konnte mir die Verwirrung im Lager nicht erklären. Angestrengt schaute ich durch das Mosquitonetz ins Freie, wo ich Frauen in strömendem Regen stehen sah, die allerlei sonderbare Bewegungen machten. Plötzlich schoß es mir durch den Kopf: Das Blutopfer? Ich hatte früher darüber gelesen, war aber noch niemals Zeuge dieser Zeremonie gewesen. Mit einem Satze war ich denn auch im Freien, unbekümmert um den klatschenden Regen und schaute der Frau Tebus zu, wie sie mit einem Bambusspieß (*abag*) ihr Schienbein aufritzte, daß das Blut hervorquoll. In der linken Hand hielt sie einen mit Wasser gefüllten Bambus. Mit dem Bambusmesser schabte sie das herabrieselnde Blut in den Bambus, goß von der Mischung in einen gespaltenen Bambus und verschüttete davon ein wenig auf die Erde. Dann sich erhebend, begann sie die Mischung hochzuschleudern, einmal nach der Richtung, woher der Donner gekommen war, dann nach allen Himmelsrichtungen, wobei sie immer wieder rief *Ćub! Ćub!* — Geh! Geh! Vieles von der Zeremonie war mir leider entgangen, war ich doch zu überrascht und überrumpelt. Nach vollzogener Zeremonie hockten die Gestalten still um die Lagerfeuer, das Donnerrollen verzog sich jenseits des Perak, der Regen plätscherte aber weiter. In einer halben Stunde war der Donner verstummt. Doch nicht lange dauerte es, und wiederum erscholl das schauerliche Rollen aus der Ferne. Djelei, der sich noch immer am Feuer wärmte, rief ärgerlich in das Dunkel hinein: „*O, la! berenti pai!* — O, la halte ein, Du! Als wollte er dem Donner Vorschriften machen. Wie ich aus weiteren Erkundigungen am folgenden Morgen entnahm, wird das Opfer stets dargebracht, wenn der Donner über dem Lager grollt. Es sind zunächst die Frauen, welche sich das Blut aus der Wade abzapfen, sei es mit dem Bambusmesser oder dem Rotanspleißmesser. Von der Mischung wird zunächst einiges auf den Boden gegossen, das ist für Manoid, die Frau Kareis; was in die Luft geschleudert wird, ist für Karei, den Donnergott selber.

Die knappen Erklärungen waren sicher nicht erschöpfend und befriedigten mich nicht ganz. Burong behauptete nämlich, daß zunächst nur die Frauen die Blutzeremonie vornehmen und erst dann, wenn der Donner nicht aufhört, auch die Männer. Dennoch hatte ich beobachtet, wie auch einzelne Männer mit den Frauen zugleich sich das Blut abzapften und es zum Himmel schleuderten. Die Zeremonie benannte man *lawaid Karei*, so meinte ich anfänglich. Ich faßte es auf als die Benennung der Handlung, oder auch als: Karei schlägt ein. Erst später erschloß sich mir der Sinn des Wortes *lawaid*, was so viel heißt wie Sünde, und zwar Sünde gegen Karei.

Weiterhin erfuhr ich, daß das Blutschneiden aus dem Schienbein *ćogⁿ* genannt wird, wenn es mit dem *abag* d. i. Bambusspliß vorge-

nommen wird, es heißt *kebⁿ*, wenn es mit dem Messer zum Spleißen des Rotan vorgenommen wird. Das Abschälen des Blutes vom Schienbein und das Gießen in den Wasserbambus heißt *gad*; das Blutausspritzen aber *sei*. Der erste Ausguß geschieht auf die Erde, wobei man sagt: *čub ba te*, d. h. geh zur Erde. Diese Spende ist für Manoid, die Frau Kareis. Hierauf wendet man sich nach jener Seite, woher der Donner kommt, wirft die Mischung nach dieser Richtung hin und ruft: *čub med Keto* d. i. gehe zur Sonne, wobei das *čub* laut gerufen wird.

Seit diesem Erlebnis drang ich immer tiefer in den Sinn dieser Blutzeremonie ein, je mehr ich die Sprache verstand und je näher mir deren Umstände erklärt wurden. Keladi beschrieb das Blutopfer folgendermaßen.

Karei o girr, gidn kebn gidn babo, gidn sei ked
 Wenn Karei donnert, so sie schneiden, sie der Frauen sie werfen es für
Karei, gidn čič ba te ked Manoid. Kalu o brenti o Karei
 Karei, sie gießen auf die Erde für Manoid. Wenn er aufhört er Karei
djadi-le, Kalu bra wa brenti, o girr lagi, kebn ka he
 so ist es genug, Wenn nicht er aufhört, er donnert noch, schneiden auch wir
temakal.
 Männer.

Kalu bera wa brenti, kebn čadn enlagn ketegn.
 Wenn er nicht aufhört, schneiden wir beide Schienbeine.

Ich forschte weiter nach den Ursachen dieser Blutzeremonie, welche, wie ich wußte, sehr ungern vorgenommen wird. Hierbei klärte sich allmählich der Ausdruck *lawaid Karei* auf.

Im Lager von Besiak wurden einige gefangene Affen festgehalten, mit welchen ich öfters Kurzweil trieb. Es fiel mir allmählich auf, daß die Insassen sich weniger mit ihnen abgaben, um Kurzweil zu haben. Da ich einmal nach dem Grunde fragte, erwiderte man kurz: *lawaid Karei!* Da ich darauf hinwies, daß ich es doch täte, ohne daß mir etwas geschähe — ich bemerke, daß ich den Ausdruck immer noch verstand, etwa wie: Karei schlägt ein, der Blitz trifft dich —, so erwiderte man: Ja, du bist etwas anderes.

Ein andermal war ich mit einer kleinen Karawane unterwegs. Das Wetter war feucht, der Weg naß und schlammig. Auf einem umgestürzten Baumstamm hielten wir Rast, wie es stets Sitte war; die Semang rings um mich herum. Einzelne brachten mir verschiedene Waldfrüchte, die ich kosten sollte, andere entledigten sich der lästigen Bluteigel. Auch ich ging daran, das gleiche zu tun. Als ich einem Bluteigel auf meiner Wade die brennende Zigarette auf den Leib setzte, daß dieser sich vor Schmerzen krümmte, lachte ein Bursche, *Lebeh* genannt, laut

auf. Sofort erscholl der Zwischenruf des alten Pa Lo a: *Lawaid Karei!* Lebeh verstummte im Augenblick.

Die Kinder des Besiak-Lagers spielten an einem Nachmittag lauter denn je. Ich empfand es durchaus nicht als Störung, vielmehr freute ich mich an dem munteren Treiben. Gewöhnlich geht es recht still her. Das muntere Wesen ließ sofort nach, und die Kinder verliefen sich bald, als eine Frauenstimme unter einem der Windschirme hervorrief: *Pen un, Pen un menmin, Karei lawaid.* „Wenn ihr derartig spielt, *lawaid Karei!*“

Zwei Mal war ich Zeuge von einigermaßen schlüpfrigen Reden unter Semangburschen. Beide Male war Chago der Anstifter. Da er wieder einmal derartige Reden anfang, wies ihn Čenbis zurecht: *Lawaid Karei!* Chago verstummte sofort.

Nach Kenntnis dieser Tatsachen versuchte ich der Sache auf den Grund zu gehen und forschte nach, wodurch man sich noch sonst gegen Karei verfehle und wann man genötigt sei, das Blutopfer darzubringen. Mord und Diebstahl schieden aus. Überall beteuerte man einmütig, daß beide unter ihnen nicht vorkommen. Und wenn sie vorkommen würden, dann brauchte das Blutopfer nicht dargebracht zu werden.

Die Zahl der Verfehlungen, welche mit dem Blutopfer gesühnt werden müssen, sind eine große Zahl. Čenbis vom Teladn beantwortete meine diesbezügliche Frage also:

Kalau leglug ked bawaid, lawaid Karei, leglug ked
Wenn man verspottet den Berok-Affen, Sünde gegen Karei, verspottet den
(auslacht)

od, lawaid Karei, leglug ke menra, bra wa lawaid, leglug
Hund, lawaid Karei, verspottet einen Menschen, kein lawaid, verspottet
ked daogn lawaid, leglug ked kučign, lawaid.
einen Krah Affen, lawaid, verspottet die Katze, lawaid.

Ein derartiger Sündenspiegel mutet uns recht fremd an, kommt uns vielleicht sogar lächerlich vor. Dennoch finde ich, daß der Sinn der Gebote in keiner Weise albern ist. Ein gefangenes Tier — denn darum handelt es sich, nicht etwa um Affen, die frei in den Bäumen umherstreifen — darf ich nicht zu meiner Belustigung mißbrauchen oder gar Freude an seinen Leiden haben. Darum ist es schlecht, sich am gefangenen Affen zu ergötzen, darum ist es schlecht, über die Qualen der gebrannten Blutegel zu lachen. Es ist aber nicht schlecht, über einen Menschen zu lachen, denn er kann sich rächen, er kann mit gleicher Münze zurückzahlen, was das gefangene Tier nicht kann. Darum sagte Čenbis: *leglug ke menra bra wa lawaid* — einen Menschen auslachen ist keine Sünde. Einzelne wollten auch die Katze ausgeschlossen wissen,

ob etwa deswegen, weil die Katze den Semang als Haustier nicht bekannt ist, obwohl man sie heute vereinzelt in einigen Lagern antrifft? Ebensowenig wurde das Huhn genannt, wohl aber eine Anzahl Waldtiere. Eine weitere Art der Gebote nimmt einzelne Tiere in Schutz, die nach der Meinung der Semang heilige Tiere sind, indem sie Genossen und Diener Kareis sind, und darum sich seines besonderen Schutzes erfreuen. Sie dürfen niemals gequält, in einzelnen Fällen auch nicht getötet werden. Hierunter fällt der Wegblutegel und das *tebuan*, eine Art schwarzer Wespe, deren Stich sehr gefürchtet wird.

Während diese Art Gebote mehr das einzelne Individuum angeht, regelt eine andere Art das Leben der Gemeinschaft. Eine Heirat unter Blutsverwandten bis einschließlich zum zweiten Grade ist *lawaid Karei*. Die Eltern müssen jede zu intime Annäherung an ihre schon halb-erwachsenen Kinder (etwa vom 5. Jahre an) verschiedenen Geschlechtes vermeiden. Der Vater darf nicht zu nahe an seiner Tochter, die Mutter nicht in der Nähe ihres Sohnes schlafen, mag es noch so kühl sein in der Nacht, daß die Schlafenden sich unwillkürlich eng aneinander drängen, um warm zu liegen.

Wogn cékei bra bule teg ked sir bö, bra o
 Kind großes darf nicht schlafen an der Seite der Mutter, es ist nicht
bedäd; Karci o serig. Wogn adjo bule teg ked sir bö.
 gut; Karei wird böse. Kind kleines darf schlafen an der Seite der Mutter.

Im Verkehr mit Verwandten muß die nötige Hochachtung gewahrt bleiben, was am besten dadurch erreicht wird, daß entsprechende Anreden angewandt werden. Die Nichtbeachtung ist *lawaid Karei*. Nach der Rückkehr ins Lager zu den Seinigen, sei es auch nach einer langen Abwesenheit, darf man sich keiner ausgelassenen Freude hingeben, vielmehr setzt man sich für einige Minuten still unter sein Dach und redet kein Wort; ebenso darf man beim Spiel nicht zu laut sein, wie bereits gesagt wurde. Diesen Geboten füge ich noch zwei weitere bei, die mehr indifferenter Natur sind. Mit einem rußigen Geschirr (auch Bambus) Wasser im Fluß schöpfen und im Freien zumal im Angesichte der Sonne sich im Spiegel beschauen, ist *lawaid Karei*. Alle diese Übertretungen und noch andere dieser Art müssen mit dem Blutopfer gesühnt werden.

Einzelne Gebote sind mir bekannt geworden, deren Sanktion nicht das Blutopfer ist; deren Übertretung straft Karei mit bestimmten Krankheiten. Wenn der Schwiegervater nahe an die Schwiegertochter oder der Schwiegersohn nahe an die Schwiegermutter herangekommen war, mag es auch unfreiwillig geschehen sein, oder wenn sie gar miteinander gesprochen haben, so begehen sie eine grobe Sünde, der auf dem Fuße

die Krankheit Óemam folgt — Schmerzen in der Nierengegend —, die den Tod zur Folge hat. In einem solchen Falle kann nur schleunige Hilfe seitens des Hala Rettung bringen.

Auffallenderweise ist es am Vormittag verboten, mit dem Speer oder einem Bambus zu werfen. Auch nicht des Spieles wegen darf man es tun, will man nicht an *paóg* erkranken.

Bra bule lawan pagi,

Kalau lawan paóg.

Nicht darf man werfen am Morgen, wenn man wirft, *paóg*.

Paóg ist ein Stechen in der Brust, welches die Djahai für sehr gefährlich halten. Sie meinen, daß es dadurch verursacht wird, daß ein Splitter des Blitzes (Donnerkeil) in der Brust stecken bleibt. — Das letzte Verbot erstreckt sich aber nicht auf die Notwehr gegen wilde Tiere. In diesem Falle darf der Speer auch am Morgen in Anwendung gebracht werden. Letzteres Gebot gelangte mir derart zur Kenntnis, daß ich beobachtete, wie Óenbis seinem jüngeren Bruder das Werfen mit Bambussplissen am Morgen verwies.

Karei kann einzelnen Sünden die Strafe sofort auf dem Fuße folgen lassen, sei es, daß er einen Bösewicht durch einen fallenden Baum erschlägt oder daß er den Tiger auf ihn hetzt:

Karei o orr ke d'uog ua kab menra.

Karei er befiehlt dem Tiger zu zerreißen den Menschen.

Von den Djahai habe ich keine positiven Angaben, daß nur jene zum Blutopfer verpflichtet seien, die sich eines Vergehens bewußt sind. Die letzten Ausführungen machen dies aber klar, und auch der Umstand, daß tatsächlich nicht alle, sondern nur einzelne das Blutopfer darbringen, deutet nach dieser Richtung. Die ersten mündlichen Angaben, die ich von den Djahai erhielt, sind dann eben so zu verstehen, daß zuerst die schuldigen Frauen das Opfer darbringen, dann erst die Männer; dennoch muß ich aber betonen, daß ich beobachtete, wie in jener Gewitternacht Männer und Frauen zusammen die Zeremonie vollführten. Übrigens habe ich von den anderen Semangstämmen positive Angaben darüber.

Das Blutopfer muß dargebracht werden, sobald der Donner über dem Lager rollt. Ein Versäumnis hätte entsetzliche Folgen für alle, denn so sagen die Djahai und Sabubn: Bäume würden vom Sturme entwurzelt werden und über das Lager stürzen, Fluten würden aus der Erde hochsteigen (das gefürchtete *Henweh*) und alle hinwegspülen, und zwar nicht nur die Semang, sondern auch die Malayen und Chinesen, ja sogar durch Feuer würden sie zugrunde gehen. Weil Karei so unbarmherzig ist, darum nennen sie ihn böse.

3. Die Orang hidop bei den Sabubn.

Bereits im Lager von Besiak lernte ich von einem dort ansässigen Sabubn, daß seine Stammesgenossen auch die beiden Orang hidop Karei und Ta Pedn kannten. Karei wird in der Sabubn-Sprache zu Kaiei. Ta Pedn gilt aber nicht als Sohn Kaieis, sondern als dessen jüngerer Bruder. Das bestätigte mir einige Monate später Pu'oh, der den Ruf eines Hala unter den Sabubn hatte, und auch andere. Ich erfuhr, daß Kaiei der größte der Orang hidop sei; auf ihn folgten Ta Pedn, Kapign (= Karpegn der Djahai), Manoid, Takel, Djamoi und Djalan. Kaiei gilt als unsterblich; auch kann er sich beliebig in einen Baum oder Stein oder sonst etwas verwandeln. Sein Aussehen aber ist sonst wie das eines Siamangaffen mit langem Haar. Ich nehme hier Bezug auf einen Mythos, welchen J. H. N. Evans unter den Sabubn von Grik gesammelt hat, den ich aber nicht eruieren konnte. Kari (natürlich Kaiei) macht den Donner. Sein Körper ist mit langem Haar bedeckt, gleichwie der Siamangaffe (*Symphalangus syndactylus*). Das Haar ist aber weiß und schimmert ölig. Sein Haupthaar ist lang wie das eines Malayenweibes, doch ist es weiß. Der Mythos erzählt, daß Kaiei mit seinem jüngeren Bruder Tapern (= Ta Pedn), dessen Körper ebenfalls weißes Haar bedeckt, die Erde verließen und zum Himmel aufstiegen. Sie waren nämlich große Hala. Bevor sie zum Himmel aufgestiegen waren, gab es keinen Donner auf Erden. Der Mythos erzählt:

„Kari and his younger brother Tapern, who also has white hair covering his body, went up to the sky. They were magicians (Halah), and before they ascended there was no thunder. They came on foot up the Perak-River from its mouth on a fishing expedition. They stopped at the place where Gunong (Mt.) Kendërong now is to smoke tobacco, and the elder brother unfastened his fishing-line and wound it round his head, sticking his rod upright in the ground. The younger brother also fixed his rod in the ground near the elder's, but, before doing so, broke off the top part, and wound the line round its stump. Then they both returned to a shelter that they had built some little way down-stream to eat tubers. When they had eaten, they looked towards the place where they had left their rods and saw that two mountains (Gunong Kendërong and Gunong Kerunai) had arisen there; whereupon the younger brother said, „Our fishing-rods have become mountains!“; but his elder brother told him not to speak about it. The next night they made a circular medicine-hut and held a magical performance: then they disappeared into the sky. It was the elder brother's rod which became Gunong Kendërong (the taller of the two mountains), and the younger brother's which became Gunong Kerunai. Kari and Tapern met their wives, Jamoi and Jalang in the sky. Yak Manoid and Yak Takel live under the earth, and are the mothers of Jamoi and Jalang.“

(Journal of the F. M. St. Museum. Vol. IX, P. I, p. 4.)

Der Auffassung, daß Djamoi und Djalan Frauen sind, werden wir bei den Kenta wieder begegnen. In der Auffassung der Djahai scheinen beide ein Ehepaar zu sein.

Vom Gunong Kendërong sind die beiden Hala Djamoi und Djalan in den Himmel aufgestiegen, erzählten mir die Besiak-Djahai, also genau dort, wo die Sabubn-Mythe Kaiei und Ta Pedn aufsteigen läßt. Ob es sich um eine Variante oder um eine Personenverwechslung handelt, muß dahingestellt bleiben, jedenfalls möge es hier nochmals erwähnt werden, daß den Semangerzählern die Personenfrage der Orang hidop nicht immer klar war. Kaiei steht durchaus im Vordergrund der religiösen Anschauungen der Sabubn, Ta Pedn scheint noch mehr zurückzutreten wie bei den Djahai.

Wenn es donnert, dann ist Kaiei ärgerlich auf die Menschen, weil irgend jemand eines seiner Gebote übertreten hat. Er fordert zur Sühne auf, er will Blut. Die Darbringung des Blutopfers findet in der gleichen Weise statt, wie ich es von den Djahai bereits beschrieben habe. Das Blutwerfen heißt *hog daia*, das Schneiden ins Bein *kab se* oder *kab ke teg*. Am Dalafuß, einem Nebenarm des mittleren Perak, hatte ich das Vergnügen, dieser Blutzeremonie beizuwohnen. Unsere kleine Karawane gelangte in eine Rodung, das Lager Gohs. Eine einzige Hütte, auf sehr hohen Pfosten, bildete das Lager. Ich ließ mir einen Wetterschirm bauen, da ich in der brüchigen und luftigen Hütte nicht kampieren wollte. Gegen abend setzte ein heftiges Gewitter ein. Mit untergeschlagenen Beinen saß ich unter dem löcherigen Blätterdach und schaute unverwandt zu der Semanghütte empor. Ich erwartete bestimmt das Blutopfer, denn der Donner krachte gewaltig und kam immer näher. Ich täuschte mich nicht. Bald trat eine Frauensperson heraus und rief bange in die Landschaft hinein: *Kaiei, sod'*! Kaiei, es genügt, hör auf! Es genügte aber nicht. Kaiei grollte immerzu. Nach jedem Blitz stürmte die Frau hinaus, um die gleiche Beschwörung oder Bitte zu wiederholen. Es half aber nichts. Kaiei war da; er wettete über uns. Da stand sie auch schon draußen auf dem Vorbau, in der rechten Hand den gespaltenen Bambus, in der linken einen anderen mit der Blutmischung und begann sie gegen den Himmel zu schleudern. So oft rief sie mit lauter Stimme: *O Kaiei, ikn ta dos*. O, Kaiei, ich habe keine Schuld mehr. Das Blutschneiden besorgte die Frau im Eingange der Hütte mit dem *tunkoi*-Messer, einem Bambusspliß. Mit der breiten Fläche klopfte sie zunächst ihre Wade, daß es weithin klatschte, dann klopfte sie darauf mit der scharfen Kante, daß das Blut herabtropfte.

Wie die Sabubn sagen, weiß Kaiei mit dem Blute nichts anzufangen, er sieht es nur an, und sein Zorn ist besänftigt; er hört auf zu donnern. Er war böse auf seine Enkel, die Menschen; der Grund seines Unwillens war das *hmoid*ⁿ *Kaiei*, welcher Ausdruck identisch ist mit *lawaid Karei* der Djahai und bedeutet so viel wie: Sünde gegen Kaiei.

Folgende Fälle, welche von den Sabubn als Sünde aufgefaßt werden, konnte ich in Erfahrung bringen: 1. Auslachen und Verspotten gefangener Tiere, wie: Lutong Affen, Hirsch u. a. 2. Quälen bestimmter Tiere. Einzelne Tiere dürfen auch nicht getötet werden. Zu diesen gehören 1. das *tabugn* (Mal. *tebuan*), jene Art schwarzer Wespe, die ich bereits erwähnte und deren Stich sehr gefürchtet ist. 2. Der *pelop*, der Landblutegel, und 3. die beiden Vögel *sungid* und *éuch*. Für letztere gelang es mir nicht, deren malayischen Namen zu erfahren. Die genannten Tiere sind schonend zu behandeln, weil sie Diener und Soldaten (*kawan* und *rayad*) Kaieis seien.

Hier muß ich einen Vorfall zu Papier bringen, welcher diese Anschauung beleuchtet. Ich befand mich in Begleitung von Djahai auf einer Inland-Reise im Perak-Gebiet. Der Weg ging in Wasser und Geröll des Menggosflusses abwärts. Keladi, der Führer der Karawane, ging mit der Schrotflinte und einer Last auf dem Rücken voraus, ich folgte ihm auf dem Fuße. Da, ein Schrei aus seinem Munde: *beruang*! (Bär)! und er war über Felsblöcke und Geröll verschwunden. Der Rest der Karawane jagte ihm nach. Erschreckt hielt ich Umschau, glitt aus und fiel empfindlich zwischen die Felsen. Schnell sprang ich jedoch auf und rief nach der Flinte, mich überall nach dem Bären umschauend, wobei ich abermals vom glatten Felsen in die Tiefe rutschte. Nun riß mir die Geduld. Nachdem ich die Karawane erreicht hatte, machte ich Keladi Vorwürfe, wobei ich ihn einen Feigling nannte. Den Bären hatte ich nämlich nicht zu Gesicht bekommen. Da fuhr auch Keladi hoch: Vor einem Bären habe er keine Angst, nicht mal vor dem Tiger fürchte er sich; aber das dort war ja kein *beruang* (Bär), sondern ein *tebuan* (die oben genannte schwarze Wespenart). Wie solle man sich vor der schützen? Da helfe nur schleunigste Flucht.

Die Anschauungen der Djahai und Sabubn decken sich also hierin vollkommen.

Ein Gebot Kaieis regelt den Eheverkehr, der nur bei Nachtzeit erlaubt ist. Es ist verboten, mit einem Topfe Wasser zu schöpfen, dafür muß man schon Bambus gebrauchen. Wahrscheinlich ist auch hier der rußige Topf gemeint. Ein Verbrechen besonderer Art ist der Mord, welcher bei den Sabubn bekannt zu sein scheint. Puóoh erzählte mir, daß nach einem Morde die Insassen eines Lagers gebunden sind, das Blutopfer darzubringen, wenn der Donner sich hören läßt. Läßt aber Karei nicht nach und fährt fort zu grollen, dann wird der Mörder getötet; man schlitzt ihm den Leib auf und wirft sein Blut gegen den Himmel; dann hört Kaiei bestimmt auf zu donnern. Ebenso wie die Djahai kennen auch die Sabubn die Gebote, daß die Eltern nicht angeschmiegt an ihren Kindern verschiedenen Geschlechtes schlafen dürfen und daß

die Schwiegereltern und Schwiegerkinder verschiedenen Geschlechtes einander meiden müssen. Übertretungen dieser Gebote werden nicht mit dem Blutopfer gesühnt; die darauf gesetzte Strafe ist vielmehr die uns bereits bekannte Krankheit *cemam*. Unter den Sabubn herrschen lockere Sitten in bezug auf die Ehe.¹ Verfehlungen in dieser Hinsicht, auch Ehebruch bedeuten in ihren Augen keine Schuld, die Kaiei strafen würde.

Im Falle jemand sich weigern würde, seine Schuld zu sühnen, müßten alle gewärtig sein, daß alle durch Feuer zugrunde gehen. Der alte Gob aber erwiderte auf meine diesbezügliche Frage: „Wir kämen sonst alle durch Stürme und Wasserfluten um. Werfen wir aber das Blut, so ist Kaiei besänftigt.“ Etwas beschämt fügte er hinzu: „So glauben wir Orang Utan, das ist unser *lukum* (Brauch).“

4. Die Orang hidop bei den Kenta.

Ein System in die religiösen Anschauungen der Kenta hineinzubringen, ist äußerst schwierig, weil die Orang hidop hier um eine Anzahl vermehrt sind und weil den einzelnen wiederholt eine andere Rolle zugeschrieben wird. Meine Hauptgewährsmänner waren zwei Kenta in mittleren Jahren, Hempelabn und Hitam. Letzterer ist Hala der Kenta Bogn. In zweifelhaften Fragen gab der alte und verkrüppelte Djuke Auskunft. Am ersprißlichsten wird es sein, wenn ich die Nachrichten über die religiösen Anschauungen der Kenta in der Reihe vortrage, wie ich sie auch empfangen habe. Schon bald zu Anfang meines Aufenthaltes im Lager der Kenta Bogn am Kupangflusse hörte ich von Kaei und Ta Pedn. Letzterer gilt ähnlich wie bei den Sabubn als der jüngere Bruder des ersteren. Vom Blutopfer sprach man mir auch bald.

Hitam und Hempelabn entwickelten das Weltbild der Kenta, wozu sie auch Modelle machten. Sie erzählten: Vom Batu Ribn, einem mächtigen Felsblock am Pergauflusse, welcher der Mittelpunkt der Erde ist, ging früher ein Stamm hoch. Auf diesen setzte Kaei im Verein mit seinem jüngeren Bruder Ta Pedn das Rankel, eine Art Drehscheibe. Von dieser Drehscheibe hängen sechs Lianen in verschiedener Richtung zur Erde herab. An den Enden der Lianen hängen große Frucht- und Blütendolden. Über dem Rankel wohnt Begiäg, ein jüngerer Bruder Kaeis. Er ist der Beherrscher des Ligoï, des Ortes der Winde. Unterhalb des Rankel geht durch das Weltall ein *galogn* (Art Balken), auf welchem die Sonne wandert. Das ist auch der Wohnort Kaeis und Ta Pedns. Kaei wohnt im Osten (*Caia*), neben ihm hatte seine Frau Djalan

¹ Es sei erwähnt, daß die Sabubn ein von den Sakai stark beeinflusster Semangstamm sind mit Sakaisprache.

eine Matte ausgebreitet. Kaei sitzt an dem einen, Djalan an dem anderen Ende der Matte. Ta Pedn wohnt im Westen (*belis*) neben ihm hat seine Frau Djamoi die Matte ausgebreitet, an deren einem Ende sie sitzt. Ta Pedn wird von den Ćenoi (den kleinen lichten Wesen) *Tata Ta Pedn* genannt. *Tata* heißt soviel wie Großvater. Diesen Titel führt Kaei nicht. Auf meine Frage, ob denn Kaei geringer sei als Ta Pedn, antwortete man verneinend. Mich verglich man mit Kaei und meinen malayischen Diener mit Ta Pedn. Wie sich die Leute zunächst an meinen Diener wenden, um durch seine Vermittelung etwas von mir zu erlangen, und nicht sogleich an mich, so auch die Ćenoi an Ta Pedn. Darum wird er *Tata* genannt. Kaei ist es aber, der befiehlt. In der Erde sind drei Orte zu merken. Dort wo der Stamm des Rankel stand, unter dem Batu Ribn, also im Zentrum, ist das *sapegn*, der Ort des *telaidn*, jener Ort, wo das auf die Erde gegossene Blut des Blutopfers hinfließt, das Manoid gesendet wird. Das in die Höhe geworfene Blut geht in die Fruchtdolden des Rankel, aus dem rote Früchte für die Menschen werden. Der zweite Ort liegt im Osten, wo Manoid wohnt, die (*ia*) Großmutter der drei männlichen Himmelsbewohner, Kaei, Ta Pedn, Begiäg. Am dritten Orte im Westen sitzt Takel, die (*ia*) Großmutter der drei Himmelsfrauen Djalan, Djamoi und der Ćimioi, welche die Frau des Begiäg ist. Von hier aus geht die Himmelsleiter hoch, auf der die Hala emporsteigen. Somit haben wir folgende Orang hidop bei den Kenta: Manoid, die Großmutter von Kaei (Karei bei den Djahai, Kaiei bei den Sabubn), Ta Pedn und Begiäg. Takel, die Großmutter von Djamoi, Djalan und Ćemioi, den Frauen der drei ersteren. Der größte von allen ist aber Kaei.

Folgende Verwandtschaftsliste der Himmelsbewohner habe ich ein andermal notiert. Kaei und Ta Pedn sind Brüder; deren Eltern (!) sind Manoid (die Mutter) und Tindjeg (der Vater). Die Frauen der beiden sind die Geschwister Djalan und Djamoi, die eine Tangoi als Mutter und einen Taseg als Vater haben. Über Ta Tindjeg belehrt mich eine Notiz in meinen Aufzeichnungen, daß er der Herr über das Eisen ist. Er frißt die Erde, die dadurch zu Wasser wird. Wenn es ihm Tahobn, der Mistkäfer nicht wehrte, würde er mit der Erde vollkommen aufräumen. Von Ja Tangoi lese ich aber in meinen weiteren Aufzeichnungen, daß sie wiederum die Frau des Ta Piago, des ersten Hala und Vorfahren der Kenta sei. Taseg oder auch Gimal genannt, der Vater von Djalan und Djamoi, wohnte früher in einer Höhle im Berge Baling in Kedah.

Noch bunter und verwirrter wird die Sache, wenn wir hören, daß Djalan, Djamoi und Kelang die Kinder der *Aġag*, der Krähe, sind. Der Mythos erzählt, *Aġag*, die Krähe, war auf dem Felde beschäftigt, während

ihre beiden Töchter Djalan und Djamoi das jüngste Kind schaukelten, und zwar im Hause! Da kamen Karei und Begiäg (!) des Weges und ließen das Haus emporschweben. (Wohlgemerkt, von Ta Pedn ist da keine Rede.) Das Haus stieg mit den drei Insassen zum Himmel empor. Die beiden wollten sich derart Frauen verschaffen. Als die Mutter emporschaute und die Hütte hoch in der Luft schweben sah, rief sie aus: *Ağag*. So wurde sie zur Krähe. Kaei befahl den beiden Mädchen, das Kind in der Hängematte zu töten. Da sie sich weigerten, warf er es eigenhändig hinaus. Das Kind wurde zum Vogel und schrie wie eben der *Kelang*-Vogel (Fischadler) schreit. Nach meinem Gewährsmann sollen *Ağag* und ihre Kinder Malayen gewesen sein, während Kaei und Begiäg Semang waren.

Es braucht gar nicht hervorgehoben zu werden, wie wenig dieser Mythos in das Semangmilieu paßt, wohl aber, daß Djamoi hier zur Frau des Begdjäg wird und nicht des Ta Pedn.

Nicht um den Wirrwarr noch zu vermehren, sondern um die Sache zu klären, füge ich an, was A. J. Evans über die Himmelspersonen der Kenta Bogn in Erfahrung gebracht hat. *'Among the Menik Kaien and Kintak Bong I found that the principal god is called Tapern, and on one occasion I heard him alluded to as Tak (Ta) Tapern Tapern, his wife (Jalang), his younger brother (Bajiaig) and Bajiaigs wife Jamoi, escaped from the war between the Siamang and Mawas,'* Sonderbarer Weise entflieht Ta Pedn folgendermaßen zum Himmel. Er schießt Pfeile hoch. Der erste bleibt in den Wolken stecken, die anderen fügen sich an. Derartig steigen sie in den Himmel hoch. Diese Nachricht stammt von den Menik Kaien, den Nachbarn der Meni Kenta.

Was sagen letztere? *'Tang-ong and Jak Manoid are husband and wife. Their children are Tapern and Jalang. Tak Tinjeg and Yak Lepek are husband and wife. Their children are Bajiaig and Jamoi. Jamoi is the wife of Tapern. Jalang is the wife of Bajiaig and Jamoi. Tang-ong, the father of Tapern did not go heaven with the other ancestors, but remains below upon the earth. (Evans, Religion, Folklore etc. Cambridge 1923 p. 149.)*

Die letzte Angabe stammt von einem Gewährsmann, den ich vier Jahre später über die gleichen Dinge befragte, und zwar auch an der Hand des Textes von Evans. Er machte einige Verbesserungen, an anderes konnte er sich nicht mehr erinnern. Jedenfalls ist das ein deutlicher Beweis dafür, wie verschwommen, ich möchte sagen, unverdaut diese Dinge den Kenta Semang geblieben sind. Ich bin darum der Meinung, daß es fremde Bestandteile sind, Eindringlinge von außen, die sich als solche zum Teil auch dokumentieren.

Vielleicht kann die Óenoi-Sprache uns den Knoten lösen helfen. Unter den Kenta bin ich nämlich einer *lingua sacra* auf die Spur gekommen, in welcher Sprache die religiösen Gesänge aufgeführt werden. Es ist keine Geheimsprache im eigentlichen Sinne, obwohl sie nur von den Hala verstanden wird. Die anderen kennen nur das eine oder andere Wort davon. Nun haben die Himmelsbewohner zwei Namen, einen, welcher der Umgangssprache, den andern, welcher der *lingua sacra* angehört. Es fiel mir zwar immer schon auf, daß, so oft der Hala Hitam mir Erklärungen gab, er immer nur von Ta Pedn sprach, während Hempelabn von Kaei redete als der gleichen Person. Wie staunte ich aber, als ich von Hitam einiges aus der *lingua sacra* notierte und er mir auf die Frage, wie denn Kaei in der Óenoi-Sprache heiße, zur Antwort gab: Ta Pedn, während Ta Pedn Kenandje heiße. Ich muß zwar beifügen, daß unter dem Drucke Hempelabns Hitam später die Verbesserung anbrachte, daß Kaei Kenandje und Ta Pedn nur Ta Pedn heiße in beiden Sprachen. Die eine wie die andere Version scheinen aber von Bedeutung zu sein. Manoid heißt in der *lingua sacra* Kaléegn. Djalan und Djamoi behalten ihre Namen bei auch in der Óenoi-Sprache. Kaei ist nach der Anschauung der Kenta hellfarbig und mit weißem Haar bedeckt. Er ist aber ein Meni, also ein Semang. Er kleidet sich mit *pendjo-dog*, einem Gürtel aus Baumrinde. Die Óenoi-Sprache, deren sich die Orang hidop bedienen, hat für einzelne Begriffe keinen Ausdruck, so auch für „essen“. Im Himmel wird nämlich nicht gegessen. Wenn Kaei oder die anderen Himmelsbewohner Hunger fühlen, so pflücken sie Früchte vom Himmelsbaum und saugen sie aus. In der Umgangssprache heißt dies *kellhag*, in der Óenoi-Sprache aber *éidécad*.

Nach der Aussage der Kenta ist weder Kaei noch Ta Pedn der Erschaffer. Auf die Frage, wer alles erschaffen habe, wußte man mir anfänglich nicht zu antworten. Später erzählte man mir folgendes: Im Anfange war das Urwasser. Aus diesem brachte der *Tahobn*- (malayisch *Kumang*) Mistkäfer die Erde hervor, und zwar einen kleinen Ballen. Dieser Ballen wuchs höher und höher. Alles würde zu Gebirge geworden sein, wenn nicht der Bär (*Kawab*) gekommen wäre, welcher die Berge niedertrampelte. So entstand das Flachland. Kaei saß oben und sah wie die Erde geworden war. Er stieg auf sie herab, blieb auf ihr einige Zeit, schuf das *Rankel* und den Menschen und stieg dann wieder zum Himmel empor.

Über das *Rankel* lautet die Nachricht also:

<i>Kaei</i>	<i>kai rankel.</i>	<i>Jag Kai</i>	<i>pisuch</i>	<i>o Kaei tankei</i>
Kaei machte das Rankel. Nachdem er gemacht, setzte an er Kaei die Zweige				
<i>bach,</i>	<i>semua bach.</i>	<i>Sieb</i>	<i>tankei</i>	<i>kai kebö.</i>
von Früchten, alle Früchte. Nachdem fertig die Zweige, machte er Fruchtdolden.				

Sudah sieb kai kebö *o pisuch,* *éd* *tehudn*
Nachdem fertig gemacht die Dolden, er setzte sie ein, es kam die Fruchtzeit.

o éiwag *kebö,* *djadi* *bunga,* *bunga* *djadi* *bach*
Er öffnete die Dolden, es wurden Blüten, die Blüten wurden Früchte

ka tē: *bach pelai;* *o pisa* *bunga pelai*
auf Erden: Früchte des Ramei, indem er herabließ Blüten des Ramei,

bach tangoi, *o pisa* *bunga tangoi* *bach*
Früchte des Rambutan, indem er herabließ Blüten des Rambutan, Früchte

manéagn, *o pisa* *bunga* *manéagn* *bach* *kabagn,*
des „ , indem er herabließ Blüten des „ , Früchte des „ ,

o pisa *bunga* *kabagn; taben,* *o* *pisa* *bunga*
indem er herabließ Blüten des „ „ , indem er herabließ Blüten

taben; éange *o pisa* *bunga éange,* *bach* *kaiod,*
des „ „ , indem er herabließ Blüten des „ „ , Früchte des „ ,

o pisa *bunga* *kaiod; bach hu,* *o pisa*
indem er herabließ Blüten des „ „ , Früchte des „ „ , indem er herabließ

bunga hu; édymed, *o pisa* *bunga édymed.*
Blüten des „ „ , indem er herabließ Blüten des „ .

Kaei o ngog da Cáia *käpign galogn kibä ligoi, tempat*
Kaei er wohnt im Osten auf dem Galogn, nahe dem Ligo, dem Orte

Ta Begjäg. Ta Pedn ngog da med-keto blis, käpign galogn Cáia. Djalan
des „ „ . „ „ wohnt im Westen auf dem Galogn „ . „
(Sonnenuntergang),

ngog da Cáia, o simpen nus ked Kaei. Djamo, ngog da med-keto belis,
wohnt im Osten, sie richtet die Matte für Kaei. „ wohnt im Westen,

o simpen nus ked Tapedn. Manoid ngog tasig Katal da Cáia,
sie richtet die Matte für „ . „ wohnt unter dem Katal im Osten,

Takel ngog tusig benwei med-keto blis. Ädn wägn we Sapegn
„ wohnt unter dem Benwei im Westen. In Mitten ist das Sapegn

lawaid, tempat mehum telaidn.
Lawaid, der Ort für das Blut der Sünden.

Zu diesem sonderbaren Weltbilde sei noch hinzugefügt, daß die Drehscheibe (*Rankel*) mit den sechs daranhängenden Lianen sich dreht, und zwar so, daß von Zeit zu Zeit eine Liane mit ihren Fruchtolden über dem Negritolande zu stehen kommt. So entstehen die sechs Fruchtzeiten. Das Rankel ruhte früher auf einem hohen Stamme (*tankei*), der vom *batu Ribn* hoch ging. Der Stamm ist heute nicht mehr vorhanden. Das Rankel wird von einem Hala, mit Namen Dalogn ge-

halten; ließe er es fallen, dann würden nicht nur alle Menschen umkommen, sondern auch die Himmelsbewohner.

Ein späterer Bericht belehrte mich, daß der Hala Dalogn das *tankei djalan manau*, an dessen Ende die Sonne hängt, in der Hand halte, woran er die Sonne kreisen läßt. Wenn Kaei zwar nicht die Welt erschaffen hatte und auch nicht alles, was da lebt auf Erden, denn die Erde enthielt in sich die Samen aller Pflanzen, so hat er doch den Menschen erschaffen. Die Großmutter Manoid — sie ist ja nach dem Vorhergegangenen auch die Großmutter Kaeis — bat Kaei, er möchte ihr ein Kind geben. Kaei willfahrte:

O Manoid, Kaei kelbö. Sie kelbö, bile
 Sie „ Kaei machten eine Fertig geformt aus Lehm, wickelten sie
 Figur aus Lehm.

klegn nus, nai nekut. Pagi djadi meni Kenta mabe.
 ein in eine Matte, eine Nacht. Am Morgen wurde er Mensch Kenta weiblicher.

O Kaei, Manoid, kelbö pän sieb, bile klegn
 Er „ „ machten aus Lehm noch einmal, fertig, wickelten es ein in
nus nai nekut: keto djadi meni temkal.
 eine Matte, eine Nacht lang, am Morgen war es ein Mensch männlicher.

Djadi bakes, o pingog ngog knech o. Sudah o
 Er wurde erwachsen, er wohnte bei Frau seiner. Nachdem er (ibr)

pingog, iag besah. Wich bie ćub ka hob
 beigewohnt hatte, nachdem sie es getan. Beide gingen in den Wald.

Sieb uken bunga we eau batu kelegn
 Nachdem sie gepflückt eine Blume da fanden sie einen Stein darin in der
bunga. Uken batu djadi aneg. O bla tebő
 Blume. Sie nahmen den Stein, es wurde ein Kind. Von selbst wurde es groß,

mabe. O ćub pe kahob. Eau pala, o kedn pala,
 eine Frau. Sie ging in den Wald, fand einen Palasstengel, sie nahm den Palas-
 stengel,
we batu. O kedn batu, djadi aneg temkal.
 es wurde ein Stein. Sie nahm den Stein er wurde ein Kind ein männliches

Jag tebő, wich bie pingog. Jag besah, gid aneg.
 Nachdem es groß sie beide wohnten Nachdem sie es getan, wurde ein Kind.
 geworden, einander bei.

Es darf nicht übersehen werden, daß Kaei und Manoid die ersten Menschen nicht gezeugt, sondern aus Lehm gemacht haben. Trotzdem betrachten sich die Semang, auch die Kenta Bogn, als Enkel Kaeis und Manoids.

Kaei's heilige Tiere sind die Katze (!), das *pacég* (malayisch *pelandok*) eine kleine Gazelle, der Vogel *uög* (malayisch *burong pungoh*), das Käützchen und der *Kawaw Kawogn* (malayisch *burong Kuwang*-Fasan). Letzterer, ein Nachtvogel, schreit ebenso wie das Käützchen in der Nacht den Mond an. Dies scheint anzuzeigen, daß Kaei der Mond ist, obwohl es nirgendwo ausdrücklich gesagt wird.

Nachdem ich die klareren Anschauungen der Kensiu kennen gelernt hatte und daraufhin bei Gelegenheit die Kenta nochmals ausfragte, sagte Hitam, daß Kaei und Ta Pedn ein und dieselbe Person seien, doch gebrauche man beide Namen. Andre widersprachen aber dieser Ansicht Hitams.

Ich gehe nun zur Besprechung des Blutopfers bei den Kenta über. Wenn Kaei donnert, so hat gewiß jemand ein Vergehen (*telaïdn*) begangen und eine Schuld auf sich geladen. Kaei donnert, um den Sünder zu ermahnen, daß er Buße tue. Tut man ungesäumt seine Pflicht, dann hört Kaei gewiß auf zu donnern. Das ist Kentaanschauung. Das Blutwerfen wird in gleicher Weise vorgenommen, wie bei den uns bereits bekannten Stämmen auch, doch sollen auch hier zuerst die Frauen an die Reihe kommen und dann erst die Männer. Das Erste der Blutmischung wird auf die Erde gegossen, für Manoid, wobei man sie zugleich anruft, sie möge hinauf zum Himmel steigen und die beiden: Kaei und Ta Pedn in Kenntnis setzen, daß man seine Schuldigkeit tue, sie mögen nun aufhören zu donnern. Darauf erst wendet man sich an die Donnergottheit selber. Die Formel lautet:

<i>Odn</i>	<i>ja</i>	<i>Manoid</i>	<i>tenbodn</i>	<i>adjer</i>	<i>kanco</i>	<i>mu</i>
Du dort	Großmutter	„	steige hinauf	und tue kund	Enkeln	deinen

Kaei, Ta Pedn; ie baiar dos.
 „ und Ta Pedn; ich zahle die Schuld.

Darauf zu Kaei gewendet ruft man:

O, ie baiar dos!
 O, ich zahle die Schuld.

Eine andere recht bezeichnende Blutopferformel hatte Evans von den Kenta aufgezeichnet (op. cit. p. 152), die ich selber später auch verifizieren konnte.

<i>Odn</i>	<i>ja</i>	<i>Kalécgn,</i>	<i>ja</i>	<i>Manoid,</i>	<i>tenbodn</i>	<i>adjer</i>
Du dort	Großmutter	„	Großmutter	„	steige empor,	tue kund

<i>entegn</i>	<i>Ta Pedn,</i>	<i>piweg</i>	<i>Kaei</i>	<i>pe</i>	<i>kid</i>
den Ohren	<i>Ta Pedn,</i>	er lasse	zurückgehen	den Donner	zur Mündung

beteu
 der Gewässer.

Die hier genannten Kaléegn und Manoid sind nicht zwei Personen, wie Evans annimmt, sondern es ist eine und dieselbe, die Großmutter Manoid, die, wie gesagt, in der lingua sacra Kaléegn heißt. Das Wertvollste an dieser Formel ist jedoch, daß sich die Anrufung an Manoid richtet und dann vor allem an Ta Pedn, der sogar als der Herr über Kaei (womit hier nur der Donner gemeint ist), gebeten wird, er möchte Kaei (den Donner) bannen. Von Kaei als Donnergott ist hier gar keine Rede. Das schlägt uns die Brücke zu den Kensiu, wo Ta Pedns Vormachtstellung noch deutlicher in die Erscheinung tritt. Ehe wir aber zu diesem Stamm übergehen, füge ich noch einige Einzelheiten über das Kenta-Blutopfer an.

Die Kenta geben folgende Erklärung für den Donner. Neben Kaei liegt der Drache oder die Schlange Tanogn, sagen sie. Er ist als Wächter von Kaei bestellt. So oft er nun gewahr wird, daß jemand eine Sünde begangen hat, fängt er an zu brüllen. Das ist das Donnerrollen. Er schleudert Wasser aus dem *Kubagn lawaid* (oben wurde es *sapegn lawaid* genannt), das sind die Blitze.

Ein Vergehen gegen die Gebote Kaeis nennt man *telaiddn*. Hält man sich längere Zeit im Lager der Kenta auf, so hört man wiederholt den Ruf *telaiddn*. Bald ist dieses, bald jenes ein *telaiddn*. Alles, was man lassen muß oder nicht tun darf, ist *telaiddn*. Zumal Kindern gegenüber wurde das Wort oft in Anwendung gebracht. Die Schuld, die man sich durch ein *telaiddn* zuzieht, nennt man *dos* (vom malayischen *dusa*).

Folgende *telaiddn* müssen mit dem Blutopfer gesühnt werden. 1. Ehebruch. 2. Wenn man den Vogel *Kasa* (*Kawan Kasa*, Sabun: *lebn co*) tötet oder wenn man spricht, während dieser Vogel ruft. Er ist nämlich ein *Kawen Kaei*, Genosse (Abgesandter) Kaeis. Wenn man das *Paéeg* (malayisch *pelandok*, *Tragulus rarus*) tötet. Wenn man redet, während das *Kase* (*Polychimas cinereus*) schreit. Wenn man den *Kawan Saguogn*, einen kleinen Vogel, der im Baume wohnt (Evans: malayisch *burong Sakawan Anthaceros malayanus*), tötet oder wenn man redet, wenn er schreit. 3. Das *Tanogn* (Djahai: *tabugn*, malayisch *Tabuan*), die uns bereits bekannte schwarze Wespe darf gleichfalls nicht getötet werden, da sie auch *Kawen Kaeis* ist.

Über folgende Tiere darf man nicht spotten oder sie auslachen: 1. Den Blutegel (*is*). 2. Die *ikob talugn* (malayisch *ular talong*), eine Schlangenart. 3. Schmetterlinge (*uag*). 4. Die Affen: *Bawaid* (*Berok*, malayisch), *djaiau* (Kerah), *ai* (Rampau) *Kaka*, *Basign* (Lutong), *tauo* (Mawa). 4. Es ist *telaiddn*, wenn man Wasser mit einem Topf schöpft. Der Topf ist nämlich vom Feuer geschwärzt, und alles, was geschwärzt ist, darf mit dem Wasser nicht in Berührung kommen. Hat man sich dagegen vergangen, so gießt man etwas Opferblut auch ins Wasser. 5. Man

darf nicht hinsehen, wenn Hunde sich paaren. 6. Während des Gewitters darf von den Frauen kein Kamm getragen werden, ebenso sieben Tage lang nach dem Ableben eines Menschen (*telaïdn ked Kaei*). Mit Vogeleiern darf nicht gespielt werden. Geschlechtlicher Umgang im Lager am Tage ist *telaïdn teböu* (große Sünde), weil es andere sehen könnten.

Von anderen *Telaïdn* gegen Kaei, die aber nicht mit dem Blutopfer gesühnt werden, sondern deren Strafen andere sind, nenne ich folgende: 1. Wenn die Schwiegereltern mit den Schwiegerkindern verschiedenen Geschlechtes irgendwie verkehren, macht sich der Vogel *saguogn* in der Nähe des Lagers durch Schreien bemerkbar. Sogleich wird eine Medizin gegen das *céman* bereitet, einer Krankheit, die diesem Vergehen auf dem Fuße folgt. 2. Wenn die Eltern mit ihren erwachsenen Kindern verschiedenen Geschlechtes zusammenschlafen. 3. Wenn man das Schwirrholtz im Walde erklingen läßt, erscheint bald der Tiger, weil er meint, einen seinesgleichen gehört zu haben.

Keiner der Kenta, der sich eines Vergehens bewußt ist, würde bei herannahendem Donner das Blutopfer verweigern, da er überzeugt ist, daß Ja Manoid das Henweh, die Wasserfluten, aufsteigen lassen würde (*hue* = Wogen vom Wasser), und daß Stürme hereinbrechen würden, so daß alle Menschen in der Sündflut umkommen würden. Wie die Djahai *lawaid Karei* sagen, so die Kenta *Sampegn lawaid*. *Sampegn* ist der Ort, wo die Blutwasser des Blutopfers sich sammeln, es scheint das auch der unterirdische See zu sein, aus dem Manoid die Wasserwogen hervorfluten ließe, falls das Blutopfer verweigert würde.

(Schluß folgt.)

Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris.

Mit Heranziehung folkloristischer Parallelen.

Von I. Frank-Kamenetzki in Leningrad.

Die in der Ägyptologie übliche Unterscheidung von lokalen und kosmischen Gottheiten mag für die Verhältnisse historischer Zeit sehr wohl zutreffend sein. Ob aber dieser Sachverhalt als etwas von vornherein Gegebenes auch in die vorhistorische Zeit zu projizieren sei, dürfte fraglich erscheinen. Denn wenn in einer Anzahl von Fällen die Übertragung kosmischer Eigenschaften auf lokale Götter sich deutlich im Laufe der Geschichte vollzogen hat, so erscheint doch in anderen Fällen die Verbindung von kosmischen und lokalen Gottheiten schon zu Beginn der Geschichte gegeben. Und wenn z. B. bei Atum-Re von Heliopolis die stattgefundene Verschmelzung noch deutlich im Doppelnamen des Gottes zu Tage tritt, so ist bei anderen Göttern: bei der Himmelsgöttin Mut oder dem Mondgotte Thot (die beide zugleich auch als lokale Gottheiten auftreten), die Annahme nicht ohne weiteres zurückzuweisen, daß in diesen Fällen die kosmischen Eigenschaften den Lokalgöttern von vornherein innegewohnt haben könnten.

Als drittes Beispiel dieser Art ist Osiris zu nennen, der zunächst als der Lokalgott von Busiris auftritt, dem aber schon in ältester Zeit kosmische Eigenschaften recht verschiedener Natur zugeschrieben wurden. So erscheint Osiris zu gleicher Zeit als Erd- und Vegetationsgott, als Wassergott und auch als Himmels- und Unterweltsgott.¹ Was aber seinen Charakter als Totengott anbetrifft, so scheint auch dieser mit den genannten kosmischen Qualitäten aufs engste verbunden zu sein. Denn wenn die Bedeutung des Osiris für den Totenglauben in erster Linie auf dem Mythos von seiner Ermordung und Wiederbelebung beruht haben mag, so läßt sich der Mythos selber als literarische Umgestaltung kosmologischer Anschauungen betrachten, in deren Mittelpunkt eine

¹ Erman *Religion* (1909), S. 21, vgl. 11. Eingehender Großmann *Tod und Auferstehung des Osiris*, A. O. XXIII, 3; ich bedaure, daß die darin (S. 37) vertretene Ansicht von Osiris als „Baumgott, der zum Haus- oder Bootsgott wurde“, für die folgenden Ausführungen noch nicht verwertet werden konnte.

Gottesvorstellung recht weiten Umfanges gestanden haben wird, in der kosmische Qualitäten verschiedener Art aufs engste miteinander verschmolzen erscheinen. Oder vielmehr: die kosmischen Mächte als Einzelercheinungen werden im Prozeß der Welterkenntnis aus der allgemeinen, nicht näher bestimmten Gottesvorstellung — die auf der angenommenen Stufe mit der Weltvorstellung identisch ist — erst allmählich herausgebildet worden sein.¹

Es soll nun der Versuch gemacht werden, im Osirismythos, wie er durch Plutarch übermittelt ist, Spuren der oben angedeuteten kosmologischen Anschauungen aufzufinden, — wobei wir namentlich auf die im Titel genannten Eigenschaften des Gottes (d. h. auf seine Wasser- und Baumnatur) unser Hauptaugenmerk richten wollen. Zu diesem Zweck werden im folgenden der Erzählung Plutarchs anklingende Parallelen aus dem modernen Folklore an die Seite gestellt. Denn zur Aufdeckung der vorausgesetzten primitiven Kosmologie dürften moderne Volksmärchen, soweit sie überhaupt mythologische Deutung zulassen, unter Umständen nicht weniger beitragen können als die aus alter Zeit bekannten Mythen, die freilich die Götternamen aufbewahrt haben, bei denen aber der kosmologische Hintergrund schon vielfach recht verschwommen erscheint. Es mag dies damit zusammenhängen, daß die literarische Bearbeitung des ursprünglichen Stoffes hier auf einem viel höheren kulturellen Niveau vor sich gegangen ist als bei den Volksmärchen, die — wenn auch in selteneren Fällen — die überlieferten Hauptzüge im Laufe von Jahrtausenden treu aufbewahrt haben können.

Aus der bekannten Erzählung Plutarchs (De Is. 15ff.) seien hier folgende Hauptmomente hervorgehoben: Der Kasten mit dem lebenden Osiris darin wird ins Wasser geworfen. Das Wasser bringt den Kasten nach Phönizien, wo derselbe ans Ufer ausgespült wird. Hier wächst der Kasten in einen Baum hinein, so daß er von außen nicht zu entdecken ist. Der Phönizierkönig findet Gefallen an dem Baum, läßt ihn abhauen und als Säule in seinem Palaste aufstellen. In Phönizien angelangt, öffnet Isis die Säule, dann den Kasten, um sich mit ihrem Gatten zu vereinigen. Daneben stiftet Isis im Hause des Phönizierkönigs großes Unheil an, wobei drei Söhne des Königs den Tod erleiden.

¹ Das „Urwasser“, aus dem die Grundelemente hervorgegangen sein sollen, muß dieselben von vornherein in sich eingeschlossen haben; so scheint auch die Kosmogonie für die ursprüngliche Einheit der kosmischen Mächte und deren nahe Beziehungen zum Wasserelement Zeugnis abzulegen. Die für die Struktur des mythischen Denkens grundlegenden Werke von Ernst Cassirer *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922, *Sprache und Mythos*, 1925, *Phil. d. symb. Formen*, 1923—25, in denen die oben ausgesprochene These eine wesentliche Stütze findet, sind mir erst nachträglich zugänglich geworden.

Hiermit sei ein modernes georgisches Volksmärchen¹ verglichen, dessen Inhalt sich in den Hauptzügen folgendermaßen darstellen läßt.

Ein Vater, der eben Witwer geworden ist, will seine eigene Tochter heiraten.² Unwillig geht das Mädchen darauf ein, läßt aber den Vater, aus Anlaß der bevorstehenden Hochzeit, ein neues Haus bauen. Wie nun die Zimmerleute damit beschäftigt sind, die mittlere Säule des Hauses aufzurichten, schenkt ihnen das Mädchen heimlich Geld und bittet sie, die Säule auszuhöhlen und an einer Stelle eine Tür anzubringen, die von außen nicht zu entdecken wäre. Die Tochter will sich eben in der ausgehöhlten Säule vor ihrem Vater verbergen. Findet er sie nicht — so meint das Mädchen —, dann läßt er sicher das Haus zerstören und das Bauholz ins Wasser werfen,³ welches sich in der Nähe befindet. Die Zimmerleute gehen auf den Wunsch des Mädchens ein, und nun geschieht alles so, wie dieses es vorausgesehen hat. Der Vater kann seine Tochter nirgends finden, läßt das Haus zerstören und das Bauholz ins Wasser werfen, darunter auch die Säule mit dem darin verborgenen Mädchen. Das Wasser aber bringt das Mädchen nach einem fremden Lande, wo die Säule ans Ufer gespült wird.

Nun kommt der Königssohn des Landes auf einem Spaziergang ans Ufer, entdeckt den am Ufer liegenden Baumstamm und läßt ihn, ohne etwas zu ahnen, als Säule für sein neues Haus verwenden, an dem gerade gebaut wird, und zwar wird die Säule im Schlafgemache des Prinzen aufgestellt. Wenn dieser in der Nacht eingeschlafen ist, kommt das Mädchen aus dem Innern der Säule heraus und holt sich etwas Speise, was sie gerade auf dem Tische findet. Dasselbe wiederholt sie in der folgenden Nacht.⁴ Wie nun in der dritten Nacht das Mädchen in der gewohnten Weise aus seinem Versteck herauskommt, da fällt sein Blick auf den Königssohn; es findet Gefallen an diesem und erweckt ihn durch einen Kuß. Darauf erzählt ihm das Mädchen alles, was ihm vorgefallen war; der Königssohn nimmt es zur Frau, und dem jungen Paare wird dann ein goldhaariger Knabe geboren.

Nach einiger Zeit kommt der Vater des Mädchens, als Bettler verkleidet, am Königshause vorbei und findet Unterkunft in demselben. In der Nacht tötet der Mann das goldhaarige Kind und steckt das mit Blut besudelte Messer in die Tasche der Mutter, woraufhin diese des Kindesmordes beschuldigt wird. Zur Strafe werden ihr die Augen ausgestochen, die Brüste abgeschnitten, das tote Kind in den Schoß gelegt, und so wird sie in den Wald hinausgeführt und dort ihrem Schicksal überlassen. Nun weint die Frau so jammervoll, daß

¹ *L'ancienne Géorgie* IV (1914—1915), section 4—e, p. 76—82: *მკრამლთა შიგნით ვაჟი* („*Le garçon aux cheveux d'or*“).

² Als Grund wird ein sehr verbreitetes Motiv angegeben: Die Mutter hatte vor dem Tode angeordnet, das ihr Gatte keine andere Frau heiraten soll außer derjenigen, auf deren Fuß ihr Schuh passen wird; dieser paßt aber nur auf den Fuß der Tochter.

³ Kommt es soweit, so mögen die Zimmerleute die Säule derart ins Wasser bringen, daß die darin Befindliche, während ihrer Wasserfahrt, nicht etwa auf die Brust, sondern auf den Rücken zu liegen komme, — darum bittet das Mädchen ausdrücklich.

⁴ Jeden Morgen denkt der Königssohn daran, daß in der Nacht jemand im Gemach gewesen sein muß, aber alles Suchen und Nachfragen bleibt ohne Erfolg.

der liebe Gott vom Himmel einen Raben sendet, um sich zu erkundigen, was geschehen sei. Da dieser aber keine richtige Auskunft bringt, so sendet Gott eine Taube.¹ Diese erstattet dem Herrn einen wahren Bericht über den Vorfall und erhält den Auftrag, die unglückliche Frau zu heilen, das tote Kind wieder zu beleben und überhaupt jeden Wunsch der Mutter auf wunderbare Weise zu erfüllen. Wie nun die Genesene ihren Gatten wiederfindet, und wie sich dann ihre Unschuld herausstellt, — das ist in rein realistischen Zügen geschildert und für unsere Zwecke belanglos. —

Sieht man davon ab, daß im vorgeführten Märchen an Stelle des Osiris eine weibliche Gestalt auftritt, so ist die Ähnlichkeit beider Erzählungen — in bezug auf Wesen und Aufeinanderfolge der Hauptmotive — unverkennbar. Wie Osiris in dem Holzkasten, wird das Mädchen in der Holzsäule ins Wasser geworfen, und dann, in ein fremdes Land angelangt, ans Ufer gespült. Hier braucht aber die Säule nicht erst in einen Baum hineinzuwachsen, da sie an und für sich nichts anderes als ein gefällter Baum ist. Umso bequemer kann diesen der Königssohn als Säule für sein Haus verwenden, — genau so wie es der Phönizierkönig mit dem Baume getan hat, der den im Kasten befindlichen Osiris in sich verbarg. Und wie der letztere aus der Säule herausgeholt wurde, um sich mit seiner Gattin zu vereinigen, so kommt auch das Mädchen aus der Säule heraus, um im Königssohn ihren zukünftigen Gatten zu finden. Wenn aber die junge Frau im fremden Königshause des Kindesmordes beschuldigt worden ist, so wird man einigermaßen daran erinnert, daß auch die Isis im Hause des Phönizierkönigs als Kindermörderin auftritt. Und schließlich, wenn das goldhaarige Kind getötet und wiederbelebt worden ist, so sei darauf hingewiesen, daß uns etwas Ähnliches auch vom Horuskinde überliefert ist, — freilich nicht bei Plutarch, sondern bei Diodor (I, 25).

Soweit die Ähnlichkeit, die schwerlich auf bloßem Zufall beruhen wird. Wollte man jedoch das georgische Märchen — direkt oder indirekt — auf die Erzählung Plutarchs als Quelle zurückführen, so stehen dem folgende Schwierigkeiten im Wege. 1. Wie soll aus dem Osiris ein von seinem Vater verfolgtes Mädchen geworden sein? 2. Die Wiederbelebung des toten Kindes ist doch schließlich bei Plutarch nicht zu finden und auch bei Diodor in wesentlich anderen Zügen geschildert. Außerdem enthält das Märchen manche mythologisch gefärbte Züge, die weder aus Plutarch noch überhaupt aus dem Osirismythos entlehnt sein können, wohl aber an andere bekannte Mythen deutlich anklingen. 1. Das Motiv der Blutschande, — die im Märchen allerdings vereitelt wird, in der mythologischen Vorlage aber als vollzogen zu denken ist, hängt bekanntlich

¹ An Ort und Stelle angelangt, beschmiert der Vogel seine Füßchen mit dem Blute, welches von der verunstalteten Frau herabgeronnen ist, — und darum hat die Taube rote Füßchen!

mit dem Adonismythus zusammen; wenn die Mutter des Adonis sich in einen Baum verwandelt, könnte daraus nicht mit Leichtigkeit das Sichverbergen des Mädchens im ausgehöhlten Baumstamm entstanden sein? 2. Rabe und Taube als Boten erinnern lebhaft an die Sintflutsage, — was nicht ohne weiteres zurückzuweisen ist, wenn man an das Herumfahren des Mädchens in einer Art Holzkasten denkt.¹ 3. Auch für die Erweckung des schlafenden Königssohns durch einen Kuß ließen sich weit hergeholte Parallelen anführen.

Soll also das Märchen unbedingt auf dem Wege literarischer Entlehnung entstanden sein, so müssen neben der Erzählung Plutarchs noch andere weit auseinanderliegende Mythen zu seiner Ausgestaltung beigetragen haben. Wie soll man sich aber den Prozeß der Zerlegung größerer Zusammenhänge und die willkürliche Neuordnung der einzelnen, aus verschiedenen Sagen herausgegriffenen Episoden und Motive denken, und wie sollte auf diese Weise überhaupt eine wohlgefügte, in sich einheitliche Erzählung entstanden sein? So ist es viel natürlicher die beiden nebeneinander gestellten Sujets auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, die aber vielleicht gar nicht in Form einer Erzählung existiert haben wird, sondern als ein Komplex kosmologischer Anschauungen, der den wahren Keim der Mythenbildung ausmacht, und dessen Aufdeckung die eigentliche Aufgabe der vergleichenden Mythologie darstellen sollte. Dieser kosmologische Hintergrund scheint aber in manchen modernen Märchen deutlicher durchzuschimmern, als in der parallelen Erzählung bei Plutarch.

Wir beginnen unsere Analyse mit dem Hauptmotiv des georgischen Märchens — dem Herumfahren des Mädchens im Wasser im Innern des ausgehöhlten Baumstamms, — was unmöglich eine freie Erfindung des Erzählers sein kann. Freilich ist das Motiv für die Entwicklung der Handlung wesentlich: das Mädchen soll den Nachstellungen seines Vaters entgehen und zugleich den ihm bescherten Königssohn finden. Aber die Art und Weise, wie das geschieht, ist doch zu auffallend, als daß sie rein aus der Situation erklärt werden könnte. Sieht man sich nach ähnlichen Erzählungen um, so findet man nicht selten folgenden Hergang. Das vom Vater verfolgte Mädchen wird von seinem Bruder (der es im Auftrag des Vaters töten soll, aber aus Mitleid schließlich am Leben läßt) im Walde ausgesetzt, wo es sich im Laube eines Baumes, bzw. in einem Hohlbaum, versteckt; dort findet sie der Königssohn, der sie auch heiratet. Nach einiger Zeit wünscht die junge Frau ihre Eltern zu besuchen; die Fahrt geschieht meistens zu Wasser; während der Fahrt

¹ Usener *Sintflutsagen* hat bekanntlich das Motiv des im Wasser herumfahrenden Gottes mit den Sintflutsagen in Zusammenhang gebracht. Vgl. unten, S. 241, Anm. 2.

aber wird die Frau von irgend jemand bedroht und rettet sich durch einen Sprung ins Wasser.¹ Will man von den realistischen Motiven der Handlung absehen, so ergibt sich als konstanter Stoff wiederum das Sichverbergen der handelnden Person in einem Hohlbaum und das Herumschwimmen derselben im Wasser. Nur ist hier das komplizierte Motiv des angeführten Märchens in zwei aufeinander folgende Episoden zerlegt, — oder vielleicht jenes durch Verschmelzung aus diesen beiden entstanden.² Sind aber die genannten Motive mythologischen Ursprungs, so können sie kaum etwas anderes bedeuten, als daß die handelnde Person ursprünglich als eine Repräsentation des Wassers und zugleich des Baumes gedacht worden ist.

Ist man aber berechtigt ein harmloses Mädchen, weil es sich aus einem bestimmten Grunde in einem Hohlbaum versteckt hat, als Dryade — oder, weil es notgedrungen mal ins Wasser gesprungen ist, als Nadjade zu betrachten? Noch auffälliger dürfte das Zusammentreffen beider mythologischen Qualitäten bei einer und derselben Person erscheinen. Zur Rechtfertigung unserer Auffassung sei hier noch auf folgende Erzählung³ aufmerksam gemacht.

Ein Bauer, der unter den Folgen einer Mißernte zu leiden hat, faßt den Entschluß, seine Tochter zu töten. Es ist ihm nämlich gesagt worden, daß, wenn er es ausführt und den Leichnam auf dem Acker begräbt, ihm dadurch eine reiche Saat zuteil werden wird. Nun flieht das Mädchen vor ihrem Vater, der es mit einem Dolch in der Hand verfolgt, bis es in die Nähe eines Flusses kommt. Am Rande des Flusses steht ein Baum. Das Mädchen klettert auf den Baum und verbirgt sich in dessen Laub; so gibt der Vater die Verfolgung auf. Der König des Landes, der mit seinem Gefolge auf die Jagd gegangen war, läßt sich unter dem Baume zur Ruhe nieder. Das Mädchen wird entdeckt, der König findet es hübsch und will es heiraten. Da aber das Mädchen arm gekleidet ist, begibt sich der König mit seinem Gefolge nach Hause, um hübsche Kleider für die Braut zu holen, die einstweilen auf einem Baumast sitzen bleibt. Nun kommt ein anderes (häßliches) Mädchen heran, erhält Auskunft über den Vorfall, klettert auf den Baum, stößt die Königsbraut in den Fluß hinunter, setzt sich an deren Stelle und wartet auf den König. Dieser mit den hübschen Kleidern zurückgekehrt, heiratet aus Versehen das häßliche Mädchen. Die wahre Königsbraut hatte sich aber im Flusse in ein Fischweib (Russalka) verwandelt; der König läßt sie ausfischen und in einem Wasserbecken in seinem Palaste unterbringen. Nun erkennt die Königin im Fischweib ihre Rivalin und überredet ihren Gemahl dazu, die Russalka zu

¹ Z. B. im georg. *კავკასიელი მღვდელი* („*Le prêtre ébouillanté*“) — *Anc. Géorgie*, IV, 4, p. 89—99; ähnlich im russ. Märchen: Афанасьев (Afanassjeff), Nr. 21.

² Man denke sich etwa den Hohlbaum abgehauen und mit dem darin verborgenen Mädchen ins Wasser geworfen, so erhält man die auffallende Situation des georgischen Märchens.

³ Ein russisches Volksmärchen, im Kaukasus (im vorm. Gouvern. Kutaïs) aufgezeichnet: *Сборник материалов для описания . . . Кавказа (Materialiensammlung zur Beschreibung . . . des Kaukasus)*, XXXIII, 3, S. 80—86.

töten. Aus deren Knochen (die in den Hof hinausgeworfen worden sind) erwächst ein wunderbarer Baum, dessen Laub den König begrüßt, wenn er nach Hause kommt, und matt herunterhängt, wenn er abwesend ist. So erkennt die Königin in dem Baume wiederum ihre Rivalin und läßt ihn abhauen. Unter den Holzsplittern findet eine alte Frau eine Spindel, die sich dann wieder in die Königsbraut verwandelt; so wird es nun möglich, daß die letztere schließlich doch zu ihrem Rechte kommt. —

Hier ist doch ganz deutlich das Sichverbergen des Mädchens im Laube des Baumes nichts weiter als ein Ausdruck für die ursprüngliche Baumnatur der handelnden Person, die sich im weiteren Verlauf der Erzählung tatsächlich in einen Baum verwandelt. Ebenso ist der Wassersprung offenbar ein Ausdruck für die Wassernatur derselben, was daraus hervorgeht, daß das Mädchen im Flusse zu einem Wasserwesen wird. Beide mythologische Qualitäten haften einer und derselben Person an, die ursprünglich zugleich als eine Verkörperung der Vegetationskraft gedacht worden sein muß. Man achte nämlich auf den Grund, weshalb der Vater (gleich am Anfang der Erzählung) seine Tochter töten wollte; daß deren Leiche zur Befruchtung des Ackers beitragen soll, beruht wohl auf der gleichen Vorstellung, die auch der bekannten Darstellung der Osirismumie mit der daraus hervorsproßenden Saat zugrunde liegt.

Um nun auf die Erzählung Plutarchs zurückzukommen, so scheint es nach dem gesagten klar, daß das Herumfahren des Osiris im Wasser ein *primärer* Zug der Sage ist, und nicht erst aus der Ermordung des Gottes durch Seth entstanden sein kann. Sollte letzteres der Fall gewesen sein, so müßte man dem Seth wahrhaftig eine besser ausgesonnene List empfehlen. Denn dadurch, daß Osiris in einem dicht verschlossenen Kasten, der dazu noch mit Pech bestrichen ist (offenbar, damit kein Wasser hineinkommt), ins Meer geworfen worden ist, dadurch dürfte der Tod des Gottes überhaupt nicht hervorgebracht worden sein. Haben nicht Sargon, Mose, Danae mit dem Perseus — und wohl noch andere mythische Helden — genau dasselbe erlebt, und sind dabei ebensowenig ums Leben gekommen, wie auch das Mädchen in dem zuerst vorgeführten georgischen Märchen? Will man von den realistischen Motiven, die im einzelnen die berührten Mythen von einander unterscheiden, abgesehen, so ergibt sich als gemeinsames Schema aller derartigen Erzählungen ein recht einfaches Sujet, welches nur aus zwei Motiven zusammengesetzt ist: 1. das Eintauchen der handelnden Person ins Wasser und 2. deren Hervortreten aus demselben.

Bei der kosmologischen Interpretation dieses einfachen Sujets ist vor allem darauf zu achten, daß das zweite der genannten Motive ursprünglicher ist als das erste. Ursprünglich tritt die Gottheit aus dem Element hervor, welches sie repräsentiert. So taucht Aphrodite

in den Meereswellen auf; die Frage danach, wie sie dort entstanden sei, ist ebenso sekundär, wie die Antwort darauf ausgeklügelt. Das Hervortreten der Gottheit aus dem ihr eigenen Element ist nichts weiter, als eine ins Mythologische umgeformte kosmologische Vorstellung.¹ Ist nun der ursprüngliche Sinn des Mythos vergessen, so wird naturgemäß ein vorhergehendes Eintauchen der Gottheit (ins Wasser) angenommen; dann muß aber der Vorgang einen Grund haben, der dann in verschiedenen Erzählungen recht verschieden ausfallen kann; bei Sargon anders als bei Mose; bei der griechischen Danae anders als etwa bei der phönizischen Atargatis. Die realistischen Züge, die dabei verwendet werden, sind ebenso sekundär wie die äußere Gestalt der handelnden Person: ob diese nämlich als Weib oder Mann oder Kind (resp. Mutter und Kind) dargestellt wird.²

So mögen die genannten mythischen Gestalten ursprünglich wohl alle als Wassergottheiten gedacht worden sein, — wie das beim Osiris auch aus anderen Quellen noch deutlich zu erkennen ist. Andererseits wird die Ermordung des Osiris durch Seth — welchen Ursprungs die Episode an und für sich sein mag³ — erst nachträglich in den Mythos hineingewoben worden sein, und zwar aus dem Bedürfnis, das nicht mehr verstandene Hervortreten des Osiris aus dem Wasser irgendwie rationalistisch zu deuten.

Noch sicherer läßt sich ein zweiter Zug des Osirismythos kosmologisch deuten, nämlich das Hineinwachsen des Osirissarges in einen Baum, — was als Ausdruck für die Baumnatur des Gottes anzusehen ist. Daß der Zug sich noch bei Plutarch erhalten hat, zeugt für das hohe Alter

¹ „Der Mythos setzt nur einen bestimmten Vorstellungsbestand, der als solcher gegeben ist, . . . in die Form der Erzählung um.“ Cassirer *Die Begriffsform usw.*, S. 19.

² In einem wohlbekannten Falle tritt sogar an deren Stelle eine ganze Familie auf, und zwar mit reichem Zubehör an Vieh und dgl.; dann muß aber der Kasten (resp. das Schiff) geräumig genug gedacht werden, — und so entsteht die Arche Noahs. Von diesem Standpunkt aus kann der Held der Sintflutsage (der nach der sumerischen Version der Sage — noch allein in einem Boote herumfährt) als ein Seitenstück des Osiris angesehen werden; erst so wird es verständlich, weshalb Utnapistim im Gilgamesepos als derjenige auftritt, der dem Helden darüber Auskunft zu geben hat, wie es für einen Sterblichen möglich sein könnte, dem Tode zu entgehen.

³ Seth scheint ursprünglich der Gegner des Horus (nicht des Osiris) gewesen zu sein. Da aber der Horus-Seth-Kampf, als „originally a solar incident“ vom Osirismythos völlig unabhängig ist (Breasted *Religion and Thought*, S. 40), so darf man wohl annehmen, daß die Feindschaft zwischen Seth und Osiris ebenso sekundär ist wie das Motiv der Rache (sc. für den Tod des Vaters) bei dem Kampfe zwischen Horus und Seth. Beide Züge haben die an sich sekundären Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Osiris und Horus zur Voraussetzung.

der von ihm wiedergegebenen Erzählung, in der Sethe¹ „die älteste Spur der Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten“ ersehen möchte. Wohl als Ersatz für die Baumnatur des Gottes tritt später die oben erwähnte Vorstellung von der aus der Leiche des Osiris hervorsprossenden Saat auf. Bei dieser Vorstellung kommt der voll entwickelte Ackerbau zum Ausdruck, unter dessen Einfluß die ältere Auffassung — die den Gott einem Baum (als der hauptsächlichsten Nahrungsquelle?) gleichsetzte — wesentlich umgestaltet worden ist.

Jedenfalls erscheint die Baumnatur des Osiris als ein besonderer Ausdruck für die dem Gotte innewohnende Vegetationskraft, die aber, als solche, auch dem Wasserelement eigen ist; so ist es begreiflich, daß beide Qualitäten ('Wasser' und 'Baum') einer und derselben mythischen Gestalt anhaften. Wenn nun in modernen kaukasischen Märchen die Gleichsetzung von 'Wasser' und 'Baum' in ähnlicher Weise durchschimmert, so erscheint die Annahme nicht unberechtigt, daß die den Märchen zugrunde liegende Überlieferung auf dem Boden einer Weltauffassung entstanden sei, die der im Osirismythos sich widerspiegelnden recht ähnlich gewesen sein muß. Bei dem Mangel an einer einheimischen, auf alte Zeit zurückgehenden, schriftlichen Tradition, kann diese, für die kaukasischen Völker präsumierte, primitive Kosmologie nur auf dem Wege linguistischer Forschung wiederhergestellt werden. In dieser Hinsicht ist es nicht ohne Bedeutung, daß in den japhetitischen Sprachen die Bezeichnungen für 'Wasser' und 'Baum' (resp. 'Getreide') auf eine und dieselbe Wurzel zurückgeführt werden können, von der auch die Ausdrücke für 'Leben' und 'Tod' abgeleitet werden.² Der Wert dieser Feststellung wird dadurch wesentlich gesteigert, daß in den genannten Sprachen auch für 'Himmel', 'Erde' und 'Unterwelt' Wurzeln mit der Bedeutung 'Wasser' verwendet werden.³ So zeugen diese semasiologischen

¹ Ä. Z. 46, S. 14.

² Für die Belege aus verschiedenen japhet. Sprachen verweise ich auf die zahlreichen Aufsätze von N. Marr (hauptsächl. in Publikationen der Ruß. Akad. d. Wiss. — ein Index der behandelten Termini ist in Vorbereitung). Hier seien nur einige Beispiele aus dem Georgischen angeführt: *del-i* 'Baum' (vgl. armen. *qur* 'Wasser') || *dal* (*s-dal-i* 'Braut', eig. 'Hausfrau'), was auf die Urform *sal* zurückgeführt wird (*Comptes rend. de l'Acad. de Russie*, 1924, S. 8), von der *ikal* 'Wasser' abgeleitet wird; ferner *sqal-i* 'Birnbäum' || *tkal-i* 'Wasser': ИЗВ. Рос. Акад. Ист. Мат. Культ. III, 1924, S. 267. Ebenda (S. 268) heißt es: «das Wort für 'Wasser' bedeutet, nach der japhetidol. Semantik, nicht nur 'Fluß', sondern auch 'Hand', 'Weib', 'Getreide', 'Segen', 'Gnade', 'Freude', 'Leben' und 'Tod'»; Beispiele für 'Leben' und 'Tod' (von der Wurzel [*h*]*k**d* || [*h*]*kl* || *ikh*, worauf *ikal* 'Wasser' zurückgeht). ib. Anm. 1 u. 2; vgl. *Bullet. de l'Acad. de Russie*, 1924, S. 185).

³ Vgl. georg. *ze-ða* 'Himmel', *mu-ta* 'Erde', *qve-ða* (in Volksmärchen) 'Unterwelt', wobei *ze* 'oben', *qve* 'unten' bedeutet und *mu* auch sonst als

Beobachtungen von einer uralten Weltanschauung, die in ihren Grundzügen derjenigen genau entspricht, deren Boden die Elemente des Osirisglaubens entsprossen sein werden. Es mag sein, daß dieses Zusammenreffen ein bloßer Zufall ist; dann soll hier eben auf diesen immerhin beachtenswerten Zufall aufmerksam gemacht werden.

Wollte man jedoch die von Marr¹ aufgestellte Hypothese vom japhetischen Charakter des „dritten ethnischen Elements“ (im Bildungsprozeß der mittelländischen Kultur) ernst nehmen, dann dürfte es nicht weiter verwundern, daß wir in einem modernen georgischen Märchen ein Seitenstück zu der von Plutarch überlieferten Erzählung vorgefunden haben. Beide wären als parallel entstandene literarische Erzeugnisse zu betrachten, deren gemeinsamer ursprünglicher Keim in einer primitiven Weltanschauung² zu suchen wäre, die in vorhistorischer Zeit für beide Gebiete die gleiche gewesen sein müßte.

Präfig. auftritt; was aber den gemeinsamen Bestandteil *ša* 'Himmel' anbetrifft, so erscheint die Wurzel *ša* [v] || *šav* auch in der Bedeutung 'Wasser' (vgl. armen. *tov* 'Meer') in georg. *m-tav-dagl-i* 'Fischotter', wörtl. 'Wasser-Hund' (s. *Rec. Japhet.* I, 1922, S. 19). In ähnlicher Weise tritt in *ze-skn-el-i* 'Himmel', *qve-skn-el-i* 'Unterwelt', die Wurzel *skn* || *skl* auf, mit der wiederum *ikal* 'Wasser' zusammenhängt (vgl. *Comptes rend.* 1924, S. 10; *Bullet.* 1924, S. 185).

¹ Der Japhetische Kaukasus und das dritte ethnische Element usw. in *Japhetitische Studien* (W. Kohlhammer Verlag, 1923); vgl. Marr *Über die Entstehung der Sprache* (Unter dem Banner d. Marxismus 1926, III).

² Die Bezeichnung dieser Weltauffassung als „japhetisch“ ist eher im chronologischen als im ethnischen Sinne zu fassen. Es handelt sich darum, daß die japhetischen Sprachen in der ihnen eigentümlichen Semantik handgreifliche Spuren einer vorlogischen Stufe des Denkens aufbewahrt haben, die u. a. auch in den mythischen Anschauungen der Mittelmeerwelt zum Ausdruck kommt.

Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung.

Von Kurt Latte in Basel.

Zwei in Anlaß und äußerem Verlauf wesentlich gleichartige Vorgänge können den Unterschied zwischen griechischer und römischer Gottesvorstellung gut erläutern. Vor der Schlacht bei Marathon erscheint dem nach Sparta entsandten Boten Athens im arkadischen Bergwalde Pan, verheißt den Athenern seine Unterstützung und fordert als Dank Kult in Athen. Nach der Schlacht wird dem neuen Gott ein jährliches Fest mit Fackellauf und Opfern eingesetzt; in einer Grotte an der Akropolis nimmt er dauernde Wohnung (Hdt. VI 105 u. s.). Die entsprechende Geschichte in Rom ist mit dem Kelteneinfall verknüpft. Unmittelbar vorher glaubt ein Römer am Fuße des Palatin nächtens eine Stimme zu hören, die mahnt, Mauern und Tore instand zu setzen, und die bevorstehende Einnahme der Stadt verkündet. Nach der Katastrophe erhält der göttliche Warner als *Aius Locutius* einen Altar (R. E. s. v. Locutius).

Dem Griechen formt sich die Erscheinung des Gottes unbedenklich und ungewollt zur anschaulich plastischen Gestalt, zum Gebieter des Berglandes, in dem er weilt; die Identität ist jedem Zweifel entrückt. Und ein dauernder Kult fügt sich dem Rahmen des attischen Festjahres ein. Anders in Rom! Die nächtliche Stimme bleibt bloßer Klang, gestaltlos, fast gespenstig; der Altar gilt nur dieser einmaligen Offenbarung des Göttlichen, das einen besonderen, nur auf diese eine Wirkung gehenden Namen erhält; jede Verknüpfung mit bereits bekannten Göttern unterbleibt. Der Ort wird zwar für alle Zeiten heilig, aber von einem dauernden Kult verlautet nichts. So zersplittert ängstlicher Formalismus in Rom die Manifestationen des Göttlichen durchweg in zahlreiche Einzelercheinungen. Wenn der Grieche im Erdbeben das Werk des Erderschütterers Poseidon erblickt, errichtet der Römer einem unbekannten Gotte, *sive deus sive dea* einen Altar (Gell. II 28, 2). Jede Äußerung göttlichen Zornes, jedes elementare Ereignis erscheint stets von neuem als Rätsel, unerklärlich und furchterregend. Will man für ein *prodigium* bestimmte Antwort, welcher Götter Zorn zu sühnen sei,

so muß die Weisheit der etruskischen Wahrsager oder der sibyllinischen Bücher aushelfen; der Römer selbst erhält solche Offenbarungen nicht.

Die trümmerhafte Überlieferung der ältesten römischen Götterwelt bietet noch heute ein Gewirr von zahllosen Namen solcher „Sondergötter“, deren Bedeutung für das religiöse Leben Roms ebenso umstritten ist, wie ihr Wert für religionsgeschichtliche Typik. Hier soll uns nur die Frage beschäftigen, inwieweit das besondere religiöse Denken der Italiker in ihnen seinen Ausdruck findet. Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß es wirklich volkstümliche Götter dieser Art auf italischem Boden gibt. Außer dem erwähnten *Aius Locutius* wären etwa *Seia Segetia Tutulina* zu nennen, die Korngeister, in denen die Kraft des sprießenden und reifenden Getreides und des behüteten Segens der Scheuer verehrt wird, die *Querquetulanae praesidentes querqueto virscenti* Fest. p. 314, 12 L, oder aus ganz anderer Sphäre die *dii lucrui*, die Gewinn in Handel und Wandel verleihen (Arnob. nat. IV 9, p. 148, 6); hier verbürgen die Namen von Trimalchios Laren *Cerdo*, *Felicio*, *Lucrío* (Petr. 60, 8) die Bodenständigkeit der Vorstellung. In *Anna Perenna* hat sich die Hoffnung, *ut annare perennareque commode liceat* (Macr. sat. I 12, 6) ihren göttlichen Exponenten geschaffen, der Anfang und Ende in einem gegensätzlichen Namenpaare vereint, ähnlich wie Janus im Saliarliede als *Patulcius Clusius* angerufen wurde (Varro LL VII 26) oder die Kraft, die alle Fruchtbarkeit der Erde im Frühling ausbreitet und im Herbst wieder verbirgt, als *Panda Cela* verehrt wird (Wissowa RuK² 195, 2). In solchen polaren Reimwortbildungen, die eine Zerlegung der einheitlichen Vorstellung, nicht ein Zusammenwachsen ursprünglich getrennter Wesen darstellen, erschöpft sich die Wandlungsmöglichkeit des Typus. Die darüber hinausgehenden Reihen gleichförmiger Namen, die den Verlauf einer Handlung in ihren Einzelpunkten erfassen, gehören in den Bereich priesterlicher Konstruktion (Wissowa, Ges. Abh. 304ff.). Vereinzelung, Beschränkung auf einen räumlich oder zeitlich begrenzten Wirkungskreis ist das Kennzeichen aller bisher behandelten Gebilde, und die etymologische Durchsichtigkeit ihres Namens verhütete, daß sie sich je aus ihm lösten. Die Geschichte persönlicher Götter aber beginnt in allen Religionen erst, wenn die appellativische Bedeutung ihres Namens im Bewußtsein verdunkelt, von den Dingen gelöst und wirklich ihr alleiniges Eigentum geworden ist.

Damit ergibt sich von selbst die Frage nach dem Verhältnis dieser Schemen zu den „großen“ Göttern der römischen Religion. Natürlich kommen dabei nur die echt italischen Gottheiten der ältesten Schicht in Betracht; alle direkt oder auf dem Umwege über etruskische oder latinische Nachbarn aus Griechenland übernommenen, wie Minerva und Hercules, Apollo und Mercur, müssen ausscheiden. Sie brachten bereits

festen Gestalt und individuelle Bestimmtheit in ihre neue Heimat mit, und nach ihrem Vorbilde gewannen auch die übrigen sehr allmählich jene spezifisch griechische Vermenschlichung der leiblichen Form, die uns heute fast notwendig zum antiken Polytheismus zu gehören scheint.

Demgegenüber ist das Bild des ältesten römischen Pantheons, soweit wir die verblaßten Züge erkennen können, ganz andersartig. Götterehen und Göttergenealogien, jenes charakteristische Merkmal eines anthropomorph-persönlichen Gottesbegriffes, fehlen durchweg. Schon die nächsten Nachbarn Roms waren hellenischem Einfluß zugänglicher, als die seit Vertreibung der Könige zäh am Alten hängende Republik. In Praeneste heißt Fortuna *Diovos fileia primigenia* (CIL I² 60 = Dessau 3684. CIL XIV 2862 = Dessau 3685)¹. In Norba wird auf das Paar Juno-Juppiter bezogen, was von der menschlichen Ehe gilt², ist also die Vorstellung einer himmlischen Ehebandes ganz geläufig. Bei den Paelignern und Marsern sprach man von *Iovius puklus* (Conway 210. 260b), von Kindern Jupiters, was wir direkt als Übersetzung von *Διόκνοροι* auffassen dürfen. In Rom gibt es nichts dergleichen. Wenn von *Juppiter*, *Marspater* und sogar von *Mater Vesta* die Rede ist, so hört der ehrfürchtige Familiensinn des römischen Bauern darin nur die Würde des Hausvaters, der *mater familias*.³ Weitere Folgerungen aus

¹ H. J. Rose hat in dem gedankenreichen Kapitel *the oldest stratum of Roman religion* seines Buches *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford 1924, 83f. die Ansicht vertreten, Fortuna Iovis filia sei ein Mißverständnis für Fortuna Iovis im Sinne des unten S. 252f. erörterten Typus. Dagegen spricht meines Erachtens abgesehen von dem Alter der Inschrift die Tatsache, daß Fortuna, soviel wir sehen, keine rein italische Gottheit ist, sondern die griechische Tyche, und daß diese Erklärung bei den anderen im Text angeführten Fällen versagt. Vgl. Deubner *d. Archiv*, XXIII 1926, 300.

² Diese Erklärung hat Buecheler ganz kurz zu der Inschrift *P. Rutilius M. f. Junonei Loucina dedit meretod Diovos castud* CIL I² 360 = Dessau 9230a gegeben. Hier liegt die einzige private Weihung eines Mannes an Lucina vor (über nur scheinbare Ausnahmen vgl. R. E. s. v. Lucina), während wir sonst, wie zu erwarten, nur Votive von Frauen haben. Dieser singuläre Tatbestand läßt sich am einfachsten dahin deuten, daß der Ehemann während der Zeit seines eigenen *castus*, d. h. während er sich von der noch unreinen Wöchnerin fern halten muß (zur Bedeutung des Wortes vgl. Wissowa *RE* III 1780. W. Schulze *Z. Gesch. lat. Eigenn.* 474, 5), in der einzigen Periode, in der er zu Lucina eine (negative) Beziehung hat, gehalten ist, ihr ein Opfer zu bringen, *Junone Loucinai Diovis castud facit*, wie die CIL I² 361 = Dessau 3101 erhaltene allgemeine Sakralvorschrift lautet, für die CIL I² 360 ein Einzelbeleg ist. Hält man aber daran fest, das *Diovis castus* von dem *carere* des menschlichen Ehemannes gesagt ist, so ergibt sich, daß die Gebräuche irdischer Ehe auf Juppiter-Juno übertragen sind, etwa in der Form eines aetiologischen Mythos, der an sich schon griechischen Einfluß verraten würde.

³ Lucil. frg. 19ff. und Marx dazu zeigen, daß die Römer selbst noch im 2. Jh. so empfanden.

dieser Benennung würden ihn profanierend dünken.¹ Dementsprechend weiß man von diesen Göttern auch keine Mythen zu erzählen, in denen sie, von ihrer Kultfunktion losgelöst, handelnd gedacht wären. Vielmehr sind sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl die Exponenten einer einzelnen als göttlich empfundenen Wirkung oder der von einem einzelnen Gegenstand ausgehenden Kräfte, gar nicht anders als die „Sondergötter“. Tor und Hausherd, Vorratskammer und Grenzzain erhalten in Janus und Vesta, den Penaten und Laren ihre göttlichen Vertreter; es ist die heilige Kraft des einzelnen Herdes, der einzelnen Tür, die in Vesta und Janus verehrt werden; erst die besondere Vesta des Staatsherdes, aus der Hausgottheit des Königs entwickelt, erhält eine in Wahrheit täuschende Allgemeingültigkeit. Consus als Hüter der geborgenen Ernte ist mit ihr genau so unlöslich verknüpft, wie die vorhin genannte Tutulina. Noch in der Kaiserzeit wird Silvanus, der Gott des nicht angebauten Landes, als *Silvanus Naevianus* (Dessau 3468) *Pegasianus* (3539) *Caesariensis* (3538) *Flaviorum* (3537) zum Sondergott der einzelnen Latifundien, an ihrem Boden gefesselt und von allen anderen Silvani geschieden. Vielleicht darf man hierher auch die Tatsache ziehen, daß ein M. Aurelius Caricus ein Bild der *Diana Cariciana* weiht (Dessau 3253), seiner ganz persönlichen Gottheit. Vollends bei dem göttlichen Schirmer der sich im Manne offenbarenden Lebenskraft, dem Genius, zeigt noch der Sprachgebrauch der späteren Zeit, daß man niemals zu der Abstraktion eines allgemeinen, über allen wachenden Gottes gelangt ist, sondern stets nur von dem *genius* eines bestimmten Menschen gesprochen hat. Für die weibliche Entsprechung des Genius, für Juno ist mithin das gleiche anzunehmen, obwohl die Göttin gegen Ende der Königszeit von Hera eine weitere Bedeutung übernahm. So stark ist diese Tendenz gewesen, daß selbst die griechische Tyche in römischer Umgebung ihren Sinn als Träger des mit allen Vorgängen verknüpften unberechenbaren Zufalls verliert und als *Fortuna huius loci, huius diei*, oder *haec Fortuna* an den Einzelvorgang, als *Fortuna Tulliana, Crassiana* (Dessau 3717. 3714) an den einzelnen Menschen gebunden erscheint (vgl. Rose J. Rom. St. VI, 1916, 183). Einen Soldaten, wie Velleius Paterculus, mochte Fortuna p. R. der Ausdruck einer ganz bestimmten Richtung des Geschehens dünken, so daß er Abweichungen als etwas Absonderliches hervorhebt (*bellum ita uaria fortuna gestum est, ut saepius Romanorum gereretur aduersa* II 1, 3 cf. I 9, 1 u. ö.). Wenn Caesar dem in den Stürmen des adriatischen Meeres zagenden Fischer in der be-

¹ Immerhin ist hier schon die älteste Stufe der völligen Geschlechtslosigkeit (de la Grasserie *Rev. hist. rel.* 48, 1903, 48 ff.) überwunden und ein Übergang zur persönlichen Göttervorstellung gemacht. Nur ist bezeichnend, daß irgend ein Bedürfnis nach plastischer Anschaulichkeit nicht besteht.

kannten Anekdote zuruft: Du führst Caesar und seine Fortuna, so wurzelt dieser Gedanke von einem unlöslich mit dem Individuum verbundenen Exponenten seiner Erlebnisse in spezifisch römischem Fühlen.¹

Nur Janus hat von der Identifikation mit der Haustür aus eine Verallgemeinerung auf Jahres- und Monateingang erfahren; auch sie ist sekundär, weil sie erst dem gegen Ende der Königszeit entstandenen sog. vorcäsarischen Kalender angehört (Nilsson, z. Frage u. d. Alter des vorcäs. Kalenders, *Strena philologica Upsaliensis* 1922, S. 4 des S.-A.), aber der ältesten Festordnung unbekannt ist. Es bestätigt sich bei einer Prüfung der ältesten Göttergestalten durchaus, daß sie durchweg „an ganz bestimmte, begrenzte Wirkungssphären gebunden sind“ (Deubner in *Chantepie de la Saussayes Handb. d. Religionsgesch.* II⁴ 439).

Umfassendere Geltung scheinen auf den ersten Blick eine Anzahl Gottheiten gehabt zu haben, die zu allen Zeiten als die vornehmsten galten, Juppiter und Mars, Quirinus und Ceres. Von diesen ist Quirinus nach der heute wohl allgemein angenommenen Deutung ursprünglich der Gott der Gemeinde der Quiriten, der Bürgerschaft, also ein Stammesgott; in anderem Sinne, als die bisher behandelten, stellt er gleichfalls den göttlichen Ausdruck einer begrenzten Sphäre dar. Vergleichbar ist Reatinus pater als Gott von Reate, aber auch die nicht geringe Zahl von Göttern der einzelnen gentes, wie Feronia für die Feronii; es ist vorzugsweise die Wehrhaftigkeit der Gemeinde, die in Quirinus zum Ausdruck kommt, er scheint unter dem Bilde seiner Waffen verehrt worden zu sein und wird so in geschichtlicher Zeit zu einer völligen Doppelgestalt des Mars, in dem er schließlich aufgeht.

Die drei anderen Götter stehen schon darum besonders, weil ihre Verehrung nicht spezifisch römisch, sondern mehreren italischen Stämmen gemeinsam war. Ceres zeigt nun, wenn man die jüngeren, durch den von Sizilien her übernommenen Demeterkult bedingten Wandlungen außer Betracht läßt, in Rom durchaus altertümliche Züge: ihre ältesten Feste gelten der Saat, ihr verfällt nach den XII Tafeln, wer sich am Getreide auf dem Halm vergreift. Es läge kaum Anlaß vor, diese Gottheit von den bisher besprochenen zu sondern, wenn nicht in Unteritalien Ceres die mannigfachsten Funktionen hätte. Auf einer Fluchtafel aus Capua (Conway 130) wird der Verfluchte der *Keri Arentikai*, der rächenden(?) Ceres und ihren Scharen preisgegeben. Hier ist die Göttin also Herrin der Unterwelt und hat eine „Legion“ von Geistern

¹ Bekanntlich sprechen auch die Griechen von der *Τύχη Ἀλεξάνδρου*, *Ῥωμαίων*, aber Tyche bleibt dabei immer die kosmische Macht, die nur den einen oder anderen bevorzugt, ohne mit ihm zu verwachsen. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel mag das zeigen: Dion. Hal. I 4, 2 *κατηγορεῖν εἰώθασιν τῆς τύχης . . . ὡς βαρβάρων τοῖς πονηροτάτοις τὰ τῶν Ἑλλήνων ποριζομένης ἀγαθὰ*.

unter sich, die sie auf ihr Opfer hetzen kann. — Wenn wir nun auf griechischen Verwünschungen aus Knidos Demeter und Kore vielfach angerufen finden, daneben einmal „alle Götter bei Demeter“ (SGDI 3536) auf einer gleichartigen Inschrift in Bruttium die *πρόπολοι τᾶς θεῶ* (IG XIV 644, vgl. Heil. Recht 80, 52) ohne Nennung der Göttin, so ist klar, daß griechischer Einfluß von den Kolonien Unteritaliens her der Erdgöttin diese unheimliche Bedeutung gegeben hat. Das Vorkommen im Mutterlande schließt dabei aus, daß wir es etwa mit einer erst auf italischem Boden und unter italischem Einfluß vollzogenen Sonderentwicklung zu tun hätten. Die Osker Kampaniens sind griechischer Kultur früher und nachhaltiger erlegen als die Römer. Aber das gleiche muß auch für die Tafel von Agnone in Samnium (Conway 175) gelten, die uns die Namen einer Anzahl von *σύννοκοι θεοί* erhalten hat, die in einem heiligen Hain der Ceres standen und von denen die meisten das Beiwort *Kerriios* (*Cereales*) führen. Es hat hier den Anschein, als ob Ceres an die Spitze eines himmlischen Thiasos minderere Gottheiten getreten ist, die selbst nur einzelne Manifestationen ihres Wesens sind. Ein großer Teil von ihnen hat mit Feldfrucht und Fruchtbarkeit zu tun (*Flusai* Florae, *Futrei* Genetrici, *Anafriiss* Imbribus, *Diumpais* Lymphis), die Feste sind *Fiusasias* = Floralia und *Dekmannios*, wohl ein den Saturnalien entsprechendes Dezemberfest. Ganz klar wird sich die Frage nicht entscheiden lassen, aber für unsere Zwecke genügt die Tatsache, daß auch dieses Verzeichnis bereits unter griechischem Einfluß steht. Nicht nur Hercules hat in diesem Haine Standbild und Altar, sondern auch ein Euklos, der schon um des im Italischen unmöglichen Vokalismus *eu-* willen kein anderer sein kann, als der „orphische“ Unterweltsgott *Εὐκλος*, der von den Goldplättchen aus Thurii und Rom bekannt ist. So darf als gesichert gelten, daß auch Ceres ursprünglich nur die Wachstumskraft der Feldfrucht gewesen ist, und daß die weiteren Funktionen, die sie bei den Oskern und Samniten hat, bereits auf fremden Einfluß zurückgehen. Bei den Norditalikern ist die Göttin bisher nicht nachgewiesen.

Für Mars und Juppiter hingegen liegen die Dinge wesentlich komplizierter. Juppiter ist sicher von den einwandernden Italikern bereits nach Italien mitgebracht worden; die sprachliche Gleichung *Ζεῦ πάτερ* = *Dyaus pitā* = Juppiter ist ja ganz sicher. Wir können vom Wesen des indogermanischen Gottesbegriffes nichts wissen, aber die Annahme wird nicht zu kühn sein, daß dieser Gott schon in voritalischer Zeit eine gewisse Dichte der Persönlichkeit gewonnen hatte. Bei dem Gotte des lichten Himmels mußte die Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen und Erscheinungsformen den Menschen sich früh aufdrängen. So ist er die umfassende Gottheit geblieben, die er seit alters gewesen

war, um so mehr, als die geschichtliche Entwicklung ihn in Rom als Capitolinus zum Exponenten der staatlichen Einheit und Größe umschuf. Freilich läßt sich bei ihm eine Neigung feststellen, die für italisches Denken zu vielseitige Gestalt wieder zu zerlegen; neben den guten Gott tritt Veiovis für die dunklen Seiten seines Wesens, und die verschiedenen Joves im römischen Kult führen vielfach eine Sonderexistenz.

Auch Mars ist mindestens gemeinitalisch; vom äußersten Süden, von den oskischen Mamertinern bis zu den Umbrern von Gubbio ist seine Verehrung nachzuweisen. Er ist freilich in erster Linie Kriegsgott, daran läßt sein Kult als Lanzenfetisch in Rom, der vom Priester bei Kriegsausbruch mit den Worten *Mars uigila* geweiht wird, ebenso wenig einen Zweifel, wie die Gebete von Iguvium, in denen er aufgerufen wird, das Heer der Feinde zu schrecken und zu schlagen, zu fesseln und zu vernichten (Tab. Ig. VI B 60 u. s.). Aber er spielt auch im Arvalliede eine wichtige, wenn auch noch ungeklärte Rolle, und der Bauer betet zu ihm bei dem feierlichen Umgang, durch den er seine Felder vor allem Unheil sichern will: *uti tu morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque; uique tu fruges frumenta uineta uirgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*. Die Worte reden eine deutliche Sprache; wenn auch in der Voranstellung des Unheils, das der Gott fernhalten soll, noch zur Geltung kommt, daß Mars in erster Linie Herr allen Verderbens ist, so lassen sich doch selbst in diesem Teil höchstens *uastitudo uiduertasque* auf die Schrecken des Krieges beziehen.¹ Es scheint tatsächlich, als ob die rein kriegerische Funktion des Mars im römischen Staatskult eine Verengung ist, bedingt durch den kriegerischen Charakter der Republik, und als ob im Privatkult Mars eine viel weitere Bedeutung gehabt hat, etwa, wie Warde Fowler meinte, die eines Gottes der unbefriedeten Wildnis, in der alle unheimlichen und feindlichen Gewalten wohnen, die den rodenden Siedler bedrohen, in der aber auch der Krieg aller gegen alle zuhause ist. Damit erhielt er freilich ein im Vergleich zu den übrigen römischen Gottheiten anscheinend unerhört umfängliches Gebiet: an Stelle der vereinzelt erfaßten Wirkungen erhielten wir eine

¹ Später scheint man diese Rolle des Mars nicht mehr verstanden zu haben; Cat. agric. 141, 4 findet sich die jetzt den Zusammenhang sprengende Notiz *nominare Martem vetat neque agnum vitulumque*. Irgend eine Autorität, deren Name ausgefallen ist, hat also einmal die Suovetaurilien auf ein Ferkelopfer beschränkt und die Anrufung des Mars fortfallen lassen. Das ganze ist kein Zusatz eines späteren Schreibers, sondern Randnotiz eines Benutzers, als das Buch noch im Gebrauch war, ein Beleg für die Überlieferungsgeschichte, wie sie Leo *Röm. Literaturg.* 272, 1 darstellt.

komplexe Gestalt, von der die Einzelwirkungen ausstrahlen. Aber man darf nicht übersehen, daß dieses Ergebnis zum guten Teil nur für die sichtende historische Betrachtung gilt; dem italischen Bauern erschien die Welt jenseit seiner Siedlung als undifferenzierte Einheit, in der er die einzelnen feindlichen Mächte nicht unterschied. Je nachdem ihm das „Draußen“ Öde und Wildnis oder Gebiet der Feinde war, verschob sich ihm der Sinn des Gottes, den er anrief; was uns als komplexes Nebeneinander erscheint, sind in Wahrheit Formen einer lebendig sich wandelnden Gestalt, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sphären Geltung hatten.

Daß jedoch die Italiker selbst Mars als zu vielseitig für ihr religiöses Denken empfanden, das lehren merkwürdige Tatsachen der iguvinischen Tafeln.¹ Mars ist dort neben Juppiter der Hauptgott, aber das bereits erwähnte Gebet, das ihn als *Serfe Martie Cerre Martie* anruft, stellt neben ihn zwei weibliche Namen, *Praestota Serfia Serfer Martier* und *Tursa Serfia Serfer Martier* (VI B 56f.), *Praestita* und *Torra*. Beide erhalten in den folgenden Tafeln noch je ein gesondertes Opfer, aus dem für ihr Wesen sich wenigstens soviel ergibt, daß *Praestita* dem Volk von Iguvium alles Unheil fernhalten soll, während *Torra* die Feinde schreckt und zerschmettert. Wir können *Tursa Serfia Serfer Martier* geradezu übersetzen „Schrecken des Mars“ (zu umbr. *tursitu terreto*). *Praestita* ist schwerer zu deuten, Buecheler (*Umbrica* 18) hat eine *Praestana* in Rom verglichen (Arnob. IV 3), die durch die Pseudolegende in Beziehung zu Romulus Quirinus, dem Gegenbilde des Mars gesetzt wird.² Man könnte bei dem offenkundigen Zusammenhang mit *praestare*

¹ Die hier besprochene Erscheinung ist im Anschluß an die Liste Gell. XIII 23 viel erörtert, zuerst von v. Domaszewski (*Ges. Abh.* 104ff., 162ff.) der dafür die Bezeichnung „Eigenschaftsgötter“ prägte, insofern nicht glücklich, als sie eine Sonderexistenz voraussetzt. Da er nur einen Teil der Namen deutete und die umbrischen Parallelen nicht heranzog, hat Wissowa (*RuK*² 22, 2) seine Auffassung kurz abgewiesen. Fowler (*Religions experience of the Roman people* 481ff.) hat die m. E. zutreffende Deutung gegeben, auch bereits flüchtig an die umbrische *Tursa Serfia Server Martier* erinnert, aber auch er hat den vollen Umfang des außerrömischen Materials nicht herangezogen und seine Ansicht hat keinen Anklang gefunden. Es rächt sich in diesem Falle, daß man über älteste Formen der römischen Religion zu handeln pflegt, ohne einen Blick auf die übrigen italischen Dialekte zu werfen. Kürzlich hat H. J. Rose (oben S. 246 Anm. 1) S. 81ff. die Liste wieder behandelt, wesentlich um Frazers Beziehung auf Götterehen zu widerlegen. Seine eigene Deutung (*pairs of deities of related function, generally male and female as is natural*) befriedigt nicht und läßt vor allem die syntaktische Bedeutung des Genetivs unerklärt.

² Bemerkenswert ist, daß sie in späterer Zeit selbständig geworden zu sein scheint CIL IX 4522 = Dessau 4030 *Praestitae v. s. l. m.* Dessau erinnert noch an die *Praestitia Tert. adv. nat.* II 11, wo wohl *Praestita* zu lesen ist.

an die Bedeutung sich hervortun denken, so daß etwa die Heldenkraft des eigenen Heeres gemeint wäre, in der man so gut eine Wirkung des Mars erblickte wie in dem Schrecken, der die Feinde erfaßte. Es ist mithin in Iguvium aus Mars eine Dreiheit von Göttern entstanden, der zu reiche Begriff seines Wesens ist durch zwei Abspaltungen eingeeengt, und so sind zwei neue „Göttinnen“ entstanden, beide nur Ausdruck für eine bestimmte Wirkungsweise des Gottes. Wir sehen also die aufs Besondere gerichtete Tendenz, die wir in der Bildung der meisten römischen Götter feststellen konnten, hier einmal darüber hinaus bei der Zersplitterung einer einheitlichen Gestalt am Werke. Offenbar ist es ein entsprechender Vorgang, der neben den *Pomo publicus* (*Puemune Pubdike* III 26) eine *Vesune Puemunes* Pubdises (IV 3) gestellt hat, wenn auch Vesuna eine erheblich große Selbständigkeit gewonnen hat (Wissowa RuK² 199, 2), als etwa Tursa.

Dabei handelt es sich nicht um eine Besonderheit der Umbrer. Aus den römischen Sakralbüchern wußte Varro (Gell. XIII 23) eine ganze Anzahl gleicher Bildungen anzuführen. Da erscheinen *Lua Saturni*, *Salacia Neptuni*, *Hora Quirini*, *Virites Quirini*, *Maia Volcani*, *Heriis Junonis*, *Moles Martis*, *Nerio Martis*. Die Parallele mit den umbrischen Formeln lehrt, daß wir in diesen Namenpaaren wirklich einen kostbaren Rest altrömischer Religion vor uns haben; gelehrte Willkür mag höchstens die Auswahl und Zusammenstellung beeinflußt haben, aber sie hat die einzelnen Gruppen nicht erfunden. Für die in den Denkkategorien der griechischen Mythologie befangenen römischen Antiquare handelt es sich hier um Götterehen¹; namentlich *Nerio Martis* spielt seit dem 2. Jh. v. Chr. in Scherz und Ernst die Rolle der griechischen Aphrodite (Plaut. Truc. 515 Cn. Gell. ann. frg. 15 Peter). Aber diese Ansicht ist so oft und mit so schlagenden Gründen widerlegt worden (zuletzt von Fowler und Rose, s. oben S. 251 Anm. 1, daß es nicht notwendig ist, hier darauf einzugehen. So pflegt man heute meist die weiblichen Namen vorsichtig als „Genossin“ oder „Dienerin“ der betreffenden männlichen Gottheit zu deuten.

Nun ergibt eine Betrachtung der weiblichen Namen, daß sie durchweg Abstracta sind, die Äußerung einer Kraft, eines Willens bedeuten. *Virites Quirini*, wahrscheinlich mit *vir* verwandt (Kretschmer Glotta X 1920, 149), bezeichnet die Manneskräfte des Quirinus², analog der um-

¹ Da Rose S. 82 geneigt ist, die Tatsache, daß unsere Quellen ein Verhältnis von Vater zu Tochter garnicht erwägen, zu Schlüssen zu verwenden, so sei darauf hingewiesen, daß nach feststehendem Sprachgebrauch *filia* dann nicht fehlen dürfte.

² Die Ansetzung der abstrakten Bedeutung, die das Substantivum auf -*ti* ursprünglich gehabt haben muß, empfiehlt sich durch die Tatsache, daß in

brischen Praestita Martis. Nerio ist eine Parallele dazu bei Mars, das Wort hängt, wie bekannt, mit osk.-umb. *nerf viros* zusammen, entspricht also dem lateinischen *virtus*. Hora Quirini, wohl das einzige bisher nicht gedeutete Wort, gehört zu *horior*, *hortor* antreiben, ermahnen, osk. *heriam arbitrium, potestatem, heriest volet* usw. Die Wortbildung ist korrekt *hora* : *horior* = *largus* : *largior*. So wird es etwa den Kampfeswillen bezeichnen; eine gleichbedeutende *Heres Martia* werden wir noch kennen lernen (S. 255). Dieselbe Wurzel liegt in *Heries Junonis* vor, das den Liebeswillen, das Begehren bedeutet. Herentas ist bei den Oskern eine selbständige Göttin, die ein griechischer Gelehrter des 1. Jh. v. Chr. der Aphrodite gleichgesetzt hat. Auch in *uoluptas* und *lubido* steckt ja ein Stamm der Bedeutung „wollen“. Neben Maia Volcani steht auch Maiestas (Macrob. Sat. I 12, 18). Ein *deus Maius* wurde in Tusculum verehrt (Macr. Sat. I 12, 17); man identifiziert ihn mit Jupiter. Es ist wohl die Gewalt, das hemmungslose Anwachsen der Feuersbrunst ausgedrückt. Eine speziellere, besonders modifizierte Bedeutung haben nur drei unter den acht Namenpaaren. Salacia Neptuni ist nach Ostoffs einleuchtender Deutung die sprudelnde Quellkraft, zu *salire*; Moles Martis, der die augusteische religiöse Restauration noch einen Platz in der Festordnung von Cumae verschafft hat (Dessau 108), bedeutet die Mühsal des Kampfes, der epischen Formel $\mu\acute{\omega}\lambda\omicron\varsigma$ *ἄγνος* genau entsprechend. Lua Saturni (vgl. Varro LL. VIII 36) endlich, die einzige Gottheit dieser Liste, die schon früh auch selbständig begegnet (*Lua mater* Liv. VIII 1, 6 XLV 33, 1), ist von *lues* nicht zu trennen; daß sie das Verderben ist, zeigt die Tatsache, daß ihr die Waffen der Feinde verbrannt werden. Noch Livius hat die Bedeutung der Göttin empfunden, wenn er sagt: (*arma hostium*) *Luae Matri dare se consul dixit finesque hostium usque ad oram maritimam depopulatus est*. Die enge Verbindung, in die das Versprechen der Waffen an Lua und die Verwüstung des Landes gebracht sind, tut ihre künstlerische Wirkung nur, wenn Livius auf Leser rechnen konnte, die das Wesen der Gottheit und den Sinn des Namens verstanden.¹ Für die Erklärung der umstrittenen Figur des Saturnus wird man diese Betonung der unheimlichen Seite seiner Natur nicht außer acht lassen dürfen.

Zweierlei hat sich aus dieser Behandlung der Liste ergeben; einmal: die überwiegende Mehrzahl dieser angeblichen Göttinnen treten nie selbständig auf. Bei Maia darf die Homonymie mit der griechischen

der Liste sonst nur Abstrakta stehen, selbst wenn das Wort später den konkreten Sinn „Mannschaft“ angenommen hat, wie Kretschmer (a. O.) vermutet.

¹ Ob Lua auch als Name der *tutela urbis* bei Macr. Sat. III 9, 4 für *Luna* einzusetzen ist (v. Wilamowitz Herm. LXI 1926, 302), erscheint wegen der unheilvollen Bedeutung des Namens sehr zweifelhaft.

Maia nicht täuschen, nur *Lua*, *Vesuna*, *Praestita* (oben S. 251, 2) und *Salacia*¹ begegnen ohne den zugehörigen Genetiv, bei den beiden zuletzt genannten zeigt die Chronologie der Zeugnisse, daß es sich dabei um jüngere Entwicklung handelt. Im übrigen gibt es keine *Moles*, *Herries*, *Virites*, sondern nur eine *Moles Martis*, *Virites Quirini* usw. *Maia* ist von *Volcanus* ebensowenig zu trennen, wie in der Verbindung *maiestas p. R.* die *maiestas* ohne den *populus Romanus* gedacht werden kann. Die an sich unbestimmten, ganz allgemeinen Begriffe, die in den weiblichen Namen liegen, empfangen Sinn und Beziehung erst von den Hauptgottheiten. Dem formal-syntaktischen Unterordnungsverhältnis entspricht auch ein inneres. Von einem Nebeneinander gleichberechtigter Götterpaare kann nicht die Rede sein. Eine *Lima Jani*, beispielsweise, die unter dieser Voraussetzung doch denkbar wäre, ist nicht vorhanden.²

Zweitens bezeichnen alle diese Wörter irgend eine Kraft, ein Heraustreten des *numen* aus seiner Ruhe, in dem seine Macht und damit seine Göttlichkeit den Menschen sinnfällig wird. Die allgemeine Vorstellung, die man mit *Neptunus* verbindet, wird angesichts der sprudelnden Quelle spezialisiert und verengert, indem man die *Salacia Neptuni*, sein Vermögen zum *salire*, in ihr wirksam sieht. Genau so ist es der als Wirkung des *Mars* gedachte Schrecken, der von dem eigenen Heere ausgeht und die Feinde zur Flucht treibt, der in *Tursa Serfer Martier* seinen Ausdruck findet. Nur eine Erklärung, die einerseits das formale Verhältnis der Verbindungen berücksichtigt und auf der anderen Seite der besonderen Sinnesbezeichnung, die zwischen den beiden Gliedern obwaltet, gerecht wird, kann befriedigen. Mithin kann es sich wenigstens ursprünglich nicht um selbständige Götter gehandelt haben, sondern um einen umschreibenden Ausdruck, der das Wesen des männlichen Gottes in einer bestimmten Richtung erläutert und umgrenzt. Ganz zutreffend hat Fowler (Rel. Exp. 481 ff.) formuliert *that the names indicate functions or attributes of the male deity*. Aus ganz anderer Sphäre bietet der höfisch byzantinische Stil, der von der *divina Theodosii memoria*, *Κωνσταντίνου μεγαλειότης* und dergleichen spricht, eine Analogie zu der Ausdrucksweise, der auch für ihren psychologischen Wert belehrend ist (s. S. 256).

¹ Dessau 9268 aus Wien, ein ganz spätes, nicht italisches Zeugnis, möglicherweise *interpretatio Romana* für eine fremde Göttin, die für soviel absonderlich und alt anmutende Namen verantwortlich ist, z. B. die *nymphae Laurentes* bei Mainz Dessau 3872 cf. RE s. v.

² Der späte Bologneser Cippus mit der Inschrift *Jovis Tempestati* Dessau 3934 muß angesichts des viel älteren Auftretens selbständiger *Tempestates* (Wissowa RuK² 228) als gräzisierende Bildung nach *Λιδς ὑμπερος* gelten.

Die gleiche Erklärung fordert nun auch eine andere Form italischer Doppelnamen, die an Stelle des Genetivs ein Adjektivum bietet. Genetiv und Adjektiv haben ja in den indogermanischen Sprachen seit alters parallele Funktionen. Wenn neben der umbrischen *Vesuna Pomonis* (S. 252) auf einer marsischen Inschrift eine Weihung *Vesune Erinie et Erine patre* (CIL I² 392) erscheint, so kann das Verhältnis von männlicher und weiblicher Gottheit nur in beiden Fällen gleich aufgefaßt werden, obwohl eine sichere Deutung der Namen noch nicht gefunden ist. *Ops Consiva* oder *Consivia* (Wissowa RuK² 203, 4) ist der Erntesegeten des Consus (Domaszewski a. O. 109), neben dem eine selbständige *Ops mater* steht, wie *Lua mater* neben *Lua Saturni*. Ebendahin gehört der rätselhafte *Numisius Martius* zweier stadtrömischer Inschriften des 3. Jh. v. Chr. (CIL I² 32. 33). Es ist für den Wandel der Anschauungen bezeichnend, daß offenbar derselbe Gott in der Kaiserzeit durch eine Weihung *Marti siue Numiterno* (Dessau 3149) geehrt wird. Die Ausstrahlung des Gottes ist zu einem zweiten Namen geworden. Paulus Diaconus (p. 100 M) nennt eine *Heres Martia* (Marteia codd.) die Verrius Flaccus *a nomine heredum* ableitete. Die Etymologie ist falsch, denn weder hat Mars je etwas mit Erbschaft zu tun, noch ist wahrscheinlich, daß die in lateinischer Sonderentwicklung erfolgte Bedeutungsverschiebung des Stammes *hered-* jemals auch auf die nicht mit dem Suffix *d-* erweiterten Wörter übergegriffen hat. Wer sich an *Hora Quirini* und *Heries Junonis* (oben S. 252) erinnert, wird nicht zögern, auch *Hercs Martia* zu demselben Stamm *hēr-hör* zu ziehen und als „Willen des Mars“ zu deuten. Zweifelhaft bleibt die *Salus Semonia* (Wissowa RuK² 131, 13) weil wir über die Natur der *Scmones* nicht ins Klare kommen können.¹

Es zeigt sich, daß diese Abspaltungen dazu neigen, ein selbständiges Leben zu gewinnen, Praestita, Lua, Ops sind ganz sichere Belege dafür, um anderes beiseite zu lassen. Daß gegenüber der normalen Tendenz des Polytheismus, die Vielheit zu vereinfachen, hier einmal das Umgekehrte begegnet, ist lehrreich. Die Neigung aber, solche weiblichen Abstrakta neben männliche Gottheiten zu stellen, beschränkt sich nicht auf die älteste Schicht der römischen Religion. Aus der Kaiser-

¹ Bei den Umbrern und Oskern hat diese Gewohnheit dazu geführt, daß fast alle Götter als *Jovii* oder *Cerrii* bezeichnet werden, sogar griechische: neben dem *Hereklui Kerrinui* der Tafel von Aenone (Z. 13) steht eine Weihung *Herclo Jovio* (Conway 247), obwohl man hier natürlich auch an patronyme Bezeichnung denken kann. Vermutlich ist das Wort ganz abgeschwächt, ein bloßes Synonymon von *diuinus*. Anscheinend hat man sogar beide Epitheta auf dieselbe Gottheit bezogen: *Regen[ui] pe[a]i Cerie*, *Jovia pacr-si (eas hostias dat) Reginae piae Cereali, (ut) Jovia propitia sit*, falls nämlich die herkömmliche Deutung zutrifft, was alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

zeit sind uns Weihungen römischer Soldaten erhalten, die hinter der kapitolinischen Trias folgende sechs Namen bieten: *Marti Victoriae Herculi Fortunae Mercurio Felicitati* (Dessau 4833 u. s.). Seit F. Haug (*Germania* 2, 1918, 102f.) die Beziehung dieser Steine auf die germanische Göttertrias widerlegt hat, ist der Weg für eine Deutung aus römischen Anschauungen frei. Nach dem bisher Gesagten wird man in den Namenpaaren die gleiche Neigung, eine Sonderwirkung eines Gottes in der Benennung herauszuheben, nicht verkennen, nur daß in dieser Spätzeit nicht mehr von einer *Victoria Martis* gesprochen wird, sondern Victoria als selbständige göttliche Potenz neben Mars tritt.

Was lehren nun die behandelten Erscheinungen für das Wesen altitalischer Gottesvorstellungen?¹ Es hat sich gezeigt, daß die Italiker das Göttliche vorwiegend in seiner konkreten Einzelmanifestation erfaßten. Die im einzelnen Objekt, in der einzelnen Handlung empfundene magische Kraft wird verehrt, die Zurückführung auf größere einheitliche Gestalten unterbleibt. Die einzige wirkliche Ausnahme, Juppiter, erklärt sich aus der voritalischen Entwicklung. Aber selbst bei den einmal vorhandenen Göttern tritt jeweils nur eine bestimmte Seite ihres Wesens ins Bewußtsein, löst sich unter Umständen los und verselbständigt sich. Eine Neigung zur Atomisierung des Göttlichen ist vorhanden, die erst durch den bestimmenden Einfluß griechischer Konzeptionen gehemmt wird. Wo die faßbare Realität der Erfahrung aufhört, beginnt für diese unspekulativen phantasielosen Menschen das Reich der Unsicherheit. Wenn man vorzieht, von der *Lua Saturni*, der *Nerio Martis* zu sprechen, statt das Verderben unmittelbar auf Saturn, die Tapferkeit auf Mars zu beziehen, so rücken die wirkenden Götter für das Gefühl, dessen Ausdruck die syntaktische Form ist, um eine Stufe zurück, werden unbekannter und fremder. Weil es nur darauf ankommt, die augenblickliche Manifestation zu benennen und im Gebete anzurufen, erklärt sich die verwirrende Fülle römischer Götternamen, die für die gleiche Funktion überliefert ist, und die sooft das kritische Mißtrauen der Forschung hervorgerufen hat. Tutulina, Consus, Ops für die Ernte, Lima und Limentinus für die Schwelle neben Janus und später Janua sind beliebig herausgegriffene Beispiele. Die Sprache hat ein neues Wort für Gott neben dem altererbten *deus* geschaffen, *numen*, das die Gottheit als die ihren Willen Kundgebende bezeichnet, ein Beweis, wie stark dieses Ausschiheraustreten, die Manifestation, als das Wesentliche am Gottesbegriff empfunden wurde. Noch klarer ist der

¹ Bickel *Der altrömische Gottesbegriff* 1921 berührt sich mit den Ausführungen des Textes nur in der äußeren Formulierung des Themas, geht aber so sehr andere Wege, daß eine Auseinandersetzung im einzelnen untunlich scheint.

entsprechende Ausdruck bei den Umbrenn, die *Ahtu Juvip(atrei)*, *Ahtu Marti* Opfer bringen (Tab. Ig. IIa 10), dem *actus*, der ἐνέργεια des Gottes. Der Zusatz des Götternamens im gleichen Kasus (statt des Genetivs, wie oben S. 252) zeigt, daß es sich hier noch um ein Prädikat, nicht um eine Abspaltung handelt.

Wo immer ein italischer Gott sich vom rein Gegenständlichen löst, spürt man in seiner Benennung jene Unbestimmtheit, die kein Gegensatz, sondern notwendige Ergänzung der bisher behandelten Erscheinung ist. *Bona Dea*, *Dea Dia*, *Faunus*, *Fauna* bei den Römern, *Anagtia*, die „angestammte Göttin“ bei den Marsern (v. Grienberger Idg. Forsch. 23, 1909, 250), *Kubro Mater* (Conway 354) die „gute Mutter“ bei den Umbrenn, das sind Bezeichnungen, die ängstlich jedes Prädikat außer dem einen der Göttlichkeit meiden. Anderwärts nennt man die Gottheit schlechtweg nach dem Ort, wie *Reatinus pater* (Dessau 4033) *Pater Pyrgensis* (ibid. 3839), oder es bleibt beim unbestimmten Plural *Di penates*, *Divi parentes*, *Virgines divae* (Henzen Act. Arv. 145), um nur wenige Beispiele zu nennen.

All das ist Ausdruck jenes gestaltlosen Dunkels, in dem für die Italiker das Reich der übersinnlichen Welt lag. Nur im konkreten Einzelfall lüftet sich der Schleier, wo die äußere Erfahrung an ihre Grenzen heranzuführte. Über diese Grenzen hinaus dringt keine spekulative Konstruktion, keine fordernde Inbrunst religiösen Gefühls. Keine mythenbildende Phantasie schlingt ihre Ranken um die Götter, die entweder klar und scharf umrissen im nüchternen Lichte des Alltags stehen oder in furchterregendem Dunkel verschwimmen, in das der Mensch einzudringen weder vermag noch wünscht.

In seinen Göttern spiegelt sich die Eigenart eines Volkes vielleicht am reinsten, weil keine äußere Realität ihre Ausprägung einengt und verfälscht. In der Religion der Italiker wird man die Grundzüge ihres Wesens nicht verkennen, das Bedürfnis des Bauern nach Ordnung und abgesteckten festen Aufgaben, wie es uns in Catos Schrift über die Landwirtschaft so gut wie in der Kompetenzbegrenzung der römischen Magistratur entgegentritt, und jenen harten nüchternen Wirklichkeitsinn, den das weite Gebiet jenseits der Empirie nirgends lockt. Auf das Einzelne, Besondere gerichtet, abhold allem müßigen Sinnieren und Träumen, so stellt sich diese Nation in ihrem Glauben dar. Überall treten uns die gleichen Eigenschaften entgegen, wo wir durch die Vermischung mit Griechischem hindurch zum Echtrömischen vordringen können. Die klassische Leistung des Rechts stellt sich in allem Wesentlichen als systematisierende Kasuistik der Einzelfälle des praktischen Lebens dar; nach dem Begriff der Gerechtigkeit, der für Generationen von Griechen das zentrale Problem gewesen war, fragt der römische

Jurist nicht. Über den besten Staat denkt nur nach, wer von griechischer Kultur beeinflußt ist, der echte Römer setzt die Kraft an den Ausbau seiner *res publica*. Nicht Erkenntnis der letzten Weltzusammenhänge, sondern Erfassen der Mannigfaltigkeit des Lebens und seine Unterwerfung unter den eigenen Willen ist sein Ziel. Vollends in der Kunst ist diese Richtung auf das Einmalige und Einzelne das spezifische Kennzeichen römischer Art (Rodenwaldt, Arch. Anz. 1923/24, 365 ff.). In allem erscheint das Römische als Gegenpol jenes Griechentums, das in Platons Ideenlehre seinen höchsten Ausdruck fand. So mußte die Aneignung dieser wesensfremden Kultur zu einem schweren, wenn auch von den Römern selbst nie klar empfundenen Problem werden, das nur in ganz Wenigen eine höchst persönliche Lösung fand, und das zwiespältige Endergebnis dieser Auseinandersetzung hat gerade die wertvollsten Eigenschaften des Römertums zersetzt.

Susanna.

Die Geschichte einer Legende.

Von W. Baumgartner in Marburg.

I.

1. Zwei Älteste der jüdischen Gemeinde sehen die schöne Susanna, Jojakims Weib, in ihrem Garten spazieren. In Liebe zu ihr entbrannt, machen sie ihr unziemliche Anträge. Susanna weist sie ab. Da klagen die beiden sie an, sie hätten sie im Garten beim Ehebruch mit einem Jüngling ertappt. Susanna wird verurteilt. Wie man sie eben zur Steinigung hinausführt, da tritt, von Gottes Weisheit erleuchtet, der junge Daniel für sie ein. Er nimmt die beiden nochmals, und zwar einzeln, ins Verhör. Auf seine Frage, unter was für einem Baum sie das Liebespaar gesehen, geben sie verschiedene Antwort. Damit sind sie überführt und werden nun selber verurteilt und getötet.

So verläuft in ihren Hauptzügen die Geschichte, die uns in griechischer Sprache und in zwei Fassungen, im gewöhnlichen Septuagintatext (LXX) und in der Bearbeitung des Theodotion (Th.), überliefert ist.¹ Von diesen beiden Fassungen, die bald wörtlich übereinstimmen, bald im Ausdruck und oft auch in der Sache auseinandergehen, ist die des Theodotion offensichtlich an zahlreichen Stellen, am stärksten in der Gartenszene, erweitert und ausgestaltet.² Die andere steht der Grund-

¹ Der Text am besten bei Swete *The Old Testament in Greek* III^s (1905) S. 576 ff. Mit Einleitung und kurzem textkritischem Kommentar übersetzt von J. W. Rothstein bei E. Kautzsch *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* I (1900) S. 172 ff., und von D. M. Kay bei R. H. Charles *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* I (1913) S. 638 ff. Die schwierige Frage, ob ein semitisches (hebräisches oder aramäisches) Original zugrunde liege — von den protestantischen Forschern wegen der Wortspiele in v. 54 f. 58 f. zumeist bestritten, aber doch von Eichhorn, Delitzsch, Ball, Torrey, Rothstein S. 177 f., Kay S. 638, 641 f., Swete *Introduction to the Old Testament in Greek*² (1914) S. 261 und W. O. E. Oesterley *The Books of the Apocrypha* (1916) S. 394 mit beachtenswerten Argumenten mehr oder weniger bestimmt bejaht — mag hier auf sich beruhen.

² Ganz unmöglich ist die von Wiederholt *Tübinger Theol. Quartalschrift* 51 (1869) S. 316 ff., u. a. verfochtene Meinung, Th. repräsentiere die bessere Überlieferung, LXX habe ausgelassen und zusammengezogen.

gestalt der Erzählung näher, ohne sich aber ganz mit ihr zu decken.¹ Den Verlauf der Erzählung im ganzen berühren diese Differenzen nicht oder nur wenig. Aber sie müssen doch im Auge behalten werden, weil sich eine Deutung derselben naturgemäß nicht auf solche Züge stützen darf, die dem Verdacht unterliegen, bloße Ausgestaltung zu sein. Ebenso weisen auch einzelne der alten Übersetzungen, namentlich die verschiedenen syrischen, allerhand eigene Züge auf², die aber auch nur als weitere Ausmalung, nicht als ältere Tradition gelten können.

2. Die Geschichte ist recht gut erzählt. In ihrer Breite, mit den zahlreichen Reden, mit ihrer Kleinmalerei und ihrer Vorliebe für psychologische Motivierung ist sie über den knappen Stil der älteren israelitischen Erzählungskunst, von dem der Jahwist so glänzende Proben erhalten hat, weit hinausgewachsen, verläuft aber noch einsträngig, ohne Abschweifung und Nachholung, in drei Szenen. Die Spannung erreicht schon mit der zweiten den Höhepunkt und bleibt bis zum Ende unvermindert. Die Zahl der handelnden Personen ist aufs Nötigste beschränkt: Susanna, die beiden Ältesten, und in der letzten Szene Daniel. Jojakim war ursprünglich wohl gerade nur einmal erwähnt (LXX v. 7)³; erst Theodotion verhilft ihm zu einem Scheindasein (v. 6. 28. 63) und läßt in v. 63 auch noch den Vater Chelkia auftreten. Das Volk steht als ungegliederte Masse im Hintergrund. Um so schärfer aber sind die Hauptpersonen gezeichnet: Susanna und ihre beiden Gegenspieler. Und zwar, wie es israelitische Erzählung liebt, im wesentlichen nur durch Handlung und Rede. Ausdrücklich genannt wird bloß die Schönheit der Susanna — v. 7 (als Beobachtung der Alten) und v. 31 — die ja die Voraussetzung für die ganze Verwicklung ist. Überhaupt gilt ihrer Gestalt die ganze Liebe des Erzählers. So ist dem modernen Leser keinen Augenblick zweifelhaft, daß sie — in ihrer Versuchung, Bewährung und Rettung — die Heldin ist, und nicht die blasse Gestalt des Daniel, obwohl er die Rettung bringt, im Schluß der LXX-Fassung (v. 62 a b) als

¹ Susannas Gebet kommt hier hinter v. 35 verfrüht; seine richtige Stelle hat es in v. 41 wie bei Th., so daß auf die Erhörung auch gleich die Rettungsaktion einsetzt. Das ἐξεβλάζοντο αὐτήν v. 19 paßt weder zu Susannas Antwort (v. 22), noch dazu, wie sich die beiden Rache brütend davon schleichen v. 28; das Richtige, daß sie die Susanna nur zu bereden suchen, hat Th. bewahrt. Erweiterungen sehe ich ferner in der Erwähnung der Sklaven und Sklavinnen v. 30, in dem Engel v. 44 und seinem Eingreifen v. 62, in der Frage „und an welchem Orte“ v. 64, 58 usw.

² Die wichtigsten sind von J. T. Marshall in Hasting's *Dictionary of the Bible* IV (1902) S. 631 aufgeführt.

³ LXX 1—5 sind aus Th. übernommen; in LXX begann die Erzählung mit den beiden Alten, bei Th. mit Susanna.

Vorbild hingestellt wird, und die ganze Erzählung im Zusammenhang mit dem Danielbuch überliefert ist.

II.

Darin, daß der Erzählung keinerlei geschichtliches Ereignis zugrunde liegt, ist man heute weithin einig.¹ Nicht dies ist heute mehr wissenschaftliches Problem, sondern die Frage nach Charakter und Herkunft der Erzählung, wo sich noch die verschiedensten Auffassungen gegenüberstehen.

1. Die ersten Kritiker in der Zeit der Aufklärung sahen darin eine eigens zu diesem Zweck erfundene moralische Dichtung. Nach Eichhorn² und Joh. Jahn³ lehrt sie, daß auch alte angesehene Männer kein unbedingtes Vertrauen verdienen und gottselige junge Leute alten Bösewichten weit vorzuziehen seien; nach Ed. Reuß⁴, daß die Vorsehung die Unschuldigen nicht im Stiche läßt. Es liegt auf der Hand, daß damit der lehrhafte Charakter der Erzählung überschätzt und ihr doch nicht ganz einfacher und alltäglicher Inhalt keineswegs erklärt wird.⁵ Es war ein richtiges Empfinden der Unzulänglichkeit dieser Erklärung, das die meisten Neueren nach anderen Deutungen suchen ließ.

2. Rechtsgeschichtliche Deutung sucht die Erzählung aus einer bestimmten Periode des jüdischen Rechtswesens heraus zu verstehen.

a) In einem sehr umfangreichen und gründlichen Aufsatz hat N. Brüll sie als ein gegen die Sadduzäer gerichtetes Pamphlet aus der Zeit des Alexander Jannäus (102—75 v. Chr.) zu erweisen versucht.⁶

¹ Welch starke Unwahrscheinlichkeiten sie dem Leser zumutet, haben schon J. D. Michaelis *Mosaisches Recht* (1770 ff.) VI S. 129 ff. § 300 (in der 2. Aufl. von 1775 wörtlich unverändert), J. G. Eichhorn *Einl. in die Apokryphischen Schriften* (1795) S. 449 ff., Ed. Reuss *La Bible* VII (1878) S. 611 f. u. a. betont. Wenn Rothstein S. 177 meint, die Frage nach einer geschichtlichen Grundlage sei ebensowenig zu beweisen wie zu verneinen, so bedeutet solch scheinbar vorsichtige Skepsis in Wahrheit einen argen Rückschritt.

² Einl. S. 456 ff.

³ *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes* (1802) S. 874.

⁴ *La Bible* VII S. 611, anders dann *Geschichte d. hlg. Schrift des Alt. Test.*² (1890) S. 668 § 513.

⁵ Das gilt auch gegenüber der Äußerung Bertholet's im Anhang zu Buddes *Geschichte der althebräischen Literatur* (1906) S. 384 f., die Susannageschichte zeige, „wie schon ein frommer Name genügen konnte, um einen findigen Erzähler eine ganze erbauliche Geschichte aus ihm herauslesen zu lassen“; ähnlich schon K. Marti *Das Buch Daniel* (1901) S. XIX. Die Rolle, die Daniels Namen tatsächlich spielte, dürfte sehr viel geringer gewesen sein, s. III 4.

⁶ „*Das Apokryphische Susanna-Buch*“, *Jahrbücher f. jüd. Geschichte u. Literatur* 3 (1877) S. 1—69, speziell S. 45 ff. Ihm folgen Ball in Wace's *Commentary on the Apocrypha* (1888) II (mir nicht zugänglich), Marshall S. 631 f., Kay S. 638, 643 f., Oesterley S. 393.

Damals hatten — alles nach jüdischer Überlieferung — die Sadduzäer die Rechtspflege in ihren Händen, während Simon ben Schetach, der Führer der Pharisäer, Reformen, vor allem strengeres Zeugenverhör und Todesstrafe für falsches Zeugnis, erstrebte.¹ Von ihm wird auch erzählt, daß sein eigener Sohn, der auf Grund falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt war, den Tod auf sich nehmen wollte, weil nach sadduzäischer Auffassung² falsche Zeugen nur hingerichtet werden konnten, wenn das Urteil auf Grund des falschen Zeugnisses bereits vollstreckt war.³ Als dann nach Alexanders Tod die Pharisäer zu großem Einfluß kamen, wurden diese Reformen auch durchgeführt.⁴ — In jener Zeit also sei die Susannageschichte in Palästina in Pharisäerkreisen entstanden, als sadduzäerfeindliche Tendenzschrift, die die Notwendigkeit und den Nutzen des Kreuzverhörs der Zeugen dartut und strengste Bestrafung falschen Zeugnisses fordert.

Gestützt scheint diese Auffassung dadurch, daß auch der Talmud ganz ähnliche Anweisungen gibt, die Zuverlässigkeit der Zeugen durch Kreuzverhör festzustellen.⁵ Rabbi Chisda⁶ bestimmt, welche Widersprüche zwischen verschiedenen Zeugen die ganze Aussage aufheben und welche nicht, und Ben Zakkai⁷, d. i. Rabbi Jochanan b. Zakkai, fragt, ob der Stamm eines Feigenbaumes, unter dem ein Mord begangen sein soll, dünn oder dick, weiß oder schwarz gewesen sei.⁸

Trotzdem unterliegt sie schweren Bedenken. 1. fehlt für eine sadduzäerfeindliche Tendenzschrift zum „pharisäischen“ Daniel der „sadduzäische“ Gegenspieler, ein Richter, dessen Unfähigkeit oder Ungerechtigkeit persifliert würde. — 2. spricht dagegen der tumultuarische Charakter des ganzen Verfahrens⁹, das, nicht bloß bei der Verurteilung Susannas,

¹ „Simon b. Schetach sagt: Forsehe die Zeugen gründlich aus und sei (dabei) vorsichtig in deinen Worten; (sonst) lernen sie vielleicht (daraus) zu täuschen.“ *Pirke Abot* I 9.

² Vgl. Mischna-Traktat *Makkot* I 6.

³ S. Brüll S. 48 f.

⁴ Vgl. Graetz *Geschichte der Juden* III² (1868) S. 119 f., Brüll S. 50 ff.

⁵ *Sanhedrin* 41 a., s. L. Goldschmidt *Der Babylonische Talmud* VII (1903) S. 171 f.; vgl. auch Mischna-Traktat *Sanh.* V 2.

⁶ † 309 n. Chr., s. Strack *Einleitung in Talmud und Midrasch* ⁵ (1921) S. 143.

⁷ Schüler Hillels, wirkte nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. in Jabne, s. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes* II⁴ (1907) S. 432 ff., Strack S. 121 f.

⁸ Auf diese Talmudparallelen zur Susanna haben zuerst und unabhängig voneinander Zach. Frankel *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht* (1846) S. 199** (mir nur durch Brüll S. 5⁹ 23⁵⁹ bekannt), *Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums* 17 (1868) S. 448 f., und Abr. Geiger *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857) S. 195 f., aufmerksam gemacht.

⁹ Auf den schon J. D. Michaelis den Finger gelegt hat.

sondern ebenso auch nachher bei Daniels Eingreifen, die elementarsten Forderungen jüdischen Rechtes außer acht läßt. Daß z. B. Daniel die beiden gleich als hartgesottene Sünder anfährt und den ersten nach seiner Antwort sofort, ohne erst des anderen Aussage abzuwarten, der Lüge zeiht, dergleichen dürfte sich eine juristische Streitschrift, die selber für Rechtsreform eintritt, nie und nimmer zu Schulden kommen lassen. — 3. setzt diese Auffassung die volle Zuverlässigkeit der jüdischen Überlieferung über Pharisäer und Sadduzäer voraus, die durch die neuere Forschung aufs stärkste erschüttert ist.¹ — 4. verkennt die Annahme einer Tendenzschrift den novellistischen Charakter der ganzen Erzählung. Die in unserer Wissenschaft vielfach bestehende Neigung, überall eine bestimmte Tendenz zu wittern, muß bei Susanna genau so scheitern, wie sie bei Ruth, Esther und den Danielgeschichten gescheitert ist.

b) Nicht besser steht es mit dem Versuche von Duschak², die Susannageschichte aus dem im Talmud (s. o.) von Ben Zakkai Erzählten herzuleiten: da er für den zu seiner Zeit häufigen Ehebruch den Reinigungseid abgeschafft hatte³, konnte der Prozeß rasch, gewissermaßen standrechtlich und tumultuarisch behandelt werden; trotz seiner Jugend habe Ben Zakkai damals schon ein großes Ansehen und Vertrauen genossen. „Diese tatsächliche Affäre wurde mit einem sagenhaften Gewande umhüllt und in das babylonische Exil verpflanzt.“⁴ Mag diese Auffassung auch gewisse Schwächen der vorigen vermeiden, so scheitert sie doch schon allein daran, daß sie gezwungen ist, mit der Entstehung der Geschichte bis mindestens 100 n. Chr. hinabzugehen, was für eine in Septuaginta enthaltene und von Irenäus und Tertullian als Bestandteil der Bibel gelesene Schrift⁵ ausgeschlossen ist.⁶

¹ Vgl. G. Hölscher *Der Sadduzäismus* (1906), *Geschichte d. isr. u. jüd. Religion* (1922) § 76 ¹² 93.

² *Mosaisch-talmudisches Strafrecht* (1869) S. 94 f.

³ *Sota* 47 a, s. Goldschmidt V (1912) S. 344.

⁴ Selbst in Daniels Ruf „ich bin unschuldig an ihrem Blute“ (v. 46), den übrigens nur Th. hat, will Duschak eine Anspielung auf den Namen des Ben Zakkai („Unschuldig“) finden; tatsächlich ist es, worauf mich L. Köhler aufmerksam macht, eine Rechtsformel, mit der der Richter die persönliche Verantwortung für einen Urteilspruch von sich abwälzt, vgl. das Wort des Pilatus Matth. 27, 24 und den Ruf der Schiffer Jon. 1, 14.

⁵ S. die Belegstellen bei Swete *Introd.* ² S. 260 f.

⁶ Brüll S. 64 ¹⁶⁸ wendet auch ein, daß es sich ja nicht so sehr um das Verbrechen des Ehebruchs, als der falschen Zeugenaussage handle. Weniger überzeugend ist sein Bemühen, den Ben Zakkai von Jochanan ben Zakkai zu unterscheiden — wie es auch schon im Talmud *Sanh.* 41 a und von Abr. Geiger S. 195 f. versucht worden — und zu einem Zeitgenossen des Simon b. Schetach zu machen.

Alle solchen Versuche rechtsgeschichtlicher Deutung¹ nehmen die Erzählung überhaupt viel zu ernst. Es ist verlorene Mühe, hier irgendwelche Rechtsbelehrung oder -reform, oder auch nur genaue Schilderung bestehender Rechtsverhältnisse finden zu wollen. Daniel ist nicht der bessere Jurist, der klügere Richter², sondern der von Gott geschickte und mit der dazu nötigen Weisheit ausgerüstete Retter der unschuldig verurteilten Frau. Er stellt das Verhör auch nicht zu dem Zweck an, selber Klarheit über den Sachverhalt zu gewinnen — das hat er ja gar nicht nötig —, sondern um das mit Blindheit geschlagene Volk zu belehren. Von da aus versteht sich die Art, wie er mit den beiden Alten umspringt; von da aus wird es auch begreiflich, wenn der Erzähler ihn gleich nach der Antwort des ersten losplatzen läßt.

3. Andere haben die Susannageschichte auf irgendwelche ältere Überlieferung sagenhaften oder mythischen Charakters zurückgeführt. So ganz allgemein Fritzsche im *Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen I* (1851) S. 118. Es fehlt aber nicht an Versuchen, die Herkunft genauer zu bestimmen.

a) Nach Brüll³ ist jener sadduzäerfeindlichen Tendenzschrift (s. o. II 2 a) ein älterer Erzählungsstoff zugrunde gelegt, eine jüdische Haggada, d. h. legendenhafte Ausspinnung von Jer. 29, 21—32, wo den ehebrecherischen Lügenpropheten Ahab und Zedekia der Feuertod durch Nebukadnezar in Aussicht gestellt wird. Schon Origenes⁴ und Hieronymus⁵ kennen jüdische Tradition, die diese beiden den Ältesten der Susannageschichte gleichsetzt und Näheres von ihrem ehebrecherischen Treiben zu erzählen weiß, wie sie z. B. die Frauen damit betörten, daß

¹ Oesterley, der sich in der Hauptsache an Brüll und Ball anschließt, meint die Absicht des Verfassers in Mischna *Sanh.* VI 2 zu finden: dem Verurteilten soll bis zum letzten Moment jede Gelegenheit gegeben werden, sich zu rechtfertigen, und er darf nur auf genügendes Zeugnis hin verurteilt werden (S. 393).

² Dies gegen Brüll S. 44 f. u. a. — Demgegenüber bedeutet es einen namhaften Fortschritt und zeugt auch von anerkennenswerter Unbefangenheit, wenn Zöckler *Die Apokryphen des Alten Testaments* (1891) S. 214, die Geschichte eine „Kriminalnovelle“ nennt, obgleich diese Bezeichnung die literarische Gattung auch nicht genau erfaßt und überhaupt viel zu modern ist; denn eine „Kriminalnovelle“ gibt es bekanntlich erst seit Edgar Allan Poe und Conan Doyle.

³ S. 5 ff., ebenso dann Ball S. 325 f., Marshall S. 631. — Als erster hat L. Bertholdt *Historisch-kritische Einleitung in sämtl. Schriften des Alten und Neuen Testaments* (1812 ff.) IV S. 157⁶ hinter der Susanna jüdische Haggada vermutet.

⁴ *Brief an Sext. Jul. Africanus* 52 ff. (Migne *Patrologia Graeca* XI S. 61 ff.), *Stromata* X (Migne XI S. 101).

⁵ *Comm. in Jeremiam*, (ed. Migne IV S. 862 f.).

sie ihnen verhiessen, sie würden den Messias gebären. Dasselbe berichtet talmudisch-midrassische Überlieferung, vor allem im Midrasch *Tanchuma*.¹ Hier mit dem Ausgang, daß die beiden, als sie ihr Spiel mit der Gattin des Nebukadnezar probierten, vom König ins Feuer geworfen wurden und darin jämmerlich umkamen; obwohl sie, um nach dem Vorbild der Jünglinge im Feuerofen ihrer drei zu sein, den Hohepriester Josua b. Jozadak dazu genommen, der allein unversehrt blieb. Gleich wie in einem Teil der Überlieferung aus jüdischen Frauen babylonische und aus dem Messias ein Prophet geworden, so gehe auch — meint Brüll S. 13 f. — der beiden Abenteuer mit der Königin auf ein solches mit einer hochgestellten jüdischen Frau zurück. Die so gewonnene Urgestalt der Erzählung zeige dieselben Umrisse wie die Susannageschichte (S. 15). Und eine andere jüdische Legende, von der Keuschheit der Gattin des gefangenen Königs Jojachin, bestätige die schon von Hippolytus und Georgius Syncellus² vertretene Identität der Susanna mit der Gattin des Jojachin (S. 15 ff.). Die Gestalt des Daniel endlich entspreche jenem Josua b. Jozadak, der allein im Feuer unversehrt blieb und damit zur Überführung der beiden sein Teil beigetragen, in älterer Überlieferung sie vielleicht selber angezeigt habe (S. 22 f.). Und hier setzt dann die Anknüpfung an Ben Zakkai und Simon b. Schetach (s. o. II 2 a) ein.

Die von Brüll hier angenommenen Entsprechungen sind fast alle ungenügend. Ahab und Zedekia sind Propheten, die Bösewichter der Susannageschichte dagegen Älteste und Richter. Jene kommen wegen ihrer politischen Umtriebe mit der babylonischen Obrigkeit in Konflikt; diese werden von den eigenen Volksgenossen wegen ihres Anschlages auf Susanna verurteilt. So beschränkt sich die Ähnlichkeit im Grunde auf den babylonischen Schauplatz, die Zweizahl der Männer und ihr ehebrecherisches Treiben: zu wenig, um die Identität der Personen zu erweisen³; aber mehr als genug, um begreiflich zu machen, daß die beiden Stoffe sich gegenseitig anzogen und mit der Zeit zusammenflossen. Ebenso ist die Übereinstimmung zwischen Susanna und der Gattin des Jojachin, zwischen Daniel und Josua b. Jozadak recht oberflächlich. Schließlich versäumt es Brüll auch zu fragen, ob alle diese Midrasche überhaupt alt genug seien, um als Vorlagen für Susanna in Betracht zu

¹ Brüll S. 9 ff.

² *Chronographia* S. 218 f. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* VI 1, S. 413).

³ Wenn v. 5. 52. 57 die Susanna-Episode in einen weiteren Zusammenhang hineinzustellen und damit die Beziehung auf Ahab und Zedekia zu befürworten scheinen, so weiß jedenfalls der Kern der Erzählung davon nichts. Die Rolle der beiden als Ankläger schließt geradezu aus, daß sie schon irgend etwas auf dem Kerbholz gehabt hätten.

kommen. Tatsächlich sind es doch nur junge Ausspinnungen jener Jere-miastelle¹, die auf die Entstehung der Susannageschichte nicht das geringste Licht werfen, geschweige denn daß man dahinter gar nach einem geschichtlichen Kerne suchen dürfte, wie es Brüll S. 22 f. zu guter Letzt tut.

b) Einen babylonischen, auch im Koran 2, 96 gestreiften Mythos von der Verführung zweier alter Männer durch die Liebesgöttin fand Hrch. Ewald² in unserer Geschichte. Allein eine Übereinstimmung besteht hier nur im Versuch der Verführung. Nichts berechtigt uns, die erste Szene allein ins Auge zu fassen und dazu noch eine Vertauschung der Rollen anzunehmen.

c) Noch mehr in die Mythologie hineingezogen wurde unsere Geschichte durch Karl Fries.³ Mit Hilfe immer neuer Assoziationen verglich er erst die griechische Hetäre Phryne, die von einem abgewiesenen Liebhaber verklagt und von ihrem Anwalt Hyperides vor Gericht entblößt wurde (vgl. Sus. v. 32), dann Tiresias und Aktäon, die beide das Belauschen einer Göttin im Bad (vgl. Sus. Th. v. 15) büßen mußten, weiter die Gygesgeschichte (Herodot I 8), endlich die Lustration der Nerthus in einem verborgenen See inmitten eines stillen Haines (Tacitus, Germania 40), und kommt so zum Ergebnis, daß Susanna ursprünglich

¹ Die Vorspiegelung der Geburt des Messias ist die jüdische Abwandlung des bekannten Motivs, wie ein Mann sich unter dem Vorgeben, ein Gott zu sein, bei einer Frau Zutritt verschafft, s. Weinreich *Der Trug des Nektanebos* (1911) S. 91 ff. Weinreich unterscheidet zwei Typen: im ersten tritt die Vorspiegelung der Geburt des Messias erst nachträglich auf, wenn sich das Mädchen schwanger fühlt und seine Eltern beschwichtigt werden müssen; im andern dient sie von Anfang an zur Verführung des Judenmädchens. Obige Tradition gehört zum zweiten Typus, den Weinreich nur aus zwei recht späten Beispielen belegen kann (S. 100 ff.; zwei neuere slawische Fassungen bietet Polívka *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (= Z V V) 23 (1913) S. 58) und für sekundär hält. Hiernach muß er doch viel älter sein. Daß nicht jeder von sich, sondern einer vom andern ausgibt, er werde den Messias erzeugen, mutet allerdings wenig ursprünglich an (etwas Ähnliches in einer französischen Fassung des 17. Jahrh. bei Weinreich S. 133). Wichtiger ist wohl das Fehlen der sonstigen Pointe, daß statt des Messias dann ein Mädchen geboren wird. Haben wir es hier mit einer Vorstufe der gewöhnlichen Form zu tun? Jedenfalls scheint mir Weinreichs schöne Untersuchung an diesem Punkte einer Nachprüfung auf Grund des jüdischen Materials zu bedürfen.

² *Geschichte des Volkes Israel* ³ IV (1864) S. 636; zustimmend Holtzmann in Schenkels *Bibellexikon* V (1875) S. 440, Kamphausen in *Enc. Bibl.* I (1899) S. 1014. — An einen Zusammenhang mit der Verführung des Engidu-Eabani im Gilgamesch-Epos dachte Riehm im *Handwörterbuch d. bibl. Altertums* (1884) II S. 1589 f., wobei er, im Anschluß an G. Smith, dort noch mit zwei Dirnen rechnete.

³ *Schuschanna, Orient. Lit.-Ztg.* 13 (1910) Sp. 337—350, abgedruckt in seinen *Kleinen Beiträgen zur griechischen und orientalischen Mythologie* (1911).

wie Phryne eine jungfräuliche Göttin gewesen sei und die beiden Ältesten die Sklaven, die sie baden helfen und dann sterben müssen! Da Fries meist von solchen Zügen ausgeht, die der Erweiterung bei Theodotion angehören (Bad im Garten, Dienerinnen, Geschrei)¹, und da er bei seinen Gleichsetzungen über den meist recht geringen Ähnlichkeiten die viel stärkeren Verschiedenheiten völlig übersieht, bedarf es keiner eingehenden Widerlegung.² Wie leicht sich dergleichen Kombinationen bis ins Unendliche fortsetzen lassen, zeigen zwei an Fries anknüpfende Aufsätze. Nach Wolfg. Schultz³ ist Susanna im Bade „natürlich“ die Schwangerschaftsfrau, die mit ihren zwei Schwestern — in der jüdischen Überlieferung sind sie zu Mägden geworden — beim Baden belauscht wird, zugleich aber auch die eponyme Stadtgöttin von Susa; nach den Parallelen des Genovevatypus sollte sie eigentlich schwanger und könnte zugleich stumm sein usw. Und Ernst Siecke⁴ ersetzt Fries' kultmythologische Deutung durch eine astrale: Susanna ist die Sonnengöttin, die der Mondgott kurz vor der Konjunktion in seiner Nähe badend sieht usw. — Immerhin findet sich selbst da gelegentlich ein richtiger und brauchbarer Gedanke (s. u. III 4).

Keiner von diesen Versuchen, die Susannageschichte von da oder dort herzuleiten, hat zum Ziele geführt. Sie leiden alle daran, daß sie einzelne Züge herausgreifen und dieselben oft auch noch ins Gegenteil verkehren müssen, ohne daß solch einschneidende Maßnahmen sich rechtfertigen ließen. Denn was immer auch ihre Herkunft sein mag, so folgen jetzt ihre drei Szenen doch in innerer Konsequenz aufeinander und bilden ein geschlossenes Ganzes, an dem solche Zerlegungs- und Amputationsversuche abprallen.

Nur zwei Beobachtungen ist eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen. Schon J. D. Michaelis (VI S. 133 f.) hat daran Anstoß genommen, daß Jojakim an dem Prozeß gegen seine Frau gar keinen Anteil nehme. Fries (Sp. 340) folgert daraus, daß Susanna ebenso wie die Phryne ursprünglich allein gestanden habe. Schultz (S. 138) läßt den Gatten nach dem Beispiel des Genovevatypus im Kriege abwesend sein. Oder liegt das vielmehr in der Ökonomie der Erzählungsweise begründet, die keine irgendwie entbehrliche Person auftreten läßt und lieber dafür eine Unwahrscheinlichkeit in den Kauf nimmt? Eine verheiratete Frau muß es nach den israelitischen Verhältnissen sein. Indes würde ein Ein-

¹ Daß es ein kultisches Bad gewesen, entnimmt er noch viel jüngerer Überlieferung bei Brüll (S. 21 ⁵⁵).

² Zu seiner Verwertung der Phryne-Episode kann ich auf die treffenden Bemerkungen von Wendland *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 163 verweisen.

³ *Memnon* 4 (1910) S. 137 f.

⁴ *Memnon* 5 (1911) S. 123 ff.

treten Jojakims für die Ehre seiner Gattin die durch ihre Verurteilung aufs höchste gesteigerte Spannung abschwächen und die wie ein Deus ex machina eingreifende Rettung durch Daniel in ihrer Wirkung empfindlich beeinträchtigen. — Und weiter hat man eingewendet, daß man von den beiden Alten in jener Situation wohl allenfalls eine Beschreibung des geflohenen Buhlen, nicht aber des Baumes verlangen konnte¹; aber dasselbe läßt sich von jener Frage des Ben Zakkai nach Dicke und Farbe des Feigenstammes (s. o. II 2 a) sagen.

III.

1. Der offensichtliche Mißerfolg all der in II besprochenen Erklärungsversuche scheint mir in erster Linie davon herzukommen, daß sie den Charakter der Erzählung völlig verkennen: einmal das märchenhaft Wunderbare, daß ein Knabe den Trug durchschaut, wo die Männer mit Blindheit geschlagen sind, und dann das Burleske in der Art, wie er die beiden überführt. Letzteres scheint schon Sextus Julius Africanus (um 200 n. Chr.) empfunden zu haben, wenn er an der Geschichte den heiligen und prophetischen Geist vermißt und meint, Daniels Verfahren gehe noch über den Mimographen Philistion hinaus, der so lustig und schlagend geheime Sünden und Laster aufzudecken pflegte.² Auch daß sie, kaum verändert, in die Sammlung von 1001 Nacht Aufnahme gefunden³, verdankt sie gewiß weniger ihrer Moral als dem pikanten Gegenstand und der witzigen Lösung. Dann wird man aber dahinter weder eine rechtshistorische Sage noch einen verklungenen Mythos suchen, sondern eine volkstümliche Erzählung⁴, etwa in der Art von Salomos Urteil, deren Wirkung neben dem Gegenstand selber vor allem auf der Schlußszene beruht. Darum hängt auch das Verständnis der ganzen Geschichte zunächst an der richtigen Beurteilung dieser Schlußszene. Und deren Charakter wird vielleicht am deutlichsten, wenn ich einen bekannten deutschen Schwank daneben stelle: Einem Bauern ist sein Pferd gestohlen worden. Er findet es bei einem Roß-

¹ J. D. Michaelis VI S. 136 f.; Fries Sp. 342 folgert daraus die Unursprünglichkeit des jetzigen Schlusses.

² καὶ παραδοξότατά πως αὐτοὺς ἀπελέγχει ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστίωνος μῦθος (Var. οὐδὲ Φιλιστίων ὁ μῦθος) Reichardt in Harnack-Schmidt *Texte und Untersuchungen* XXXIV 3 (1909) S. 79, 8 f. Vgl. H. Reich *Neue Jahrbücher* 13 (1904) S. 713; über Philistion: H. Reich *Der Mimus* (1903) S. 423 ff.

³ Henning VIII S. 57 f. = Littmann III S. 528 f., vgl. Chauvin *Bibliographie des ouvrages arabes etc.* VI (1902) S. 192. — Fiebig *RGG* I Sp. 539 nennt dies fälschlich eine Parallele zur Susanna, obwohl ausdrücklich von einer israelitischen Frau und von Daniel die Rede ist!

⁴ Als „a folktale“ bezeichnet sie auch Toy in der *Jewish Encyclopedia* XI (1905) S. 603, doch ohne dem weiter nachzugehen; vgl. noch K. Marti *Das Buch Daniel* S. XIX.

händler wieder, der es aber schon lange zu besitzen behauptet. Da verdeckt der Bauer dem Tier die Augen und fragt, auf welchem es denn blind sei. Der Händler sagt aufs Geratewohl: „Auf dem rechten“. Es ist aber überhaupt nicht blind!

2. Nun gibt es im Orient eine ganze Reihe ähnlicher Geschichten, in deren Kreis schon G. Huet¹ die Susanna hineingestellt hat, und von denen ich die wichtigsten Typen kurz vorführe.

a) Eine erste Gruppe umfaßt die Erzählungen vom Baumzeugen: Ein Jüngling hat vor einer weiten Reise einem Alten Geld zur Aufbewahrung übergeben, und dieser verweigert nachher die Rückgabe, indem er nichts davon wissen will. Sie gehen zum Kadi, und dieser fragt den Jüngling, ob er denn dabei keine Zeugen gehabt habe. Er antwortet, nur der Baum, unter dem sie gestanden, sei Zeuge gewesen. Der Kadi gibt ihm sein Siegel und heißt ihn den Baum herholen. Nach einer Weile fragt der Kadi ganz unvermittelt, ob der Jüngling wohl schon beim Baum angelangt sei. Der Alte antwortet unbedacht: „Schwerlich“. Schließlich kommt der Jüngling und sagt, der Baum habe doch nicht mitkommen wollen. „Er ist doch gekommen“, sagt der Richter. „Wieso?“ „Weil der Alte sich unterdes verraten und die Sache eingestanden hat.“²

Die Wiedergewinnung des Depositums, dessen Rückgabe verweigert wird, findet sich auch in anderen Typen.

b) Ein angesehener Mann (oder eine vornehme Dame) verhilft dem Betrogenen wieder zu seinem Eigentum, indem er selber dem Betrüger

¹ *Daniel et Susanne. Note de littérature comparée. Revue de l'histoire des religions* 65 (1912) S. 277--284. — Ich las diesen Aufsatz erst, als mir mein Ergebnis in den Hauptzügen feststand. Gelernt habe ich daraus die Bedeutung des Motivs vom weisen Knaben als Richter, glaube aber seine Auffassung nicht nur mit stark vermehrtem Material — einiges davon verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Joh. Bolte in Berlin — noch besser begründen, sondern in einem wichtigen Punkte — s. u. III 4 — auch ein gut Stück weiterführen zu können.

² *Rosen Elementa Persica*² (1915) Nr. 12 S. 50 f. = Hertel 92 *Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien (Indische Erzähler IX, 1922) Nr. 12*. Die Geschichte tritt in allerlei Varianten auf, vgl. Chauvin IX S. 24, Gaster *The Exempla of the Rabbis* (1924) Nr. 358 mit den literarischen Verweisen S. 249. — Daraus oder aus einer gemeinsamen älteren Form scheint sich der Schwank abgezweigt zu haben, wo auch ein Baum als Zeuge in einem Prozeß angefragt werden soll: da beredet der Betrüger seinen Vater, in den hohlen Baum hineinzukriechen und zu seinen Gunsten auszusagen; aber der Kadi ist mißtrauisch und läßt um den Baum herum Holz anhäufen und anzünden, so daß der Alte entweder herauskommen muß oder verbrennt; vgl. Benfey *Pant-schatantra* (1859) II S. 114 ff., Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 129 f. = *Kleine Schriften* (1920) S. 145 f., Hertel *Indische Märchen* (1919) Nr. 15, Giese *Türkische Märchen* (1925) Nr. 51.

in Aussicht stellt, bei ihm Kostbarkeiten zu hinterlegen; da der andere im selben Augenblick kommt und sein Geld verlangt, gibt es ihm jener, um sich nicht den größeren Gewinn entgehen zu lassen. Oder der Helfer bestimmt den Betrüger dadurch zur Rückgabe, daß er dem Betrogenen vor der Öffentlichkeit seine Gunst erweist oder den Betrüger selber zu einer hohen Stellung beruft.¹

c) Ein Kaufmann hinterlegt, bevor er die Wallfahrt nach Mekka antritt, bei einem Nachbar einen Topf Oliven, auf dessen Boden er tausend Goldstücke verborgen hat. Bei Gelegenheit will der Nachbar von den Oliven nehmen und entdeckt dabei das Gold, das er sich aneignet. Die schlecht gewordenen Oliven ersetzt er durch neue und füllt damit den ganzen Topf. Der Kaufmann kehrt nach sieben Jahren heim, holt sich seinen Topf, entdeckt das Fehlen des Schatzes und geht zum Kadi. Der Nachbar leistet einen Eid und der Kaufmann verliert den Prozeß. Er wendet sich an Harun er-Raschid, der beide auf den nächsten Tag zur Untersuchung zu sich bestellt. In der Nacht streift er nach seiner Gewohnheit verkleidet durch die Stadt und sieht auf einem Platz Knaben im Mondschein diesen Prozeß aufführen. Der Knabe, der den Kadi spielt, stellt fest, daß sich Oliven nicht sieben Jahre halten und daß die Oliven im Topf heurige sind, darum verurteilt er den Nachbar. Der Kalif läßt den Knaben anderntags vor Gericht seinen Spruch wiederholen und bestätigt ihn.²

d) Aus einem deponierten Bündel sind die wertvollsten Edelsteine herausgenommen worden, ohne daß das Siegel verletzt wäre. Der Papageikönig, vor den die Sache gebracht wird, reißt eine kostbare Jacke leicht ein und heißt den geschicktesten Schneider der Stadt holen. Wie dieser den Riß so geschickt flickt, daß man gar nichts mehr davon sieht, sagt er ihm auf den Kopf zu, daß er das Bündel geöffnet und wieder zugenäht habe.³

e) Drei Kaufleute deponieren ihr gemeinsames Geld bei einer alten Frau, die es aber nur herausgeben soll, wenn alle drei beisammen sind.

¹ Chauvin IX S. 23 f. 24 V S. 252; Lidzbarski *Neuaramäische Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin* II (1896) S. 168 f.; Zachariae ZVV 16 (1906) S. 147 = *Kl. Schr.* S. 167; Hertel *Kathāratnākara* I (1920) Nr. 69, 92 *Anekdoten* usw. Nr. 3. 6, *Kaufmann Tschampaka* usw. (*Ind. Erzähler* VII 1922) S. 49 f. Dasselbe mit einem gestohlenen Schatz: Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 62; Gaster Nr. 324, vgl. S. 240 f.; Tawney-Penzer, Somadevas *Katha Sarit Sagara* III (1924) S. 118 ff. (Buch VI c. 33), weitere Literatur S. 118¹.

² 1001 *Nacht* Henning XXI S. 92 ff., Chauvin V S. 85 f. mit Hinweis auf verwandte Erzählungen; Huet S. 278 f. Dasselbe mit einem Honigtopf: Chauvin IX S. 25 Nr. 13, 14; Bin Gorion *Der Born Judas* III (1918) S. 58, 300; Gaster Nr. 403 (hier der junge David oder Salomo als Richter) u. S. 259.

³ Indisch, aus dem *Vikramodaya* c. 16; Zachariae ZVV 16 (1906) S. 146 = *Kl. Schr.* S. 166 f.; ähnlich Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 8.

Die drei baden dann in der Nähe. Einer geht bei der Frau einen Kamm holen, verlangt dann aber statt dessen das Geld. Sie will nicht. Er ruft die andern an und diese, in der Meinung, es handle sich um den Kamm, heißen sie geben. Er entflieht mit dem Geld. Die beiden verlangen von der Alten Schadenersatz, und der Richter gibt ihnen Recht. Wie sie weinend nach Hause geht, rät ihr ein fünfjähriger Knabe, dem Richter zu antworten, das Geld liege bereit; sie werde es geben, sobald alle drei kommen.¹

f) Ein Mann will seiner Frau durch einen Kameraden einen wertvollen Stein schicken, den er gefunden. Aber dieser verkauft ihn statt dessen und verschafft sich zwei falsche Zeugen, die zu seinen Gunsten aussagen, so daß der König ihn frei spricht. Alle vier Männer gehen an einem Knaben vorbei, der von seinen Spielkameraden für jenen Tag zum König erwählt worden und der sich nun nach dem Ausgang des Prozesses erkundigt. Des Königs Urteil findet nicht seine Billigung. Er heißt die vier, jeden für sich, die Form des Edelsteins in Lehm nachzubilden. Die Modelle des Eigentümers und des Betrügers sind sich ähnlich, die der andern beiden nicht. Daraus entnimmt er, daß sie den Stein gar nie gesehen haben. Er läßt sie und den Betrüger verhaften und bringt die Sache vor den König, der seinem Entscheid zustimmt.²

g) Die Geschichte vom Doppelgänger. Ein Dämon hat in Abwesenheit eines Kaufmanns dessen Gestalt angenommen und sich in den Besitz seiner Frau gesetzt. Er weigert sich, sie dem Heimkehrenden abzutreten. Die Frau selber ist im Zweifel, welcher eigentlich ihr Mann sei. Der Richter fragt sie einzeln nach den Speisen des vorigen Tags und läßt die beiden oder die Frau die Speisen erbrechen.³ Oder ein Beisitzer läßt sie einzeln die Hochzeitsnacht beschreiben und vergleicht mit den Angaben der Frau.⁴ Oder der Richter verführt den Dämon zu einer Leistung, mit der er seine übermenschliche Natur verrät (läßt ihn einen ungeheuren Stein hochheben, in einen Krug hineinkriechen usw).⁵

¹ 1001 Nacht Henning X S. 232 ff. Littm. IV S. 378 f., vgl. Chauvin VIII S. 63 f., Huet S. 279 f. Ferner Kretschmer *Neugriechische Märchen* (1917) Nr. 15, Hertel 92 *Schwänke* Nr. 4. Valerius Maximus VIII 3 erzählt diese Geschichte von Demosthenes.

² B. Jülg *Mongolische Märchen* (1868) S. 61 ff., vgl. Rh. Köhler *Kleine Schriften* I (1898) S. 512 und Huet S. 180 f., der nach Jülg's größerer und mir nicht zugänglichen Ausgabe *Mongolische Märchensammlung* (1868) S. 196 ff. zitiert. Ähnlich Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 11.

³ Zachariae ZVV 16 (1906) S. 145 = *Kl. Schr.* S. 165.

⁴ Rosen *Tuti-Nameh* (Inselverlag) S. 207 ff., ähnlich Zachariae ZVV 16 (1906) S. 144 = *Kl. Schr.* S. 164.

⁵ Zachariae ZVV 16 (1906) S. 138 ff. = *Kl. Schr.* S. 157 ff., Hertel *Katharatnakaru* I Nr. 86; Jülg *Mongolische Märchen* S. 68 ff. (ein Knabe entlarvt den Dämon).

h) Aus einer Gesellschaft heraus wird ein Dieb damit festgestellt, daß jeder über eine ihnen vorgelegte Erzählung sein Urteil abzugeben hat.¹

i) Ein Kaufmann ist in Abwesenheit seines Sohnes verstorben. Ein Sklave nimmt von dem Erbe Besitz und behauptet gegenüber dem Heimkehrenden, selber der Sohn zu sein. König David stellt den wahren Sohn durch Blutprobe fest.²

3. Keine von all diesen Geschichten enthält die Handlung und den Rechtsfall der Susanna. Aber alle haben untereinander und mit Susanna das gemeinsam, daß ein weiser Richter oder irgendein anderer kluger Helfer einen schwierigen, scheinbar unlösbaren, oft bereits falsch entschiedenen Rechtsfall auf besonders scharfsinnige Weise entscheidet, den Betrüger entlarvt, dem Geschädigten zu seinem Rechte verhilft. Selbst die gesonderte Befragung der Streitenden findet sich da und dort: so mehrfach in der Geschichte vom Doppelgänger (*g*), wozu bereits Zachariae (Kl. Schr. S. 390) auf Sus. v. 51 verwies, und in *f*, wo der Knabenkönig die vier Männer jeden für sich ein Modell des Edelsteines machen läßt.

Ferner ist es öfter ein Knabe, der den richtigen Entscheid fällt, wo der Richter entweder selber am Ende seiner Weisheit ist oder gar schon einen Fehlspruch getan hat. So in *c*, *e*, *f*, auch in einigen Vertretern der Doppelgängergeschichte.³ Und das ist auch, wie Huet S. 282 mit Recht hervorhebt, bei der Susanna der Fall, wo das *νεωτέρον ὄντι* in LXX, das *παυδαίον νεωτέρον* bei Th. nicht anders verstanden werden kann. Daß einzig Kamphausen⁴ diese Ausdrücke richtig verstanden habe, wie Huet S. 283 meint, trifft immerhin doch nicht zu. Als Knaben bezeichnen den Daniel schon Badvell (16. Jahrh.)⁵, J. D. Michaelis (VI S. 135), Duschak (S. 94). Und das scheint überhaupt alte exegetische Tradition gewesen zu sein; denn die zweite syrische Version in Waltons Polyglotte

¹ Chauvin VIII S. 123; Bin Gorion III S. 97 ff., 295. Gaster Nr. 206; Jungbauer *Märchen aus Turkestan und Tibet* (1923) S. 24 f., Hertel *Katharatnakara* I Nr. 82; Giese *Türkische Märchen* Nr. 64. In *Tuti-Nameh* S. 174 ff. und Gaster Nr. 111/112 ist es ein Mädchen, das auf auf solche Weise den Dieb überführt.

² Gaster Nr. 391, vgl. S. 256.; Zachariae *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 24 (1910) S. 344 ff. = *Kl. Schr.* S. 300 ff., *ZVV* 25 (1915) S. 314 ff. = *Kl. Schr.* S. 305 ff. — Interessant ist, daß diese Blutprobe heute tatsächlich gemacht wird und zwar nicht Verwandtschaft, wohl aber Nichtverwandtschaft einwandfrei festzustellen vermag.

³ Vgl. Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 142, 145 = *Kl. Schriften* 161, 165; Jülg S. 70 f.

⁴ In *Enc. Bibl.* I S. 1014.

⁵ Bei Fritzsche *Exeg. Handbuch* I S. 118.

(1653—57) Bd. IV, der erweiterte Brief des Ignatius an die Magnesier¹, Johannes Chrysostomus², Sulpicius Severus³ und die Version in 1001 Nacht⁴ geben ihm alle — etwa nach Luk. 2, 41 ff.? — das Alter von zwölf Jahren. Ebenso haben mittelalterliche Bearbeitungen ihn als Knaben aufgefaßt.⁵

[Susanna galt in der altchristlichen Kirche als Typus der aus den Nachstellungen Satans geretteten Seele und wurde darum oft dargestellt, s. F. X. Kraus *Realencyclopädie d. christl. Altertümer* II (1886) S. 800 f., Wilpert *Die Malereien der Katakomben Roms* (1903) S. 362 ff. Nun macht mich H. v. Soden darauf aufmerksam, daß auf einem Fresko der Kallistuskatakombe (Wilpert T. 86) der auf dem richterlichen βῆμα stehende Daniel um einen Kopf kleiner dargestellt ist als Susanna und die beiden Alten. Nach Wilpert S. 119 f. 364 als Knabe; nach v. Soden aber vielleicht doch nur aus dem Prinzip der Isokephalie heraus. K. N.]

Huet hat richtig gesehen, daß die Figur des weisen Knaben nicht unzertrennlich mit dem Motiv des scharfsinnigen Richterspruches verbunden ist. S. 283 bemerkt er, „que ce qu'on peut appeler le thème de l'enfant sage a été parfois ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas“. So ist es in der Tat. Mitunter läßt sich der Wechsel sogar innerhalb der verschiedenen Versionen einer und derselben Erzählung beobachten. In der Mehrzahl der Fälle ist es der Richter selber, der auf die scharfsinnige Lösung verfällt. Gelegentlich ist es auch ein Beisitzer⁶, eine (alte) Frau⁷, manchmal auch ein Mädchen⁸, womit die Geschichte in den Typus der klugen Bauerntochter⁹ hinüberspielt. So stellt der weise Knabe nur eine Form unter andern dar, eine besonders feine Gestaltung des allgemeinen und besonders im Orient so beliebten¹⁰ Motivs vom klugen Richterspruch. Und seine Gestalt kehrt auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen wieder, und ist für die orientalischen Erzählungen eigentlich kennzeichnend.¹¹

¹ Migne *Patrol. Graeca* V S. 760.

² *Homilie über den 50. Psalm* (Migne LV S. 567 f.), *In Isaiam* c. III (Migne LVI S. 43).

³ *Historia Sacra* II 1 (Migne *Patrologia Latina* XX S. 127).

⁴ S. o. III 1.

⁵ Huet S. 283 f.

⁶ *Tuti-Nameh* S. 213.

⁷ Chauvin IX S. 23, Lidzbarski und Hertel *Kaufmann Tschampaka* zu b; Meissner *Neubabylonische Geschichten aus dem Iraq*, *Beitr. zur Assyriologie* V (1906) S. 28 f.

⁸ S. o. zu h.

⁹ Grimm *Kinder- und Hausmärchen* Nr. 94, dazu Bolte-Polívka *Anmerkungen* II (1915) S. 349 ff.

¹⁰ Vgl. F. v. d. Leyen in Herrigs *Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 114 (1905) S. 22, 116 (1906) S. 8 ff.

¹¹ „Im Orient wurde namentlich Kindern frühzeitiger Scharfsinn und frühzeitige Klugheit nachgerühmt“; v. d. Leyen in Herrigs *Archiv* 114 (1905) S. 20.

Es fällt nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit, das Motiv des weisen Knaben auf Verbreitung und Herkunft genauer zu untersuchen. Nur darauf sei hingewiesen, daß es mit dem Wunderkind des Märchens und Mythos¹, das gleich nach der Geburt redet, Krafttaten vollbringt und innerhalb weniger Tage erwachsen ist, ebensowenig zu tun hat wie mit dem bei manchen Völkern verbreiteten Glauben

Von Beispielen nenne ich: A. Aarne *Verzeichnis der Märchentypen* (1910) Nr. 920—29; Chauvin VIII S. 62 f., 136 f. (dies eine Variante der Geschichte vom geschickten Dieb, vgl. Bolte-Polívka III S. 393¹), 179 (dazu die Versionen bei Prym-Socin *Syrische Sagen und Märchen* (1881) II S. 73, Lidzbarski II S. 165 f.) IX S. 25. Den Geschichtenkranz vom jungen Mahosadha im *Mahamaggajataka*, von dem Zachariae *ZVV* 17 (1907) 173 ff. eine Analyse gibt; zu Nr. 4 vgl. Zachariae *Wiener Zeitschr. z. Kunde. d. Mgl.* 26 (1912) S. 419 ff. = *Kl. Schr.* S. 85; Nr. 5 ist eine Variante des salomonischen Urteils. Hertel *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan* (1908) VIII 242 ff, S. 191 f., Kaufmann *Tschampaka* S. 129 ff. E. Lüders *Buddhistische Märchen* (1921) S. 281 ff. Tawney-Penzer *Katha Sarit Sagara* I S. 184 ff. (Buch I c. 14). M. Tewfik *Die Schwänke des Nasreddin und des Buadem* (Reclam 2735) Nr. 1—7, 17, 21 f. usw. Den im Morgen- und Abendland gleichverbreiteten, uns aus Grimm KHM Nr. 152 „*Das Hirtenbüblein*“ und Bürgers Gedicht „*Der Kaiser und der Abt*“ vertrauten Schwank; vgl. Aarne Nr. 922, Bolte-Polívka III S. 214 ff. und W. Anderson *Kaiser und Abt* (*Folklore Fellows Communications* Nr. 42, 1923), wo der Antwortgeber in der Regel ein Erwachsener, gelegentlich aber auch ein Hirtenknabe (Anderson S. 96⁴), des Gefragten Sohn oder Tochter, ein Schulknabe oder ein Jüngling (Anderson S. 100) ist. — Die passende Antwort auf des Nachbarkönigs Forderung, ihm ein Schloß in der Luft zu bauen, gibt im Achikarroman der Wezier, in der Geschichte von Galad und Simas der Sohn des weisen Simas (Chauvin II S. 217 f.), in indischen und tibetischen Versionen ein Knabe oder Mädchen (s. Benfey *Kleine Schriften* III (1892) S. 173 ff.). — Herodot V 51 ermahnt das achtjährige Töchterlein den Kleomenes, sich nicht von Aristagoras bestechen zu lassen (W. Aly *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot* (1921) S. 145 f. erkennt den Zusammenhang, wenn er darin bloß einen „Sonderfall des Glaubens an die Bedeutung zufälliger Geräusche oder Äußerungen“ sieht und Augustins „tolle lege“ *Confessiones* VIII 12 vergleicht). — In der Legende verfügt das Kind dann über geistliche Weisheit, überwindet Erwachsene im Disputieren oder beschämt sie durch seine frommen Worte, s. H. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* (1910) S. 134 f., die *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (übers. von K. Benz) I S. 419 f. 510 II 39 f., 1001 *Nacht* Littm. IV S. 377 f. — Herr Prof. Bolte verweist mich noch auf M. Montanus *Schwankbücher* (her. v. J. Bolte 1899) S. 638 ff., 658 und auf Müllenhoff *Sagen aus Schleswig* (1845) Nr. 98. [Vgl. auch Radermacher *Rhein. Mus.* 73, 232 ff. W.]

¹ Eigentlich wunderbare Züge sind überraschend selten. Von den in III 2 erwähnten Erzählungstypen z. B. finden sie sich nur im mongolischen Märchen^f, wo die Weisheit des jeweiligen Knabenkönigs damit erklärt wird, daß unter dem Hügel, wo die Knaben zu spielen pflegen, der Wunderthron des Königs Vikramaditya vergraben liegt (Jülg S. 71 f.). Das ist ein besonderes Motiv (s. Tawney-Penzer II S. 51 f.) und erweist sich hier auch dadurch als sekundär, daß der einen klugen Entscheidung, von der die Geschichte erzählt, die ebenso klugen Urteile der anderen Knabenkönige an die Seite gestellt werden.

an die prophetische Gabe von Kindern.¹ Vielmehr scheint es eine bloße ergötzliche Steigerung der tatsächlichen Erfahrung fröhlicher und altkluger Kinder zu sein.

4. Ich glaube, den Beweis erbracht zu haben, daß die Susannageschichte in diesen Kreis orientalischer Erzählungen hineingehört. Doch gilt das wohlverstanden nur für die dritte Szene. Jene Erzählungen handeln vom unterschlagenen Depositum oder von irgendeiner anderen Gaunerei, aber nie von der Verleumdung der keuschen Frau. Nie berühren sie sich also auch nur entfernt mit dem Inhalt der zwei ersten Szenen. Darin liegt fraglos eine Schwierigkeit. Indes fällt es nicht schwer nachzuweisen, daß auch die Handlung der beiden ersten Szenen beliebten Erzählungstypen nahesteht.²

Die lüsternen Amts- und Respektpersonen begegnen uns in der heiteren Geschichte von der Frau, die ihre zudringlichen Liebhaber alle auf verschiedene Stunden desselben Abends zu sich bestellt und dann einen nach dem andern in eine Kiste einsperrt.³

Die Rache des abgewiesenen Liebhabers, dessen Verliebtheit sich in Haß wandelt und der dann die keusche Frau des Ehebruchs bezichtigt, kennen wir aus den Geschichten des Genovevatypus, wo Golo die seinem Schutz anvertraute Frau verführen will und dann beschuldigt⁴, und aus den weiblichen Gegenstücken Potiphars Weib und Phaedra samt den zahlreichen Parallelen.⁵

Eine von diesen Geschichten des Genovevatypus kommt der Susanna besonders nahe: der Eingang der in Turkestan spielenden Geschichte

¹ Vgl. Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*³ 4 § 287, auch 289, 296, 316. In Ägypten verkündeten spielende Kinder des Gottes Orakel, s. Wiedemann *Herodots Zweites Buch* (1890) S. 550, E. Rohde *Der griechische Roman und seine Vorläufer*² (1900) S. 414. Ähnliches auch bei den Juden, s. Schefftelowitz *Altpalästinischer Bauernglaube in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1925) § 56. In der *Vita* des Porphyrius von Gaza verkündet ein siebenjähriges Kind im Zustand der Inspiration auf syrisch und griechisch Orakel, s. A. Meyer *Jesu Muttersprache* (1896) S. 156.

² Auch Huet ist nicht der Meinung, die ganze Susanna erklärt zu haben, scheint vielmehr, wenn er auf Brüll verweist (S. 283), mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dessen Auffassung mit der seinen irgendwie zu kombinieren sei.

³ Vgl. Amalfi *ZVV* 5 (1895) S. 72 ff., 1001 *Nacht* Littm. IV S. 330 ff., Chauvin VI S. 11 f., 13 VIII S. 50; Meißner *Neubab. Geschichten* S. 17 ff.; L. Frobenius *Der schwarze Dekameron* (1910) S. 380 ff. = *Atlantis* VIII (1922) S. 90 ff.; Kretschmer *Neugriechische Volksmärchen* (1917) S. 174 ff., 334; Hertel *Katharatnakara* I S. 41 ff.; Tawney-Penzer *Katha Sarit Sagara* I S. 32 ff., 42 ff. (Buch I c. 4); Lidzbarski II S. 188 ff.; Aarne Nr. 1730; E. Tegethoff *Französische Märchen* I (1923) S. 182 ff.; Jos. Bédier *Les fabliaux*⁴ (1925) S. 454 ff.

⁴ Grimm *Deutsche Sagen* Nr. 538, vgl. Nr. 442; 1001 *Nacht* Henning XVIII S. 66 ff.

⁵ S. Gunkel *Genesis*³⁻⁵ S. 422, Tawney-Penzer II S. 120 ff. IV S. 104 ff.

von der Merhuma.¹ Ihr Mann empfiehlt sie, ehe er die Pilgerfahrt antritt, dem Schutz seines Bruders. Dieser sieht sie eines Tages in ihrem Zimmer unverhüllt in ihrer ganzen Schönheit, verliebt sich in sie und bittet sie um Gegenliebe. Von ihr entschieden abgewiesen, sinnt er auf Rache und beschuldigt sie des Ehebruchs, indem er vier von ihm gedungene falsche Zeugen aufstellt. Sie wird vom Gericht verurteilt und vor der Stadt gesteinigt, bleibt aber wunderbarerweise am Leben, wird nach vielen weiteren Anfechtungen mit ihrem Gatten wieder vereint und hält über all ihre ehemaligen Widersacher Gericht. — Die Geschichte, von der uns hier nur der Eingang angeht², ist weit verbreitet³, auch zu den Juden gekommen⁴ und in dieser judaisierten Gestalt in 1001 Nacht aufgenommen worden.⁵ Wesentliche Züge der Susannage-schichte finden sich hier wieder: die durch den Anblick der schönen Frau geweckte Begier, der zurückgewiesene Liebesantrag, die Beschuldigung des Ehebruchs auf Grund falschen Zeugnisses, die Verurteilung. Da dem aber allerlei Verschiedenheiten (bei Susanna zwei Männer, diese selber die falschen Zeugen, die Szene im Garten, die Vollstreckung des Urteils verhindert) gegenüberstehen, kann von Identität der beiden Erzählungen doch nicht wohl die Rede sein. Wichtig bleibt die Merhuma trotzdem als nächste Verwandte der Susanna, zumal auch sie den jüdischen Boden passiert hat, wenn auch vielleicht — aber wer kann es wissen? — erst in späterer Zeit.

Und wenn die beiden Geschichten sich vor allem darin zu unterscheiden scheinen, daß dort das falsche Urteil zur Ausführung kommt, hier nicht, so begegnet die hochdramatische Rettung der angeblichen Ehebrecherin oder sonstigen Sünderin im letzten Moment, auf dem Scheiterhaufen, auch anderwärts: in der Tamargeschichte Gen. 38, 25 f., im Märchen vom Marienkind (Grimm KHM Nr. 3), den zwölf Brüdern (KHM Nr. 9), den sieben Raben (KHM Nr. 25), den sechs Schwänen (KHM Nr. 49).⁶

¹ *Tuti-Nameh* 7. Abend, S. 65 ff.

² Die Fortsetzung geht in den Crescentiatypus über, s. Tegethoff I S. 82 ff. 310, vgl. auch H. Schmidt und P. Kahle *Volkserzählungen aus Palästina* (1918) S. 99 ff., 30*⁴.

³ 1001 Nacht Henning XVIII S. 187 ff., Chauvin VI S. 155 f.; J. G. v. Hahn *Griechische und albanesische Märchen* (1864) I S. 140 ff.; Rohde *Roman* ² S. 568².

⁴ Bin Gorion I S. 263 ff. („Die jüdische Ärztin“, vom Herausgeber selber als „eine Susannageschichte“ bezeichnet!), Gaster Nr. 313.

⁵ Henning IX S. 14 ff. = Littmann III S. 738 f., vgl. Chauvin VI S. 154.

⁶ Vgl. noch A. v. Löwis of Menar *Finnische und esthnische Volksmärchen* (1922) S. 219, H. Naumann *Isländische Volksmärchen* (1923) S. 96, 176, Tegethoff I S. 112 f., und die Sage von Kroisos auf dem Scheiterhaufen (Hdt. I 86), dazu Rohde *Roman* ² S. 420, Aly S. 44 f.

Ebenso hat der köstliche Einzelzug, daß jeder der beiden Alten sich in der Morgenfrühe zum Garten hinschleicht und unangenehm überrascht ist, den andern auch schon dort zu finden, sein Gegenstück — wenn auch in ganz anderem Zusammenhang — in einem Schweizermärchen.¹

So stellt die Susanna, da die Geschichten vom weisen Richterspruch sonst immer von anderen Rechtsfällen handeln und die Genovevengeschichten nie mit dem weisen Richterspruch enden, offenbar die Verbindung einer solchen Genoveva- oder Merhumageschichte mit dem Motiv des weisen richtenden Knaben dar. Wie man sich den Hergang genauer zu denken hat, ob die Erzählung ursprünglich einen anderen Schluß, in der Art der Genovevengeschichten, gehabt, der dann durch den jetzigen verdrängt wurde², oder ob es eine freie Schöpfung mit bloßer Benutzung von Elementen der beiden Typen ist, müssen wir mangels sicherer Indizien offen lassen. Es verschlägt am Ende auch wenig gegenüber der grundsätzlichen Erkenntnis, daß die Susanna eine m. W. ganz einzigartige und wohlgelungene Verbindung jener Typen darstellt.

[Wie ich nachträglich sehe, vergleicht H. Gunkel *Das Märchen im Alten Testament* S. 126 f. die Geschichte der Upakosā aus Somadevas *Katha Sarith Sagara* Buch I c. 4 (Tawney-Penzer I S. 32 ff.): Der königliche Hauspriester, der Oberrichter und der Lehrer des Thronerben erblicken die schöne Upakosā auf ihrem täglichen Gang zum Bade im Ganges und machen ihr unsittliche Anträge. Sie geht scheinbar darauf ein, weiß sich aber ihrer zu entledigen und sie schändlich zu überführen, worauf sie vom König ihrer Güter beraubt und verbannt werden.

Gunkel schreibt: „Beide Überlieferungen stimmen darin überein, daß mehrere und würdige Männer ein Weib vergeblich bei Gelegen-

¹ H. Bächtold *Schweizer Märchen* (1916) S. 225 f.

² Dies ist allem nach das Verhältnis zwischen zwei jüdischen Geschichten, die beide davon handeln, wie einer die Braut eines Freundes für sich beansprucht. In der einen (Bin Gorion I S. 292 ff.) sind Joser und Tehilla schon als Kinder von ihren Vätern verlobt worden, aber später auseinandergerissen; Rahab, der Magdsohn, gibt sich dann für Joser aus, aber ein Unwetter am Hochzeitstage führt zur Feststellung, daß er die vom Vater Emet urkundlich niedergelegten Erkennungsmerkmale nicht trägt. In der anderen (Bin Gorion I S. 289 ff.) verliebt sich Seker in Tehilla, die Braut des Joser, und behauptet mit der Hilfe eines falschen Zeugen Keseb, sie sei seine eigene Braut. Der Richter verhört Seker und Keseb einzeln, wo die Verlobung stattgefunden. Der eine sagt im Weinhaus, der andere: im Hause des und des. — Trotz einiger Verschiedenheiten sind die Geschichten miteinander identisch, wie schon Bin Gorion (I S. 366) gesehen. Die Befragung durch den Richter hat in der zweiten — etwa nach dem Vorbild der Susanna? — die hier unmögliche Entdeckung durch die Identitätsmerkmale ersetzt. Ebensogut hätte sich auch noch die Figur des weisen Knaben hineinbringen lassen.

heit eines Bades mit ihrer Liebe verfolgen; vielleicht ist diese Zusammenstimmung in dem einen Motive aus Wurzelverwandschaft der Überlieferungen zu erklären.“ — Es scheint Gunkel entgangen zu sein, daß jenes nur eine Variante ist von der oben (S. 275) erwähnten Geschichte von der klugen Frau, die ihre zudringlichen Liebhaber zu sich einlädt und einen nach dem andern einsperrt. In den übrigen Versionen fehlt der Gang zum Bade, und die Frau sucht die Amtspersonen selber auf, entweder um ausgeliehenes Geld mit ihrer Hilfe zurückzuerhalten, oder um ihren in Haft befindlichen Gatten freizubekommen. Der Gang zum Bade usw. gehört somit zu den sekundären Zügen der Geschichte — wie es übrigens auch in der Susanna der Fall ist (s. o. II 3 c) —, und es bleibt nur die bereits festgestellte allgemeinere Verwandschaft mit dem Genovevatypus, wobei außerdem nicht übersehen werden darf, daß ihr ganzer Charakter von Anfang an mehr schwankhaft, oft geradezu derb ist; in der von Frobenius beigebrachten Mande-Version aus dem Sudan wird daraus die Rache einer Hure für ihren zu Unrecht ausgepeitschten Bruder. Eine Wurzelverwandschaft der Upakosā mit der Susanna ist somit ausgeschlossen. K. N.]

Jetzt vermögen wir auch das relative Recht, das — allerdings sehr geringe — Wahrheitsmoment zu erkennen, das jenen in II 3 c kurz besprochenen Versuchen, die Susanna auf ältere Sagen und Mythen zurückzuführen, eignet. Fries und namentlich Schultz gehen z. T. von richtigen Beobachtungen aus; Schultz hat auch bereits die Verwandschaft mit dem Genovevatypus erkannt. Aber vorschnell folgern sie aus einzelnen Anklängen, die nur Ähnlichkeiten, bestenfalls Verwandschaft ergeben, Identität der Geschichten. Tatsächlich kommen wir über eine vielleicht etwas einfachere, aber der jetzigen im Verlauf jedenfalls parallele Gestalt der Erzählung nicht zurück. Auf einen kultischen oder astralen Hintergrund führt nichts.

Ob diese Verbindung der beiden Erzählungstypen bei den Juden selber entstanden, oder ob sie, wie so manche andere schöne Geschichte, von auswärts zu ihnen kam, das zu entscheiden, sehe ich keine Möglichkeit. Wohl aber bestätigt sich jetzt eine längst geäußerte Vermutung¹, daß der weise Knabe gar nicht von Anfang an Daniel war, sondern daß dieser erst später, wahrscheinlich unter dem Einfluß der so nahe liegenden Deutung seines Namens als „Gottesrichter“ oder „Gott ist Richter“ die Rolle des bis dahin namenlosen Knaben übernahm. Schon das Fehlen des höfischen und überhaupt des babylonisch-persischen Milieus und der doch etwas andere Charakter des Knaben erweisen die Susannage-

¹ S. Fritzsche S. 118, Fries Sp. 345, Duhm *Israels Propheten*² (1922) S. 412.

schichte als einen jüngeren und wohl erst auf palästinischem Boden zu gewachsenen Sproß innerhalb des Danielsagenkreises.¹

Vielleicht findet aus solcher Herkunft der Erzählung auch einer der oben (II 3 c Ende) erwähnten Anstöße seine Erklärung. Das auffällige Zurücktreten des Jojakim könnte, wie schon Schultz vermutet, damit zusammenhängen, daß in jenen Genovevageschichten der Gatte auf einer Wallfahrt, im Krieg, oder auf einer Geschäftsreise abwesend zu sein pflegt, so daß die Frau den Nachstellungen dessen, der sie eigentlich beschützen sollte, preisgegeben ist. Deutet jener Zug in der Susanna darauf hin, daß die beiden Ältesten auf den Bruder des abwesenden Gatten zurückgehen und die Susanna somit doch aus der Merhuma erwachsen ist? Die Frage muß gestellt werden, wenn sich auch die Antwort nicht mit Sicherheit geben läßt.

5. Die Susannageschichte war somit ursprünglich eine rein profane Volkserzählung, vielleicht sogar außerjüdischen Ursprungs. Aber sie ist das nicht geblieben. Sie erfuhr eine leise Umgestaltung in dem Sinne, daß zum unterhaltenden Moment das erbauliche hinzukam. Es ist der Prozeß, der sich in der jüdischen Überlieferung — aber auch anderwärts — so oft beobachten läßt², von dem die Geschichte von Tobia³, und so manches Beispiel aus den Sammlungen von Bin Gorion und Gaster Zeugnis ablegt: daß Geschichten, die man anfänglich zum reinen Vergnügen erzählte, später einem lehrhaften und erbaulichen Zweck dienstbar gemacht werden.⁴

¹ Das spricht mir auch gegen Duhms Annahme, Susanna sei zusammen mit den anderen Septugintazusätzen zu Daniel vielleicht schon im aramäischen Danielbuch enthalten gewesen. Das Fehlen deutlicher Lokalfarbe ist schon mehrfach aufgefallen; aber unwahrscheinlich erscheint mir die Meinung von Kay (S. 638, 642f.), daß noch im ursprünglichen LXX-Text die Erzählung nicht von Daniel handle und nicht in Babylon spiele. Dafür stehen die beiden Rezensionen einander doch zu nahe. Daß Daniels Name in v. 48, 51a, 52, 59 erst nachträglich zugesetzt sei, läßt sich nicht beweisen und v. 6 mit der für Kay anstößigen Erwähnung der „ändern Städte“ dürfte zur Erweiterung innerhalb des LXX-Textes gehören. Die Anfügung an das Danielbuch setzt auf jeden Fall doch voraus, daß die Geschichte schon unter Daniels Namen läuft.

² Vgl. Gaster § 15.

³ Zum „dankbaren Toten“ s. zuletzt H. Gunkel *Das Märchen im Alten Testament* (1917) S. 90 ff. und Bolte-Polívka III (1918) S. 490 ff. Doch irrt wohl Bolte, wenn er den Kampf mit dem Dämon erst aus dem Buch Tobit ins Märchen eingedrungen sein läßt (S. 515); mit Benfey u. a. rechne ich diese Episode zum Grundbestand des Märchens.

⁴ Daß daneben auch die umgekehrte Entwicklung vorkommt, indem von religiösen Empfindungen getragene Bräuche und Erzählungen mit der Zeit profaniert werden und zur reinen Unterhaltung herabsinken, zeigt Hauer *Die Religionen* I (1923) sehr schön.

Erst auf dieser Stufe also wird die Erzählung ihre jetzige Breite erlangt haben, wird die nähere Zeichnung der Ältesten und ihres Treibens (LXX v. 5. 9. 52. 57), das Gottvertrauen und das Gebet der Susanna (LXX v. 35 und a), die göttliche Erleuchtung des Knaben (LXX v. 44 f.), die Berufung auf Gottes Gebot (LXX v. 53), die Gegenüberstellung der Judäerin und der israelitischen Frauen (LXX v. 57) u. a. hineingekommen sein. So erst ist die Erzählung zur Legende geworden, die nun den gemeinsamen Bestand der beiden uns vorliegenden Versionen bildet.

6. Aber auch damit und mit der schriftlichen Niederlegung ist sie noch nicht zur Ruhe gekommen. Die jüngere Version des Theodotion¹ liebt, vor allem in der Gartenszene, weitere Ausschmückung.

Noch interessanter ist die Gestaltung in jüngeren Ablegern. Nur wenig verändert ist sie im Liber Juchassin des Abraham Zacuti.² Aus den zwei Ältesten sind drei greise Richter geworden, die — ganz wie bei Theodotion — täglich ins Haus des Jojakim kommen und einmal in seiner Abwesenheit auch in den Garten eindringen. Daniel rettet auch hier die Frau, indem er die Drei einzeln verhört, wobei ihre Aussagen nicht zusammenstimmen. Aber wonach er sie fragt und was jeder antwortet, wird nicht mitgeteilt. Das Interesse für die scharfsinnige Untersuchung beginnt hinter dem für die Versuchung und Bewährung der Frau zurückzutreten.

Noch mehr ist das bei der „samaritanischen Susanna“³ der Fall, die auch sonst freiere Behandlung verrät. Zwei Naziräer auf dem Berge Garizim rufen die gelehrte Tochter des Priesters Amrom, die dort allein in ihrem Hause dem Gesetzesstudium lebt, zu sich und wollen sich an ihr vergreifen. Sie bittet erst nach Hause gehen und schönere Kleider anziehen zu dürfen, bleibt dann aber zu Hause und verriegelt die Tür, so daß die beiden, wie sie endlich die List gemerkt, nicht eindringen können. Anderntags steigen sie nach Sichem hinab und bezeugen vor Amrom, daß sie bei seiner Tochter einen fremden Mann gefunden hätten. Amrom ruft das Gericht zusammen, und da wird ihre Bosheit offenbar. — Daniels Person ist hier weggefallen, die Untersuchung liegt in den Händen des Vaters und wird auch nur im Ergebnis mitgeteilt. So hat das Interesse für die erbaulich-pikante Haupthandlung jenes fremde Element schließlich wieder ganz abzustoßen vermocht.

¹ S. o. I 1. Ob dies gleich im Griechischen oder schon in dem allfälligen semitischen Original geschah, kommt für unsern sagengeschichtlichen Zweck auf dasselbe heraus.

² Bin Gorion S. 46 f. (15. Jahrh. in Spanien).

³ Bin Gorion I S. 45 f., vgl. S. 349 f.

Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.¹

Von **B. Schmidt** †.

Es ist eine längst bekannte Tatsache, daß uralte Sitten mit besonderer Zähigkeit an den drei bedeutungsvollsten Marksteinen des Lebens, Geburt, Hochzeit und Tod, zu haften pflegen. Und unter ihnen ist es wiederum der endgültige Abschluß des Daseins auf Erden, an den die kultur- und religionsgeschichtlich merkwürdigsten Erscheinungen sich anknüpfen. Dabei nehmen wir mit Überraschung wahr, wie gleichartig im ganzen und großen das Denken und Handeln der verschiedensten Völker in dieser Hinsicht ist. Mag solche Übereinstimmung auch vielfach auf Urverwandtschaft oder auf Übertragung von einem Volk zum andern sich zurückführen lassen, so gibt es doch Fälle genug, die beiden Erklärungen schlechterdings widersprechen und unbedingt dazu zwingen — wie sehr auch manche sich dagegen sträuben mögen —, der Ansicht der Anthropologen beizutreten, welche die wunderbaren Tatsachen aus einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Geistes auf primitiver Stufe der Entwicklung herleiten. Daraus ergibt sich, daß das Verständnis altertümlicher Gebräuche, die wir bei zivilisierten Völkern der Gegenwart oder der Vergangenheit vorfinden, durch die Beobachtung analoger Bräuche bei niederen Rassen gefördert werden kann.

Ist ein Familienglied schwer erkrankt, so lassen sich die Angehörigen durch gewisse Vorzeichen bestimmen, auf einen günstigen oder

¹ Im Nachlasse des ausgezeichneten Kenners der neugriechischen Volkskunde fand sich dies umfangreiche Fragment, das die Witwe des Verstorbenen uns zur Veröffentlichung gab. Obwohl die Arbeit unvollständig ist und eine letzte Redaktion fehlt, glauben wir die Mitteilung der wertvollen Materialien nicht unterlassen zu sollen. In einigen Füllen, wo die Einordnung gewisser Abschnitte des Manuskriptes nicht ganz klar war, muß der Herausgeber die Verantwortung für die schließlich gewählte Anordnung tragen. Von Zusätzen und Hinweisen auf die in den letzten Jahren erschienene Literatur, die B. Schmidt nicht mehr erlebte, wurde grundsätzlich abgesehen. Bei der Drucklegung leisteten der Schwiegersohn des Verstorbenen, Oberstudien-Direktor Dr. Binder-Tübingen, und Hugo Hepding-Gießen wertvolle Hilfe. Die Redaktion.

ungünstigen Ausgang zu schließen. Schreckhafte Träume in betreff der Leidenden deuten auf baldige Genesung, dahingegen nächtliches Hundegeheul, Krächzen der Raben und Schrei der Eule den Tod verkünden.¹ Eine bestimmte Eulenart, gewiß unser Käuzchen oder eine ihm nächstverwandte Eule, heißt in mehreren Teilen Griechenlands *χαροπούλι*², d. i. Vogel des Charos, des bekannten Todesdämons der Neugriechen³, anderwärts *θανатоπούλι*, auf Zakynthos und Kephalonia *στριγγλοπούλι*⁴, auf letzterer Insel noch gewöhnlicher *κακοπούλι*, auf Kythera *κάονι*⁵, ein ohne Zweifel onomatopoetischer Ausdruck. Wenn diese Eule in der Nähe oder gar auf dem Dache des Hauses, in dem der Kranke liegt, sich vernehmen läßt, wird das Schlimmste befürchtet. Daher auch der Fluch *να λalήσουn κουκουβάριες στὸ σπίτι σου*, der auf Kephalonia üblich

¹ Protodikos *Περὶ τῆς κατ' ἡμῶν ταφῆς*. Athen 1860. S. 18. — Auch in anderen Ländern werden die Träume in der Regel so ausgelegt, daß gerade das Gegenteil von dem sich ergibt, was bei natürlicher Deutung zu erwarten wäre. Vgl. z. B. Wuttke *D. deutsche Volksaberglaube*³ § 324 f., wo es S. 228 u. a. heißt: „Träumt man von einem Kranken, daß er stirbt, so wird er gesund.“ — Was die an Hunde, Raben und Eulen sich knüpfende Vorstellung betrifft, so ist sie sehr weit verbreitet und sicher uralter Menschheitsgedanke. Hunde sind geistersichtige Tiere: wie bei Homer *Odyss.* 16, 162 die nahende Göttin, so erkennen sie auch den Tod, ehe er menschlichen Augen sichtbar wird. Vgl. Grimm *D. Mythologie*⁴ II 555 f. — G. Schuller *Volkstüml. Glaube u. Brauch bei Tod u. Begräbnis im Siebenbürg. Sachsenlande* I 30. Über ihre Verbindung mit Hekate zuletzt Rohde *Psyche* II 83 f. Bei Timoth. *Gaz. de animal.* in Haupts *Opusc.* III 288 heißt der Hund *ζῶον τοῦ Ἑρμού*, offenbar des chthonischen. Daß nächtliches Hundegeheul schon im griechischen Altertum als böse Vorbedeutung galt, geht aus Pausan. 4, 13, 1 und Plutarch. *de superst.* 8 hervor. Über das unheildrohende Krächzen des Raben Epiktet *Encheir.* 18. Eule als Todesbote bei Hipponax *frag.* 54 B.: *κρίγη δὲ νεκρῶν ἄγγελός τε καὶ κῆρυξ*. Vgl. auch Antonin. Liber. 15 a. E. *νυκτιπόρακα κακάγγελον*. Nach Aelian. *de nat. anim.* 10, 37 setzte sich eine Eule dem Pyrrhos, als er nachts gegen Argos zog, todverkündend auf den Speer. Demgemäß sagt Menander *ἂν γλαῦξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν* (*FCG* ed. Meineke IV 230, V. 11). Über ihre Beziehung zur Unterwelt: Preller *Demeter und Persephone* 142 f. und *Gr. Mythologie*⁴ I 823. Eulen als Totenvögel kommen auch auf den Denkmälern vor, so z. B. auf einer den Tod der Prokris darstellenden Londoner Vase (s. Maximilian Mayer *Herm.* 27, 1892, 482). Die nämliche Bedeutung haben *bubo* und *noctua* der Römer (Plin. *n. h.* 10, 16, 34. Ovid *Metam.* V 549 f. Prop. 4, 3, 59 u. a.).

² Protodikos a. a. O. *Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν* 1859, S. 1019 (ohne Ortsangabe). Mir ist der Name auch für das parnasische Arachova bezeugt.

³ Ganz falsch übersetzt Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 106, A. 85 „Freudenvogel“, indem er das Wort als mit *καρά* zusammengesetzt ansah und an einen Euphemismus dachte. Dagegen werden wir allerdings einer euphemistischen Bezeichnung dieser Eule in einem nachher anzuführenden Spruche von Kephalonia begegnen.

⁴ Der erste Teil dieses Kompositums hat mit altgriech. *στρίγξ* Zusammenhang. Vgl. das in *Volksleben der Neugriechen* 136 von mir Bemerkte.

⁵ *Πανδώρα* XIII 341.

ist nach *Νεοελλ. Ἀνάλ.* II 406. — Töten darf man sie nicht, da man sonst Gefahr läuft, selbst zu sterben (Zakynthos). Aber man verjagt sie (so z. B. im parnasischen Arachova) oder stößt einen Fluch gegen sie aus¹ oder schmeichelt ihr, um das Unglück abzuwenden. Auf Kephallonia (Bezirk Samos) schrieb ich folgenden Spruch nieder, den dort die Frauen dreimal aufzusagen pflegen, sobald sie sie schreien hören:

Τὸ καλὸ πούλι διαβαίνει,
καὶ καλὰ μαντάτα φέρνει.
Πάρε σάχητη ὅχ τῇ γωνιά μου
καὶ κοπριά 'χ τῇ γειτονιά μου,

d. i. „Der gute Vogel zieht vorüber und bringt gute Botschaft. Nimm Asche von meinem Herd und Dünger von meiner Nachbarschaft.“ Übrigens sehen die Bewohner dieser Insel in dem Eulenschrei nur dann eine schlimme Vorbedeutung, wenn er zweimal oder viermal usw. ertönt, wogegen einmaliges, drei- und fünfmaliges Schreien des Vogels nach ihrer Ansicht ein gutes Zeichen ist. Also die gerade Zahl ist unheilvoll, die ungerade glückverheißend, eine Anschauung, der wir im Verlaufe dieses Aufsatzes noch mehrfach begegnen werden.²

Wenn der Kranke sich seinem Ende nähert, gebietet die religiöse Pflicht den Angehörigen, einen Priester herbeizurufen zur Verrichtung der von der Kirche für diesen Fall vorgeschriebenen Handlungen³, insbesondere zur Verlesung eines Sterbegebetes, ohne welches der in den letzten Zügen Liegende nach der Volksansicht seine Seele nicht aus-

¹ Vgl. *Λαογραφία* II 424, Nr. 54 (Thrakien). *Εφημ. τῶν Φιλομαθ.* 1860, S. 1218 f. — So sucht auch Hekale bei Kallimachos frag. 65 ed. Kapp (im Anschluß an Naeke richtig erklärt von G. Knaack *Berl. Philol. Wochenschr.* 1894, 423) den Unglücksruf der auf ihrer Hütte schreienden Eule durch einen Fluch abzuwenden.

² Diese Zahlensymbolik spielt auch im Aberglauben anderer Völker und unseres eigenen eine nicht geringe Rolle. Die Auffassung ist zwar zum Teil die entgegengesetzte, oder in der einen Provinz herrscht diese, in der andern jene. Für letzteres vgl. Wuttke *Volksaberglaube* § 105, für ersteres § 336—338. Aber in einer Reihe von Zauberhandlungen ist es doch immer die ungerade Zahl, welche als notwendig für den günstigen Erfolg, also als Glückszahl gilt. Vgl. Wuttke § 534. 614. 673. 708. Dies ist uralter Glaube und findet sich schon bei den vedischen Indern; Brahmanen in ungerader Zahl beim Totenopfer: Oldenberg *Veda* 549. Die Vorstellung wird sich aus der bei fast allen Völkern wiederkehrenden Heiligkeit der Zahlen drei, sieben und neun entwickelt haben.

³ Eine Beschreibung dieser Zeremonien liegt nicht im Rahmen der Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Übrigens wird das Sakrament der letzten Ölung (*εὐχέλαιον*), welche nach der kirchlichen Ordnung durch sieben Priester verrichtet werden soll, aber auch bloß durch fünf oder im Notfall durch einen einzigen vollzogen werden kann, unten gelegentlich berührt werden.

hauchen kann (Protodikos S. 10). Ein kurzer Todeskampf gilt als Beweis gerechten und gottgefälligen Lebens, ein langer und mühseliger als Beweis des Gegenteils. Aus dieser Anschauung heraus erklären sich mancherlei Bräuche. Wer Unrecht vom Sterbenden erlitten hat, wird herbeigerufen, auf daß er ihm verzeihe (Manolakakis *Καρπαθιακά*, Athen 1896, S. 121 f.). Ist der Beleidigte nicht mehr am Leben, wird womöglich ein Stück von seiner Kleidung verbrannt und der Sterbende mit dem entstehenden Dampf geräuchert (Th. Bent *The Cyclades* S. 215). Überhaupt werden alle, die aus irgendeinem Grunde mit dem im Todeskampfe Liegenden sich verfeindet hatten, jetzt um Aussöhnung mit ihm gebeten (Protodikos a. a. O.). Endlich ist es an mehreren Orten Sitte, daß der Sterbende seine ihn umstehenden Angehörigen mit Wasser, in dem Salz aufgelöst ist, besprengt und dabei spricht: ὡς λυώνει τὸ ἅλατι, νὰ λυώσουν ἢ κατάραις μου, d. i. „Wie das Salz sich auflöst, so mögen sich auflösen meine Flüche“ (Manolakakis a. a. O. S. 121. Bent a. a. O. S. 214 von Mykonos). Denn der Glaube an die magische Kraft des Fluches ist im Volke allgemein, und der dem Tod Verfallene will sie durch diesen Gegenzauber brechen, um beruhigt von den Seinigen scheiden zu können.¹

Die Verwandten und Freunde, die schweigend das Lager des Sterbenden umstehen, achten aufmerksam auf seine letzten Worte, um sie stetig im Gedächtnis zu behalten (D. Iliakopoulos *Παργασσός* XV 1892 S. 843. Pouqueville *Voyage de la Grèce*² VI 146), wobei man sich der Klage Andromaches an Hektors Leiche bei Homer *Il.* XXIV 743 ff. erinnert:

οὐ γάρ μοι θνήσκων λεγέων ἐκ χειρὸς ὄρεξας,
οὐδέ τί μοι εἶπες πυκινὸν ἔπος, οἷ τέ κεν αἰεὶ
μεμνήμην νύκτας τε καὶ ἡμέρας δάκρυ χέουσα.

In den Dörfern und Klöstern der Insel Kypros ist es üblich, den Schwerkranken, sobald man merkt, daß er stirbt, zur Erde niederzulassen und nur auf einen einfachen Sack zu legen, „zum Zeichen der Demut“, wie es heißt, „damit er nicht verscheide auf einem wenn auch bäuerlich ärmlichen Bette“ (Sakellarios *Κυπριακά*² I 736). Natürlich ist das nur spätere Deutung eines nicht mehr verstandenen uralten Brauches, dessen eigentlicher Zweck der ist, den Sterbenden in möglichst nahe Verbindung mit der mütterlichen Erde zu bringen.² In Zusammenhang

¹ Auf Zakynthos legt der dem Tode nahe Vater, unmittelbar bevor er das Abendmahl nimmt, seine Hand oder seinen Bart auf das Haupt des vor ihm knieenden Kindes, segnet es und verzeiht ihm allen bereiteten Kummer. Die sterbende Mutter spricht den Segen über ihr Kind aus, indem sie die eigenen Brüste berührt.

² Über diese sehr verbreitete, auch in Deutschland (Wuttke § 723 S. 457) geübte Sitte haben u. a. besonders E. Samter (zuerst in der *Festschrift für*

damit steht es wohl auch, daß die Griechen Makedoniens dem Kopf der Leiche in dem Augenblick, da sie in die Gruft gesenkt wird, ein mit Erde gefülltes Kissen unterschieben (Abbott *Macedonian Folklore* 200). Vgl. weiter unten (S. 309).

Wenn jemand stirbt, wird er gegen Osten gewandt, κατὰ ἡλιοῦ, wie man im epirotischen Zagori sagt, und so muß auch die Lage des Toten sein, wenn er beklagt wird (μυρολογουμένου): Σύλλογος XIV 261 A. 2. — Abweichend davon berichten Georgeakis und Pineau *Le folklore de Lesbos* S. 321, daß auf Lesbos der Kopf des Leichnams gegen Abend gekehrt werde, also offenbar den Unterirdischen zu.

Nach der vorherrschenden, insbesondere auch in der Volksdichtung zu lebhaftem Ausdruck gelangenden Ansicht ist es Charos, der dem Menschen die Seele entreißt.¹ Daneben geht die christliche, übrigens gleichfalls aus hellenisch-römischen Ideen erwachsene Vorstellung einher, wonach in der Sterbestunde des Menschen sein persönlicher Engel gegenwärtig ist und die Seele in Empfang nimmt.²

Wenn der Tod eingetreten, ist es erste Pflicht der nächsten Anverwandten, dem Verstorbenen Augen und Mund zuzudrücken, wie im Altertum.³ In Makedonien wird sein Antlitz auch gleich mit einem in Wein getauchten Stück Baumwolle besprengt.⁴ Auf Chios legt die Leichenfrau ein aus Wachs oder Baumwolle von ihr gefertigtes Kreuz auf den Mund des soeben Verschiedenen, damit nicht ein Dämon in seinen Leib einziehe und der Tote so zum Nachzehrer werde.⁵ Auf Lesbos tut das der Priester: er nimmt eine Wachskerze, macht das Zeichen des Kreuzes und legt die Kerze auf den Mund des Toten, um ihn vor Vampirismus zu beschützen: W. H. D. Rouse *Folklore* VII (1896) 146. Dann wird er von den weiblichen Angehörigen oder einer bestellten Leichenfrau mit Wein oder lauwarmem Wasser gewaschen. Auf Zakynthos werden in das Wasser zugleich duftende Blüten gelegt, und ein ganz ähnlicher Brauch ist auch aus Kephalaria bezeugt.⁶ Auf den leu-

O. Hirschfeld 249 ff., dann wieder in *Ilbergs Jahrb. XV* 1905, 36 f. und in dem Buche *Geburt, Hochzeit und Tod* 4) und A. Dieterich *Mutter Erde* 26 f. gehandelt. Weitere Belege für sie in diesem *Archiv* IX (1906) S. 538 ff. XVII (1914) S. 341 f. u. 352.

¹ Näheres darüber s. in meinem *Volksleben der Neugriechen* 222 ff.

² *Volksleben* 179 ff. 230.

³ Bekanntlich beklagt sich bei Homer *Odys.* XI 425 f. Agamemnons Schattenbild, daß Klytämnestra selbst das verabsäumt habe.

⁴ Abbott *Macedonian Folklore* 193.

⁵ Kanellakis *Χιανὰ Ἀνάλεκτα* (Athen 1890) 335. Vgl. dazu *Volksleben der Neugr.* 163 f.

⁶ *Ἰόνιος Ἀνθολογία* 1834, S. 515, wonach man in dem zur Waschung der Leiche bestimmten Wein oder Wasser Zitronen- oder Orangenblätter und wohlriechende Kräuter abkocht.

kadischen Dörfern kommt mit dem Wein auch Essig zu diesem Geschäft in Anwendung.¹ Darauf hüllt man den Toten in ein Sterbehemd von weißer Leinwand und zieht ihm seine besten Kleider an oder versieht ihn auch wohl mit einem ganz neuen Anzug.²

Unter der Landbevölkerung von Leukas ist es üblich, daß, falls der Verstorbene in guten wirtschaftlichen Verhältnissen sich befunden hat, die um den Leichnam beschäftigten Frauen ihm die Nägel seiner Hände und Füße beschneiden und die Schnitzel im Hause aufbewahren, in dem Glauben, daß so auch sein Glück darin verbleiben werde.³ Man will offenbar auf diese Weise etwas Dauerndes, der Verwesung nicht so leicht Unterworfenen von seinem Körper als eine Art Sicherung zurückbehalten. Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht der in Zakynthos herrschende Brauch, daß der Sohn die Leiche des Vaters mit einem Faden abmißt und diesen als Glückspfand aufbewahrt.⁴ Im parnasischen Arachova ist dieser Brauch noch weiter ausgedehnt, indem hier von jedem verstorbenen Familiengliede das Maß mit einer Schnur genommen wird, die man dann um den großen Querbalken des Hauses schlingt und herabhängen läßt.

In manchen entlegeneren Gegenden ist es üblich, daß ein Teil der Frauen, die um den Sterbenden versammelt gewesen sind, sich nach dem Eintritt des Todes aus dem Sterbehause wegbegibt und das Ereignis der ganzen Bevölkerung verkündet. So auf Syme nach *Σύλλογος* XIX 239.

Nachdem der Leichnam gewaschen und angekleidet ist, wird er in der Mitte der Halle, d. h. des Empfangsraumes aufgebahrt. Das ist die *πρόθεσις* der Alten. Auf Kypros bleiben die Türen des Gemachs, in dem

¹ *Σύλλογος* VIII (1874) 428 Anm.

² Abbot a. a. O. — Das Schmücken des Toten mit seinen besten Kleidern auch bei anderen Völkern, z. B. bei den Sachsen Siebenbürgens (Schuller I 56). Ebenso bei den esthländischen Schweden usw.

³ *Σύλλογος* a. a. O. — Diese Sitte besteht auch im Siebenbürger Sachsenlande. Die dem Leichnam von Fingern und Zehen abgeschnittenen Nagelschnitzel werden dort in ein Tüchelchen gebunden und unter einem Balken der Zimmerdecke oder auf einem Schlüsselrahmen verborgen, damit das Glück des Hauses mit dem Toten nicht verlorengehe, oder — nach andrer Deutung —, damit der Tote nicht noch mehr Familienglieder nach sich ziehe: Schuller a. a. O. I 43. Verschieden davon ist der in Makedonien herrschende Brauch, der sich mit jüdischem, türkischem und russischem deckt: Abbott 214 f.

⁴ Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*. Allg. Teil S. 435. — Zwischen einem lebendigen oder toten Körper oder auch seinem Abbild einerseits und dem von ihm genommenen Maße andererseits besteht nach der Volksanschauung ein sympathisches Verhältnis, daher auch die Maße von Reliquien und Heiligenbildern als Amulette getragen werden. Vgl. das in den *Neuen Jahrbbb.* XXXI 1913, I. Abt., 603 von mir Bemerkte.

der Tote aufgebahrt ist, alle geöffnet: Sakellarios *Κυπρ.*² I 737; offenbar, damit die Seele hinausfliegen kann. Der Tote wird so gelegt, daß die Füße nach der Tür gekehrt sind, durch welche er hinausgetragen werden soll.¹ Das Haupt ruht auf einem Kissen, die Hände und Füße werden kreuzweise zusammengebunden. Auf Zakynthos geschieht das Binden der Hände mittels einer roten Schnur, eine Besonderheit, die Beachtung verdient. Denn die rote Farbe, der wir gleich nachher noch einmal begegnen werden, spielt als symbolischer Ersatz des Blutes, d. i. des Lebenssaftes, im Totenkult seit uralten Zeiten eine große Rolle³, und es ist demnach wahrscheinlich, daß hier das Rudiment einer primitiven Anschauung unbewußt sich erhalten hat.³ Kinder, Jungfrauen und ledige Männer unter dreißig Jahren erhalten einen Blumenkranz (Blumenkranz für junge Mädchen oder Kinder auch nach Vrétó *Mélanges* S. 30); war der Gestorbene verlobt oder neuvermählt, wird ihm der Hochzeitskranz aufgesetzt.⁴ Im Bezirk Samos auf Kephalonía drückt man dem Ledigen einen aus Baumwolle und rotem Band gefertigten Kranz aufs Haupt⁵, während man dem Verheirateten den Hochzeitskranz zerknickt auf die Brust legt.

Am Lager des Toten werden Kerzen angezündet, eine oder zwei zu Häupten, eine zu seinen Füßen.⁶ In Mykonos stellt man zwei mit far-

¹ Παρνασσός XV (1892) 846 (Zakynthos). — So ist bekanntlich schon bei Homer *Il.* XIX 212 der Leichnam des Patroklos gebettet ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος. Vgl. dazu Rohde *Psyche* I² 23 A. 2.

² F. v. Duhn, „Rot und Tot“, in diesem *Archiv* IX (1906) 1—24, und dazu A. Sonny ebenda S. 525—529. — Vielleicht hängt damit auch die in einem Volkslied begegnende merkwürdige Vorstellung zusammen, daß die Wohnung des Charos in der Unterwelt von außen rot, innen schwarz ist. Vgl. *Volksleben der Neugriechen* 246.

³ Wenn Protodikos a. a. O. 11 berichtet, daß die Füße des Verstorbenen mit schwarzen Bändern gebunden werden, so besagt das natürlich nur, daß die vom Christentum vorgezogene Trauerfarbe sich auch in Griechenland zu meist durchgesetzt hat.

⁴ Παρνασσός a. a. O. 845. Abbott 193. M. P. Vrétó *Mélanges néohelléniques* (Athen 1856) 30. Etwas abweichend Kanellakis a. a. O. 339: ἐὰν μὲν ὁ θανὼν εἴνε ἄγαμος ἢ νεόνυμφος, θέτουσιν ἐπὶ τῆς ἀκρας τοῦ φερέτρον πρὸς τὴν νεφάλην τοῦ νεκροῦ στέφανον· ἐὰν ὅμως εἴνε προβεβηκυίας ἡλικίας, οὐχί.

⁵ Es kommt in diesem und den ähnlichen Gebräuchen im Grunde dieselbe Anschauung zum Ausdruck, die im alten Athen zur Aufstellung einer λουτροφόρος (d. h. eines Gefäßes zum Wassers schöpfen für das der Hochzeit vorangehende rituelle Bad) auf den Gräbern derer führte, die unvermählt gestorben waren. Man wollte eben denen, die im Leben das Ziel der Ehe nicht erreicht hatten, im Tode dasselbe wenigstens symbolisch zuteil werden lassen: es wurde dem ehelos Verstorbenen als Symbol der Hochzeit eine λουτροφόρος dargebracht (Furtwängler).

⁶ Protodikos 11. Abbott 194.

bigen Bändern geschmückte Lampen hin.¹ Auf Kypros werden an der Leiche zwei Kerzen immer brennend gehalten, die eine zu Häupten, die andere zu den Füßen, und eine Öllampe; weiter ein mit Getreide gefüllter Teller neben sie gestellt, auf den man in Kreuzesform zwei ausgelöschte Wachlichter oder zwei kleine Rohrstengel steckt. Unter das Haupt des Toten legt man ein mit Blüten und wohlriechenden Blättern gefülltes Kissen. Zugleich wird unaufhörlich mit Weihrauch geräuchert, bis die Leiche aus dem Hause getragen wird: Sakellarios² I 737. Das Räuchern gleich nach dem Verscheiden bezeugt auch Protodikos S. 11. Ebenso *ibid.* das Anzünden von Lampen oder Kerzen (das ist verschieden von dem Anzünden der Kerzen bei der Prothesis).

In mehreren Gegenden sind mancherlei symbolische Handlungen an der aufgebahrten Leiche üblich. In Kephalaria (Samos) legt man, wenn ein Mann gestorben ist, der kleine Kinder hinterläßt, etwas Brot auf seine Brust und veranlaßt die Kinder, es von da zu nehmen und zu verzehren, ein rührender Brauch, durch den man zu verhindern meint, daß die Verwaisten durch den Verlust ihres Ernährers in Not und Armut geraten. Unter der Landbevölkerung von Leukas² ist die Symbolik noch vollkommener, indem hier das Brot in die rechte Hand des Vaters gelegt wird. Und zwar geschieht dies unmittelbar vor dem Beginn der unten zu beschreibenden Totenklage.³ In dem zakynthischen Gebirgsdorf Kilioméno pflegen die Eltern auf die Leiche eines ihnen gestorbenen Kindes ein Schloß zu legen, wodurch sie den Todesgott von den anderen, sei es schon vorhandenen oder noch erwarteten Kindern abzuschließen, d. h. sein Herantreten auch an diese zu verhindern glauben.⁴

Es kommt auch noch öfters vor, daß man Gegenstände, die dem Verbliebenen teuer waren, ihm mitgibt. In Makedonien legt man das Spielzeug eines Kindes, Bücher und Schreibzeug eines jungen Schülers, Schmucksachen eines Mädchens in den Sarg, um mit dem Körper begraben zu werden: Abbott *Macedonian Folklore* 197.

¹ Bent *The Cyclades* 217 (wohl nach Protodikos 11).

² Σέλλογος v. Konstantinopel VIII 428 Anm.

³ Eine ähnliche Sitte, welcher jedoch im J. 1828 durch einen Pfarrer ein Ende gemacht wurde, bestand in Großeltingen im schwäbischen Rieß, wo die Ortshebamme das Kind, dessen Vater oder Mutter beerdigt werden sollte, zum Grabe führte, an das Lebkuchen, in Papier eingewickelt, gelegt waren. Diese wurden dem Kinde gereicht unter der Versicherung, daß der oder die Verstorbene sie noch aus Liebe zu ihm gegeben habe. Dann erst folgte der Grabgesang: Anton Birlinger *Aus Schwaben*, Neue Sammlung II 321.

⁴ In der mir gegebenen Erklärung hieß es: διὰ τὰ ἀποκλείουσιν τὸν Χάρον; vgl. dazu unten! Dazu stellt sich der ostpreußische Aberglaube, nach welchem auf der Türschwelle, über welche die Leiche getragen wird, eine Axt oder ein Schloß liegen muß: Wuttke 464 § 736.

Iliakopulos berichtet, daß die die Leiche seiner verstorbenen Schwester umstehenden befreundeten Frauen ihn baten, der Toten ihren Kamm und Nadeln in den Sarg zu legen: Παρασός XV (1892) 846 (bezüglich auf Zakynthos); vgl. dazu die grönländische Sitte bei Tylor *Primitive Culture* I 440 (I 480 d. deutschen Übers.).

Kamm und Spiegel legen auch die Chewsuren dem Toten an die Seite: Sartori *Sitte und Brauch* I 135 f., Radde *Die Chewsuren und ihr Land* 94 und *Globus* LXXVI 209.

Nach Leukias Ἀνατοπή 30 wird dem Verstorbenen sein Fingerring mitgegeben. Auch für Thrakien bezeugt: Θρακική Ἔπερ. I 196: Der Fingerring wird als unerläßlich notwendig betrachtet für alle Toten, tragend die Anfangsbuchstaben des Namens und die Zeit des Todes.

Manches wird als Reisezehrung mitgegeben oder als Reisegeld. So wird an manchen Orten wohl auch die in den Mund oder auf die Brust gelegte Münze aufgefaßt, ferner die κόλλυβα. Reste von Speisen sind auch in etruskischen Gräbern mehrfach gefunden worden, s. *Notizie degli scavi* 1897, 243—282. Daß selbst in dem hochzivilisierten Deutschland hie und da noch solche primitive Denkweise fortlebt, zeigt das von Franz Rapp in diesem *Archiv* XVI (1913) 320 Mitgeteilte.

Die Leiche wird bewacht, damit nicht eine Katze über sie springe: Abbott 194. Ausführlicher handelt Abbott darüber S. 219, wo es heißt, das Springen einer Katze über den auf dem Paradebett liegenden Leichnam führe auch in Makedonien Vampirismus herbei. Daher werde der Tote die Nacht über durch Verwandte und Freunde bewacht. Wenn trotz ihrer Wachsamkeit eine Katze über den Leichnam springe, werde letzterer sofort durchbohrt mit zwei großen Packnadeln, damit Unglück vorgebeugt werde. Das geschieht wohl, um den einge-drungenen Dämon zu vernichten? Vgl. die gegen die Nachzehrer angewandten Mittel in meinem *Volksleben* 162. Bei Abbott S. 220 werden dann Beispiele für diesen Aberglauben bei anderen Völkern angeführt (Serbien, Bulgarien, Ukraine; s. noch Ralston *Songs of the Russian people* S. 412, auch für England).

Dieser Aberglaube ist allgemein in Griechenland (auch Kleinasien: Carnoy-Nicolaides in dem unten S. 295 Anm. Z. 11 v. u. zitierten Werk 320). In Arachova glaubt man, daß, wenn eine Katze über den Toten springt, dieser zum Nachzehrer werde. Die Katze ist eben ein Teufelstier. Sie hat den Teufel in sich nach dem Glauben der Arachoviten. Sie ist „ein sehr gewöhnliches, oft gespenstiges Hexentier“ (Wuttke³ § 173, S. 127). Wenn schwarze Katzen sieben oder neun Jahre alt werden, werden sie selbst zu Hexenwesen (ebenda § 173, S. 128).

Auf Kypros wacht einer in der Nacht an der Leiche, damit nicht auf sie eine Katze springe und der Tote zum Gespenst werde (στοι-

χειωθῇ): Sakellarios *Κυπριακά*² I 737. Auch in Stenimachos (Eparchie von Philippupolis) läßt man nachts den Toten nicht allein, aus Furcht, daß er zum Vampyr werde (*μὴ βροκολακιάσῃ*): *Πανδώρα* XI 449.

Die durch den Tod vom Körper getrennte Seele geht nach der Volksansicht nicht sofort in das Jenseits ein, sondern schweift noch eine Zeitlang auf Erden umher und hält sich besonders in der Nähe des Leichnams auf, mit dem sie sich wiederzuvereinigen oder wenigstens in einer gewissen Verbindung zu bleiben strebt. Dieser Zustand ist von verschiedener Dauer. Nach einer auf den ionischen Inseln mehrfach begegnenden Vorstellung beschränkt er sich auf die ersten drei Tage nach dem Ableben, d. h. er währt bis zum ersten Totenopfer. Weit verbreiteter aber ist die andere Anschauung, die ihn bis zum vierzigsten Tage nach dem Tode ausdehnt, an welchem, wie wir später sehen werden, die Zeit der tiefen Trauer abschließt. Die Seele wird nicht als ein rein geistiges Wesen gedacht, wohl aber als ein sehr kleines, unscheinbares Ding, das überall haften und daher auch leicht den Blicken verborgen bleiben kann. Infolge ihrer Körperlichkeit bedarf sie auch der Speise und des Trankes. Daher stellt man Brot und Wasser zu ihrer Nahrung in das Sterbezimmer¹ und kehrt dieses drei Tage hindurch nach dem Todesfall nicht aus, um zu verhüten, daß die zu Besuch weilende Seele des Verstorbenen vertrieben werde.² Auf Kephalaria herrscht der Glaube, daß sie in den drei ersten Nächten alle die Orte aufsucht, die der Tote bei Lebzeiten betreten hat. War dieser ein guter Mensch, so stellt sie sich als ein weißes Wölkchen oder eine kleine Baumwollkugel dar; im entgegengesetzten Fall als eine schwarze. Die so erscheinende Seele wird mit dem Ausdruck *στοιχείο*³ bezeichnet. Auf Kythera zündet man da, wo das Bett des Verstorbenen gestanden hat, drei Tage lang ein Stück in Öl getränkter Baumwolle an „für die Ruhe seiner umherfliegenden Seele“.⁴ Nach Bybilakis *Neugriech. Leben* 67 f. pflegt man vierzig Tage lang nach dem Tode ein mit Wasser gefülltes Gefäß in das Sterbezimmer zu stellen und eine Lampe fortwährend brennend zu erhalten. An dem Wasser soll die in Gestalt einer Biene⁵ zurückkehrende Seele sich erquicken. Da der Verfasser

¹ So auf Zakynthos nach meiner eigenen Erkundung, die auch bestätigt wird bei Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil S. 435.

² L. Salvator a. a. O.

³ *Νεοελληνικά Ἀνάλεκτα* II 322. Über die Bedeutung von *στοιχείο* s. mein *Volksleben der Neugr.* 183. Zur Sache vgl. die Meinung der Tiroler Bauern, nach welcher die Seele eines guten Menschen beim Tode in Gestalt einer kleinen weißen Wolke aus seinem Munde geht: Tylor *Pr. Cult.* I 391 (I 427 d. d. Übers.).

⁴ *Πανδώρα* XV 133.

⁵ Über die wechselnden Vorstellungen von der Gestalt der freigewordenen Seele und ihre Verwandtschaft mit altgriechischen vgl. *Volksleben der Neugr.* 229.

allgemein von einer „bei den Griechen“ üblichen Sitte spricht, hat er offenbar nicht bloß seine kretische Heimat im Auge. Wilhelm Barth, der von Griechen aus vielen verschiedenen Gegenden Erkundigungen über die bestehenden Totenbräuche eingezogen hat, bezeichnet denn auch in Ilbergs *Neuen Jahrbüchern* V 1900, S. 180 das vierzigstägige Verweilen der Seele um die Stätte ihrer früheren Tätigkeit herum als eine „in ganz Griechenland“ herrschende Anschauung und berichtet, man stelle daher „an vielen Orten“ diese Zeit hindurch ein Glas Wasser in das Fenster oder in das Sterbezimmer, damit die Seele ihren Durst lösche, in einigen Gegenden, z. B. im lakonischen Vrésthena, dazu auch etwas gekochten Weizen, aber nur auf drei Tage, als Nahrung für sie.¹ Kanellakis *Χιακὰ Ανάλεκτα* 341 bezeugt für die Landbewohner von Chios, daß sie vierzig Nächte hindurch ein Licht im Sterbezimmer anzünden, und fügt hinzu, daß nach ihrer Meinung vor Ablauf dieses Zeitraumes die Seele des Toten nicht in den Hades hinuntergelange, sondern an dem Orte, wo er sein Leben beschlossen hat, umherstreiche.

Die im vorstehenden zusammengestellten Anschauungen und Bräuche haben ihre mehr oder minder genauen Parallelen in vielen anderen Ländern, und es ist beachtenswert, daß auch da das Zeitmaß schwankt, in welchem man die Seele eines Verstorbenen sich noch auf Erden weilend denkt, aber den vierzigsten Tag nach dem Tode nicht überschreitet.² So z. B. wurden ehemals in Nordschottland in der Nacht nach dem Begräbnis Brot und Wasser in den Wohnraum gestellt, wo der Leichnam gelegen hatte. Und bei den Bulgaren setzt man im Sterbezimmer drei Tage lang Butter und Wein für die noch immer im Hause herumirrende

¹ Auf Kypros wird nach Sakellarios *Κυπριακά* I 737 neben den aufgebahrten Toten ein mit Weizen angefüllter Teller gestellt, auf dem kreuzweise zwei ausgelöschte Kerzen oder zwei kleine Rohrhalme gesteckt sind. Nach den Worten des Berichterstatters muß man annehmen, daß Weizen in seinem natürlichen Zustande gemeint ist, nicht gesottener, d. h. die später zu besprechende Kollyva. Der Teller mit den Getreidekörnern wird dann bei der Beerdigung ins Grab geworfen (S. 738). Barth a. a. O. 186, Anm. 2 möchte mit diesem Brauche die von Brückner und Pernice in attischen Brandgräbern gefundenen Scherben von Tellern (*Athen. Mitteil.* XVIII 158) in Zusammenhang bringen. — Abweichend vom sonst Üblichen ist auf Kypros auch, daß nicht nach dem Tode, sondern erst nach der Bestattung drei Tage und Nächte hindurch ein Licht am Bette des Abgeschiedenen brennt und fortwährend mit Weihrauch geräuchert wird.

² Ich kenne nur eine einzige Ausnahme von dieser Regel aus der Oberpfalz, wo man an die Rückkehr eines Gestorbenen in sein Haus auf sechzig Tage glaubt (Wuttke³ 470 § 748). Allein da handelt es sich um einen ganz besonderen Fall, der mit dem hier behandelten Gegenstande keinen Zusammenhang hat.

Seele hin.¹ Im Vogtland spricht man von einer Rückkehr des Toten in sein Haus neun Tage nach dem Hinscheiden (Wuttke³ S. 469, § 747. J. von Negelein *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde* XI, 1901, S. 19, Anm. 5). Beim russischen Landvolk ist der Glaube sehr verbreitet, daß die Geister der Abgeschiedenen ihre alten Wohnungen während eines Zeitraumes von sechs Wochen — unter denen als einer Rundzahl offenbar vierzig Tage zu verstehen sind — wieder besuchen und da essen und trinken und die Trauer der Leidtragenden überwachen, worauf sie nach der andern Welt davonfliegen. In gewissen Bezirken werden Brotkrumen auf einem Stück weißer Leinwand währenddessen ans Fenster gesetzt, wohin, wie man meint, die Seele in Gestalt eines Vogels kommt, um davon zu genießen (Ralston S. 118. Vgl. ebenda S. 111 oben). Weitere Belege für den Glauben an ein Umherirren der Seele bis zum vierzigsten Tage und ihre Einkehr in die frühere Wohnung, sowie für ihre Pflege seitens der Hinterbliebenen sowohl bei niederen als auch bei höher stehenden Rassen bietet Sartori in dem angeführten *Programm* an mehreren Stellen: s. S. 32^b. 43^a. 69^b. Das hohe Alter dieser Anschauungen und Sitten können wir aus Herodot IV 73 erkennen, wo von den Skythen berichtet wird, daß sie ihre Toten vierzig Tage lang zu Wagen bei den Freunden herumführen und bewirten ließen. Über den vierzigsten Tag in der christlichen Kirche: Lippert *Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch* 266.

Die bekannte Sitte der alten Griechen, dem Leichnam ein Geldstück in den Mund zu legen, war unter den Landleuten bis in die neuere Zeit hinein eine weitverbreitete Gepflogenheit² und ist ohne Zweifel auch heute noch nicht überall erloschen. Am Ende des 19. Jahrhunderts herrschte sie noch in einigen Dörfern Thrakiens³, und Abbott, dessen volkswundliche Studien in den griechisch redenden Teilen Makedoniens den Jahren 1900—1901 angehören, bezeugt ihr Fortbestehen für einige Bezirke dieses Landes.⁴ Und zwar verbindet man damit in manchen Gegenden wirklich den Gedanken an ein Fährgehd für den Totenschiffer.

¹ Sartori *Die Speisung des Toten*. Progr. des Gymn. zu Dortmund 1903, 42^b, wo noch anderes mehr. Vgl. auch das S. 30^a über die Tagalen der Philippinen Gesagte.

² S. mein *Volksleben* 236 ff. Zum Vorkommen von Geldstücken in christlichen Gräbern trage ich nach, was ein Lehrer Marangos im *Σύλλογος* VIII 455 Anm. aus seiner Kindheit (um 1854) bezeugt, daß auf dem Friedhof des hl. Athanasios beim leukadischen Dorfe Κωμηλιό von ihm und seinen Spielgenossen fast in jedem Schädel oder da, wo er lag, eine venezianische oder byzantinische Münze gefunden worden sei.

³ *Θρησκευτική Ἑπετηρίς* I (1897) 196.

⁴ *Macedonian Folklore* 193, wonach das Geldstück unter die Zunge oder in den Schoß des Verstorbenen gelegt wird.

Denn wenngleich der neugriechische Charos ganz vorherrschend als Repräsentant des Todes überhaupt und als Beherrscher des Hades gilt, so ist er doch auch als dahin übersetzender Fährmann noch nicht völlig vergessen, ein allerdings befremdlicher, aber schon im hellenistischen Zeitalter sowie bei den Etruskern nachweisbarer Dualismus der Anschauung.¹ Es gibt Volkslieder, in denen die Vorstellung einer Überfahrt in die Unterwelt mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck kommt, und in einem von ihnen (unten Anm. 2, Nr. 3) führt Charos das mit den Toten beladene Schiff.²

In Zakynthos erhielt ich seinerzeit Mitteilung von der merkwürdigen Äußerung eines Bauern aus dem Dorfe Lithakiá, daß ein *στριγγλοπούλι* (oben S. 282) ständig auf dem Mastbaum seiner Barke sitze. Daß die Griechen Kleinasien noch im vorigen Jahrhundert an den in die Unterwelt übersetzenden Totenschiffer glaubten und die dem Leichnam in den Mund gelegte Münze *περατίκιν*, d. i. Überfahrtsgeld, nannten, habe ich a. a. O. 238 schon erwähnt. Es mag daher auch das Beileidswort, dessen man sich in der Umgegend von Samos auf Kephallonia nach der Rückkehr vom Begräbnis ins Trauerhaus zu bedienen pflegt, *αὐτὸ τὸ πέραμα δὰ ἀπεράσσουμεν ὅλοι*, ursprünglich einen auf das gleiche hinauslaufenden Sinn gehabt haben, zumal da durch ein bestimmtes Zeugnis feststeht, daß es auf den Dörfern der genannten Insel bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts herkömmlich war, dem Toten ein Geldstück in den Mund zu geben (*Volksleben* 238). Aber nicht überall, wo dieser letztere Brauch noch sein Dasein fristet, wird an ein Fährgeld für Charos gedacht. An manchen Orten, wie in der Gegend des Parnasos (Arachova), ist die mitgegebene Münze vielmehr ein Brückenzoll. Denn man glaubt dort, daß über den Strom, den die Seelen der Verstorbenen zu überschreiten haben, um in die Unterwelt einzugehen, eine äußerst schmale Brücke, eine Haarbrücke, führt, und daß hier eine Gebühr entrichtet werden

¹ Vgl. mein *Volksleben* 237. Der etruskische Charun, in der Regel, wie Charos im heutigen Griechenland, allgemeiner Todesdämon und als solcher mit einem Hammer ausgerüstet, führt auf einigen Denkmälern doch auch wiederum ein Ruder: O. Waser *Charon, Charun, Charos* (Berlin 1898) 82.

² Zu den ehemals von mir angeführten Liedern sind jetzt noch folgende hinzuzufügen: 1. ein maniatisches im *Πατρασσός* XVII 477, Nr. 9 (Variante von Nr. 7 meiner Sammlung); 2. das mit den Worten *Ἔνα καράβι στὸ γιάλὸ λεβένταις φορτωμένο* beginnende bei Razelu, *Προοίμια μυθολογίων Λακωνικῶν* S. 6; 3. ein epirotisches bei Legrand *Recueil de chansons populaires Grecques* 254 Nr. 125 (Variante von Nr. 2), dessen rein volkstümlichen Charakter D. C. Heseling *Charos* 49 ganz mit Unrecht (infolge Mißverständnisses einer Stelle) anzweifelt; 4. eines von Astypalaea bei K. Dieterich *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden* (Schriften der Balkankommission, linguist. Abt. VII), Sp. 341 oben.

muß.¹ Anderwärts wiederum scheinen sich Anhaltspunkte dafür zu finden, daß die Münze als Zehrpennig für die Reise ins Jenseits betrachtet wird.² Dafür spricht doch wohl der in einigen Gebirgsdörfern von Zakynthos aus den beiden letztvergangenen Jahrhunderten nachweisbare Brauch, dem Verstorbenen zugleich mit dem Geldstück auch einen Schlüssel zur Öffnung „der Pforten des Paradieses“ sowie einen Kamm, „auf daß er sich kämmen könne“, beizugeben.³

Nummehr beginnt vor der aufgebahrten Leiche die aus uralten Zeiten überkommene feierliche Totenklage, die man sich hüten muß mit den ersten Schmerzausbrüchen unmittelbar nach dem Eintritt der Katastrophe zu verwechseln, wiewohl manches auch beiden gemeinsam ist. Sie besteht in einem gesanglichen Liedervortrag und hat sich nicht bloß in einigen Teilen Griechenlands erhalten, wie O. Benndorf meinte⁴, sondern wird noch überall von der ländlichen und in weniger vom Verkehr berührten Gegenden selbst von der städtischen Bevölkerung ausgerichtet. Aber nur das weibliche Geschlecht stellt sie an, was wir auch für das Altertum als die Regel anzusehen haben⁵, vielleicht von

¹ Da im klassischen Altertum keine deutliche Spur einer derartigen Vorstellung nachzuweisen ist, habe ich ehemals (*Volksleben* 240) die Vermutung geäußert, daß sie durch die Türken nach Griechenland gekommen sein möge. Denn es gibt eine muhamedanische Überlieferung, nach welcher die Seelen eine Brücke, die dünner als ein Haar ist, überschreiten müssen (Grimm *D. Mythologie*⁴ II 696 A. 2). Diese Vermutung erklärt Politis *Παροιμίαι* III 623 für sehr unwahrscheinlich mit Berufung darauf, daß lange vor Erscheinen der Türken der Glaube an eine schmale Seelenbrücke bei christlichen Völkern vorkommt. Das beweist freilich noch nichts dagegen. Aber es kann sein, daß die Vorstellung schon viel früher auch in Griechenland Eingang gefunden hat. Denn sie ist überhaupt weit über die Erde verbreitet und begegnet selbst bei vielen Naturvölkern, so daß man in ihr einen Menschheitsgedanken, einen „ethnischen Elementargedanken“ (Negelein) erblicken darf. Vgl. die Zusammenstellung von Belegen bei Politis a. a. O. 624f., denen ich den Bericht im *Globus* LXXVI (1899) 209 hinzufüge, wonach auch die Chewsuren im Kaukasus glauben, daß der Übergang in das Leben nach dem Tode über eine „Brücke aus Haaren“ erfolgt.

² Auch bei anderen Völkern gilt die Totenmünze vielfach als Zehrpennig für die Reise in die andere Welt; sie soll oft dazu dienen, unterwegs Nahrung zu kaufen: P. Sartori, in diesem *Archiv* II 212f.

³ Mein *Volksleben* 238f. Weiteres s. im Anhang I am Schluß der ganzen Arbeit.

⁴ *Griechische und sizilische Vasenbilder* 5.

⁵ Vgl. Pollux *Onom.* VI 202 a. E. Bei Homer *Il.* XXIV 720f. treten zwar bestellte Sänger als *θρήνων ἑξαρχοι* an die Bahre Hektors, aber die eigentliche Totenklage, die zugleich ein Preislied auf die Vorzüge und Tugenden des Verstorbenen ist, fällt auch da den nächsten weiblichen Angehörigen, der Gattin, der Mutter und der Schwägerin zu. Auf der beim Vorgebirge Kolias in Attika gefundenen altertümlichen Tonplatte (Benndorf a. a. O. Taf. I mit Text S. 3—5) scheinen die singenden Männer zu Füßen des Toten — die Frauen stehen ver-

den frühesten Zeiten abgesehen. Die Männer dürfen zwar gegenwärtig sein, beteiligen sich aber gewöhnlich nicht selbst an der Zeremonie, sondern verharren während deren Dauer in einem andern Raum.¹

Das Klagelied heißt (τὸ) *μυρολόγι*. Um einen Verstorbenen klagen, beziehungsweise zu seinen Ehren ein Klagelied vortragen, wird durch *μυρολογῶ* bezeichnet, und *μυρολογίστρα* oder *μυρολογίστρια* ist der stehende Ausdruck für eine Klagefrau. Häufig kommen auch die Formen *μυριολόγι* und *μυριολογῶ*, seltener *μυριολογίστρα* vor. Das sind offensichtlich jüngere, durch volksetymologische Angleichung an *μύριοι* entstandene Bildungen, entsprechend Zusammensetzungen wie *μυριοπαυνῶ* und *μυριοπαρκαλῶ* bei Passow *Popul. Carmina Graeciae recent.* 257 Nr. 354, 2 und 259 Nr. 357, 5. Was den Ursprung der Wörter betrifft, so billige ich die von Korais *Ἀτακτα* II 255 und IV 345 nach dem Vorgang von Du

einigt in unmittelbarer Nähe von ihm — den *Θρήνων ξασχοι* der *Ilias* zu entsprechen. In der Malerei der weißgrundigen attischen Lekythen dagegen sind meines Wissens ausschließlich Frauen bei der Totenklage anwesend. Vgl. Bendorff S. 7 und Taf. XXXIII. (Das zu München 1914 erschienene Werk von Walter Riezler über diese Vasengattung steht mir nicht zu Gebote, enthält aber nach den mir zu Gesicht gekommenen Anzeigen kein Bild, das die Totenklage während der Prothesis zum Gegenstand hätte.) Der Klage des Vaters an der Leiche des verstorbenen Sohnes bei Lukian *de luctu* 13, welcher übrigens nicht bloß griechischen Brauch im Auge hat, ist schon in Anbetracht des von der Schrift verfolgten Zweckes kein sonderliches Gewicht beizumessen, und sie kann jedenfalls nur als eine Ausnahme von der Regel angesehen werden, wie ja auch aus den Worten zu Anfang des Kapitels *εἰδ' ἡ μήτηρ ἢ καὶ νῆ Δι' ὁ πατὴρ ἐκ μέσων τῶν συγγενῶν προελθῶν* usw. sich ergibt. Nicht mehr will es besagen, wenn Digenis an der Leiche seiner Mutter die Totenklage anhebt in dem nach ihm benannten byzantinischen Epos IX 3013 ff. (S. 248 der Ausgabe von Sathas-Legrand), dessen Verfasser, beiläufig bemerkt offenbar volkstümliche Klaggesänge seiner Zeit zugrunde gelegt hat, da er inhaltlich sich mehrfach mit heutigen berührt, oder wenn es in dem Gedicht Belthandros und Chrysantza V. 1162 (Elissen *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur* V 117) heißt: *Ποῦ τοῦ πατρός σου ὁ κλανθμός, ποῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ σου* usw. Das sind vereinzelte Abweichungen von einer durchaus nicht auf Griechenland beschränkten, sondern ganz allgemeinen Sitte: überall auf der Erde liegt die Totenklage den Frauen ob. Vgl. Bückel *Psychologie der Volksdichtung*² 97 ff. Was endlich von Carnoy-Nicolaides *Traditions populaires de l'Asie mineure (Les Littératures popul. de toutes les nations t. XXVIII, 1889)* 269 ff. nach der Mitteilung eines griechischen Knaben aus dem lesbischen Dorfe Plagia in französischer Übersetzung veröffentlicht worden, das ist keineswegs ein *myriologue d'un père sur son fils*, wofür es sich in der Überschrift aus gibt, sondern ein Gemisch aus mehreren Liedern, von welchen kein einziges inhaltlich auf die Klage eines Vaters hinweist, die vielmehr alle deutlich weibliche Urheberschaft verraten. Man wundert sich höchlich, daß die Herausgeber diesen Sachverhalt nicht selbst bemerkt haben.

¹ Vgl. Fauriel *Neugriechische Volkslieder* I, Einleitung S. XXVI. Protodikos 12. Kanellakis *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* 336.

Cange aufgestellte Ansicht, wonach der erste Bestandteil der Komposition auf die Wurzel von altgriech. *μύρομαι* zurückgeht, einem Verbum, das sich in nordgriechischen Landschaften bis auf die Gegenwart erhalten hat.¹

Zu der Zeremonie der Totenklage finden sich außer der Verwandtschaft auch die Nachbarinnen und Freundinnen des Trauerhauses und selbst Fernerstehende ein. In den Landstädten und Dörfern wird ein Todesfall eben als ein die ganze Gemeinde berührendes Ereignis angesehen, und je mehr Menschen zusammenströmen, für um so höher gilt, wie ja überall in der Welt, die Ehrung des Verstorbenen. Dazu kommt, daß Frauen, die selber vor nicht langer Zeit einen der Ihrigen verloren haben, die Gelegenheit ergreifen, um dem 'auf der Bahre Liegenden Grüße und andere Aufträge oder ein kleines Labsal, ja wohl auch einen Brief zur Überbringung an den teuren Vorangegangenen mitzugeben.² Vgl. auch unten S. 304 u. 307.

¹ Aus Epiros ist die Redensart *κλαίει καὶ μύρεται* bezeugt (*Πανδώρα* IX 341), und übereinstimmend damit heißt es in einem thessalischen Volkslied bei Passow a. a. O. 247 Nr. 336, 3: *Κ' ἐγὼ δὲ κλαίω, δὲ μύρομαι στὰ μαῦρα φορεμένη*. — Die Ausführungen von John Schmitt *Indogerm. Forschungen* XII (1901) 6 ff., der die Ableitung von *μοῖρα* vertritt, wie schon andere vor ihm (vgl. z. B. J. N. Stamatelos *Σύλλογος* von Konstantinopel VIII 376), und demgemäß die betreffenden Wörter mit *οι* schreibt (so neuerdings auch Politis), haben mich nicht überzeugt. Aber richtig hat auch Schmitt die Form *μυριολογῶ* als spätere Bildung erkannt und festgestellt, daß sie in den früheren Sprachdenkmälern nicht angetroffen wird.

² Der Brauch, Verstorbenen etwas zur Bestellung an früher Abgeschiedene aufzutragen, den ich selber auf den ionischen Inseln vorfand, ist allgemein in Griechenland unter dem Volke verbreitet. Daß Frauen einen Apfel oder eine andere Frucht zu den Füßen der aufgebahrten Leiche in der oben angegebenen Absicht niederlegen, berichtet Vréto a. a. O. 33 f. In Makedonien wurde einst zwar nicht bei der Totenklage im Hause, aber in der Kirche unmittelbar vor der Bestattung eines jungen Mädchens eine Frau beobachtet, die eine Quitte in den Busen der Toten steckte zur Übermittlung an ihren einige Wochen zuvor gestorbenen Sohn: Newton *Travels and discoveries in the Levant* II 11; s. ferner Abbott a. a. O. 197. Von Briefen an Verstorbene ist in den Volksliedern mehrfach die Rede. Bei Passow *P. C.* 264 Nr. 373, 4 f. spricht der Tote zu den ihn umringenden Frauen: *Ὁπῶχει λόγ' ἄς τόνε πῆ, καὶ μήνυμ' ἄς μὴνύση. Πῶχει πολὺ παράπονο, ἄς κάμ' γραφή νὰ στείλῃ*, und ein Klaggesang aus Lakonien redet einen verstorbenen Oheim mit den Worten an: *Θὲ νὰ σᾶς δώσω μιὰ γραφή, Γιὰ νὰ τῇ πᾶς στὴ φυλακὴ* (d. i. *στον ἔδην*), *Καὶ δὸς τῇ τοῦ πάππου μου* usw. (*Πανδώρα* XX 219). S. ferner das Märchen „Die Sendung in die Unterwelt“ in meiner Sammlung S. 125 ff. Diese Sitte hat, offenbar in Verbindung mit der Tatsache, daß Sterbende öfters unruhige Bewegungen mit den Händen machen, die den Eindruck erwecken, als ob sie etwas greifen wollten, auch zu einigen sprichwörtlichen Redensarten geführt. Man sagt von einem schwerkranken, seinem Ende nahen Menschen: *μαζώνει γραφαῖς* (*Πανδώρα* X 430) oder *μαζεύει γραφάδαις* (Benizelos *Παροιμιαὶ* ³ 172 Nr. 60) oder

In erster Linie sind es die nächsten Angehörigen, die die feierliche Totenklage anstellen, insbesondere die Mutter, die Schwester, die Gattin des Verschiedenen. In vielen Gegenden, nicht bloß in Kleinasien und auf den Inseln des Archipels, wie Fauriel berichtet¹, aber allerdings nicht überall²), gibt es berufsmäßige Klageweiber, die herangezogen werden entweder als Vertreterinnen der durch den Todesfall betroffenen Familien oder zur Ablösung der erschöpften Trauerversammlung. Denn die Totenklage währt oft stundenlang und wird bis zum Erscheinen der Priester fortgesetzt. In Epiros pflegt man beim Tode eines Greises oder einer Greisin besondere Frauen zu ihrer Ausrichtung zu dingen, während ein in jugendlichem Alter Verstorbener von den Verwandten allein beklagt wird.³ Die gedungenen Klageweiber, denen der Name *μυρολόγοις* zunächst und eigentlich zukommt, werden gewöhnlich durch Nahrungsmittel oder ein Kleidungsstück, seltener durch Geld entlohnt.⁴ Ehedem wurden diejenigen von ihnen, welche den Ruf besonderer Geschicklichkeit genossen, selbst von einer Insel zu andern gerufen.⁵ Übrigens steht ihre Tätigkeit als heuchlerischer Lohndienst in Mißachtung.⁶

μαζεύει γράμματα γιὰ τοὺς ἀποθαμμένους (Benizelos *ebda.* 150 Nr. 2). Daß wir es hier mit uralten, aus primitiver Denkweise hervorgegangenen Bräuchen zu tun haben, liegt auf der Hand. Sie sind bei den verschiedensten Völkern nachweisbar. So werden z. B. von den Sachsen Siebenbürgens in der Totenklage häufig den Beklagten Grüße an früher Verstorbene aufgetragen: Schuller a. a. O. II 31. Und in einem „Vocero“ Korsikas wird ein Toter gebeten, einen Brief an vorangegangene Verstorbene mitzunehmen: Böckel³ a. a. O. 107 nach Fée *Voceri* 190 und Ortolí *Les Voceri de l'île de Corse* 93. Aus alter Zeit besitzen wir eine wichtige Nachricht bei Diod. V 28 a. E., nach der die Galater bei Leichenbestattungen auf den Scheiterhaufen Briefe für die vorher verstorbenen Angehörigen zu werfen pflegten.

¹ Einleitung S. XXVI der d. Übers.

² So z. B. nicht in Vathy auf Ithaka, wie dortige Frauen, von denen ich mir Myrologien diktieren ließ, ausdrücklich versicherten; auch nicht auf Zakyntos, wo übrigens die Totenklage nicht mehr in der Stadt, sondern nur noch auf den Dörfern, besonders denen des Berglandes üblich ist. Daß hier keine bezahlten Klageweiber vorkommen, haben mir mehrere Gewährsmänner bestätigt, z. B. Barbionis und der Priester vom h. Georg. Es sind treue Diener des Hauses oder eben alle des Dorfes, die sich darauf verstehen.

³ Mitteilung von Dimitrios Chasiotis aus dem Dorfe Vitsa im epirotischen Bezirk Zagori.

⁴ D. Chasiotis. Ferner Abbott *Maced. Folk.* 194. Vrétó *Mélanges* 32. Vgl. auch Bybilakis 64. Tournefort *Voyage du Levant* I 51^b der Amsterdamer Ausgabe von 1718.

⁵ Bent *The Cyclades* 215.

⁶ Protodikos 12. — Daß gewerbsmäßige Klageweiber auch bei anderen Völkern zum Teil noch heute vorkommen oder bis vor nicht langer Zeit vorkamen, ist bekannt. Bei den Rumänen Siebenbürgens wurden solche im vori-

Die Zeremonie vollzieht sich in einer feststehenden Ordnung. Die Frauen sitzen, voran die Angehörigen nach dem Alter und dem Verwandtschaftsgrade¹, gewöhnlich mit aufgelöstem Haar², um die Leiche. An manchen Orten wird die Benutzung von Stühlen als der Trauerbetätigung unangemessen betrachtet, und man läßt sich daher auf dem Fußboden nieder³ oder auf eigens zu dem Zwecke hergerichteten Brettersitzen.⁴ Auf Kephalaria (Samos) bilden die Klagenden eine Kette, indem sie einander an den Händen fassen. Das gleiche wird auch aus den Dörfern von Leukas berichtet.⁵ Gewöhnlich hebt von den Verwandten des Toten die am stärksten Niedergebeugte mit der Klage an oder auch diejenige, der die beste Stimme und die größte Fertigkeit im Vortrag zu Gebote steht. Die Klagelieder werden von den Teilnehmenden abwechselnd nach einer ernsten, traurigen Weise gesungen, wobei hie und da Schütteln der Haare zur Beobachtung des Taktes⁶ und andere rhythmische Bewegungen⁷ stattfinden. Sobald die eine aufhört, tritt eine andere an ihre Stelle. Den Schluß des jeweiligen Gesanges begleitet ein Weheruf, in den die anderen einfallen. Manche dieser Schmerzenslaute gleichen oder ähneln den aus dem Altertum bekannten.⁸

gen Jahrhundert selbst um bedeutenden Lohn testamentarisch bestellt: Wilh. Schmidt *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens* (Hermannstadt 1866) 40.

¹ Protodikos a. a. O.

² In Kephalaria (Bezirk Samos) binden die Frauen einer Verwitweten bei Beginn der Klage um ihren Gatten das Haar los und streifen ihr auch die Ringe von den Fingern. In den Volksliedern wird der Sitte, zum Zeichen der Trauer mit aufgelöstem Haar zu erscheinen, öfters Erwähnung getan. Der stehende Ausdruck für die Sache ist *ξέπλεγος* (v. *πλέκω* gebildet). Vgl. z. B. Chasiotis *Σύλλογὴ* 179 Nr. 15, 7: *ἔχ' τὰ μαλλιά της ξέπλεγα*. Daher auch der gegen eine Verheiratete ausgestoßene Fluch: *νὰ σὲ ἰδῶ ξέπλεη* (d. i. *ξέπλεγη*): *Εφημερίς τῶν Φιλομαθῶν* 1859 S. 994.

³ *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* III 337 (Patmos).

⁴ So auf den Dörfern von Chios nach Kanellakis *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* 336.

⁵ *Σύλλογος* von Konstantinopel VIII 424.

⁶ Manolakakis *Καρπαθικά* (Athen 1896) 122.

⁷ Bent *The Cyclades* 217.

⁸ So *ξ ξ ξ*, wie im Altgriechischen, neben *ὦ ὦ ὦ* bei den epirotischen Bäuerinnen (Palimitis *Ἀρχαιολογία Ἑλληνική*, Venedig 1815, II 263); *λελέ* oder *λεῖ λεῖ* in Kappadokien und anderwärts (Archelaos *Ἡ Συνασὸς* 192 und 249), was ohne Zweifel mit *ἐλελεῦ* Zusammenhang hat; *ιγού-γιά* auf Kreta (*Εφημ. τῶν Φιλομ.* 1858, 448), wobei zu bemerken, daß die erstere der beiden Interjektionen lautgesetzlich sowohl aus *ιού* wie aus *ιῶ* entstanden sein kann; *ἐνέβαι*, verbunden mit der ersten, zweiten und dritten Person des Pronomens, in Tsakonien (Oikonomos *Γραμματικὴ τῆς Τζακωνικῆς διαλέκτου*, Athen 1870, S. 70 u. d. W.; Deville *Étude du dialecte tsaconien* 43 Nr. 91, welcher wohl richtiger *ἐναίβαι* schreibt und altes *αἰβοῖ* vergleicht).

Im nordöstlichen Lakonien (Vresthena und Umgebung) teilen sich nach Mitternacht die Frauen, die an der Totenklage mitwirken wollen, in zwei Halbchöre, von denen jeder eine Anführerin hat, die niemals ein gedungenes Klageweib ist. Die Anführerin des einen Halbchors gibt das Zeichen zum Beginn der Klage und trägt eine Strophe vor, die zuerst von den Frauen ihres Halbchors, darauf von allen gemeinschaftlich wiederholt wird.¹

Die Myrologien werden zum Teil im Augenblick der feierlichen Begehung von den Versammelten selbst gedichtet, zum andern kommen bereits bekannte Gesänge zur Verwendung, die man je nach den Umständen durch ein leichtes Abweichen vom überlieferten Texte dem vorliegenden Fall anpaßt. Beides vollbringen die Frauen mühelos. Denn der Schatz der in ihrem Gedächtnis bewahrten Volksdichtung stellt ihnen eine Reihe von Ausdrücken, Wendungen und Bildern jederzeit zur Verfügung. Auch lassen sie es nicht an Übungen und Vorbereitungen zur Ausübung ihres Traueramtes fehlen, indem sie bei ihren Feldarbeiten Klagelieder auf eingebildete Fälle anstimmen² oder einem vor ihnen liegenden Steine, gleich als wäre er ein lebendiges und empfindendes Wesen, alles, was gerade ihr Herz bekümmert, im Gesang vortragen.³ Es versteht sich von selbst, daß die den Angehörigen des Verstorbenen unmittelbar aus tief erregter Seele hervorquellenden Lieder nicht immer oder nicht vollständig in der Erinnerung der Zuhörenden sich erhalten. Aber manche von ihnen bleiben haften, verbreiten sich und werden, wenn auch mitunter gekürzt oder sonstwie abgeändert, Gemeingut eines großen Kreises, der bei gegebener Gelegenheit weiteren Gebrauch von ihnen macht. Diese Gesänge sind also ihrem Ursprung nach durchweg Stegreifdichtungen. Sie preisen die inneren oder äußeren Vorzüge des Abgeschiedenen, ergehen sich in Klagen über seinen Verlust, reden von seinem Fortleben in der andern Welt und von dem Lose der Hinterbliebenen. Neben diesen auf den Toten ausgestellten, persönlich zugeschnittenen Liedern werden aber auch noch andere vorgetragen, die, ohne auf ihn bezug zu nehmen, von Charos, seinem finstern Reich und dessen Bewohnern im allgemeinen handeln und demnach nur dazu dienen können, durch ihre schwermütigen Gedanken und Bilder die Gemüterschütterung und Trauerstimmung zu erhöhen. Auch sie werden gemeinhin als Myrologien bezeichnet, mit einer ähnlichen Begriffserweiterung, wie sie der Name *μυρολογία* erfahren hat, welcher von den berufsmäßigen Klageweibern öfters auf

¹ Ph. Kukkulés *Ολονντιακά* (ἐν Χανίοις 1908) 103.

² Fauriel, Einleitung LXV.

³ Solches geschieht z. B. in Zakynthos, und darauf bezieht sich das Distichon 216 Nr. 69 meiner Sammlung. Vgl. auch ebenda 204 Nr. 60.

alle Klagenden ausgedehnt wird.¹ Die religiösen Vorstellungen, die uns in beiden Arten dieser an der Leiche gesungenen Lieder entgegen-treten, sind fast durchaus heidnisch, nur höchst selten mischt sich ein christlicher Gedanke in ihren Ideenkreis. Die Unterwelt ist der gemeinsame Aufenthaltsort aller Verstorbenen, welche hier, ähnlich den homerischen *εἰδωλα*, als Seelen, aber gleichwohl noch mit dem Schattenbild des auf Erden ihnen eigen gewesenen Leibes umgeben, ein kümmerliches Dasein führen.²

Von Myrologien im eigentlichen und engeren Sinne vermochte Fauriel, als er seine Sammlung neugriechischer Volkslieder veröffentlichte, nur ein paar dürftige Bruchstücke darzubieten. Heute liegen deren aus allen Teilen der griechischen Lande im Druck vor, obwohl sie an Zahl hinter den allgemeineren, auf die Unterwelt bezüglichen wohl immer noch zurückstehen. Übrigens ist nicht zu bezweifeln, daß auch diese letzteren ganz oder fast ausschließlich von Frauen geschaffen sind, wie denn das weibliche Geschlecht allenthalben auf der Erde einen sehr hervorragenden Anteil am Bestande des Volksgesanges hat.³ Natürlich sind die Erzeugnisse dieser eigenartigen Frauenlyrik nicht alle von gleichem Werte. Aber viele von ihnen zeichnen sich durch eine solche Innigkeit und Tiefe der Empfindung aus und bekunden ein so hohes Maß schöpferischer Gestaltungskraft, daß wir von Bewunderung ergriffen werden, wenn wir bedenken, daß sie von ungebildeten Frauen aus dem Volke herrühren.⁴ Gern versetzt sich der Geist der Dichterrinnen in die letzten Gedanken und Gefühle, die den Toten vor dem Abschied von dieser Welt bewegt haben mögen, und verleiht ihnen ebenso schlichten, wie kristallklaren und ergreifenden Ausdruck. Einige Beispiele mögen das Gesagte bestätigen. So heißt es in einem Lied auf eine verstorbene Hausfrau, das ich dereinst auf Kephalaria aus dem Munde einer Bäuerin niederschrieb⁵:

Des Hauses Herrin ist bereit, sie will von dannen ziehen.

An ihrer Pforte kehrt sie um nach ihres Hauses Mitte,

Greift nach dem Schlüsselbunde jetzt, der Zier des schlanken Leibes,

Und wendet sich und wirft ihn hin in ihres Hauses Mitte.

„Die eine wack're Hausfrau ist, die mag nach ihm sich bücken!“

¹ Vgl. die Vorrede zu meiner Sammlung 43.

² Vgl. mein *Volksleben* 243 f. und 246.

³ Vgl. K. Bücher *Arbeit und Rhythmus* 398. 405 ff. O. Böckel *Psychologie der Volksdichtung* 2 88 ff.

⁴ Das gleiche läßt sich auch bei anderen Völkern beobachten. Vgl. Bücher a. a. O. 411.

⁵ Meine Sammlung 159 Nr. 16.

In einem andern Liede, von dem leider nur ein Bruchstück vorhanden ist¹, wird eine Mutter redend eingeführt, die bekümmert fragt, mit welchem Mut sie in den Hades gehen und ihre Kleinen verlassen solle, die morgens und abends weinen und rufen werden: „Mütterchen, wo bist du? In einen schweren Schlaf bist du gesunken und gedenkst nicht unser.“ Öfters haben die Myrologien dialogische Form: der Tote erwidert den um ihn Klagenden, und seine Antwort gipfelt in der Versicherung, daß er auf ewig sie verlasse. In einem aus dem Bergland von Zakynthos stammenden Liede² schließt ein verstorbener Jüngling mit den Worten:

Denn wenn die schwarzen Raben sich in weiße Tauben wandeln,
Dann magst auch du, mein Mütterlein, den Sohn zurückerwarten.³

Ein in Elis heimisches Lied läßt eine Mutter zu ihrem toten Kinde sagen: „Dort, wohin du gehst, mein Kindlein, sieh zu, daß du nicht zu lange bleibst, sieh zu, daß du nicht sechs Monde oder ein Jahr verweilst. Denn sechs Monde sind eine lange Zeit, und ein Jahr zum Rasendwerden.“ Worauf das Kind spricht: „Wollte Gott, es wären nur sechs Monde, wollte Gott, es wäre nur ein Jahr. Ich gehe für immer, Mutter, um nicht zurückzukommen, dem fließenden Wasser gleich, das vorwärts eilt, ohne umzukehren.“⁴

Der Übergang in das Jenseits heißt demgemäß: τὸ ἀγύριζο ταξίδι, die rückkehrlose Reise⁵, wie denn ähnliche Umschreibungen auch in den Totenklagen anderer Völker⁶ und in der Weltliteratur⁷ vorkommen. Das Hinsterben in der Blüte der Jugend löst naturgemäß die tiefste Trauer aus. Dem gibt ein auf Kephalaria gesungenes Klagelied bezeichnenden Ausdruck, indem es mit den Worten beginnt:

¹ Passow 260 Nr. 360.

² Meine Sammlung 155 Nr. 10.

³ Der gleiche Gedanke in derselben oder in veränderter Fassung (z. B. „wenn das Meer stillsteht und zum Garten wird“) kehrt in anderen Myrologien wieder. Ganz ähnlich wie oben heißt es auch in einer typischen Elternklage bei den Siebenbürger Sachsen. Vgl. S. 253 f. meiner Sammlung. Übrigens hatte man schon im Altertum zur Bezeichnung unmöglicher Dinge den sprichwörtlichen Ausdruck: λευκοὶ κόρακες. Vgl. *Anthol. Pal.* XI 436, auch 417, und *Athen.* XIII p. 360 E.

⁴ Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολογ. Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος II (1885) 148 Nr. 27.

⁵ Meine Sammlung 156 Nr. 15, 1. Daher auch der Fluch der Leukadier: νὰ πᾶς στ' ἀγύριζο (*Σύλλογος* v. Konstantinopel VIII 388). Ebenso auf Kephalaria: *Νεοελλ. Ἀνάλ.* II 410. Vgl. mein *Volksleben* 235.

⁶ Vgl. z. B. die lettische Totenklage *Globus* LXXXII (1902) 369 Nr. 20.

⁷ Frühester Beleg wohl *Hiob* 16, 22, nachgewiesen von Büchmann *Geflügelte Worte*²⁴ 23. Alte griechische und römische Dichter haben den Gedanken häufig, so Eurip. *Herc. fur.* 431 ff. Philotas in Schneidewins *Delectus* 143, 4. Theokr. 17, 120. Catull 3, 11 f. Seneca *Herc. fur.* 865; *Herc. Oet.* 49. Von neueren vor allen Shakespeare *Hamlet* 3, 1.

Wohl ziemt sich's, Jüngling, daß um dich neun Klagefrauen weinen:
Drei müssen dir zur Rechten stehen, drei andre dir zur Linken,
Und die drei letzten von den neun, die besten, dir zu Häupten.¹

Der den antiken Dichtern geläufigen Auffassung des Todes als einer Eheschließung mit der Todesgottheit² begegnen wir auch in den neu-griechischen Klaggesängen. In einem Zwiegespräch zwischen Eltern und ihrer verstorbenen Tochter schildern erstere dieser die Schrecken der Unterwelt und bitten sie, bei ihnen zu bleiben. Aber die Tochter erwidert, das könne sie nicht; gestern spät abends habe sie sich vermählt, Hades sei ihr Gatte.³

Ein leukadischer Klaggesang auf ein zur Winterszeit verstorbenes Kind lautet: „Du hast nicht gewartet, mein Kind, bis die Berge blühende Bäume haben und die Auen grünen, bis die Nelken aufbrechen und die (anderen) Blumen sprießen, um mit ihnen beladen und geschmückt in die Unterwelt zu ziehen, auf daß die Jünglinge und Knaben sie an ihre Mützen und an ihre Waffen stecken und die Kleinen sie in die Hände nehmen, um die Mutter zu vergessen.“⁴

Vor der Leiche eines mütterlicherseits verwaist gewesenen jungen Mannes wird im südlichen Elis (Triphylien) folgendes Lied gesungen: „Heut' hat dein Mütterlein große Freude. Es steht an den Quellen um Wasser, an den Apfelbäumen um Äpfel und bei den guten Hausfrauen um reine Tücher. Ihr Quellen, gebt mir Wasser, ihr Apfelbäume, gebt mir Äpfel, und ihr guten Hausfrauen, gebt mir die reinen Tücher. Ein neuer Freund kommt zu mir von der Oberwelt, kein Fremder und Entfernter ist's, nein, es ist mein eignes Kind.“⁵

Aus den Myrologien im weiteren Sinne sei hier nur das rührende Lied von einer jungen Mutter hervorgehoben, die aus dem unterirdischen Reiche nach der Oberwelt entfliehen will, um ihr im Säuglingsalter zurückgelassenes Kind zu stillen, aber von Charos ertappt und am Haar ergriffen wird, worauf sie ruft: „Laß los mein Haar, Charos, und fass' mich an der Hand, und wenn du meinem Kind zu trinken gibst, mach' ich keinen weiteren Fluchtversuch.“⁶

¹ Meine Sammlung 155 Nr. 12. Die neun *μυρολόισσαι* sind typisch; sie kehren, in anderer Wendung, bei Razelu a. a. O. 11 und *Νεοελλ. Αναλ.* I 123 Nr. 74 wieder.

² Belegstellen bei Gruppe *Griech. Mythol.* II 865 A. 1.

³ Passow 265 Nr. 374. — Ganz ähnliche Vorstellungen finden wir auch bei anderen Völkern, z. B. in einer Totenklage der Letten *Globus* a. a. O. 372 A. 29. — Das Totenmahl wird öfters mit einer Hochzeitsfeier verglichen. S. darüber Sartori *Progr.* 22 A. 2.

⁴ *Σύλλογος* VIII 427 Nr. 22.

⁵ *Δελτίον* a. a. O. 147 Nr. 24.

⁶ Passow 301 Nr. 424. Vgl. mein *Volksleben* 242.

Übrigens sind die klassischen Zeiten dieser threnetischen Frauendichtung jetzt wohl vorüber. Anzeichen ihres Verfalles lassen sich nicht verkennen.¹

Je länger die Totenklage andauert, desto stärker wird der Aufruhr der Gefühle und äußert sich nicht selten in den wildesten Schmerzausbrüchen.² Alle jene leidenschaftlichen Gebärden, die wir aus dem Altertum sattsam kennen, Schlagen der Brust und der Schenkel, Zerfleischen der Wangen, Ausraufen der Haare, treten auch heute noch in Erscheinung.³ Nach Fauriel ist es sogar oft vorgekommen, daß Frauen durch die Gewalt der seelischen Erschütterung in Ohnmacht fielen.⁴

An manchen Orten machen sich die Auswüchse der Trauersitten besonders stark bemerkbar. Auf Ithaka konnte ich bei meinem Besuch des Eilandes im Jahre 1864 durch Erkundigungen zuverlässig feststellen, daß die Frauen des Städtchens Vathy der Totenklage noch außerordentlich ergeben waren. Im griechischen Archipel scheint die Insel Mykonos in dieser Hinsicht obenan zu stehen. Schon Tournefort, welcher einen Winter daselbst zubrachte, hat von dem Hang der Bevölkerung zu übertriebenen Trauerkundgebungen mancherlei berichtet.⁵ Dann hat Bent im Jahre 1885 speziell von den häuslichen Totenklagen der Mykonierinnen eine dramatisch belebte Schilderung geliefert, welche, wenn sie getreu ist, zeigt, daß die Maßlosigkeit in der langen Zwischenzeit sich nicht verringert hat.⁶

¹ So machen die *Λογογραφία* IV 6 ff. von Politis veröffentlichten Myrologien auf einen im jüngsten Kriege gegen die Türken Gefallenen durch ihren stark politischen Einschlag unter völliger Preisgabe des ursprünglichen Charakters dieser Dichtgattung einen ästhetisch unerfreulichen Eindruck, wenn sie auch als Beweise gehobener vaterländischer Gesinnung gelten mögen. Vgl. auch ebenda 271 ff.

² Vgl. Protodikos 12.

³ Der übliche Ausdruck für das Zerkratzen der Wangen ist *μαγονλοσέρνομαι*. Das Schlagen der Brust wird durch *στηθοδέρνομαι* oder *στηθοκοποῦμαι* bezeichnet: Koraïs *Ἀτακτα* IV 548, der dazu altgriech. *στερνοκοποῦμαι* und *στερνονυποῦμαι* vergleicht. In den Volksliedern kommen auch die Ausdrücke *κόφτω* oder *τραβῶ τὰ μάγουλα* und *τραβῶ τὰ μαλλιά* vor. Vgl. z. B. Chasiotis 179 Nr. 15, 7. Passow 267 Nr. 377a, 16. — Etwas besonders Merkwürdiges wurde mir auf Zakynthos von dem abgelegenen Gebirgsdorfe Volimās berichtet, nämlich daß dort die Frauen bei der Totenklage im Übermaß des Schmerzes auch in die Höhe zu springen pflegten.

⁴ Einleitung LXV.

⁵ *Voyage du Levant* I 51b.

⁶ *The Cyclades* 217 ff. — Ans früherer Zeit verdient die den Stempel ungeschminkter Wahrheit an der Stirne tragende Beschreibung einer griechischen Totenklage aus der Feder eines nordamerikanischen Philhellenen hervorgehoben zu werden, die der Verfasser in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Athen angehört hat. Sein zuerst in der Monatsschrift *New-England-Magazine* erschienener Aufsatz steht in deutscher Übersetzung im *Ausland* 1832, Nr. 316 S. 1261 f. Die Zeremonie galt einem jungen Kapitän, der in

Die Ausartung des feierlichen Aktes wird oft noch dadurch wesentlich gefördert, daß unbeteiligte Frauen ins Trauerhaus kommen, lediglich in der Absicht, einen eigenen jüngst verstorbenen Angehörigen von neuem zu beklagen (vgl. dazu oben S. 296). Das ist ihnen unverwehrt, unter der Bedingung jedoch, daß sie zuerst dem aufgebahrten Toten einige Worte widmen.¹ Nun gilt, was Cicero *de leg.* II 65 mit Beziehung auf die Leichenbegängnisse ausgesprochen hat: *auget enim luctum concursus hominum*, ebenso und in noch höherem Grade von der Ausstellung des Toten im Sterbeause, und man begreift sehr wohl, wie das gemeinsame und lange fortgesetzte Klagen vieler Frauen schließlich zu einer ungeheuren Ekstase führt.

Die beschriebene Zeremonie wird unter Umständen auch angestellt, ohne daß der Leichnam vorhanden ist. So pflegen auf der Insel Syme, falls der Körper eines Ertrunkenen nicht gefunden worden oder ein Landsmann in der Fremde gestorben ist, die Verwandten Kleider von ihm zu einer Puppe zu formen und vor dieser, als ob es der Tote selber wäre, unter den üblichen Schmerzgebärden ihre Klagelieder anzustimmen.² Auch das ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die feierliche Klage um einen Verstorbenen als eine ihm schuldige heilige Pflicht erachtet wird. Ja die antike Vorstellung ist noch lebendig, daß er ohne sie, wie überhaupt ohne den stattgehabten Vollzug aller herkömmlichen Totenbräuche, d. h. die *νομιζόμενα* der Alten, in die Unterwelt nicht eingehen könne. Denn in keinem andern Sinne kann der neugriechische Spruch verstanden werden, den mir eine Bäuerin auf Kephalaria als Bruchstück eines dort bekannten Volksliedes mitteilte: *Ἀκλαντος νε' ἀμνημόνευτος στὸν ᾗδην τί γυρεύει;* d. i. was hat ein Unbeweinter und der Gedächtnisfeier nicht Gewürdiger im Hades zu suchen? (S. noch G. L. v. Maurer *Das gr. Volk* I 207 A. 47).

Endlich ist hier noch der Aberglaube zu erwähnen, der in dem zufälligen Niesen eines Kindes während der Totenklage ein Vorzeichen

einem Gefechte mit den Türken verwundet worden war und kurz darauf zu Athen starb.

¹ Kanellakis a. a. O. 336 bezeugt dies für die Landbevölkerung von Chios, und wir dürfen es wohl als allgemeine Regel betrachten. Zur Sache vgl. weiter unten S. 307.

² Grigoropoulos *Ἡ νῆσος Σύμη* (Athen 1877) 68 f. Unter den Bewohnern dieses Eilandes, welche größtenteils dem gefährlichen Gewerbe der Schwammfischerei obliegen, ist der Tod durch Ertrinken häufig. S. auch noch Fauriel, Einleitung XXV, wo die Stellvertretung eines in fremdem Lande Verstorbenen durch ein ihm ähnliches Bild, vor dem die Klage stattfindet, erwähnt wird. Über verwandte Bräuche bei anderen Völkern, wie Indern und Chinesen, vgl. P. Sartori, dieses *Archiv* V (1902) 65. Vgl. auch den eigentümlichen Brauch der Albanier bei v. Hahn *Alb. Stud.* I 152 (s. Sartori *Progr.* 68 f.).

seines frühzeitigen Sterbens erblickt: um dieses Unglück abzuwenden, zerreißt die Mutter sofort dessen Hemd von oben bis unten.¹

Die Ankunft der Priester im Trauerhause macht der zeremoniellen Klage ein Ende. Die Beerdigung findet spätestens am ersten Tage nach dem Ableben statt, gewöhnlich noch am Sterbetage selbst, außer wenn der Tod erst gegen Abend eingetreten ist.² Nachdem die Priester ihre Gebete verrichtet haben, wird die Leiche in feierlichem Zuge nach der Pfarrkirche übergeführt. In dem Augenblick, in welchem der Verstorbene unter dem Jammergeschrei der Angehörigen aus dem Hause getragen wird, gießt man an der Schwelle einen mit Wasser gefüllten irdenen Krug aus und zertrümmert ihn.³ Das gleiche tun öfters auch die Bewohner der Häuser, an denen der Leichenzug vorüberkommt, zumal wenn sie Freunde oder Verwandte der betroffenen Familie sind. In Argostoli auf Kephalaria warfen noch 1864 beim Vorüberkommen des Leichenzuges an ihrem Hause Freunde einen mit Wasser gefüllten Krug aus dem Fenster. Auf diese fast allgemein in den unteren Volksschichten verbreitete, auch in vielen anderen Ländern nachweisbare Sitte gedenke ich weiter unten bei der Besprechung einer ganz ähnlichen, die am Grabe selbst beobachtet wird, zurückzukommen. (308 ff.)

Der Tote wird in einem offenen Sarg getragen, so daß sein Antlitz sichtbar ist, eine uns befremdende und abstoßende, aber aller Wahrscheinlichkeit nach aus uralten Zeiten ererbte Sitte.⁴ Eigene Särge

¹ Bybilakis 64. — Daß Niesen schon bei den Alten vorbedeutend war, ist bekannt. Belege bei Becker *Charikles* ² I 353. — In Korfu muß, wenn einer niest in der Nähe einer Leiche (sei es in der Kirche oder im Trauerhause oder während sie vorbeigetragen wird), ein Stück von seiner Kleidung, die er trägt, abreißen und auf die Leiche werfen, sonst folgt er ihr, d. h. er stirbt vor Jahresablauf. Das wird allgemein, nicht nur mit Bezug auf die Kinder, beobachtet.

² Protodikos 13. Vgl. ferner für die Dörfer von Chios Kanellakis 336 f., für Kypros Sakellarios I 738², für Makedonien Abbott 197.

³ In Athen war es noch 1864 Sitte der ärmeren Leute, beim Herausragen des Toten aus dem Hause alle Wasserkrüge auf die Straße zu werfen und zu zerbrechen.

⁴ Die Bestattungsgesetze der Phratrie der Labyaden in Delphi und der Stadt Iulis auf Keos ordnen an, daß der Leichnam verhüllt nach dem Grabe geführt werden soll. S. Dittenberger *Sylloge* ² II Nr. 438, 145 und 877, 11. Wenn beide Gesetzgeber es nötig gefunden haben, dies ausdrücklich hervorzuheben, so muß geschlossen werden, daß der heutige Brauch auch damals des öfteren vorkam. U. Köhler hat die Vorschrift der Verhüllung mit der Solonischen Satzung, nach welcher das Begräbnis vor Sonnenaufgang stattfinden sollte, damit das Tageslicht nicht verunreinigt werde, in Zusammenhang gebracht (*Athen. Mitt.* I 143). Ob diese von Dittenberger gebilligte Meinung das Richtige trifft, ist mir sehr zweifelhaft. Warum dann nicht auch das Gebot der Bestattung bei Morgengrauen? Auch L. Ziehen *Leges Graec. sacrae* II 264 ist

sind nur unter den Wohlhabenden in den Städten und hie und da auch auf dem Lande gebräuchlich. Sonst geschieht die Beförderung der Leiche bis zum Grabe in einem der Allgemeinheit dienenden Behältnis, welches Eigentum der Kirche ist.¹ In einigen Gegenden, z. B. in Makedonien², schreitet der Träger des Sargdeckels an der Spitze des Zuges. Hinsichtlich der Beteiligung am Geleit weichen die Gepflogenheiten mitunter selbst auf örtlich beschränktem Gebiete, z. B. auf der nämlichen Insel, voneinander ab. Wo beide Geschlechter die Leiche begleiten, gehen die Männer voran, und die Frauen folgen, wie es im Altertum ein Solonisches Gesetz vorschrieb (Demosth. g. Makart. § 62). Aber in manchen Landschaften bleibt die weibliche Bevölkerung, nicht nur die städtische, sondern auch die bauerliche, dem Zuge fern. In den griechischen Dörfern Makedoniens nehmen zwar die Frauen im allgemeinen an ihm teil, aber die neuvermählten und solche, die ihr Erstgeborenes verloren haben, schließen sich aus (Abbott 200). Das hat natürlich einen abergläubischen Grund, wie es denn an anderen Orten, z. B. auf Zakynthos (Ludwig Salvator *Zante*, Allgemeiner Teil 436), für ein Gebot der Vorsicht gilt, Kinder von Begräbnissen fernzuhalten. Da, wo Frauen dem Leichengefolge beiwohnen, pflegen sie meist auch Klagelieder vorzutragen.³ In mehreren Gegenden, besonders in Kleinasien und auf den zugehörigen Eilanden, fehlen auch die gewerbsmäßi-

von der Köhlerschen Erklärung nicht befriedigt. Aber seine eigene, die dahin geht, daß die Anordnung den Zweck gehabt habe, vor Befleckung zu schützen, überzeugt mich ebensowenig. Es handelte sich doch wohl um Abstellung eines Mißbrauches: man wollte der Schaulust einer neugierig gaffenden Menge entgegenreten. Es dürfte nicht unnütz sein, vergleichsweise das Gebahren der heutigen Griechen in Makedonien aus Abbott 199 anzuführen: *The appearance of the corpse is the subject of reverent comment on the part of the spectators. The beauty and calmness of a dead youth or maid call forth the ill-suppressed admiration of the crowd, and one often hears such remarks as „What a lovely“, or „What a gentle relic“! (τί ὡραίο, or τί ἡμερο λείψανο), whispered in awestruck tones. This gratification of the aesthetic instinct of the Greek is, however, not unfrequently checked by superstitious fear. It is popularly believed that if a corpse wears a smile, it is a sign that it will „draw after it another member of the family“.*

¹ So auch auf Zakynthos zur Zeit meiner Anwesenheit. Arme der Stadt sowie alle Bauern wurden in einer Art von Bett, das Eigentum der Kirche war, bis in diese getragen, aber ohne Sarg in die Gruft gesenkt.

² Abbott 199.

³ Daß dies im Altertum schon üblich war, zeigen wiederum die Bestattungsgesetze der Labyaden in Delphi und der Julieten auf Keos, welche Schweigen beim Geleit zum Grabe ausdrücklich vorschreiben. Ja, in dem *τεθμός* der Labyaden heißt es Z. 150 f. noch spezieller: *μηδ' ὁτονοζόντων ἐχθὸς τὰς Φοιρίας πρίν κ' ἐπὶ τὸ σάμα ἵκωντι.*

gen Klageweiber nicht, die durch Schmerzgebärden ihrer erheuchelten Trauer Ausdruck geben.¹

Nach der Ankunft im Gotteshause und der Abhaltung des in der griechischen Kirche üblichen Totenamtes, dessen Beschreibung meiner Aufgabe fernliegt, findet der *τελευταῖος ἀσπασμός* statt, wie die Zeremonie in der offiziellen kirchlichen Sprache genannt wird, d. h. alle Anwesenden oder wenigstens die Angehörigen küssen den Verstorbenen zum Abschied auf die Stirn oder auch auf Stirn und Lippen. Auf Zakynthos wird der Scheidekuß dem Toten in Kreuzesform gegeben, indem man zuerst die Stirn, dann die übereinandergelegten Füße, darauf die Achseln und zuletzt die Hände küßt. Darauf wird der Leichnam zur Gruft getragen.² Am Grabe wird die Totenklage wieder aufgenommen, und wie vorher bei der Ausstellung des Leichnams im Sterbehause (oben S. 296), benutzen auch hier an manchen Orten die Frauen die sich darbietende Gelegenheit, um ein eigenes Familienglied, das sie durch den Tod verloren haben, erneut zu beklagen.³

¹ Unrichtig sagt Protodikos 27 A. 5, daß die (gemieteten) Klageweiber nur innerhalb des Hauses ihre Tätigkeit ausüben. Das trifft wohl für viele Orte, aber keineswegs für alle zu. Ich verweise z. B., um von älteren Nachrichten ganz abzuschrenken, auf Krumbacher *Griech. Reise* 99 (Rhodos). — Daß bei den Alten gedungene karische Weiber als *θηνηφοδοί* im Leichenzuge mitgingen, ist aus Hesych u. d. W. *Καρίναι* bekannt. Wenn Platon *leg.* VII p. 800 E *οἱ περὶ τοὺς τελευτήσαντας μισθοῦμενοι* sagt, so meint er offenbar nach bekanntem Sprachgebrauch Personen beiderlei Geschlechtes; unter den Männern sind aber wohl nur Flötenbläser zu verstehen, während die *Καρίναι* den *praeeficae* der Römer entsprechen werden, d. i. den *mulieres ad lamentandum mortuum conductae, quae dant ceteris modum plangendi*, wie Festus erklärt.

² Eigentümlich ist, daß in den Dörfern von Chios die Angehörigen die Leiche nicht bis dahin begleiten, sondern auf halbem Wege von der Kirche bis zum Grabe nach Hause zurückkehren (Kanellakis 339).

³ So im epirotischen Bezirk Zagori nach G. Chr. Chasiotis in der athenischen Zeitschrift *Χρονολόγος* IV 15. — Daß dieser Mißbrauch schon im Altertum vorkam, beweisen die dagegen gerichteten ausdrücklichen Verbote. Das Bestattungsgesetz der Labyaden, welches, wie die oben S. 306 Anm. 3 ausgeschriebene Stelle zeigt, die Klage am Grabe an sich zuließ, schreibt doch gleich darauf vor: *τῶν δὲ πρόστα τεθνακότων ἐν τοῖς σματάεσσι μὴ θηγεῖν μηδ' ὁποτιῆεν*. Durch Vorkommnisse dieser Art ist offenbar auch die Verordnung des keischen Gesetzes Z. 19 f. veranlaßt: *τὰς γυναῖκας τὰς λούσας ἐπὶ τὸ κῆδος ἀπιέναι προτέρας τῶν ἀνδρῶν ἀπὸ τοῦ σήματος* (die ergänzten Buchstaben habe ich nicht als solche bezeichnet). Hiller von Gärtringen (*I. G.* XII 5 S. 156) schiebt, durch einen Befund auf dem Stein (leerer Raum für drei Buchstaben) bewogen, zwischen *κῆδος* und *ἀπιέναι* ein *μέ* ein und erklärt demgemäß: *Mulieres ne solae abeant et gemitu urbem impleant cavetur, was den Beifall Ziehens gefunden hat, was ich aber nicht für richtig halte.*

Solon war noch strenger; er untersagte *ἀμυχὰς κοπτομένων καὶ τὸ θηγεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κακύνειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἑτέρων* (Plut. *Sol.* 21 a. E.), also das Blutigkratzen der Trauernden, das Vortragen von Klageliedern, das Beweinen

Nachdem der Geistliche die vorgeschriebenen Gebete verrichtet hat, wird der Leichnam aus dem Sarg oder von der Bahre gehoben und, gewöhnlich nur mit einem Tuch verhüllt, in die Gruft hinabgesenkt.¹ In dem Augenblick, da dies geschieht, gießt der Priester aus einem mitgeführten Krug entweder Wasser oder Wein, und zwar in der Regel dunkelroten, oder Öl oder auch ein Gemisch aus diesen Flüssigkeiten in das Grab, worauf das Gefäß sogleich zertrümmert wird. Dieser Brauch herrscht fast überall auf dem Lande und ist auch in den Städten noch nicht völlig abgekommen.² In Argostoli, der Hauptstadt Kephalonias,

eines andern bei Bestattungen anderer (d. h. anderer als der eigenen Angehörigen). Das bezog sich aber alles eben nur auf die öffentliche Beisetzung. In die häusliche Totenklage während der Prothesis scheint Solon nicht eingegriffen zu haben, wie aus seiner Bestimmung bei Demosth. g. *Makart.* § 62 τὸν ἀποθανόντα προτίθεσθαι ἔνδον, ὅπως ἂν βοῦλήται gefolgert werden darf. Vgl. Köhler a. a. O. 141 und 143. Übrigens läßt sich eine Spur des Brauches, die Klage um einen gerade Verstorbenen auch auf andere, früher Abgeschiedene auszudehnen, schon bei Homer nachweisen: *Ilias* XIX 301 f. heißt es nach dem Threnos der Briseis an Patroklos' Leiche:

ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες,
Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἑκάστη.

Rohde *Psyche* I 222 A. wirft die Frage auf, ob an „etwas dergleichen“ (d. h. an die in Rede stehende Sitte) schon Homer denke. Man darf sie, meine ich, angesichts der staunenswerten Zähigkeit, mit der gerade die Totenbräuche durch Jahrtausende fortleben, getrost bejahen. — Gleich Solon und den uns unbekannten Urhebern der angeführten delphischen und keischen Verordnungen haben auch andere antike Gesetzgeber sich bemüht, den Ausschweifungen der Frauen Einhalt zu tun. Vgl. Cicero *de leg.* II § 59—66. Später sind die Venezianer in ihren griechischen Besitzungen zu wiederholten Malen durch Verbote dagegen vorgegangen. Vgl. Legrand *Chansons populaires Grecques, spécimen d'un recueil en préparation* (Paris 1876) 6 f., wo in der Anmerkung eine darauf bezügliche interessante Stelle aus den *Observations* von Pierre Belon, der gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts Griechenland bereiste, abgedruckt ist. Auch die Kirche suchte dem Unwesen zu steuern. Joannes Chrysostomos hat in einer seiner Kanzelreden seine ganze Beredsamkeit aufgeboten, um die bei Leichenbegängnissen „wie Mänaden“ sich gebärdenden Weiber von dem Unfug abzubringen und die Trauer auf das vernünftige Maß zurückzuführen (*Homil. in Joann.* LXII 4—5 bei Migne *Patrol. Gr.* LIX 346 ff.). Aber all das ist nicht imstande gewesen, die tief eingewurzelten Gebräuche auszurotten, und sie haben ihre Lebensdauer bewahrt bis auf die Gegenwart.

¹ Allem Anschein nach hat sich auch darin ein uralter Brauch erhalten. Beerdigung ohne Sarg war in der mykenischen Periode sowie bei den Spartanern und in älterer Zeit auch bei den Athenern üblich: Rohde *Psyche* I 226, der hier auch anmerkt, daß die Sitte der ἐκφορά auf offener κλίνη sich eigentlich nicht mit der Absicht reime, den Leib des Toten in einen Sarg zu legen. Vgl. noch *Athen. Mitteil.* XVIII (1893) 150 f.

² Über ihn hat Politis auf Veranlassung des britischen Ethnologen Edw. Tylor einen besonderen Aufsatz unter dem Titel Τὸ ἔθιμον τῆς θανάσεως ἀγέλων κατὰ τὴν κηδείαν abgefaßt, welcher zuerst im *Journal of the anthropo-*

war das Ausgießen eines Kruges voll Wasser und Zerschlagen desselben noch im Jahre 1864 zur Zeit meines dortigen Aufenthalts üblich. Im einzelnen stellen sich dabei mancherlei Verschiedenheiten heraus, durch die jedoch das Wesen der Sache nicht berührt wird. Was die zur Verwendung kommenden Flüssigkeiten anbelangt, so mag die Wasserspende am weitesten verbreitet sein. Politis erwähnt nur diese. Aber in Epirus und Makedonien, in Konstantinopel, in einigen Teilen Kleinasiens und anderwärts ist Wein gebräuchlich.¹ Öl allein oder zusammen mit Wasser pflegt besonders in südlichen Gegenden benutzt zu werden.² An manchen Orten wird die Flüssigkeit nicht in die Gruft nachgegossen, sondern der Tote wird unmittelbar damit besprenkt, nachdem zuvor nur ein wenig Erde auf ihn geworfen worden. In Kreta unterbleibt auch das letztere. In Vrésthenä (Lakonien) wird ein Tuch über den ins Grab gelegten Toten gebreitet, darüber gießt der Priester zuerst dreimal in Kreuzesform Öl und dann in derselben Weise ein Gemisch von Erde und Wasser aus.³ Ähnlich ist das in Makedonien beobachtete Verfahren, wo zunächst, wie schon S. 285 erwähnt worden, ein mit Erde angefülltes Kissen unter den Kopf des Leichnams geschoben, dann das Grabtuch über sein Antlitz gezogen, vom Priester Wein darauf gesprengt und eine Handvoll Erde nachgeworfen wird.⁴

Daß der Ausguß ein Trankopfer für den Toten darstellt, liegt auf der Hand, und ebensowenig kann die Herkunft dieses Brauches bezweifelt werden. Wasser, Wein und Öl gehören zu den Flüssigkeiten, aus denen die Totenspenden der alten Griechen bestanden.⁵ Achilleus gießt, während Patroklos' Scheiterhaufen brennt, unter Anrufung der Seele des erschlagenen Freundes Wein auf den Boden aus.⁶ Daß auf Keos

logical Institute of great Britain and Ireland Bd. XXIV mit beigegebener englischer Übersetzung veröffentlicht und kurz darauf im *Παρνασσός* XVII (1894) 81–87 mit einigen Zusätzen des Verfassers wiederholt worden ist. Ich zitiere ihn nach der letzteren Zeitschrift, zumal da der griechische Text in dem britischen Journal von Druckfehlern wimmelt. Ergänzend tritt hinzu die von einem andern Gesichtspunkt aus geschriebene Abhandlung von Wilhelm Barth in *Ilbergs Neuen Jahrbüchern* 1900, 177 ff.

¹ Barth a. a. O. 185. Für Konstantinopel stützt sich der Verfasser auf das Zeugnis von A. Körte *Athen. Mitteil.* XXIV (1899) 5 A. 3. Für Makedonien bestätigt die Weinspende, wie ich nachtrage, auch Abbott 200. — Auch in Athen war Weinspende, auf das frische Grab ausgegossen, in den unteren Schichten der Bevölkerung noch in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts üblich, in den sechziger Jahren aber bereits abgekommen (wie mir in Athen selbst versichert wurde).

² Barth 185 f.

³ Barth a. a. O.

⁴ Abbott a. a. O.

⁵ Vgl. Rohde *Psyche* I 16 A. 1 und 242. P. Stengel *Opferbräuche der Griechen* 183 f.

⁶ Hom. *Il.* XXIII 220 f.

die Beisetzung Verstorbener mit einer Spende von Wein und Öl verbunden war, wird durch das mehrerwähnte Gesetz von Julis bewiesen.¹ Und daß die Darbringung eines Trankopfers gleich bei der Bestattung allgemeine hellenische Sitte war, wie man längst ohne weiteres angenommen hat², sowie daß dieses einen wesentlichen Teil des Bestattungsritus bildete, kann nach den Ausführungen Barths a. a. O. als sicher angesehen werden. Allerdings wird heutzutage die aus dem Altertum ererbte Sitte wohl meistens ohne ein klares Bewußtsein ihres ursprünglichen Sinnes fortgeübt oder auch eine ganz andere Bedeutung ihr unterlegt. Nach Politis 82 spricht der Geistliche, während er die Wasserspende in das Grab gießt und eine Handvoll Erde nachwirft, das Wort der hl. Schrift aus: *Γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ* (Genesis 3, 19), und manche Priester und Laien wollen demgemäß in dem Brauch eine symbolische Darstellung der Auflösung des entseelten Körpers in seine Bestandteile erblicken. Allein das ist eine gelehrte, offenbar von der geistlichen Behörde ausgegangene oder beeinflusste Erklärung, deren Hinfälligkeit sich schon daraus ergibt, daß sie allenfalls für den Ausguß von Wasser, keineswegs dagegen für den von Wein und Öl zutreffen würde. Es verdient Beachtung, daß, wenn auch wohl überall der Priester es ist, der den Ritus vollzieht, trotzdem ein von der Kirche sanktionierter Gebrauch nicht vorliegt. Denn die *νεκρώσιμος ἀκολουθία*, d. h. das von der orthodoxen Kirche festgesetzte Totenamt, tut seiner keine Erwähnung (Politis 82), wie denn auch die Verschiedenheit der zur Spende verwandten Flüssigkeiten sowie der Umstand, daß äußerlich niemand zu einer solchen verpflichtet und ihre Darbringung fast nur noch in den unteren Schichten des Volkes üblich ist (Barth 186), jeden Gedanken daran ausschließt. Aber die Priester haben sich wohl oder übel mit dem heidnischen Ritus abgefunden und ihn zum Teil mit einer christlichen Tünche überzogen. Das zeigt u. a. auch die Kreuzesform, in der die dreimal wiederholte Spende im lakonischen Vrésthena erfolgt, und wenn ebenda nach dem Öl noch ein Gemisch von Erde und Wasser ausgegossen wird, so scheint das darauf hinzudeuten, daß hier die oben erwähnte gelehrte Erklärung der Sitte eingewirkt und deren Modifizierung herbeigeführt hat.

Das Gesagte erhält weitere Bestätigung durch das den Ausguß der Spende begleitende Verfahren, d. h. die Zertrümmerung des Kruges, in dem sie sich befunden hatte. Denn dieser Ritus ist auch im altgriechischen Totenkulte nachweisbar und läßt sich bis in die mykenische Pe-

¹ Dittenberger *Syll.*² II Nr. 877 Z. 9 f.: *φέρειν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα μὲ πλεον τριῶν ᾠων καὶ ἑλαιον μὲ πλεον ἐνός.*

² Vgl. Rohde *Psyche* I 231. Daremberg-Saglio *Dictionn. des Antiquités* s. v. *Funus*.

riode zurückverfolgen. Die Archäologen sind darüber einig, daß die bei oder in den Gräbern von Mykene, Thera und vielen anderen Orten in Masse gefundenen Scherben irdener Gefäße zu der Annahme absichtlicher Zerstörung durch die Opfernden nötigen.¹ Auf Grund dieses Sachverhalts sind wir auch berechtigt, eine Bestimmung in dem schon öfters erwähnten Gesetz der Julieten auf Keos damit in Verbindung zu bringen. Hier wird nämlich, unmittelbar nachdem von den Wein- und Ölspenden am Grabe die Rede gewesen, das Gebot hinzugefügt: τὰ δὲ ἀγγεῖα ἀποφέρεσθαι²), d. h. daß die dazu gebrauchten Gefäße nicht an der Grabstätte zertrümmert, sondern wieder mitgenommen werden sollen. Schon Helbig hat diese Vorschrift auf den in Rede stehenden Brauch bezogen und meint, sie sei dadurch veranlaßt worden, daß dabei nicht immer billige Tonvasen, sondern bisweilen auch kostbarere Gefäße zur Anwendung kamen³, eine Vermutung, die ohne Zweifel das Richtige trifft, da die aus dem Altertum wohlbekannte Absicht, der Verschwendung im Totenkult Einhalt zu tun, gerade auch in dem keischen Gesetz mehrfach hervortritt. Übrigens ist die Sitte an manchen Orten nicht auf das zur Spende benutzte Geschirr beschränkt geblieben, sondern auch auf andere Gegenstände ausgedehnt worden. So hat man in Myrina öfters auch die Beigaben für die Toten, namentlich die Statuetten absichtlich zerschlagen.⁴ Die Verfasser des Werkes über den dortigen antiken Friedhof wollen darin eine von der Furcht vor Graberschändung eingegebene Vorsichtsmaßregel erblicken und führen zur Stütze ihrer Ansicht eine entsprechende Sitte aus dem heutigen Griechenland an, welche darin besteht, daß, nachdem der Tote in die Grube gelegt worden ist, ein Mann hineinsteigt, um dessen Kleider zu zerreißen.⁵

¹ Ch. Tsuntas *Μυκῆναι* (Athen 1893) 148. W. Helbig *Sitzgsber. d. K. bayr. Ak. d. Wiss. zu München, philos.-philol. Kl.* 1900, 249 ff. E. Pfuhl *Athen. Mitt.* XXVIII (1903) 270 ff. und 277. Fr. Poulsen *Die Dipylongräber und die Dipylonvasen* (Leipzig 1905) 18 u. a. — Vgl. auch B. Staïs *Athen. Mitt.* XV (1890) 321—323 und XVIII (1893) 53. — Auch die in vorgeschichtlichen Gräbern Dänemarks, Schleswig-Holsteins, Mecklenburgs und anderer Teile des nördlichen Europa gefundenen Gegenstände zeigen vielfach deutliche Anzeichen vorsätzlicher Zerstörung: s. Olshausen *Verhandl. d. Berliner Gesellsch. f. Anthropologie* 1892, 166 ff. (*Zeitschrift für Ethnologie* Bd. XXIV).

² Dittenberger *Syll.*² II Nr. 877 Z. 10.

³ a. a. O. 251.

⁴ Pottier-Reinach *La Nécropole de Myrina* 102.

⁵ Pottier-Reinach 103 und 104 A. 1. — Diesen neugriechischen Brauch und seinen angeblichen Entstehungsgrund erwähnt auch Politis a. a. O. 81 A. 5 mit folgenden Worten: Νῶν ἐν Ἑλλάδι σκίζουσι τὰ συνθαπτόμενα τῷ νεκρῷ ἐνδύματα καὶ ὑφάσματα· ἀλλὰ τοῦ τοῦ ἔθους τούτου λόγος φέρεται ἡ προφύλαξις ὑπὸ τῆς ἱεροσυλίας τῶν τυμβωρύχων, οὐδεμία δ' ἀνάγκη ὑπάρχει ν' ἀναζητήσωμεν ἄλλον. Es fragt sich aber doch sehr, ob dieser merkwürdige Brauch nicht ursprünglich einen ganz andern Sinn gehabt hat als den hier angegebenen. — Vgl. unten.

Allein diese Erklärung befriedigt schon darum nicht, weil die Sicherung der Grabesruhe durch ein so seltsames Mittel doch nicht gewährleistet sein würde. Auf keinen Fall ließe sich auch daraus die Sitte des Zerschlagens der Spendekrüge ableiten. Und doch muß beides auf gemeinsame Art sich erklären lassen. Als Grund für das Zertrümmern der Gefäße wird freilich gewöhnlich angeführt, daß die bei den Totenopfern verwendeten Gefäße als „unheimliche Objekte“ dem Gebrauch der Lebenden entzogen, für weitere Benutzung untauglich gemacht werden sollten.¹ Aber auch diese Erklärung hält näherer Prüfung nicht stand. Denn die Rücksichtnahme auf etwaige schädliche Folgen für die Lebenden hat mit dem Totenkult als solchem nichts zu tun, und doch muß der eigentümliche Ritus mit diesem Kult in unmittelbarem Zusammenhang stehen; das ist meines Erachtens eine unabweisbare Forderung der Logik. Wir müssen uns daher nach einer andern Deutung umsehen, die dem Rechnung trägt und zugleich den Brauch der Myrinäer aufhellt; und wir finden sie, wenn wir zur animistischen Religion der Naturvölker unsere Zuflucht nehmen. Hier liegt in der Tat einer der Fälle vor, wo die Anschauungen niederer Rassen einwandfreie Aufklärung über dunkle Bräuche höherstehender bringen können. Tylor hat im 11. Kapitel seines Werkes über die Anfänge der Kultur überzeugend dargelegt, daß die primitive Psychologie nicht nur den Menschen, Tieren und Pflanzen, sondern auch den leblosen Gegenständen und selbst den künstlichen, von Menschenhand gefertigten, wie Kleidern, Schmucksachen, Kesseln usw., abtrennbare, den Leib überlebende Seelen zuschreibt.² Diese *object-souls*, wie der britische Ethnologe sie nennt, also diese Gegenstandsseelen werden dadurch frei, daß die äußere Hülle, von der sie umgeben sind, auf irgendeine, sei es natürliche, sei es gewaltsame Weise zerstört wird, und können nun in der jenseitigen Welt als Scheinbilder der materiellen Dinge, als Gespenstergestalten, den verstorbenen Menschen von Nutzen sein; ganz ebenso, wie die Weiber und Sklaven, die getötet worden, um ihrem abgeschiedenen Herrn drüben im Seelenlande zur Verfügung zu stehen.³ Hier liegen, wie mir scheint,

¹ Helbig a. a. O. 247 f. Ch. Belger *Berl. Phil. Wochenschr.* 1891, 707. Pfuhl a. a. O. 272. Poulsen 18.

² *Primitive Culture*¹ I 430 ff. (I 470 ff. der d. Übersetzung). Vgl. auch John Lubbock *Die Entstehung der Zivilisation*, autorisierte Ausg. für Deutschland, Jena 1875, 28 f. und 238 f. und P. Sartori *Die Speisung der Toten* (Progr. des Gymnasiums zu Dortmund, 1903) 56 und 61.

³ Wie es nach Herodot IV 71 bei der Bestattung der skythischen Hauptlinge geschah und unter den Wilden zum Teil noch heute geschieht. Auch bei den griechischen Stämmen hat es einmal eine Zeit gegeben, wo Menschen und Tiere zu gleichem Zwecke getötet wurden. Wenn in der *Ilias* XXIII 171 ff. Achill am Scheiterhaufen des Patroklos vier Rosse, zwei letzterem gehörige

die Wurzeln der besprochenen Gebräuche, die demnach als Überlebsel aus einer längst überwundenen niedrigeren Kultur zu betrachten sind. Der Krug, welcher das Trankopfer enthielt, wird zerbrochen, damit die Seele des Toten sich seiner samt dem ausgegossenen Inhalt bedienen könne, und in gleicher Absicht werden offenbar auch seine Kleider zerrissen.¹ Und wenn die alten Myrinäer die für die Gräber bestimmten Tonfiguren vorher in Stücke schlugen, so müssen wir folgerichtig schließen, daß dies geschah, um ihre in den Hades gebannten Angehörigen an deren Phantomen sich erfreuen zu lassen. Die Vorstellung von Gegenstandsseelen schimmert auch aus einer Reihe anderer Gebräuche noch durch. Wenn z. B. eine griechische Bäuerin von heute einem auf der Bahre liegenden Toten einen Apfel zur Bestellung an ihren verstorbenen Sohn mitgibt, so weiß sie, wie ungebildet sie auch sein mag, doch sehr wohl, daß die Frucht demnächst in der Gruft vermodern wird. Wenn sie es trotzdem tut, so muß im Untergrunde ihres Bewußtseins die Idee wirksam sein, daß der Geist des Apfels auf irgendeine Weise in den Besitz ihres Kindes gelangen und seiner Seele zur Erquickung reichen werde. Denn an eine bloß symbolische Handlung kann dabei doch füglich nicht gedacht werden.²

Hunde und zwölf troische Jünglinge schlachtet und in die Glut wirft, so ist der eigentliche Beweggrund sicherlich der, ihre Seelen dem toten Freund im Jenseits zur Verfügung zu stellen. Freilich sieht der Dichter in der Menschenopferung lediglich einen Ausfluß des Zornes und der Rache (vgl. ebenda v. 23, ferner XVIII 337 und XXI 28). Aber offenbar hat er aus älterer Überlieferung einen Zug der Sage übernommen, den er selbst nur anders begründet, weil er ihn in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr versteht oder als fremdartig empfindet. Ganz ähnlich urteilt auch Tsountas *Μυκηναί* 151. Der Anschauung, daß Dinge, die den Toten zugute kommen sollen, vernichtet werden müssen, d. h. also der Vorstellung von Gegenstandsseelen, begegnen wir auch in der antiken Literatur. Herodot V 92 g. E. berichtet von Melissa, der verstorbenen Gattin des Tyrannen Periandros, sie habe sich beklagt, daß sie nackt sei und friere, weil die ihr mitgegebenen Gewänder nicht verbrannt worden und daher für sie unbrauchbar seien; worauf Periandros, um sie zufriedenzustellen, allen korinthischen Frauen im Heraheiligtum ihre Feiertagskleider entzogen und in einer Grube verbrannt habe. Und bei Lukian *Philopseud.* 27 § 55 erzählt Eukrates, wie seine tote Frau ihm erschienen sei und die eine ihrer goldenen Sandalen gefordert habe, die unter die Lade gefallen und daher nicht mit den übrigen Kleidungsstücken verbrannt worden war. — Die Sitte, die den Toten geweihten Gefäße zu zerbrechen, ist sehr weit auf der Erde verbreitet. S. die reichhaltige Zusammenstellung bei Tylor *Primitive Culture* I 436 A. 3 (I 476 A. 1 der deutschen Übers.).

¹ Als Parallele hierzu kann eine bei den Ngúmba in Südkamerun herrschende Sitte angeführt werden, die darin besteht, daß einige Tage nach der Beerdigung die Hinterbliebenen am Wege Hausgerät und Zeug für den Toten hinlegen, und zwar dieses in zerrissenem, jenes in zerbrochenem Zustande, angeblich damit niemand es stiehlt: Sartori a. a. O. 42 nach *Globus* LXXXI 352.

² Wie sogar in gebildeten Kreisen dergleichen Denkvorgänge bisweilen

Nachdem das Zerschlagen der Gefäße am Grabe die nach meiner Ansicht einzig richtige Erklärung gefunden hat, bleibt noch übrig zu prüfen, ob dieselbe Erklärung ohne Zwang auch auf den entsprechenden Brauch beim Heraustragen des Toten aus dem Sterbehause und während des Leichenzuges angewendet werden kann. Wenn sich herausstellt, daß dies sehr wohl möglich ist, so dürfen wir darin eine neue Bestätigung ihrer Richtigkeit erblicken. Denn es liegt doch sicherlich am nächsten, für beide Fälle auch den gleichen Sinn des Ritus anzunehmen. Da bietet uns nun glücklicherweise das Volk selbst seine Hilfe dar, welches das Ausgießen des Wassers — eine andere Flüssigkeit kommt in diesem Falle, wie wir oben S. 305 gesehen haben, nicht in Betracht (aber doch Wein neben Wasser auf Korfu, s. unten) — gemeinhin so auffaßt, daß es die Erfrischung oder Erleichterung der aus dem Körper entwichenen Seele zum Zwecke habe.¹ Ist diese Anschauung die ursprüngliche, woran ich umso weniger zweifle, als sie mit der oben S. 290 f. erwähnten Sitte, an das Bett des Verstorbenen einen mit Wasser gefüllten Napf zu stellen, in Einklang steht, so haben wir den Ausguß gewissermaßen als ein nicht offizielles Trankopfer zu betrachten, das dem offiziellen bei der Bestattung als eine Art Voropfer vorausgeht, und die Zertrümmerung des Gefäßes hat hier in der Tat genau dieselbe Bedeutung wie dort am Grabe.

An einigen Orten geht nebenher auch noch eine andere Auffassung der Sitte. So auf Zakynthos, wo es auch heißt, mit dem auf die Straße gegossenen Wasser werde beabsichtigt, die Sense des Todesgottes zu waschen, damit er nicht in demselben Hause noch anderen das Leben raube (Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435 f.). Ähnlicher Brauch und Glaube findet sich auch auf Korfu: wenn ein Toter vorbeigetragen

noch sich abspielen, davon habe ich mich selbst einmal durch Erfahrung überzeugen können. Eben von einer Reise zurückgekehrt, schrieb ich einer mir engbefreundeten Dame, die von einem schweren Leiden befallen war, einen Brief, der leider erst unmittelbar nach ihrem Tode am Bestimmungsort eintraf. Ihre Schwester meldete mir nun, sie habe der Verstorbenen meinen Brief in den Sarg mitgegeben.

¹ Protodikos 13, welcher sagt: *Ἐρωτήσας ποτὲ τὴν αἰτίαν τούτου ἤκουσα — ὅτι διὰ τούτου ἡ ψυχὴ τοῦ ἀποθανόντος τρόπον τινὰ ἀναψύχεται*. Sakellarios *Κυπριακά* ² I 738, nach dem es *πρὸς ἀνακούφισιν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* (nämlich τοῦ νεκροῦ) geschieht. Kanellakis *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* 338, nach dessen Bericht die Bauern auf Chios glauben, daß die Seele bei dem Bestreben, sich vom Leibe zu trennen, von Beklemmung ergriffen wird, und daß man daher Wasser ausgießt, um ihre Hitze zu kühlen (*ἵνα δροσίῳσιν τὴν λαύρα τῆς ψυχῆς*). Politis a. a. O. 86. — Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435 (beim Heraustragen der Leiche aus dem Hause gießt man Wasser auf die Straße, „damit sich die Seele des Verblichenen erfrischt“; es kommt auf dieser Insel aber auch noch eine andere Auffassung dieses Brauches vor, über die gleich nachher).

wird, gießen die Frauen Wasser oder Wein aus auf die Straße, damit Charos sein Schwert waschen könne, das blutig ist von der Tötung des vorbeigetragenen Menschen (Kontós von einer alten Frau). Und auf Kypros gießt man alles Wasser im Hause hinter dem weggeführten Leichnam auf die Straße in dem Glauben, daß der Todesgott sein bluttriefendes Messer in ihm abgewaschen (gereinigt) habe (Lukas *Φιλολογικαὶ Ἐπισκέψεις* 97). Man hält es also für verunreinigt.¹ Möglicherweise ist hier fremder Einfluß wirksam gewesen. Ein ähnlicher Glaube liegt offenbar auch arkadischen Bräuchen zugrunde, nach denen beim Vorüberkommen der Leiche ein Krug voll Wasser ausgegossen und zerbrochen wird, oder auch überhaupt alles Wasser im Hause, wenn eine Leiche vor ihm vorüberkommt, ausgegossen wird, weil es dann unrein ist und Würmer bekommt (Politis 84).

An anderen Orten hat der Ritus nach Verdunkelung seiner eigentlichen Bedeutung eine Abschwächung erfahren, indem der Wasserausguß unterbleibt, aber nichtsdestoweniger ein Gefäß zerschlagen wird, an dessen Stelle zuweilen auch ein bloßer Ziegelstein tritt. Die natürliche Folge davon mußte sein, daß eine ganz andere Auffassung des Brauches Platz griff: man sieht in ihm nunmehr ein wirksames Mittel, um den Todesgott einzuschüchtern und so sich selbst oder andere gegen ihn zu schützen, wobei offenbar der uralte, vielfach noch heute herrschende Glaube, daß die Dämonen durch Lärm vertrieben werden können, auf Charos übertragen worden ist. War diese Auffassung der Sitte einmal durchgedrungen, so konnte das Tongefäß auch durch einen andern leicht zerbrechlichen Gegenstand ersetzt werden. In Dörfern Arkadiens, in denen der abgeänderte Ritus üblich ist, pflegt man das Zerschlagen des Kruges oder Ziegels, welches gewöhnlich einer bejahrten Frau, niemals einem Jüngling überlassen wird, mit Ausrufen zu begleiten wie: „Einen hast du uns genommen, Charos, da ist er, einen zweiten nimmst du uns nicht“ oder „wie der Ziegel berstet, so soll dein Kopf bersten, wenn du wiederkommst“ oder mit anderen feststehenden Wendungen, die entweder eine Drohung gegen Charos oder Worte von guter Vorbedeutung für die Hinterbliebenen des Verstorbenen enthalten (Politis 85 f., der eine ganze Reihe derartiger Redensarten nach der Mitteilung eines Arkadiers anführt). Auf Leukas zerbrechen die Bäuerinnen in dem Augenblick, da der Tote weggetragen wird, einen Ziegel vom Dache, um so, wie sie sagen, den begleitenden Charos vom Hause zu verscheuchen (*Σύλλογος* VIII 428 A.). Für Epiros ist das Zerbrechen eines Kruges oder Trinkglases an der Hoftür zur Verhütung eines wei-

¹ Im jüdischen Volksglauben gilt das Wasser im Sterbehause als unrein und wird daher ausgegossen, weil der Todesengel in dem Wasser sein Schwert abgewaschen hat: J. Scheftelowitz, d. *Archiv* XVII (1914) 401 A.

teren Todesfalles bezeugt (*Σύλλογος* XVIII 211 Nr. 79). Auch in Makedonien ist Zerschlagen eines irdenen Gefäßes oder Dachziegels üblich: Abbott 198, der (gleichfalls nichts von einer Wasserspende erwähnt, übrigens aber) S. 199 als Grund des Brauches die Absicht vermutet, die Rückkehr des Toten zu seiner irdischen Wohnung zu verhüten, ein Motiv, welches allerdings anderwärts nachweisbar ist: in Deutschland geschieht auch das Ausgießen des Wassers und das darauf folgende Zerschlagen des Gefäßes, „damit man vor dem Wiederkommen des Toten sicher sei“ (s. Wuttke³ 465 § 737). Aber dem in vielen deutschen Gauen zugleich herrschenden Glauben, daß, wenn das Gefäß nicht zerbrochen wird, noch jemand im Hause sterben muß, scheint doch ebenfalls die Idee der Abwehr des persönlich gedachten Todes zugrunde zu liegen.

Die Absicht, sich selbst oder die Seinigen vor dem Todesgott zu schützen, hat noch zu einer Reihe anderer, zum Teil symbolischer Gebräuche geführt, von denen einige mir merkwürdig genug erscheinen, um hier beiläufig zusammengestellt zu werden. In einigen Gegenden Arkadiens schneidet man aus dem Leichentuch einen langen Streifen und hängt ihn vor der Haustür oder am Dachbalken zu dem Zwecke auf, dem Charos, falls er wiederkommt, um einen andern aus der Familie zu töten, Furcht vor Fesselung einzufloßen und dadurch seine Flucht herbeizuführen (Politis 86 A. 1). Eine ähnliche Sitte findet man auch in Lakonien: Kukkulés *Οἰνοντιανά* 101f., ein Brauch, bei dem man an die antike Sage von der Fesselung des Todes durch Sisyphos erinnert wird (Pherekydes bei Schol. Hom. Il. VI 153). Auf Zakynthos beobachten abergläubische Leute eine ganze Reihe von Vorsichtsmaßregeln zu gleichem Zweck. So verschließt man keinen Schrank, während eine Leiche im Hause liegt, um nicht den Tod mit einzusperrn. Man hütet sich ein Jahr lang, im Trauerhause etwas zu pflanzen, damit nicht zugleich mit der Pflanze der Tod Wurzel fasse, oder eine Henne auf den Eiern sitzen zu lassen, damit er sich nicht festsetze. Wenn im Laufe eines Jahres zwei Personen in demselben Hause sterben, legt man der zweiten eine Puppe in den Sarg, damit gleichsam ein Dritter mitbegraben und so weiteres Unglück verhütet werde (Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435. 437). Hierher gehört auch die schon oben S. 288 aus einem zakynthischen Gebirgsdorf von mir bemerkte Sitte, auf die Leiche eines Kindes ein Schloß zu legen.

Politis hat in dem angeführten Aufsatz zwar das Zerschlagen der Gefäße am Grabe auf eine mit meiner Deutung sich berührende Weise erklärt, indem auch er im Anschluß an Tylor auf die Beseelung der Gegenstände in der Anschauung der Naturvölker hinweist, er will aber die beim Heraustragen des Toten aus dem Sterbehause und beim Leichen-

zug geübte analoge Sitte vielmehr aus der Vorstellung ableiten, daß alles, was zur Reinigung gedient hat, zerstört werden müsse, damit nicht durch anderweitigen Gebrauch die Wirkung der Reinigung abgeschwächt werde (S. 82 f.). Diese Ansicht kann ich nicht für richtig halten. Dagegen spricht auch der Wein in Korfu und der Umstand, daß es beim Leichenzug vorzugsweise Freunde sind, die den Ritus ausführen. Allerdings herrscht die antike Vorstellung, daß Menschen und ihre Wohnungen durch eine Leiche verunreinigt werden, noch heute und gibt Anlaß zu mehrerlei Vorkehrungen, wie denn z. B. alle Häuser und Läden, an denen der Trauerzug vorüberkommt, aus diesem Grunde geschlossen werden (Protodikos 13)¹ und manches andere geschieht, wovon weiter unten die Rede sein wird. Aber daß die Vernichtung des zur Reinigung benutzten Geschirres nötig sei, um die Erreichung des Zweckes sicherzustellen, ist ein Gedanke, der sich schwer verstehen und meines Wissens nirgendwo nachweisen läßt.² Sicher wird von dem ἀρδάνιον, jenem mit Sprengwasser angefüllten irdenen Gefäße, das die alten Griechen vor die Tür des Sterbehauses stellten, damit die Herauskommenden sich reinigen konnten (Pollux VIII 65. Hermann-Blümner *Griech. Privataltertümer* 365), etwas Derartiges nicht berichtet.

Der Brauch, Wasser hinter der Leiche auszugießen, ist weit über die Erde verbreitet, wird aber auf verschiedene Art begründet. Ich verweise darüber auf die Zusammenstellungen bei Sartori *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XVIII (1908) 364 f. und Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 86 ff. Vgl. auch Goldzieher, dieses *Archiv* XIII (1910) 40 f. Er ist von der christlichen Kirche als ein heidnischer bekämpft worden, wie folgende Interrogation in der Sammlung der Dekrete von Burchard von Worms lehrt, abgedruckt bei Grimm *D. M.*⁴ III 408: *fecisti illas vanitates aut consensisti, quas stultae mulieres facere solent, dum cadaver mortui hominis adhuc in domo iacet, currunt ad aquam et adducunt tacite vas cum aqua, et cum sublevatur corpus mortui, eandem aquam fundunt subtus feretrum*. Daß dieser oder ein ihm sehr nahe kommender Brauch

¹ Aber an manchen Orten geschieht das Schließen der Häuser auch, damit Charos nicht hineinkomme, was freilich im Grunde dasselbe ist: Kukkulés *Ολυνν-τιανά* 102 A. 1.

² Stengel *Opferbräuche der Griechen* 135 A. 2: „Auch das Weggießen der bei einer Reinigung gebrauchten Mittel (*καθάρματα*, vgl. v. Wilamowitz *Aisch. Cho.* 162 f.) ist ein Opfer für die chthonischen Dämonen“; Rohde *Psyche* II 79, 1.

Aischylos Orestie, Gr. und deutsch von U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Zweites Stück, Das Opfer am Grabe (Berlin 1896) 162 f.: „Das wird kein Ausgießen der Spenden, sondern ein Weggießen, als wäre es Wasser, das die Befleckung, das μόσος, eines Hauses (etwa nach der Entbindung oder Beerdigung) beseitigt.“ — S. 57 *ibid.* übersetzt Wilamowitz das *καθάρμαθ' ὡς τις ἐκπέψας πάλιν* (v. 98) so: „Schmutzwasser, das Besudelung von einem Haus gewaschen, gießt man also weg.“

auch im griechischen Altertum üblich war, läßt sich wiederum aus dem keischen Bestattungsgesetze schließen, in welchem das Ausgießen des Wassers untersagt wird (s. Anhang II am Schluß der ganzen Arbeit). Das für die alten Keer natürlich ohne weiteres verständliche Verbot $\mu\epsilon\delta\epsilon\tau\ \tau\omicron\ \psi\delta\omega\varsigma\ \epsilon\kappa\chi\epsilon\iota\nu$ ist für uns leider nicht bestimmt genug, aber die höchste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um die noch heute herrschende Sitte handelt. Der Artikel vor $\psi\delta\omega\varsigma$ weist, wie es scheint, darauf hin, daß das in der unmittelbar vorher erwähnten Kylix enthaltene Wasser gemeint ist (oder etwa alles im Sterbehause vorhandene?). Vgl. die Sitte, das Wasser für das $\alpha\rho\delta\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$ aus einem andern Hause zu holen.

Was endlich das Verbot betrifft, den Kehrriech (natürlich des Sterbezimmers oder etwa des Sterbehauses) zum Grabe zu tragen, so mag Jevons recht haben, wenn er vermutet (S. 248), daß die Keer ihn in die Gruft zu schütten pflegten, um sicher zu sein, daß die Seele des Verstorbenen nicht im Hause zurückbleibt. Denn als kleines, unscheinbares Ding, das sie nach allgemeiner Anschauung ist, kann sie leicht am Fußboden haften. Und wie es darum an manchen Orten üblich ist, das Auskehren des Sterbezimmers in den ersten Tagen nach dem Tode zu unterlassen, damit die etwa noch darin weilende Seele nicht vertrieben werde, so besteht anderwärts der umgekehrte Brauch, es sogleich hinter der hinausgetragenen Leiche auszufegen, um die möglicherweise zurückgebliebene Seele zu vertreiben (in Nord- und Mitteldeutschland ist das Auskehren der Stube hinter dem Sarge her zur Verhütung des Wiederkommens des Toten sehr verbreitet: Wuttke³ 465 § 737 Weiteres bei Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 31 f.). (Schluß folgt.)

II. Berichte.

Philosophie 1912—1925.

Von Max Wundt in Jena.

Als ich vor nunmehr vierzehn Jahren den ersten Bericht über Philosophie für diese Zeitschrift abschloß, umspannte er einen vierjährigen Abschnitt (1907—1911). Diesmal habe ich auf eine um zehn Jahre längere Zeitstrecke zurückzublicken. Die Beschäftigung mit den Fragen der Religionsphilosophie ist inzwischen nicht erlahmt, sondern eher noch gesteigert. Und so ist es eine mächtig angeschwollene Literatur, der jetzt mein Bericht gelten muß. Daß dabei auf die einzelnen Werke nur kürzer eingegangen und manches überhaupt nur erwähnt werden kann, versteht sich von selbst und wird unter diesen Umständen hoffentlich Entschuldigung finden. Es soll mir vor allem daran liegen, die allgemeinen Richtungen der heutigen religionsphilosophischen Arbeit hervortreten zu lassen. Besonders werde ich die Nachsicht der hier besprochenen Autoren selbst in Anspruch nehmen müssen, wenn ich so oft gediegener und gründlicher Leistungen nur mit ein paar Sätzen gedenken kann.

Die lange Pause, welche seit dem letzten Bericht eingetreten ist, hat aber auch einen Vorteil. Die religionsphilosophische Arbeit hat gerade in den letzten Jahren, wohl nicht ohne Einfluß der großen politischen Ereignisse, eine entschiedene und selbständige Wendung genommen. Neben die historische Arbeit an dem aus der Vergangenheit überlieferten Erbe, von welcher der vorige Bericht in der Hauptsache zu handeln hatte, ist eine ganze Reihe von Werken getreten, in denen die religionsphilosophischen Fragen neu und selbständig aufgegriffen und aus eigener systematischer Besinnung beantwortet werden. Dabei wird in den meisten dieser Schriften das geschichtliche Erbe nicht vergessen, sondern die Anknüpfung an den oder jenen Teil desselben tritt oft mehr oder weniger deutlich hervor. Aber es wird zur lebendigen Anregung für eigene philosophische Forschung. Indem dieser zweite Bericht nun auch diese neueste Wendung der Religionsphilosophie mit einbeziehen kann, erscheint der Nachteil der langen,

seit dem letzten Berichte eingetretenen Pause einigermaßen ausgeglichen. Wäre er früher erfolgt, so hätte er in der Hauptsache nur von dem Weiterwirken der in der letzten Übersicht verfolgten Bestrebungen berichten können, von der Fortsetzung der wesentlich geschichtlichen Arbeit zur Aufhellung der in der Geschichte hervorgetretenen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Nunmehr können wir in erster Reihe auf die Versuche hinweisen, diese Beziehungen neu und selbständig zu knüpfen.

Es erscheint deshalb auch richtig, diese systematischen Werke zur Religionsphilosophie voranzunehmen, obwohl sie zeitlich erst den letzten Jahren angehören. Sie stellen den wichtigsten Beitrag zu der von uns hier verfolgten Arbeit dar.

1. Systematische Werke.

Der Hauptanstoß, welchen die Religionsphilosophie noch in der vorangehenden Zeit empfangen hatte und der zunächst stark in unseren Zeitabschnitt hineinwirkt, ging ohne Zweifel von Schleiermacher aus. Er kann für die damalige Zeit wohl auch als der herrschende Denker innerhalb der Theologie bezeichnet werden. Die Auffassung der Religion wesentlich von der subjektiven Seite her, als einer Äußerung des menschlichen Geistes, und ihre Begründung auf Gefühls-erregungen, um sie von aller theoretischen Erkenntnis unabhängig zu machen, stammen von daher. Diese Hauptreihe wird dann aber zu beiden Seiten begleitet von zwei anderen, ihr in verschiedener Hinsicht verwandten Richtungen. Der Gegensatz zur theoretischen Auffassung verbindet sie mit der letzthin von Kant begründeten Richtung. Und wenn ursprünglich die mehr romantische, an Schleiermacher sich anschließende Religionsauffassung in einen entschiedenen Gegensatz gerade auch gegen Kants Moralismus und die Religionslehre der Neukantianer trat, so hat sich dieser Unterschied neuerdings öfter mehr verwischt und beide Richtungen fließen manchmal fast zusammen. Die subjektive Auffassung der Religion aber, die hauptsächlich durch Schleiermacher begründet ist, weist auf der anderen Seite auf die Psychologie hin, die nach wie vor den religiösen Erscheinungen eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Auch bei diesen psychologischen Untersuchungen liegen oft Gedankengänge, welche an Schleiermacher gemahnen, im Hintergrunde.

Wenn wir diese Richtungen als verhältnismäßig gleichförmige zusammenfassen und zum Ausgangspunkt wählen, so gewinnen wir damit vielleicht eine feste Grundlage, von der aus wir uns in dem sonst verwirrenden Vielerlei einander zum Teil gänzlich entgegengesetzter Bestrebungen auf unserem Gebiete zurechtfinden können.

Ich stelle an den Anfang das große Werk von Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode (Leipzig, Hinrichs), I. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913, II. Das Wesen der Religion 1921, III. Wesen und Wahrheit des Christentums 1925. In diesem Werk wird besonderer Wert darauf gelegt, die eigentümliche Methode religionswissenschaftlicher und theologischer Forschung festzustellen, um damit wenigstens eine gemeinsame Grundlage für fruchtbare Zusammenarbeit auf diesem Gebiete zu finden. Die Methode wird im allgemeinen Anschluß an Schleiermacher und unter besonderer Berücksichtigung der Psychologie von William James im ersten Bande herausgearbeitet. (Dieser Denker ist, worauf wenigstens im Vorbeigehen hingewiesen sei, Gegenstand eines Buches von Boutroux, James, deutsch von Jordan, Veit & Co. 1912). Ein stärkerer Einfluß wird auch Heinrich Maiers Psychologie des emotionalen Denkens (1908) eingeräumt. Von diesen Grundlagen aus wird die religionspsychologische Methode sowohl gegen den rationalen Apriorismus wie gegen die in der neuen Schule von Fries vertretenen Anschauungen abgegrenzt. Der zweite Band macht dann von der so gewonnenen Methode eine Anwendung zunächst auf die Frage nach dem Wesen der Religion, um dann in einem zweiten Teile die Frage nach der Wahrheit der Religion zu erörtern. Den Ausgang nimmt der Verfasser dabei von Schleiermachers Deutung der Religion und sucht diese nur einmal durch eine stärkere Berücksichtigung der in der Geschichte hervorgetretenen Religionsformen zu ergänzen und dann durch Ausscheidung der noch spekulativen Bestandteile strenger an die Grundlage der religiösen Erfahrung zu binden. In diesem Sinne bildet der Verfasser die Religionstheorie Schleiermachers um, indem er das Wesen der Religion sieht „in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Überwelt, von der er sich abhängig fühlt“ (II 139); und er bildet jene Theorie fort, indem er dem Gefühl der Abhängigkeit das der Geborgenheit und der Sehnsucht hinzufügt. Die Überwelt ist ihm also nicht nur eine Macht, von der der Mensch sich abhängig fühle, sondern „in deren Schutz er sich geborgen weiß und die ihm Ziel der Sehnsucht ist“ (II 254). Ein eigentlicher Beweis der Wahrheit der Religion ist von diesem Standpunkt aus natürlich nicht möglich, und Wobbermin lehnt deshalb jeden Versuch, die Beweise für das Dasein Gottes in einer mehr oder weniger veränderten Form wieder aufleben zu lassen, entschieden ab. Er selbst erörtert die Wahrheitsfrage nur auf einem indirekten Wege, durch Ablehnung der Einwände und den Beweis, daß die Tatbestände des religiösen Lebens, und ebensowohl bestimmte Tatbestände anderer Lebensgebiete nur unter der Voraussetzung der Wahrheit der

Religion ganz verständlich werden. Dieser letzte Teil des Werkes bedarf wohl noch am meisten der Ergänzung und schärferer Ausprägung, da ein solcher mittelbarer Beweis ja nur bei sehr sorgfältiger Ausschließung aller Gegeninstanzen Überzeugungskraft besitzt. Im dritten Band werden die gewonnenen Ergebnisse auf die konkrete christliche Religion angewandt, indem zuerst das Wesen des Christentums als solches und hierauf die Wahrheit desselben dargetan wird. Mit Recht tritt dabei der trinitarische Monotheismus schließlich als der Kern der christlichen Wahrheit heraus.

An dieses große Werk können wir zwei kleinere Schriften reihen, die, ohne sich so unmittelbar an Schleiermacher anzuschließen, doch sichtlich auch in der allgemeinen Linie seiner Einwirkung stehen und daher von dem subjektiven religiösen Erlebnis ihren Ausgang nehmen. Paul Hofmann, *Das religiöse Erlebnis*. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 28, Pan-Verlag 1925) sieht in der Religion ein Wert-erlebnis, dessen Besonderheit darin liegt, daß es sich auf das Heil des ganzen Lebens bezieht. Es handelt sich in der Religion um das Verhältnis des Heilverlangens des Menschen zu dem in Welt und Schicksal ihm gegenüberstehenden Sachverhalt des Lebens. Beide werden durch den Gedanken der Erlösung miteinander vermittelt. Georg Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie* (Mohr 1917), geht ebenfalls von den religiösen Gefühlserlebnissen aus und steigt von ihnen zu den religiösen Ideen empor, um zu zeigen, daß jene in diesen die Erfüllung ihrer Sehnsucht finden.

Auch Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie* (2. neuverfaßte Ausgabe, Reuther & Reichard 1922), will diese Disziplin zunächst auf eine Analyse der gegebenen Religion begründen und lehnt den „konstruktiven Typus“, wie er am deutlichsten etwa bei Kant vorliegt, ab. Es kann sich nicht darum handeln, im Gegensatz zu allen wirklichen Religionen eine wahre zu konstruieren, sondern vielmehr die Religion in ihrer Wirklichkeit zu verstehen. Aber Scholz wendet sich von der mehr psychologischen Richtung dann doch entschieden ab, indem er der Kantischen Auffassung zwei wichtige Zugeständnisse macht. Einmal erkennt auch er in allem philosophierenden Denken ein normierendes Denken, und er gesteht daher weiter mit Kant der Philosophie das Recht zu, sich nur auf solche Erscheinungen zu beziehen, denen ein echter Wert innewohnt. Den Wertcharakter einer Erscheinung aber bestimmt Scholz danach, ob sie ohne Verlust ihrer Eigenart konstitutives, also aufbauendes Element unserer eigenen Existenz werden könne. Deshalb soll die Analyse im Gebiete der Religionsphilosophie auch nur den hochwertigen religiösen Erscheinungen gelten oder, wie

Scholz mit einem nicht sehr schönen Ausdruck sagt, der „ponderablen Religion“. Es wird also doch ganz im Sinne Kants eine Idee zugrunde gelegt, und zwar die Idee des konstitutiven Lebenswertes, um aus dem gesamten Gebiet der religiösen Erscheinungen den besonderen Gegenstand der „Religionsphilosophie im prägnanten Sinne“ auszusondern, während das Gebiet als ganzes der „allgemeinen Religionswissenschaft“ überlassen bleibt. Das Kennzeichen einer solchen ponderablen Religion sieht Scholz in dem „unmythischen Charakter ihres Gottesbewußtseins“. Besonders bezeichnend ist noch, daß er entschieden ablehnt, daß hochwertige oder überhaupt allein vollwertige Religion auf dem Wege einer Entwicklung aus den übrigen religiösen Erscheinungen hervorgehe. Vielmehr ist sie von aller nicht ponderablen, d. h. mythologisierenden Religion durch die Kluft eines vollen Artunterschiedes getrennt. Auf diesen Voraussetzungen erhebt sich dann das eigentliche Werk, das in drei Büchern das Wesen der Religion, die Lebensformen der Religion und die Wahrheit der Religion behandelt. In einer Kritik der verschiedensten Auffassungen erarbeitet sich Scholz seinen Begriff der Religion. Er faßt ihn als Gottesbewußtsein, in der Hauptsache unter Absehen von allen weiteren Inhalten, und bestimmt ihn näher als eine eigentümliche Durchbrechung des Weltbewußtseins und ein Erfülltsein von der Gegenwart des Göttlichen. Es ist „die auf unirdischen Eindrücken, d. i. auf objektiven Erlebnissen von singulärem, stets irgendwie herzerhebendem Charakter aufruhende positive oder negative Bestimmtheit des Lebensgefühls durch das Gottesbewußtsein“ (S. 109). Das Wesen des Göttlichen bestimmt er durch die drei Kategorien des Unirdischen, des Machtvoll-erhabenen und des ewig Begehrten. Besonders wichtig sind noch die Ausführungen über die Wahrheit der Religion, die mit Recht in die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, also die Wirklichkeit Gottes gesetzt wird. In sorgfältiger Analyse und Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen werden schließlich fünf notwendige und hinreichende Bedingungen für das philosophische Bekenntnis zur Wahrheit der Religion erarbeitet (S. 304—307). Bezeichnender Weise und in scharfem Gegensatze zu Kant tritt dabei das Merkmal einer inneren Vernünftigkeit überhaupt nicht auf. Die an sich berechnete Sorge vor einer zu äußerlichen Rationalisierung der Religion hat hier doch wohl dazu geführt, den Begriff der Vernünftigkeit allzu eng zu fassen.

Eine Ergänzung zu dem größeren Werk bietet die Schrift des gleichen Verfassers „Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem“ (2. neuverfaßte Ausgabe, Reuther & Reichard 1922). Nach einem historisch-kritischen Rückblick wird, entsprechend der Stellung des Hauptwerks, auch der Begriff der Unsterblichkeit unter Ablehnung

aller okkultistischen Bestrebungen an die hochwertigen Erscheinungen des geistigen Lebens angeknüpft. In engem Zusammenhang mit dem Hauptwerk steht dann noch die weitere Schrift von Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob*, eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus (Felix Meiner 1921).

Entschiedener ist der Anschluß an Kant in der Lehre von Albert Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus* (de Gruyter & Co. 1922). Hier wird, wie es schon der Titel andeutet, der Standpunkt im kritischen Idealismus genommen; und wenn es auch Görland ablehnt, der Mannigfaltigkeit gegebener Religionen ein aus ihnen gewonnenes „absolutes Religionsideal“ gegenüberzustellen, so deshalb, weil das durch den Begriff der kritischen Philosophie selbst verboten sei, die kein absolutes Ideal, sondern nur offene Richtungen der Idealisierung zulasse. Aber allerdings ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, die Einheit des religiösen Kulturlebens gegenüber der Mannigfaltigkeit besonderer Religionswissenschaften nachzuweisen. Diese Einheit kann nur in einer eigentümlichen Funktion unseres Bewußtseins gefunden werden, auf welche Görland zunächst nur allgemein mit dem Begriff des Heiligen, den er neben die des Wahren, Guten, Schönen stellt, hindeutet, um damit die Religionsphilosophie als viertes Glied eines Systems der kritischen Philosophie zu bestimmen. Sie sucht von einem bestimmten, in die anderen philosophischen Disziplinen nicht aufzuteilenden Gebiete her jene Einheit der Kultur oder des Erlebens, auf welche alle Philosophie gerichtet ist. Den besonderen Ansatz der religionsphilosophischen Betrachtung findet dann Görland in der „totalen Zufälligkeit des Erlebens“, aus welcher die Verzweiflung als die eigentliche Schwelle des religiösen Erlebens entspringt. Es darf dabei als bedeutsam betrachtet werden, daß Görland diese Auffassung des religiösen Vorgangs vor allem aus einer Analyse des Buches Hiob gewinnt. Auch die prophetische Religion des Alten Testaments wird gern herbeigezogen. Das Neue Testament tritt dem gegenüber auffallend zurück, und in Luthers „Glauben“ das religiöse Urphänomen zu sehen, wird ausdrücklich abgelehnt (S. 123). Dagegen ist die deutsche Mystik eingehend berücksichtigt. Den Ursprung der Religion findet der Verfasser dann in dem Gedanken der Einzigkeit des Menschen und der ihm in polarer Transzendenz gegenüberstehenden Gegeneinzigkeit Gottes; das Urphänomen des religiösen Bewußtseins in der Ahnung und dem Gott heischenden Willen, d. h. dem moralischen Postulieren Gottes, unter Ablehnung der Begriffe des Glaubens, des Gefühls oder des Denkens. So fließen hier Kantische Gedanken mit solchen von Jacobi und Fries zusammen. Unter der religiösen Kategorie der „Welt“ werden die Begriffe der Schöpfung, des

Messianismus und der Heiligung behandelt. Eine „Kritik der Religionswissenschaften“ macht den Beschluß, in welcher der hier gewonnene Religionsbegriff nach verschiedenen Richtungen kritisch an die bestehenden Religionen des Judentums und Christentums angelegt wird. Man muß bedauern, daß die Schrift, trotz mancher glücklichen Prägung, von so vielen überflüssigen Fremdwörtern entstellt wird.

In weiterem Zusammenhang mit dem Kritizismus steht der Aufsatz von Max Adler, Über den kritischen Begriff der Religion in der Festschrift für Wilhelm Jerusalem (Braumüller 1915) und das Büchlein von W. Bruhn, Glauben und Wissen (Teubner, Aus Natur und Geisteswelt 1921). Auch die Schrift von Ernst Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Wissenschaftliche Grundfragen, her. von Hönigswald III, Teubner 1925), eine Untersuchung der Gemeinschaftsformen des Urchristentums, kann nach ihren philosophischen Grundbegriffen wohl in diesem Zusammenhang genannt werden. Eine Darstellung der einzelnen Vertreter der neukantischen Religionsphilosophie und eine Kritik derselben gibt Johannes Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus (2. erweiterte Auflage, Herder 1924). Ferner sei auf zwei Schriften über das religiöse Apriori hingewiesen, die allerdings von sehr verschiedenen Voraussetzungen ausgehen: Ielke, Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie (Bertelsmann 1917) und Edmund Ernst, Das Wachstum der Religion aus dem Geiste, eine Darstellung des religiösen Apriori (Paul Haupt 1924). Eine neue Kritik der Offenbarung liefert G. Lehmann, Das religiöse Erkennen, Untersuchungen über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung (Wissen und Wirken, herausg. von Ungerer, Braun 1926).

Auch die Philosophie des Als-ob geht von Kant aus. Daher sei hier die Schrift von Vaihinger erwähnt, Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als-ob und das Kantische System (Reuther & Reichard 1916).

Im Anschluß an diese im allgemeinen kantisch gerichteten Arbeiten zur Religionsphilosophie sei es erlaubt, einige ethische Schriften derselben Richtung in aller Kürze mit zu erwähnen, um so mehr als das größte hier zu nennende Werk denselben Albert Görland zum Verfasser hat: Ethik als Kritik der Weltgeschichte (Wissenschaft und Hypothese XIX, Teubner 1914). Der ethische Pflichtbegriff etwa im Sinne Kants und die christliche Liebspflicht werden im Zusammenhang erörtert von Hans Hinrich Wendt, Die sittliche Pflicht, eine Erörterung der ethischen Grundprobleme (Vandenhoeck & Ruprecht 1916). Eine kurze Skizze einer Theologischen Ethik gibt Georg Wünsch in der Sammlung Göschen (1925). Auch Viktor Stern, Einführung in die Probleme und die Geschichte der Ethik (Heller 1912), sei genannt.

Alle jene größeren Werke über Religionsphilosophie, welche das Wesen der Religion zunächst aus einer Analyse des religiösen Erlebnisses zu gewinnen suchen, können dabei der Hilfe der Psychologie nicht ganz entbehren, und zeigen sich, so entschieden sie vielfach über deren Fragestellungen hinausdrängen, doch mannigfach von ihr beeinflusst. Insbesondere die Schrift von Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Trewendt & Granier 1917, 14. Auflage, vgl. d. Archiv 19,554 f. 23,93) hat starke Anregungen gegeben. Ohne seine Analyse des Heiligen und die Zergliederung dieses Begriffes nach seinen verschiedenen Momenten wäre ein Teil der eben besprochenen Religionsphilosophien kaum denkbar. Otto steht philosophisch in manchem der an Fries sich anschließenden Philosophie nahe, deren Hauptvertreter heute Leonard Nelson ist. So sei auch hier ein Hinweis auf dessen ethisches Werk *Kritik der praktischen Vernunft* (Veit & Co. 1917), dem die ethische Methodenlehre (ebd. 1915) vorausging, eingeschaltet.

Die eigentliche Religionspsychologie kann nur kurz berücksichtigt werden. Eine kurze, nun allerdings auch schon wiederum ein Jahrzehnt zurückliegende Übersicht gibt Konstantin Oesterreich, *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte* (Mittler & Sohn 1917). Von demselben Verfasser ist eine Schrift über die religiöse Erfahrung (1915) erschienen. Eine neuere Einführung ist die von Wilhelm Koepp, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie* (Mohr 1920). Auf ein großes Werk von besonderer Gründlichkeit sei außerdem doch auch in diesem Zusammenhang hingewiesen, auf Karl Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (Hirzel 1921), in dem auf Grund protokollierter Aussagen eine Analyse der Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen des religiösen Bewußtseins vollzogen wird. Dem Religionshistoriker wird besonders wertvoll die Anwendung sein, welche von den Ergebnissen auf die Bekenntnisse berühmter Mystiker gemacht wird. Der allgemeinen Darlegung und Verteidigung seines Verfahrens gilt Girgensohns Antrittsvorlesung über *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* (Deichert 1823). Eine Psychologie der Religion bietet Müller-Freienfels in der Sammlung Götschen (2 Bde. 1920). Auch F. Köhler, *Metaphysische Psychologie und ihre Beziehungen zur Religion* (Ed. Pfeiffer 1926) sei hier genannt. In der Sammlung Jedermanns Bücherei veröffentlicht soeben W. Gruehn eine *Religionspsychologie* (Hirt 1926).

Im übrigen muß ich mich mit einem kurzen Hinweis begnügen auf die religionspsychologischen Einzelstudien von Herbert Silberer,

Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Heller 1914), von Harald Höffding, Erlebnis und Deutung, eine vergleichende Studie zur Religionspsychologie (Frommann 1923) und Werner Gruehn, Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage (Hirzel 1924). Eine Abhandlung über Phänomenologie des religiösen Gefühls von Karl Höcker und eine ebenfalls zum Teil hierhergehörige Abhandlung über Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie von Danzel enthält Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden (1921 u. 23). Im weiteren Sinne kann wohl auch die Schrift von Heinsius, Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus (Philosophische Forschungen von Jaspers Heft 2, Springer 1925) zu den psychologischen Untersuchungen gezählt werden. Eine religionspsychologische Studie über die Madonnenverehrung gibt Marie Fuerth (Chr. Kaiser 1921).

Hier werden am besten dann auch die Untersuchungen zur Parapsychologie angereiht. Es liegen mir zwei umfassende Werke vor, die in ernsten wissenschaftlichen Verlagen erschienen, sich jedenfalls bemühen, diese viel umstrittenen Fragen in einer gründlichen Weise zu behandeln: Eberhard Buchner, Von den übersinnlichen Dingen, ein Führer durch das Reich der okkulten Forschung (Felix Meiner 1924) und Emil Mattiesen, Der jenseitige Mensch, eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung (de Gruyter & Co. 1925). Über weitere parapsychologische Literatur soll in einer der „Kurzen Anzeigen“ demnächst gesprochen werden.

Alle die bisher besprochenen Bestrebungen, so weit sie im einzelnen auseinandergehen, haben doch eine gewisse Gemeinsamkeit in der Auffassung vom Wesen der Religion. (Von den Untersuchungen zur Parapsychologie sehe ich dabei ab.) Es ist der Gegensatz gegen die Rationalisierung der Religion in der Aufklärung und dann, wie es scheint, wieder bei Hegel, und die allgemeine Einstellung auf die von Kant und Schleiermacher eingeschlagene Richtung, welche sie alle verbindet. Bei dem einen treten mehr die Kantischen, bei dem andern mehr die Gedankengänge Schleiermachers hervor, einzig sind sie in einer Auffassung der Religion, welche dieser gegenüber jeder Art theoretischer Weltkenntnis ihre Eigenart und Selbständigkeit sichern will, ohne doch ihren Anspruch auf eine auch für uns irgendwie feststellbare Wahrheit aufzugeben. Dieser Standpunkt ergab sich in gewisser Weise aus den mehr geschichtlich eingestellten Forschungen der vorangehenden Zeit, von denen der letzte Bericht Rechenschaft zu geben hatte. Sie hatten auf den Idealismus Kants und seiner unmittelbaren Nachfolger als auf den bedeutsamsten Versuch, den Gehalt der Religion vom Boden der Philosophie aus zu rechtfertigen, hingeführt. Diese Richtung des

deutschen Idealismus wirkt sich nunmehr in all den besprochenen Schriften auf dem Boden der systematischen Religionsphilosophie in selbständiger Weise und daher in verschiedenen Gestaltungen aus.

Neben diese Schriften treten noch einige andere, bei denen der Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus vielleicht nicht ganz so deutlich ist, die aber im ganzen doch nach derselben Richtung neigen, und die deshalb gleich hier mit erwähnt sein mögen.

Zunächst ist hier zu erwähnen Karl Dunkmann, Religionsphilosophie, Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie (Bertelsmann 1917), der erste Band eines umfassenderen Werkes über systematische Theologie. Ein auch gesondert herausgegebener Grundriß stellt die Hauptgedanken in kurzen Paragraphen wesentlich für Vorlesungszwecke zusammen, daran schließen sich dann ausführliche „Erläuterungen“. In einer Kritik der religiösen Erfahrung soll der Begriff der Religion festgestellt werden. Der Idealismus wird dabei als Wegbereiter der Religion gewertet, doch gehe die Religion, wenn sie einmal zur Selbständigkeit erwacht ist, über diesen hinaus. Die eigentliche Aufgabe einer Kritik der religiösen Erfahrung sieht Dunkmann in dem Nachweis, „wie auf Grund des Gottesbegriffs die Religion als psychische Erfahrung entsteht und wie sich sodann das Gottesbewußtsein inhaltlich gestaltet“ (§ 93). Dabei kann es sich nur darum handeln, „eine an sich inhaltlose aber doch unmittelbar mit dem konkreten Normbewußtsein gegebene Anschauung der absoluten Norm mit Hilfe der psychischen Inhalte des Erfahrungslebens anschaulich zu gestalten“ (§ 98). In dem absoluten transzendenten Normbewußtsein findet Dunkmann den Gottesbegriff. Zur Ergänzung weise ich noch auf desselben Verfassers Schrift *Metaphysik der Geschichte*, eine Studie zur Religionsphilosophie (Deichert 1914), hin.

Weiter reihe ich hier an das Werk von Berthold von Kern, *Die Religion in ihrem Werden und Wesen* (Hirschwald 1919). Es stellt in einem analytischen Teil zunächst die entwicklungsgeschichtlichen und psychologischen Bedingungen der Religion fest, um dann in einer Kritik dieses Tatbestandes Begriff und Eigeninhalt der Religion zu gewinnen und endlich in einem letzten, synthetischen Teile die Religion als Ganzes zu betrachten. Der Verfasser sieht dabei die Religion als die umfassendste, alle anderen vereinigende und führende Geistesmacht an: ihr Wesen liegt ihm in der Einheit der inneren, subjektiven Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und dem einheitlichen Zusammenhang des objektiven Weltgeschehens. Erst wenn diese beiden Seiten zur vollen Übereinstimmung gebracht sind, ist der ganze Inbegriff der Religion erreicht.

In diesem Zusammenhang kann auch Raoul Richter, Religionsphilosophie (Ernst Wiegandt 1912) genannt werden. Hier soll nicht die Mannigfaltigkeit der religiösen Gegebenheiten, sondern nur das Allgemeingültige in der Religion betrachtet werden. In scharfer Sondernung wird dieser Begriff der reinen Religion allen besonderen geschichtlichen Religionen gegenübergestellt. Nur mit ihm, der einigermaßen an den alten Begriff der Naturreligion erinnert, hat es die Religionsphilosophie zu tun. Die formalen wie die inhaltlichen Bestandteile dieser reinen Religion sollen ermittelt werden.

Wird hier der Begriff der Religion mehr aus einer Analyse der allgemeinen Bedingungen des geistigen Lebens gewonnen, so sucht ihn Otto von der Pfordten, Religionsphilosophie (Sammlung Göschen 1916) mehr aus den wirklichen Tatsachen des religiösen Lebens abzuleiten. Auch auf desselben Verfassers gleichzeitig erschienene Ethik sei hingewiesen (ebd. 1916).

In Richters Begriff der reinen Religion ist zugleich das Bestreben angedeutet, über alle geschichtlichen Religionen hinaus in freier Anknüpfung an die großen geistigen Güter der Menschheit und insbesondere den deutschen Idealismus zu einer neuen und selbständigen Ausprägung des religiösen Gedankens zu kommen. In vorderster Reihe muß hierfür auch heute noch das in immer neuen Auflagen erscheinende Werk von Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl. Veit & Co. 1912, 4. Aufl. de Gruyter & Co. 1920) genannt werden. Es hat sich seine feste Stellung im deutschen Geistesleben errungen und bedarf keiner Empfehlung mehr. Aus der religiösen Not der Zeit wird hier die Forderung nach einem neuen Durchbruch des göttlichen Lebens erhoben, und der Gehalt dieser Religion wird dann von Eucken im Anschluß an die christliche Lehre dargetan. Einen besonderen Wert erhalten diese Darlegungen, weil hier die Religion nicht, wie in den meisten anderen, bisher besprochenen Behandlungen aus den subjektiven Bedingungen des menschlichen Erlebens hergeleitet, sondern auf zeitüberlegene, im Geistigen schaffende Mächte zurückgeführt wird. Zur Einführung in Euckens Werk sei auf die Schrift von Kurt Kessler, Rudolf Euckens Werk, eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems (Bunzlau, Kreuschmer 1911) hingewiesen. Der Religionsphilosophie insbesondere gilt die Schrift von Richard Kade, Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie (Veit & Co. 1912).

Ähnlich sucht Arthur Bonus in seiner Schrift Religion als Wille, Grundlegendes zur neuen Frömmigkeit (Diederichs 1915), dem religiösen Glauben im Anschluß vor allem an Fichte einen neuen Inhalt, indem er die Religion als Idealismus der Tat faßt. Dagegen will Carl Becker,

Religion in Vergangenheit und Zukunft (Steinitz 1915), die auch von ihm gesuchte neue Religion wesentlich auf das höhere Menschentum, auf das Leben der Gesamtheit gründen. Auch Hans Blühers vor allem an Schopenhauer angelehnte Schrift, *Die Theorie der Religionen und ihres Untergangs* (Bernh. Weise 1912), kann in diesem Zusammenhang genannt werden.

Das eingehende Werk von A. Drews, *Religion als Selbstbewußtsein Gottes*, das jetzt in 2. Auflage erschienen ist (Diederichs 1925), will das religiöse Verständnis in unserer Zeit wieder wecken.

Weitere Schriften, in denen das fast verlorene Band zwischen unserer Kultur und der Religion neu geknüpft werden soll, sind folgende: Vom Messias, Kulturphilosophische Essays von Kroner, Bubnoff, Mehliß, Hessen, Steppuhn (Engelmann 1909), Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart* (Orma 1920), Friedrich Dessauer, *Leben, Natur, Religion* (Cohen 1924), Kurt Sternberg, *Die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Religion* (Rothschild 1925), Marie Luise Enkendorff, *Über die Religion* (Dunker und Humblot 1915). In demselben Sinne will man Bergson verstehen: Emil Ott, *Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion* (Aus Natur und Geisteswelt, Teubner 1914). Auch Martin Kellers Versuch, eine metaphysische Ethik zu begründen, kann hier genannt werden: *Ethik als Wissenschaft* (Orell Füssli 1925), ebenso Verweyens Betrachtung über Mystik (Wolkenwunder-Verlag 1926).

Auf das besonders wertvolle Werk des zu früh gestorbenen Emil Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur* (Teubner 1914), das gleichfalls mit Recht das Schwergewicht auf die religiöse Frage legt, sei in diesem Zusammenhang wenigstens kurz hingewiesen, ebenso auf Emil Utitz, *Die Kultur der Gegenwart* (Enke 1921), und die unter dem Titel *Antibarbarus* gesammelten Vorträge und Aufsätze von Karl Joël (Diederichs 1914).

Den Weg rein geschichtlicher Untersuchung der Beziehungen zwischen Religion und gesellschaftlichen Formen geht Max Weber in seinen bekannten Abhandlungen. Sie sind jetzt vereinigt als *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 Bände, Mohr 1920/21) erschienen. Ein sehr eingehendes Lebensbild des bekannten Forschers entwirft Marianne Weber (Mohr 1926), eine Gedenkrede hielt Karl Jaspers (2. und 3. Tausend, Mohr 1926).

Die religiösen Strömungen der Gegenwart behandeln mit der mehr oder weniger ausgesprochenen Absicht, zu einer eigenen Begründung der Religion zu gelangen, folgende Schriften: Mila Radakovic, *Religiöse Strömungen* (Diederichs 1921), K. Kessler, *Die religiöse Bewegung der Gegenwart* (Teubner, Aus Natur und Geisteswelt, 1922)

und Georg Pick, *Die Gestalt des werdenden religiösen Geistes* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Mohr 1925).

Für solche Versuche, die Religion wieder zu einer lebendigen Geistesmacht in unserer Zeit zu machen, muß es besonders bedeutsam werden, daß auch die Philosophie wieder mehr und mehr zu einer metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit gelangt, ja daß solche metaphysische Bestrebungen auch von dem Boden der Einzelwissenschaften und zumal der Naturwissenschaften sich erheben. Als bezeichnende Schriften dieser Art nenne ich Paul Deussen, *Die Elemente der Metaphysik* (5. Aufl. Brockhaus 1913), Otto Braun, *Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie* (Götschen 1912), Arthur Liebert, *Der Geltungswert der Metaphysik* (Reuther & Reichard 1915). Von der Seite der Naturwissenschaft sucht vor allem Hans Driesch wieder den Zusammenhang mit der Metaphysik. Ich erwähne in diesem Sinne seine *Philosophie des Organischen* (2. Aufl. Engelmann 1921); daneben das Buch von Christian von Ehrenfels, *Kosmogonie* (Diederichs 1916). Von theologischer Seite wird die Entwicklungslehre behandelt in der Schrift von Hans Ordning, *Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie, mit Rücksicht auf die theologische Erkenntnis* (Trowitzsch und Sohn 1921). Besonders Reinke hat für die Vereinbarkeit der modernen Naturwissenschaft mit der Religion gekämpft. Sein Buch *Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion* liegt jetzt in 2. und 3. Auflage vor (Herder 1925). Unter den höchsten weltanschaulichen Gesichtspunkten wird die Kunst behandelt in dem Buche von L. Coellen, *Der Stil in der bildenden Kunst, Allgemeine Stiltheorie und geschichtliche Studien dazu* (Arkaden-Verlag 1921). Auch Georg Mischs *Philosophische Fibel, der Weg in die Philosophie* (Teubner 1926) zeigt den starken Zug der Zeit zur Metaphysik. Neben den Griechen werden hier vor allem auch die asiatischen Weltanschauungen berücksichtigt.

Alle diese Bestrebungen hängen, wie gesagt, noch irgendwie enger oder loser mit dem deutschen Idealismus zusammen. Der damit erreichte Standpunkt findet eine zusammenfassende Darstellung etwa in dem Buche von Konrad Eilers, *Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage* 1. Teil. *Allgemeine Religionskunde* (Reuther & Reichard 1914) und in der die einzelnen Richtungen vorführenden kleinen Schrift von Paul Kalweit, *Einführung in die Religionsphilosophie* (2. Auflage Teubner, *Aus Natur und Geisteswelt* 1921).

Dagegen hat nun aber, von der Theologie ausgehend, aber dann auch auf die Philosophie übergreifend, eine Bewegung eingesetzt, welche diese scheinbar so dauerhafte Verbindung der deutschen Religionsauf-

fassung mit dem deutschen Idealismus lösen möchte. So handelt Wilhelm Lütgert in einem mehrbändigen Werke von der Religion des deutschen Idealismus und ihrem Ende, in dem er unter ausgiebiger Heranziehung des geschichtlichen Stoffes den Gedanken vertritt, daß der Idealismus nicht, wie man gemeinhin annimmt, auf dem echten Boden des protestantischen Denkens gewachsen sei, sondern vielmehr eine falsche Entwicklung darstelle, die mit der Aufklärung eine enge Verwandtschaft zeige und ihre Wurzeln in Renaissance und Mystik habe. Dieser Auffassung ist zwar von theologischer Seite selbst auf das entschiedenste widersprochen worden und dabei der Nachweis geführt, daß Lütgert zu seinem Ergebnis nur kommen konnte, weil er einen zu engen Begriff des deutschen Idealismus zugrunde legte, aber die Bewegung selbst, welche das Christentum vom Idealismus losreißen möchte, in der Meinung, daß nur dadurch seine Eigenart wieder hergestellt würde, ist nicht zur Ruhe gekommen. Die starke Betonung der völligen Irrationalität des Glaubens in neuen Richtungen der Theologie wirkte hierbei mit ein.

Einen besonders klaren Ausdruck haben diese Bestrebungen in dem Buche von Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort* (Mohr 1924) erhalten. Der Untertitel lautet: „Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers“ und bezeichnet deutlich die Richtung des Buches. Der modernen Religionsauffassung, die ihren Ursprung in der Mystik genommen und in Schleiermachers Lehre, daß Religion Gefühl sei, ihren höchsten Gipfel erstiegen habe, wird die ursprüngliche protestantische Auffassung, nach der der Glaube allein auf dem Worte und der in dem Worte enthaltenen göttlichen Offenbarung beruhe, mit voller Schärfe entgegengestellt. Der Unterschied beider Auffassungen und wie sie zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen müssen, wird für mehrere grundlegende religiöse Fragen dargelegt. Insbesondere ist es der Gedanke der Immanenz, welcher Schleiermachers Gefühlsmystik trotz aller Gegensätze noch immer mit der Immanenzlehre der Spekulation verbindet, während der wahre Glaube an der völligen Transzendenz Gottes, daran, daß Gott vom Menschen aus gesehen das ganz Andere ist, festhalten muß. Die Offenbarung, welche das auszeichnende Merkmal des christlichen Glaubens ausmacht, ist der Bruch und die Aufhebung jeder Immanenz, alles andere ist Identitätsphilosophie, Mystik und damit letztthin Heidentum.

In derselben Richtung liegen die Schriften von Gogarten, von denen mir zwei vorliegen: *Die religiöse Entscheidung* (Diederichs 1921) und *Von Glauben und Offenbarung* (ebd. 1926).

In ähnliche, von dem Theologen Karl Barth angeregte Fragen greift die kleine Schrift von Erik Peterson, *Was ist Theologie?*

(Cohen 1925) ein. Wenn aber damit der Glaube in einen entschiedenen Gegensatz zu jeder sonstigen erlebnis- oder erkenntnismäßigen Auffassung der Wirklichkeit gesetzt wird (vgl. auch die ältere Schrift Brunners über Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1923), so wird die Frage nach der Eigenart der Glaubensgewißheit um so dringender. Sie ist der Gegenstand des nunmehr schon in dritter, völlig umgearbeiteter Auflage vorliegenden Werkes von Karl Heim, Glaubensgewißheit, eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion (Hinrichs 1923). Es greift besonders bedeutsam in den von uns hier verfolgten Gedanken-zusammenhang ein, da sich der Verfasser in der neuen Auflage ausdrücklich die Aufgabe stellt, zwischen der neuen Bewegung in der Theologie, wie sie sich zumal an den Namen Karl Barths anknüpft, der aber auch Brunner zugerechnet werden muß, und der letztthin von Kant ausgehenden philosophischen Bewegung zu vermitteln. Aus innerster religiöser Not, die bei der Abbürdung der Religionsfrage auf die Seite des Gefühls nicht zu ihrem Rechte kommt, wird hier die Frage nach der Gewißheit des Glaubens erhoben. Heim bezeichnet sie mit Recht als die Lebensfrage der Religion. Nachdem zunächst die theoretische Gewißheit der Beobachtung und Berechnung der sittlichen Gewißheit des Vertrauens gegenübergestellt wird, wird das Verhältnis der Gewißheit des Glaubens zu beiden untersucht. In ihr handelt es sich um Gegenstände, die über alle Erfahrung hinausliegen und bei denen wir doch, soll der Glaube überhaupt Wert haben, den höchsten Gewißheitsanspruch erheben. Die Glaubenssätze sollen, wie Heim es ausdrückt, den Vorzug der Erfahrungssätze, nämlich daß sie sich auf wirkliche Tatbestände beziehen, mit dem Vorzug der Denknöthigkeiten hinsichtlich ihres Gewißheitsgrades vereinigen und dadurch die Mängel beider vermeiden. Die Lösung sucht Heim, indem er die Glaubenssätze als Vertrauensurteile faßt, um zugleich nachzuweisen, daß solche Vertrauensurteile auch aller theoretischen Gewißheit letztthin zugrunde liegen, also auf den höchsten Grad der Gewißheit Anspruch machen können. Man wird hier Kants Primat der praktischen Vernunft nicht verkennen, und in der Tat begründet Heim die Gewißheit der Vertrauensurteile aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Kritizismus. Die Gewißheit der Vertrauensurteile, welche über das Gegebene der Erfahrungswelt hinausgehen, ist undenkbar, solange wir den Erkenntnisvorgang realistisch deuten, das Ich als geistige Substanz also auch nur ein Gegenstand gegenüber anderen Gegenständen ist. Im Kritizismus dagegen ist die nichtgegenständliche Auffassung des Ich gewonnen; das Ich ist hier nicht ein Gegenstand unter Gegenständen, sondern der nichtgegenständliche Ermöglichungsgrund der gesamten Erfahrungswelt. Er bleibt daher für unser Erkennen immer transzendent und kann nicht objektiviert werden. Aus diesem

nichtgegenständlichen Ich heraus ist nun ein Durchblick durch das Ganze der Erfahrungswelt möglich, der unmittelbar und deshalb von höchster Gewißheit ist. Wenn ich diese dunkle Tiefe des Nichtgegenständlichen bejahe, so nenne ich es Gott; und die Glaubensgewißheit erweist sich daher letzthin als der Durchblick Gottes durchs Ganze, an der er uns aus Gnade teilnehmen läßt.

Die neue Bewegung in der Theologie, welche wir besonders aus Brunners Buch kennen lernten, reißt den Glaubensinhalt und die Glaubensgewißheit von jeder Art theoretischer Welterkenntnis oder theoretischer Gewißheit los. Aber die besondere Aufgabe der Religionsphilosophie ist damit allerdings nicht aufgehoben. Im Gegenteil; indem der Glaubensinhalt in seiner vollen Eigenart festgehalten und aus ganz anderen Quellen gewonnen wird, als aus denen die Philosophie schöpft, kann er erst recht zum Gegenstande des philosophischen Nachdenkens werden. Indem durch jene Trennung jeder Anschein einer geheimen inneren Vermengung von Philosophie und Religion vermieden wird, tritt die Religion für die Philosophie erst ganz in den Bereich reiner Gegenständlichkeit und muß deshalb nun erst recht von ihr zum Gegenstande gewählt werden. Und dabei erfolgt in einer eigentümlichen Antinomie der Motive in gewisser Weise das gerade Gegenteil von dem, was jene Trennungsbestrebungen erreichen wollten und zu erreichen schienen. Es erfolgt nämlich eine Hinwendung zu dem positiven Glaubensinhalt selbst, der, mag er auch aus anderen Quellen als das philosophische Denken entsprungen sein, doch in seiner gegebenen Wirklichkeit von dem philosophischen Denken als Gegenstand behandelt und vom begreifenden Denken ergriffen werden kann. Ja, indem hier die Philosophie nicht den Anspruch erhebt, den Glaubensinhalt gleichsam aus eigener Kraft hervorzubringen, was ihr in der Vernunftreligion alter und neuer Prägung immer nur in sehr beschränktem Umfange möglich war, kann sie jetzt ihr Nachdenken viel umfassender der Religion als Ganzem, der Religion in dem ganzen Reichtum ihrer Inhalte zuwenden.

Ich will hier drei Werke zusammenstellen, die äußerlich wenig miteinander gemein haben, aber innerlich eben durch diese Richtung auf den bestimmten Inhalt der Religion miteinander verbunden sind, im Gegensatz zu der mehr formalen Behandlung in den bisher besprochenen Schriften. Damit hängt zusammen, daß das Wesen der Religion hier nicht mehr in irgendwelchen, wie immer beschaffenen Anlagen und Kräften des Menschen, sondern in dem Wirken zeitüberlegener, transzendenter Mächte erblickt wird. Insofern kann das schon erwähnte Werk von Rudolf Eucken über den Wahrheitsgehalt der Religion als ein Vorläufer gelten.

Auch hier treten die verschiedenen Auffassungen der Religion und ihrer Quellen deutlich hervor. Wir können eine biblische, eine mystische und eine dogmatische Richtung unterscheiden.

Die biblische Richtung fällt natürlich in erster Linie der Theologie zu und soll insoweit nicht in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden. Aber auf das Werk eines hochgebildeten Laien sei wenigstens hingewiesen, auf Houston Stewart Chamberlain, *Mensch und Gott*, Betrachtungen über Religion und Christentum (Bruckmann 1921). Es entspricht unserer protestantischen Auffassung, daß auch der Laie berufen sein kann, sich selbständig aus den Quellen unserer Religion den Gehalt seines Glaubens zu gewinnen. In diesem Sinne muß die Schrift von besonderem Werte erscheinen, da hier aus dem vollen Gehalte der Bildung unserer Zeit ein eigener Weg zu den schlichten Wahrheiten des Neuen Testaments gesucht wird. Die Gestalt Christi steht ganz im Mittelpunkte.

Die mystische Richtung wird durch Hermann Schwarz, *Das Ungegebene*, eine Religions- und Wertphilosophie (Mohr 1921), vertreten. Der Name, den Schwarz dem Göttlichen gibt, erscheint Heims Begriff des „Nichtgegenständlichen“ verwandt, und es sind wohl ähnliche Beziehungen zu gewissen Voraussetzungen des deutschen Idealismus, die hier und dort das ähnliche Wort wählen ließen. In der Sache aber geht Schwarz wesentlich andere Wege. Sein Werk hat lebendige Anregungen von der Mystik und unter den deutschen Idealisten vor allem von Fichte empfangen. Die Hauptsache ist aber, daß hier ein eigenes mystisch-religiöses Bewußtsein hindurchbricht, welches die alten Gedanken mit neuem Lebensblute erfüllt. Gott wird dabei als keine gegebene, sondern als eine in uns werdende Größe erfaßt. Die Gottesgeburt in der Seele ist der eigentliche Inhalt der Religion. Jede Transzendenz wird dabei abgelehnt; es handelt sich für den Mystiker nicht um einen überweltlichen Gott, der sich der Seele mitteilt, sondern Gott wird selbst erst, indem er in der Seele geboren wird. Durch diese Geburt Gottes in seiner Seele bringt der Mensch die Ewigkeit an sich; er gewinnt sie aus dem lebendigen Geiste der Liebe, der alles, was dem Menschen äußerlich geschieht, in ein freies Tun verwandelt. In diesem Tun der Liebe eben erzeugt sich Gott in der Seele. Das göttliche Werden verfolgt der Verfasser dann auf den drei Gebieten des Erkennens, des „ruhenden Ungegebenen im Wertleben“ und der „Entsiegelung des Ungegebenen im Wertleben“. Im Erkennen entzündet sich nach Schwarz das göttliche Leben, indem Einheit und Gelten auf der einen Seite und Existieren und Bewußtsein auf der anderen zu einem Leben verschmelzen. Dies einende Leben in der Erkenntnis ist eben das göttliche Werden. In dem zweiten Teile wird dann das Wertleben in dem Innern

der Persönlichkeit, in Kunst, Wissenschaft und Bildung verfolgt, in dem dritten die „Entsiegelung“ eines höheren Lebens in Sittlichkeit und Religion. Die Erörterungen greifen zum Teil weit über die eigentlichen Fragen der Religionsphilosophie hinaus und in das Gebiet einer allgemeinen Wertphilosophie hinein. Die besondere religiöse Richtung des Denkens aber hält alle, so mannigfaltig sich verzweigenden Betrachtungen innerlich zusammen. Ein für den philosophischen Standpunkt des Verfassers besonders lehrreicher Anhang „über Wertverseinlichung und Wertvergültigung“ beschließt das Werk. Es darf vielleicht noch darauf hingewiesen werden, daß Schwarz sich auch in seiner höchst selbständigen Behandlung der deutschen Sprache und der Kühnheit, mit der er öfter philosophische Fachausdrücke, für die leider so oft Fremdworte gebräuchlich sind, in die deutsche Sprache hineinzwingt, als ein Nachfahre der deutschen Mystiker erweist. In keinem der von uns zu besprechenden Werke ist wohl die Religionsphilosophie so sehr selber Religion geworden, wie in diesem, zur denkenden Betrachtung des Göttlichen in den verschiedenen Gebieten des höheren geistigen Lebens.

Am reichsten tritt uns der positive Inhalt der Religion in dem Ganzen des ausgebildeten Lehrsystems entgegen, das sich auf christlichem Boden entwickelt hat. Durch die starke Betonung der Gefühlsseite der Religion im Anschluß an Schleiermacher war man zeitweise dieser Seite der Religion eher abgeneigt und ist es zum Teil wohl heute noch. Im Dogma sah man nur eine Verfälschung des ursprünglichen religiösen Lebens, auf das es vor allem ankomme. Demgegenüber wird es Zeit, daran zu erinnern, daß im Dogma ja nur eine Kundgebung des religiösen Lebens vorliegt; daß die Sätze des Dogmas wahrhaft gar nicht anders verstanden werden können, als indem wir in ihnen Aussagen über religiöse Erfahrungen erkennen. Und es wird Zeit, daran zu erinnern, daß auch in der denkenden Betrachtung der Wirklichkeit sich starke religiöse Kräfte auswirken können, daß die denkende Erhebung zu Gott nicht ein bloßes Spiel theoretischen Scharfsinns, sondern selber religiöses Leben ist. Insofern muß die Religionsphilosophie schließlich dazu gelangen, die Idee der Religion als den ganzen Inbegriff der christlichen Glaubenswahrheiten zu entwickeln.

In diesem Sinne ist die Aufgabe in dem letzten hier zu besprechenden Werke angefaßt, in dem Werk von Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion, Prinzipien der Religionsphilosophie (Niemeyer 1922). Es ist, gemessen an der christlichen Lehre, ohne Zweifel das am meisten positive, welches der Lehre des Christentums in all ihren entscheidenden Grundzügen gerecht zu werden sucht. Seine philosophische Richtung ist durch den allerdings vollkommen selbständigen Anschluß an Hegel bestimmt. Hier zeigt es sich besonders deutlich, daß alle jene Versuche,

den deutschen Idealismus in einen Gegensatz zum Christentum zu stellen, von einer einseitigen Vorstellung dieser philosophischen Richtung ausgehen, indem sie in der Hauptsache nur Kant und daneben Fichte berücksichtigen, dagegen an dem gewaltigen Werke Hegels vorübergehen. Dessen großartige Anerkennung der Religion wie jeder anderen geistigen Macht in ihrer Eigenart und Selbständigkeit entzieht ihn den Vorwürfen, die man vom christlichen Standpunkt aus gegen seine Vorgänger vielleicht mit einem Schein von Recht erheben kann. Und seine Philosophie bietet in der Tat die Werkzeuge, um zu dem inneren Gehalt der religiösen Dogmen, deren wahres Verständnis unserer Zeit so oft verloren gegangen ist, wieder einen Zugang zu finden, wenn diese Werkzeuge nur in der freien und selbständigen Weise gehandhabt werden, wie das von Brunstäd geschieht.

Brunstäd handelt in einem ersten Kapitel über die Eigenart der Religion. Er geht dabei von dem Wertwiderstreit in aller Wirklichkeit aus, als dem eigentlichen Grundproblem jeder religiösen Erfahrung. Aus ihm, in dem der Mensch seiner Nichtigkeit inne wird, erhebt sich das Wertstreben zum Unbedingten, der Einheitstrieb der Persönlichkeit, der in der Idee der unbedingten Persönlichkeit, d. h. Gottes, seine Erfüllung findet. Nach einer Besprechung der verschiedenen Typen der religiösen Erfahrung bestimmt der Verfasser abschließend den Allgemeinbegriff der Religion als „das Erlebnis der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, der unbedingten Persönlichkeit, das Ergriffensein von ihr und ihrer Wertwirklichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet und die Überwindung des Wertwiderstreites gewährt wird“ (S. 57). Das zweite Kapitel behandelt dann die Wahrheit oder Gültigkeit der Religion, in dem Brunstäd ähnlich wie Heim im Gegensatz zu dem realistischen den kritisch-idealistischen Erkenntnisbegriff entwickelt und aus ihm die Frage nach der Wahrheit der Religion beantwortet. Danach handelt es sich in der Erkenntnis gar nicht um die Abbildung einer für sich bestehenden Realität, sondern Wahrheit ist „die unbedingte Erlebniseinheit der Persönlichkeit“. Religion ist daher Wahrheit, „weil sie den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Icheinheit enthält“ (S. 154). Vielleicht ist hier und zuvor der Ausdruck „Erlebnis“ nicht ganz glücklich gewählt, da er zu leicht im subjektiven Sinne mißverstanden werden kann. Nachdem in einem dritten Kapitel der Zusammenhang der Religion mit den großen Schöpfungen des Geistes in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Kultur behandelt ist, erreicht die Darstellung in dem vierten Kapitel ihren Höhepunkt, indem nunmehr die Idee der Religion und zwar des Christentums als der wahren Religion entwickelt wird. Unter den drei Gesichtspunkten: Gottesidee, religiöse Idee der Welt und religiöse

Idee des Menschen wird der wesentliche Gehalt der christlichen Lehre entfaltet; seit langer Zeit wieder der erste Versuch, den Sinn der christlichen Lehre aus philosophischem Geiste der Gegenwart zum Verständnis zu bringen. Auf diese Ausführungen kann an dieser Stelle nur hingewiesen, aber nicht der Versuch gemacht werden, den hier gebotenen Reichtum an Gedanken in einer kurzen Besprechung zur Anschauung zu bringen. Nach dem Vorwort stellt das Buch die erste Hälfte einer Vorlesung über Religionsphilosophie und allgemeine Religionsgeschichte dar; möchte sich der Verfasser entschließen, auch diesen zweiten Teil, der eine philosophische Darstellung der in der Wirklichkeit gegebenen Religionsformen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit bieten würde, bald der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. —

Alle diese so verschiedenartigen Strebungen in dem Bereiche der Religionsphilosophie sind auf protestantischem Boden erwachsen. Daneben treten nun noch Werke, die in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang mit dem katholischen Bekenntnis stehen. Auch hier zeigen sich wieder mehrere Richtungen, die eine schließt sich an den philosophischen Phänomenalismus unserer Zeit an und sucht von ihm aus ein dem modernen Denken näher liegendes Verständnis der Religion zu gewinnen, die andere hält an dem überlieferten Rationalismus der klassischen katholischen Philosophie fest. Daß der Phänomenalismus auf dem Gebiete der Religionsphilosophie gerade in dem Kreise der katholischen Forscher und fast nur in diesem seine Wirkungen ausgeübt hat, ist eine bemerkenswerte Tatsache.

Die Anregung zur phänomenologischen Betrachtung der Religion innerhalb der katholischen Wissenschaft haben vor allem die Arbeiten von Max Scheler gegeben. Sie selbst sind in ihren religiösen Begriffen allerdings nur teilweise dem Katholizismus zuzurechnen, haben aber doch vor allem innerhalb dieses gewirkt. Von den Werken Schelers kommt besonders in Betracht der erste Band, der unter dem Titel *Das Ewige im Menschen* (Neuer Geist 1921) erschienenen Sammlung von Abhandlungen und der dritte Band der Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, die unter dem Titel *Christentum und Gesellschaft, I. Konfessionen* (Neuer Geist 1924) erschienen ist. Die erste Schrift enthält neben den hierher gehörigen und schon früher erschienenen Einzeluntersuchungen über Reue und Wiedergeburt, sowie über die christliche Liebesidee vor allem die große neue Abhandlung über Probleme der Religion, in welcher die religionsphilosophische Frage am meisten grundsätzlich behandelt wird. Ich weise besonders auf die Abschnitte Religion und Philosophie und die Wesensphänomenologie der Religion hin. Die zweite Schrift vereinigt zwei früher bereits im Hochland erschienene Abhandlungen, von denen die erste den Frieden

unter den Konfessionen, die zweite die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege behandelt. Die Überschriften, welche Scheler seinen Sammelbänden gegeben hat, versprechen also jedesmal ziemlich viel mehr, als die einzelnen Abhandlungen leisten.

Von Scheler durch ein Vorwort eingeleitet, tritt die Arbeit von Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* (Kösel und Pustet 1922) als ein erster, freilich noch ziemlich skizzenhafter Versuch hervor, eine systematische Darstellung dieses Gebietes vom phänomenologischen Standpunkte aus zu geben. Über die Anwendung gerade der Phänomenologie auf die Betrachtung des Christentums macht Scheler im Vorwort folgende beachtenswerte Bemerkung: „Diese Richtung hat, obzwar sie ohne Anlehnung an eine scharf bestimmte historische Tradition durch eine neue und originäre Durchprüfung aller philosophischen Sachprobleme entstanden ist, mit den Grundsätzen der überlieferten christlichen Philosophie eine tiefere Verwandtschaft als irgendeine moderne philosophische Schule seit Cartesius“. Daß diese Sätze angesichts des deutschen Idealismus aufrecht erhalten werden können, muß schlangweg verneint werden. Eine vorurteilsfreie Prüfung wird vielmehr ohne Zweifel ergeben, daß die phänomenologische Betrachtungsweise keineswegs so neu ist, wie ihre Anhänger behaupten, sondern im Grunde nur das uralte, in aller spekulativen Philosophie lebendige Verfahren zu wiederholen sucht. Und sie wird ebenso ergeben, daß die Prinzipien des christlichen Glaubens von dem Boden des echten, in seinem ganzen Reichtum verstandenen Idealismus, wobei Hegel mit eingeschlossen wird, in einer Tiefe und Gründlichkeit erfaßt sind, wie noch in keiner anderen philosophischen Richtung der neueren Zeit. In dem eben angeführten Satze Schelers ist der Ausdruck „seit Cartesius“ zweideutig; sollte damit gemeint sein, daß Descartes' Denken eine besonders tiefe Verwandtschaft „mit den Grundsätzen der überlieferten christlichen Philosophie“ gehabt habe, so wäre der Satz noch falscher und noch unbegreiflicher.

Eine religionsphilosophische Einzelfrage wird in der ebenfalls von Scheler eingeleiteten und herausgegebenen Sonderuntersuchung von N. G. Stoker, *Das Gewissen* (Schriften zur Philosophie und Soziologie herausg. von M. Scheler, Cohen 1921), behandelt.

Gegenüber dieser Richtung, welche mehr die Erlebnisseite der Religion betont, steht nun aber auch auf katholischer Seite eine andere, der es vor allem um die reale Geltung und die objektive Wahrheit der Religion zu tun ist, also eine ähnliche Doppelheit der Bestrebungen, wie unter den protestantischen Denkern. Eine Kritik der phänomenologischen Religionsphilosophie in diesem Sinne bietet das Buch von

Joseph Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Aschendorff 1923), und von demselben Max Schelers Phänomenologie der Religion, nach ihren wesentlichen Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt (Herder 1924). Auch das Buch von Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre (Manz 1926) läuft auf eine eingehende Kritik Schelers hinaus, und auch Simon Geiger, Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart (Freiburger Theologische Studien 30, Herder 1926) will das Recht der Phänomenologie einschränken.

Als Vertreter der zweiten Richtung nenne ich das Buch von Georg Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie (Schöningh 1924), dessen ganze Auffassung sich wesentlich auf Aristoteles und Thomas von Aquino aufbaut, das dabei aber auch die moderne philosophische Forschung benutzt und sich mit Kant auseinandersetzt. Im Mittelpunkt steht durchaus die Frage nach der positiven Wahrheit der Religion, also in erster Linie die Erörterung der Gottesbeweise. Den Beweis dieser Wahrheit zu führen, ist die eigentliche Aufgabe der Religionsphilosophie. Das Wesentliche ist der Überschnitt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen auf dem Wege des Schlußverfahrens. Diese Hauptfrage findet in einer besonderen Schrift von Isenkrahe eine Behandlung, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises (Kösel 1915) und aus dem Kreise der Brentanoschen Schule von Benno Urbach, Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes (Perles 1916). In den von Wunderle herausgegebenen Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion erschienen als Heft 6/7 von Karl Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie (C. J. Becker 1925).

Gleichfalls auf streng katholischem Boden steht das Lehrbuch von Johann Peter Steffes, Religionsphilosophie (Philosophische Handbibliothek herausg. von Baeumker u. a. Band IX. Kösel und Pustet 1925). Nur wird, den Zwecken des Lehrbuches entsprechend, ausführlicher auf die verschiedenen Betrachtungsweisen und Möglichkeiten des Verfahrens innerhalb der Religionsphilosophie eingegangen. Dieselbe Handbibliothek enthält auch eine Darstellung der Metaphysik von Ludwig Baur (1922). Ein anderes Lehrbuch der Philosophie von katholischer Seite ist von Alfons Lehmann herausgegeben. Mir liegt davon der erste Band, Logik, Kritik, Ontologie von Beck (4. Aufl. Herder 1917) und der zweite Band Moralphilosophie von Cathrein (3. Aufl. ebd. 1919) vor. Eine Einzelfrage behandelt die Antrittsrede von Engelbert Krebs, Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik

(Herder 1917). Deutingers Schrift über das Verhältnis der Poesie zur Religion ist in der Sammlung Kösel neu herausgegeben (1925).

Auch auf katholischer Seite ist die Auseinandersetzung mit der heutigen Kultur und das Bestreben, sie wieder in einen lebendigen Zusammenhang mit der Religion zu bringen, sehr rege. Besonders lehrreich ist hier das umfassende Werk von Franz Xaver Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken*, gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie (Manz 1922), in dem die Hauptrichtungen des modernen und insbesondere des deutschen Geistes besprochen werden. Auch auf die religionsphilosophische Forschung und ihre philosophischen Voraussetzungen wird dabei eingegangen. Eine Einzelfrage behandelt die Schrift desselben Verfassers über die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums (Kösel 1915), welche mit triftigen Gründen die Ansicht zurückweist, das Christentum sei in seinen Anfängen eine soziale Bewegung im heutigen Sinne gewesen, zugleich aber die Stellung des Urchristentums zu den sozialen Fragen erörtert. Weitere Schriften von katholischer Seite verfolgen mehr apologetische Absichten, so Fahsel, *Gespräche mit einem Gottlosen* (Herder 1926), Schlund, *Religion, Kirche, Gegenwart* (Pfeiffer & Co. 1925), Sinthern, *Religionen und Konfessionen* (Herder 1923), zumal die letztere mit der entschiedenen Tendenz zur Wiederherstellung der Einheit des Christentums durch den Anschluß an Rom. In demselben Zusammenhang darf vielleicht die interessante Schrift von Otto Kunze, *Der politische Protestantismus in Deutschland* (Heft 12 der von Schlund herausgegebenen Schriftenreihe *Zur religiösen Lage der Gegenwart*, Pfeiffer 1926) eingereiht werden, welche der Versöhnung der beiden christlichen Konfessionen in Deutschland dienen will. Mit einzelnen Ausführungen Schlunds setzt sich Söderblom auseinander, in der kleinen Schrift *Der evangelische Begriff eines Heiligen* (L. Bamberg 1925).

Fügen wir endlich noch hinzu, daß auch die Religionsanschauungen des griechisch-katholischen Bekenntnisses in verschiedenen Werken zur Darstellung kommen, so werden wir das hierher gehörige Schrifttum in der Hauptsache übersehen. Eine lehrreiche Sammlung aus dieser geistigen Welt ist in dem Sammelbande *Östliches Christentum* (2 Bände, Beck 1925) vereinigt. Ferner sei auf die Übersetzungen ausgewählter Werke des berühmten russischen Denkers Solovjeff hingewiesen, die im Verlage von Eugen Diederichs erschienen sind (1. Band *Die geistigen Grundlagen des Lebens* 1914, 2. Band *Die Rechtfertigung des Guten* 1916). Im gleichen Verlage erschienen die zwei Bände *Soziologische Skizzen* von Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (1913).

2. Historische Werke.

Allgemeines. Große zusammenfassende einheitliche Werke über die Gesamtentwicklung der Philosophie sind in der Berichtszeit nicht hervorgetreten. Dagegen sind eine ganze Reihe der älteren Werke in neuen und zum Teil umgearbeiteten Auflagen erschienen.

So ist der in Hinnebergs Kultur der Gegenwart erschienene Band Allgemeine Geschichte der Philosophie (Teil I, Abteilung V) inzwischen in zweiter Auflage herausgekommen (Teubner 1913). Da er im vorigen Bericht ausführlicher besprochen wurde, so genüge hier der Hinweis darauf, daß die meisten der Beiträge mehr oder weniger stark überarbeitet sind. Mit besonderer Freude begrüße ich es ferner, daß die Bedenken, welche seinerzeit gegen die Anordnung des Bandes in der ersten Auflage vorgebracht werden mußten, jetzt in der zweiten beseitigt sind. Die unmögliche Ordnung, welche die islamische und jüdische Philosophie vor die antike stellte, ist abgeändert, und vor allem ist ein neuer Abschnitt über die patristische Philosophie hinzugekommen, den der Verfasser der christlichen Philosophie des Mittelalters, Clemens Baeumker, beige-steuert hat. Auch hier, wie in seinem früheren Beitrag, hat der Verfasser mit Recht sein Augenmerk nicht so sehr auf die Darstellung der einzelnen Denker, wie auf eine allgemeine Kennzeichnung der philosophischen Bewegung gerichtet. Unter den Denkern ist am meisten eingehend Augustin behandelt.

Neben dieses Werk ist eine zweite Sammeldarstellung getreten, welche die Geschichte der Philosophie nur nicht nach ihren einzelnen Zeitabschnitten, sondern nach den einzelnen Denkern aufteilt. Es sind die zwei Bände Große Denker, welche L. von Aster unter Mitwirkung einer ganzen Reihe von Gelehrten herausgegeben hat (Quelle & Meyer ohne Jahr [1912]). Die Gesamtentwicklung des Denkens kommt bei einer solchen Darstellung natürlich noch weniger zu ihrem Rechte, jeder einzelne Denker wird gesondert für sich behandelt, und es kann sich im besten Falle um eine Reihe plastisch herausgearbeiteter großer Denkerpersönlichkeiten handeln. Unter dieser Voraussetzung wird man dem Herausgeber aber gerne zugestehen, daß er die einzelnen Denker im ganzen sehr geschickt unter seine Mitarbeiter verteilt hat, so daß alle Beiträge eine ziemlich gleichmäßige Höhe halten und durchweg wertvoll sind. Es genüge deshalb, die einzelnen Beiträge anzuführen: 1. Band A. Fischer, Die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie, R. Richter, Sokrates und die Sophisten, Natorp, Platon, Brentano, Aristoteles, Schmekel, Die hellenistisch-römische Philosophie, Baumgartner, Augustinus und Thomas von Aquino, Hönigswald, Giordano Bruno, Frischeisen-Köhler, Descartes.

2. Band, O. Baensch, Spinoza, Kinkel, Leibniz, v. Aster, Locke und Hume, Menzer, Kant, Medicus, Fichte, Falkenheim, Hegel, O. Braun, Schelling, R. Lehmann, Schopenhauer und Herbart, Pfänder, Nietzsche, Windelband, Die philosophischen Richtungen der Gegenwart.

In neuen Auflagen sind die bekannten Darstellungen von Windelband erschienen. Von dem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie liegt nun die achte unveränderte Auflage vor (Mohr 1919), von der zweibändigen Geschichte der neueren Philosophie die sechste, ebenfalls unveränderte (Breitkopf & Härtel 1919). Ebenso ist Richard Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart in immer neuen Auflagen hervorgetreten und hat die hohe Brauchbarkeit dieses Werkes für den Unterricht wie für die eigene Belehrung hervorragend bewährt. Nach dem Tode des Verfassers erschien noch, fast ganz von ihm selbst durchgearbeitet, die achte verbesserte und ergänzte Auflage (de Gruyter & Co. 1921), von Rudolf Eucken mit einem kurzen Begleitwort freundschaftlicher Gesinnung versehen. Es gibt vielleicht wenige Lehrbücher, die so wie dies Gründlichkeit mit gefälliger Darstellung verbinden. Auch die im Anhang beigegebene „Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke“, die manchem besonders wertvoll sein wird, ist sorgfältig ergänzt. Große Verbreitung hat jetzt auch die Geschichte der Philosophie von Karl Vorländer gefunden, als bequem angelegtes Lehrbuch. Der zweite Band, welcher die Philosophie der Neuzeit behandelt, ist bereits in fünfter Auflage erschienen (Felix Meiner 1919). Einen kurzen, insbesondere für Theologen bestimmten Abriß gibt Theodor Simon, Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion (Sammlung theologischer Lehrbücher, Deichert 1920).

Eine besonders starke Erweiterung hat in allen seinen Teilen der bekannte Grundriß der Geschichte der Philosophie von Friedrich Überweg erfahren; mehrfach handelt es sich geradezu um völlige Neubearbeitungen. Es war infolgedessen auch nötig, die Bände auf verschiedene Verfasser zu verteilen. Diese neuen Bearbeitungen sind vielfach für unsere Zwecke um so bemerkenswerter, als dem Zuge des allgemeinen Interesses folgend oft gerade die Zeitalter und Richtungen eine besondere Berücksichtigung erfahren haben, die im engeren Zusammenhang mit der Religion stehen. Manche der Bände sind fast auf das Doppelte ihres früheren Umfanges gewachsen. Den ersten Band, Das Altertum, hat Karl Praechter in der Hauptsache neu geschrieben (11. Auflage Mittler & Sohn 1920, 12. Auflage 1925). Die Anordnung ist praktischer gestaltet und die Denker straffer in ihre Schulzusammenhänge eingereiht. Besonders für Platon war sehr viel neu zu tun; die

hellenistische Philosophie hat jetzt erst eine ihrer Bedeutung gerade auch für die religiöse und theologische Entwicklung entsprechende Behandlung erfahren. Auch der zweite, nunmehr von Matthias Baumgartner allein bearbeitete Band (10. Auflage ebd. 1915) ist ein völlig neues Buch geworden. Gerade dieser Band hat mit seiner eingehenden Darstellung der gesamten patristischen und scholastischen Literatur in ihren verschiedenen Verzweigungen dem ferner Stehenden eigentlich zum ersten Male ein gründliches Bild der philosophischen Bewegung des Mittelalters vermittelt. Die Wirkungen davon machen sich schon allerorten bemerkbar. Die Bearbeitung des dritten Bandes hatten diesmal Frischeisen-Köhler und Moog gemeinsam übernommen, und zwar jener den ersten Teil, Die Philosophie der Renaissance, dieser die drei übrigen, welche die großen Systeme der Neuzeit bis einschließlich Kant behandeln (12. Auflage, ebd. 1924). Frischeisen-Köhler ist vor der Herausgabe gestorben, doch hatte er seinen Teil noch vollständig neu bearbeitet. Diese selbständige und eingehende Darstellung der Philosophie der Renaissance ist von ganz besonderem Werte. Diese Zeit, in der die Beziehung der philosophischen zur religiösen Bewegung besonders eng war, fesselt heute stark die Aufmerksamkeit der Forschung, aber eine zusammenhängende Darstellung, welche dem heute erreichbaren Stande unseres Wissens entspräche, gab es nicht. Sie wird uns hier zum ersten Male, durch eigene Forschungen vielfach bereichert, geboten. Auch innerhalb der weiteren Abschnitte waren natürlich zahlreiche neue Forschungen zu berücksichtigen, und sie sind deshalb überall vermehrt und bereichert. Wenn ich einen Wunsch für eine neue Auflage äußern darf, so wäre es der, daß auch die Darstellung Kants noch einer stärkeren Umgestaltung unterzogen würde. Dabei müßte der innere Zusammenhang der verschiedenen Teile der Kantischen Philosophie deutlicher sichtbar werden. Auch auf die verschiedenen, im Laufe der Entwicklung des Neukantianismus und der Gegenwart hervorgetretenen Kantauffassungen sollte in einem solchen Lehrbuch gründlicher eingegangen werden. Der vierte, von Konstantin Oesterreich bearbeitete Band (12. Auflage 1923) umfaßt vorläufig, wegen der gleichen Notwendigkeit starker Erweiterung, nur die deutsche Philosophie. Der Herausgeber hat besonders der sonst weniger beachteten Entwicklung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, den selbständigen Versuchen, den Gehalt der großen Systeme der Zeit zu bewahren, sein Augenmerk zugewandt und die Philosophie der Gegenwart mit größter Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht. Daneben ist die Neubearbeitung der großen Systematiker von Fichte bis Hegel nicht zu ihrem Rechte gekommen. Bei der großen Bedeutung dieses Abschnittes und der besonderen Aufmerksamkeit, die heute diese Philosophie der großen Nach-

folger Kants wieder findet, wird es sich auf die Dauer als notwendig erweisen, ihr einen eigenen Band zuzuweisen. Zurzeit besteht ein unleugbares Mißverhältnis zwischen dem Umfang, welcher der späteren, auf jenem klassischen Abschnitt doch immer aufbauenden Philosophie, und welcher diesem Abschnitt selbst eingeräumt ist.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie von Deussen hat inzwischen ihre Vollendung erfahren. Ein Band (II, 2. Abteilung 2. Hälfte, Brockhaus 1915) behandelt die Philosophie des Mittelalters, ein weiterer Band über neuere Philosophie von Decartes bis Schopenhauer (Brockhaus 1917) bringt sie zum Abschluß. Es entspricht dem Standpunkte des Verfassers, daß über zwei Drittel dieses Bandes der Philosophie Schopenhauers gewidmet sind. Gerade dem Zusammenhang der Philosophie mit der Religion wird hier von dem Verfasser eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Damit hängt es zusammen, daß er wie zur Ergänzung eine besondere Schrift, *Die Philosophie der Bibel* (ebd. 1913), hat erscheinen lassen. Die erste Abteilung des ersten Bandes liegt nunmehr in dritter Auflage vor (ebd. 1915).

Besonders zu begrüßen ist es, daß neben diesen allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie überhaupt endlich auch wieder eine Geschichte ihres hier zumal verfolgten Teiles, der Religionsphilosophie, hervorgetreten ist, und wir müssen nur gleich das Bedauern hinzufügen, daß sie bis jetzt noch nicht vollendet wurde. Es ist das Werk von Hermann Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil Von Heraklit bis Jacob Böhme* (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe Band IV Winter 1913). Der Verfasser, der selbst besonders stark sich an der religionsphilosophischen Forschung beteiligt (s. o. S. 335), war gewiß vor anderen berufen, ein solches Werk zu unternehmen, und ich muß dem Wunsche Ausdruck geben, daß er bald die Zeit findet, das Werk zu Ende zu führen. Gerade die wichtigsten Teile der neueren Philosophie stehen noch aus. Der Verfasser sucht in dem Werke nicht die Wandlungen des Gottesgedankens in alle Verzweigungen der geistigen Bewegungen zu verfolgen, sondern hält sich an die großen Wendepunkte und entscheidenden Denker. Mit Recht hebt er so aus der antiken Philosophie besonders den Neuplatonismus hervor, aus dem christlichen Denken der älteren Zeit Augustin und Meister Eckhart, und aus der beginnenden neueren Philosophie kommen Giordano Bruno und Jakob Böhme zur eingehenden Darstellung. Schon diese Bemerkungen zeigen, daß der eigenen Richtung religiöser Spekulation folgend die Mystiker stark in den Vordergrund geschoben sind und der Gottesgedanke vor allem in seiner mystischen Ausprägung Berücksichtigung findet.

Wo Schwarz' Darstellung in seinem ersten Bande abbricht, setzt Heinrich Straubinger in seinem völlig anders gerichteten Buche ein: Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz (Herder 1919), welches als Vorbereitung für eine vom katholischen Standpunkt aus unternommene Apologetik die Anschauungen der deutschen Denker von Leibniz bis zur Gegenwart über Religion darlegt.

Eine Art negatives Gegenstück zur Geschichte des Gottesgedankens bildet die Geschichte der Gottesleugnung, auch sie geistesgeschichtlich ohne Zweifel von großer Bedeutung und selbst für die Geschichte der Religion wohl zu beachten. Sie bietet Fritz Mauthner in seinem auf drei Bände berechneten Werke Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Mir liegt der erste Band vor (Deutsche Verlagsanstalt 1920), welcher in der Einleitung die grundlegenden Begriffe erläutert und dann einen kurzen, vielleicht allzu kurzen Rückblick auf das Altertum tut, um hierauf im ersten Buche Teufelsfurcht und Aufklärung im Mittelalter zu behandeln. Mit Recht hat der Verfasser nicht nur den eigentlichen Atheismus, sondern auch die aufklärerischen Bewegungen, welche nur eine teilweise Abwendung vom Gottesgedanken bedeuten, in den Kreis seiner Betrachtungen mit einbezogen. Das umfangreiche Werk legt eine Menge interessanten Stoffes in anregender Darstellung vor. Die irreligiösen Erscheinungen sind dabei mit entschiedener Vorliebe behandelt, während der Verfasser den religiösen Erscheinungen, auf die er notgedrungen auch eingehen muß, aus eigenem Verständnis offenbar weniger gerecht zu werden vermag.

Wir haben bei der Betrachtung der systematischen Werke auch einige ethische mit herangezogen, weil Religion und Ethik sich vielfach enge berühren. Das ist natürlich in den früheren Abschnitten geschichtlicher Entwicklung ebenso, wenn nicht noch mehr der Fall, und deshalb sei hier zuletzt noch auf einen neuen Versuch einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Ethik hingewiesen, Ottmar Dittrich, Die Systeme der Moral, Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart, von der bisher zwei Bände vorliegen (Quelle & Meyer 1923). Der erste Band behandelt die klassische griechische Zeit bis einschließlich Aristoteles, der zweite die hellenistisch-römische Zeit und die christliche Ethik des Altertums.

Altertum. Wir leben, scheint es, in dem Zeitalter der Gesamtdarstellungen. Und zumal die antike Philosophie, für welche nach dem Abschluß von Diels' Sammlung der Vorsokratiker erhebliche neue Quellen nicht zu gewinnen sind, scheint zu solcher Gesamtdarstellung besonders zu reizen. Jedenfalls habe ich von nicht weniger als acht abgeschlossenen oder angefangenen Geschichten der antiken Philosophie zu be-

richten, welche den gesamten Verlauf derselben zur Darstellung bringen sollen. Sie sind fast alle erst in den Jahren nach dem Kriege hervorgetreten.

Die meisten von ihnen tragen den Charakter eines mehr oder weniger eingehenden Lehrbuches. Ein großer selbständiger Versuch, wieder einmal das Ganze der griechischen Philosophie in einer neuen Schau zu erblicken, ist eigentlich nur einmal hervorgetreten. Ich meine Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, erster Band (*Grundriß der philosophischen Wissenschaften* herausgegeben von Medicus, Mohr 1921). Das Werk ist auf zwei Bände berechnet, der erste, fast tausend Seiten große Band führt die Entwicklung bis auf Sokrates und die sokratischen Schulen hinab, der zweite soll mit Platon beginnen und bis zum Neuplatonismus reichen. In seiner großen Ausführlichkeit kann das Werk in gewisser Weise mit Zellers klassischer Darstellung verglichen werden, ein Vergleich, den der Verfasser auch selber zieht, und der das Charakteristische der neuen Darstellung besonders hervortreten läßt. Während Zeller seine Aufgabe wesentlich darin sieht, den reinen Lehrinhalt der philosophischen Systeme dem Leser vorzuführen, richtet Joël sein Augenmerk besonders auch auf die psychologischen und geschichtlichen Bedingungen der gesamten griechischen Spekulation wie der einzelnen Denker. Er möchte sie gleichsam in das Licht der griechischen Landschaft hineinstellen und sie in der plastischen Umgebung des griechischen Lebens erblicken lassen. Er möchte nicht nur die Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern die Entwicklung der griechischen Seele zur Philosophie schildern. So beginnt die Darstellung mit einer großen, ungemein lebendigen Schilderung der Lebensbedingungen des griechischen Denkens überhaupt, und die Schilderung dieser Bedingungen begleitet auch weiterhin die Darstellung, so daß die einzelnen Denker in farbiger Lebendigkeit hervortreten. Es ist besonders zu begrüßen, daß das Werk dadurch, im Unterschied zu manchen anderen Darstellungen, auch angenehm zu lesen ist und sich damit einen größeren Leserkreis erobern kann, um mit zu wirken an der Erhaltung der heute so bedrohten klassischen Bildung, zu welcher sich der Verfasser mit Begeisterung bekennt.

Eine besondere Stellung nimmt ferner das Buch von Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums, problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (2. Aufl. Teubner 1924), ein. Wie schon der Titel besagt, ist die geschichtliche Untersuchung nicht als solche Zweck und Ziel, sondern es sollen in der Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Erscheinungen bestimmte systematische Einsichten erarbeitet werden, es soll insbesondere die in dem Verlauf immer klarer hervortretende sachliche Wahrheit herausgeschält werden. Der Verfasser geht

von der ohne Zweifel richtigen Überzeugung aus, daß es sich in der Philosophiegeschichte nicht um einen willkürlichen Wechsel verschiedener Standpunkte handle, sondern daß sich eine allgemeine und für immer gültige Wahrheit aus ihr herausarbeite. Auf diesen systematischen Kern der Geschichte ist hier das eigentliche Absehen gerichtet. Es handelt sich also nur um die Philosophie, soweit sie wahrhafte Wissenschaft ist. Von ihr sagt der Verfasser: „Wissenschaftliche Philosophie ist das Problem von der systematischen Einheit möglicher Geltungsnormen in dem Begriff der Geltung.“ Ein erster Abschnitt behandelt in diesem Sinne die Philosophie des primitiven Menschen und der kosmogonischen Mythen, ein zweiter verfolgt die gesamte Entwicklung der griechischen Philosophie.

Als eigentliche Lehrbücher und recht brauchbare stellen sich dann die Werke von Aster und Hans Meyer dar. E. v. Aster, *Geschichte der antiken Philosophie* (de Gruyter & Co. 1920) will einen Leitfaden für Studierende geben und legt deshalb auf Klarheit und Lesbarkeit der Darstellung besonderen Wert. Hans Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, ist in der schon mehrfach erwähnten, von katholischer Seite herausgegebenen Handbibliothek erschienen (Kösel und Pustet 1925).

Hinzu kommen eine Anzahl kurzer Abrisse, in bekannten Sammlungen veröffentlicht. Es ist sehr erfreulich, daß auch solche kurze Darstellungen heute von besten Sachkennern bearbeitet werden. Sie können alle als zuverlässige Führer durch das Gebiet bezeichnet werden. Vollendet liegt bisher nur die Darstellung von Hans Leisegang vor, der in zwei wertvollen Bänden von „Jedermanns Bücherei“ einmal die griechische Philosophie von Thales bis Platon und dann die hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin behandelt (Hirt 1922/23). Ein dritter Band von Johannes Hessen über Patristische und scholastische Philosophie schließt sich an (ebd. 1922). In der Teubnerschen Sammlung *Aus Natur und Geisteswelt* gibt Jonas Cohn eine Geschichte der Philosophie in einzelnen Bänden heraus. Den ersten Teil, *Die griechische Philosophie von Thales bis Platon*, hat Ernst Hoffmann bearbeitet. Ferner erwähne ich die Darstellung der Vorsokratiker in der bekannten Sammlung *Götschen von Wilhelm Capelle*, *Die griechische Philosophie*, erster Teil, von Thales bis Leukippos (de Gruyter & Co. 1922). Obwohl von ganz andern Arbeitsgebieten herkommend, hat in der Reinhardt-schen Sammlung *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen* Gustav Kafka die Darstellung der antiken Philosophie übernommen. Mir liegt der erste Band über die Vorsokratiker vor (Reinhardt 1921), der eine gründlich aus den Quellen gearbeitete Darstellung bietet.

Einen anderen Weg geht meine Darstellung in der *Griechischen Weltanschauung* (*Aus Natur und Geisteswelt*, 2. Aufl. Teubner 1917),

indem sie die innere Einheit des griechischen Denkens zu erfassen sucht und sie an der Entfaltung der einzelnen Probleme darlegt.

Unmittelbar nach Abschluß des letzten Berichtes ist die erste zusammenfassende Darstellung der griechischen Religionsphilosophie erschienen: Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie* (Engelmann 1911), ein Werk, das nach dem Tode seines Verfassers erschienen, in eine fühlbare Lücke unserer Forschung eintrat. Es verfolgt die griechische Philosophie von den Anfängen bis zur Stoa und berücksichtigt daher hauptsächlich die kosmologischen Spekulationen. Jeder, der die zahlreichen und verwickelten Beziehungen der griechischen Philosophie zur Religion kennt, wird nicht erwarten, daß hier auf den ersten Wurf die Darstellung dieses schwierigen Gebietes gleich geglückt sei. Als ein erster Versuch ist das Werk aber auf jeden Fall zu begrüßen. Besonders zu bedauern bleibt, daß die mystischen Gedankengänge neben den kosmologischen nicht stärkere Berücksichtigung gefunden haben, da sie doch einen so mächtigen Einfluß auf die griechische Philosophie ausgeübt haben. Damit mag es zusammenhängen, daß das Werk mit dem Stoizismus abbricht und das spätere mystische Zeitalter des griechischen Denkens, in dem sich das Verhältnis von Philosophie und Religion doch so besonders eng knüpft, nicht mehr behandelt.

Aus der Mystik stammt vor allem die monistische Einheitslehre des philosophischen Denkens. So mag als eine Ergänzung dieser Religionsphilosophie auch mit Bezug auf die religiösen Fragen hier das Buch von Arthur Drews, *Geschichte des Monismus im Altertum* (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe Band V, Winter 1913) genannt werden, das den Monismus zunächst in dem indischen und chinesischen Denken verfolgt, um hierauf die griechische Philosophie von ihren Anfängen in der orphischen Mystik bis auf Plotin zu behandeln. Die Ethik des Altertums wird in dem von Baeumler und Schröter herausgegebenen Handbuch der Philosophie von Ernst Howald dargestellt (Oldenbourg 1926).

Eine wichtige Frage der religiösen Spekulation wird schließlich auch die geschichtliche Entwicklung. Sie tritt meistens erst spät auf. Unter den antiken Denkern ist Augustin eigentlich der erste ausgesprochene Geschichtsphilosoph. Und doch ist die philosophische Betrachtung der Entwicklung der Menschheit aus religiösen Ahnungen, metaphysischen Spekulationen und geschichtlichen Beobachtungen viel früher entstanden. Als eine Vorarbeit für die Darstellung Augustins ist eine Darstellung dieser älteren Entwicklung entstanden, das Werk von Hans Eibl, *Metaphysik und Geschichte, eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie* (Heller 1913). Es lag in der Natur der Sache, daß hier neben der

griechischen Spekulation vor allem auch das Nachdenken der Juden mit berücksichtigt wurde.

Die Philosophie ist aus Mythos und Religion entstanden, das allmähliche Heranwachsen des selbständigen Denkens aus der mythologischen Vorstellungswelt ist deshalb eine Frage, welche die Forscher immer besonders gefesselt hat. Neuerdings erweitert sich dies Interesse auf die Erkenntnis der eigentlichen Struktur des mythologischen Denkens selber. Diese behandelt in einem lehrreichen Aufsatz Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Studien der Bibliothek Warburg, Teubner 1922), neben dem die weitere Studie desselben Verfassers *Sprache und Mythos* (Teubner 1925) genannt sei. Dazu kommt jetzt das umfassendere Werk desselben Verfassers *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil *Das mythische Denken* (Bruno Cassirer 1925), welches den Mythos als Denk-, Anschauungs- und Lebensform behandelt. In die höheren Bereiche orientalischer Mythologie führt uns der Vortrag von Georg Burckhardt, *Ursprünge menschlicher Weltanschauung in alt-orientalischer Weltschöpfungs- und Schicksalsdichtung* (Philosophie und Geschichte, eine Sammlung Heft 7, Mohr 1925). Besonders ist die Frage immer für die Anfänge der griechischen Philosophie verfolgt worden. Eine umfassendere Darstellung der hier vorliegenden Zusammenhänge gibt Francis Macdonald Cornford, *From religion to philosophy, a study in the origins of western speculation* (London, Arnold 1912). Früher wurde dieses Problem vielfach mit der Beziehung der griechischen Philosophie zum Orient verknüpft und der aus dem Osten kommende Einfluß auf die Anfänge der griechischen Philosophie dabei meist stark überschätzt. So ist es wertvoll, das Theodor Hopfner, *Orient und griechische Philosophie* (Beihefte zum Alten Orient Heft 4, Hinrichs 1925) diese Frage einer sachkundigen Prüfung unterzieht und dabei der Hypothese vom Ursprung der griechischen Philosophie aus dem Orient einen schweren Stoß versetzt. In eine andere Richtung führt Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit* (Oldenbourg 1924), der den historischen Hintergrund verbreiteter Sagen zu klären sucht und daran metaphysisch-religiöse Spekulationen knüpft.

Wenden wir uns nunmehr den Einzelschriften zur griechischen Philosophie zu, so ist deutlich, daß drei Abschnitte im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen; in allen dreien ist bezeichnender Weise der Zusammenhang der griechischen Philosophie mit der Religion besonders eng: die Anfänge der griechischen Philosophie, ferner Plato und endlich der Neuplatonismus.

Über die Anfänge der griechischen Philosophie haben wir, abgesehen von den früher erwähnten Teilen von Gesamtdarstellungen, ein das ganze Gebiet der Vorsokratiker umfassendes Werk erhalten. Es ist das

wertvolle Buch von John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, nach der zweiten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl (Teubner 1913). Das Werk enthält eine Fülle neuer und selbständiger Auffassungen und hat dadurch bereits eine starke Wirkung ausgeübt. Niemand, der sich mit diesem Teil der griechischen Philosophie beschäftigt, wird daran vorübergehen können; Burnets Auffassungen verdienen überall ernsteste Beachtung.

Von Diels Fragmenten der Vorsokratiker sind Nachträge erschienen, zusammengestellt für die Besitzer der dritten Auflage (Weidmann 1922), ein Ersatz für die eigentlich notwendige vierte Auflage, die wegen der Ungunst der Zeit vorläufig nicht erscheinen konnte.

Von einzelnen Denkern finden unter diesen ältesten noch immer Heraklit und Parmenides die stärkste Beachtung. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stand zeitweise das Buch von Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Cohen 1916). Es unternimmt den meines Erachtens nicht geglückten Versuch, Heraklit zeitlich stark hinabzurücken und also Parmenides ihm zeitlich vorausgehen zu lassen. Es gelingt Reinhardt aber nicht, die unzweifelhafte Anführung der Lehre Heraklits bei Parmenides beiseite zu schaffen oder befriedigend zu erklären. Eine Gegenüberstellung der beiden Denker von dem früher allgemein üblichen zeitlichen Ansatz aus unternimmt H. Slonimsky, *Heraklit und Parmenides* (Philosophische Arbeiten von Cohen und Natorp 7. Band 1. Heft, Töpelmann 1912). Besonders die Fragmente des Heraklit reizen immer wieder zu neuen Versuchen einheitlichen Verstehens. Zwei kleine Bände sind ihm gewidmet, von Adolf Stöhr, *Heraklit* (Stracke 1920) und Georg Burckhardt, *Heraklit, seine Gestalt und sein Künden* (Orell Füssli ohne Jahr). In einer scharfen, wohl über das Ziel etwas hinausschießenden Kritik der bisherigen philosophiegeschichtlichen Forschung sucht David Einhorn, in seiner Schrift *Xenophanes, ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte* (Braumüller 1917), eine neue Stellung zu dem von ihm behandelten Philosophen zu gewinnen. Parmenides und Sokrates als Gegenstände der Psychoanalyse treten uns in der Schrift von Heinrich Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen* entgegen (Internationaler psychoanalytischer Verlag 1924, Sonderabdruck aus der Zeitschrift *Imago*, her. von Sigm. Freud, in der die psychoanalytische Forschung ihre Vereinigung findet).

Eine neue Auffassung der Lehre vom Nus bei Anaxagoras sucht Felix Löwy-Cleve, *Die Philosophie des Anaxagoras, Versuch einer Rekonstruktion* (Konegen 1917), durchzuführen, um ihn gegen die schon im Altertum erhobenen Vorwürfe zu schützen. Es sei nicht richtig, den Nus als reinen, Zweck setzenden Geist zu fassen, da auch in dem

Denken des Anaxagoras noch wie bei den älteren Denkern eine solche Trennung von Körper und Geist nicht durchgeführt sei, eine Auffassung, die sicherlich Beachtung verdient.

Je mehr das Interesse für griechische Philosophie heute in weitere Kreise dringt und dabei auch solche ergreift, die keine humanistische Vorbildung haben, um so notwendiger werden gute und wirklich auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung stehende Übersetzungen. Gewiß können sie auch für philosophische Studien niemals als Ersatz des Originals gelten, aber daß dem des Griechischen nicht Kundigen wenigstens die Möglichkeit geboten werde, sich mit den griechischen Denkern selbst zu beschäftigen, ist doch sehr zu wünschen und daher besonders zu begrüßen, wenn wirklich sprach- und sachkundige Forscher sich dieser Übersetzertätigkeit unterziehen. In diesem Sinne weise ich hier auf zwei größere Unternehmungen hin. Die philosophische Forschung über die Vorsokratiker wurde sicher besonders auch durch die schönen Übersetzungen angeregt, welche Diels seiner Sammlung beigab. Aber für die spätere Zeit gab es etwas Ähnliches nicht. In diese Lücke treten nun die verdienstvollen Übersetzungen griechischer Philosophenfragmente ein, welche Wilhelm Nestle im Verlage von Diederichs hat erscheinen lassen. Einem bereits früher erschienenen Bande über die Vorsokratiker ist jetzt eine Auswahl der Sokratiker gefolgt (1922), welche die sog. kleinen sokratischen Schulen vereinigt, sie ist um so mehr zu begrüßen, da wir bekanntlich vorläufig noch nicht einmal eine hinreichende Sammlung der Urtexte dieser Fragmente besitzen. Zwei weitere Bände gelten dann den Nachsokratikern (1923), und zwar der erste den Epikureern, der zweite der Stoa, der Skepsis und jüngeren Akademie, den Neupythagoreern und Neuplatonikern. Ausführliche Einleitungen, sowie Anmerkungen erleichtern die Benutzung. Die Philosophie des Epikur in der Darstellung bei Diogenes Laertios Buch X ist übersetzt und mit kritischen Bemerkungen versehen von Arthur Kochalsky (Teubner 1914).

Ein zweites großes Übersetzungswerk von höchster Verdienstlichkeit ist die Verdeutschung Platos, die Otto Apelt in der Philosophischen Bibliothek (Felix Meiner) hat erscheinen lassen. Einige schon vor dem Kriege erschienene Bände sind in und nach dem Kriege zu einer Gesamtausgabe ergänzt worden, die um so wertvoller ist, als alle älteren deutschen Gesamtausgaben Platos längst veraltet und meist auch schwer zu erhalten waren. Sorgfältige Einleitungen zu den einzelnen Bänden unterrichten jedesmal über den Stand der Forschung, Anmerkungen und Register erschließen den Gedankengehalt noch weiter. Besonders zu begrüßen ist das in einem besonderen Bande erschienene Gesamtregister. Otto Apelt erwirbt sich durch seine, vor allem seit dem Kriege

einsetzende Übersetzertätigkeit ein wirklich großes Verdienst um die Verbreitung griechischer philosophischer Literatur in unserem Volke. Die beiden kleinen Dialoge Laches und Euthyphron sind übrigens noch von Gustav Schneider übersetzt und nach dessen Tode von Benno von Hagen herausgegeben (1918).

Auch durch seine wissenschaftlichen Untersuchungen hat sich Otto Apelt einen Namen in der Platonforschung gemacht. Das beweisen seine Platonischen Aufsätze (Teubner 1912), eine Sammlung teilweise schon früher erschienener Abhandlungen. Gegenüber der manchmal hervortretenden Überspannung des Entwicklungsgedankens möchte der Verfasser hier die innere Einheit der platonischen Weltansicht zur Anschauung bringen. Er sieht in ihm den ersten großen Vertreter der Lehre vom transzendentalen Idealismus, die durch Kant ihre Vollendung erfahren hat. Hinweise auf Kant begegnen nicht selten.

Diesen Zusammenhang zwischen Plato und Kant zum ersten Mal wieder entschieden geknüpft zu haben, ist das unleugbare Verdienst von Paul Natorp in seinem Werk über Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, das jetzt in zweiter Auflage vorliegt (Felix Meiner 1921). Ein starker Anstoß zu tieferer philosophischer Beschäftigung mit Plato ist von ihm ausgegangen. Gewiß ist die hier vorgetragene Ansicht von der wesentlich methodischen Bedeutung der Ideenlehre von bewußter Einseitigkeit und mußte deshalb auf manchen und berechtigten Widerspruch stoßen. Aber es wurden dadurch doch gewisse, in den herkömmlichen Darstellungen ohne Zweifel zu kurz gekommene Seiten des Platonismus wieder stärker zum Bewußtsein gebracht. Die zweite Auflage ist gegenüber der ersten fast unverändert, nicht weil sie dem Verfasser noch so genügte, sondern weil er sich im Gegenteil innerlich so weit von ihr entfernt hatte, daß eine bloße Bearbeitung nicht genügt hätte. Ein hinzugefügter Anhang gibt Rechenschaft von seiner neu gewonnenen, wenn auch im Anschluß an die ältere entwickelten Anschauung. Es sollte eine Vorbereitung sein für eine künftige, erneute Darstellung Platons, die zu geben der Tod den Verfasser gehindert hat. Verstehen wir seine Andeutungen im Anhang recht, so wäre in dieser neuen Darstellung wohl der Metaphysiker Plato neben dem Methodiker mehr zu seinem Rechte gekommen und die von Plato zum Neuplatonismus laufende Linie verständlicher geworden.

Nach einer ganz anderen Richtung freilich, knüpft auch Paul Deussen ein Band zwischen Kant und Plato, in seiner Schrift Vedānta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie (Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte 2. Aufl. Alfred Unger ohne Jahr).

Wenn bei einer Behandlung wie der durch Natorp leicht die eigentümliche Zeitfarbe, ja die antike Prägung der Ideenlehre überhaupt ver-

loren gehen konnte, so ist es besonders zu begrüßen, daß eine neuere Arbeit gerade hierauf ihr Hauptaugenmerk richtet. Ich meine die wertvolle Schrift von Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Teubner 1924). In interessanten Untersuchungen über die Eigentümlichkeiten des mathematischen Denkens der Griechen werden dessen Zusammenhänge mit der dialektischen Methode Platons aufgedeckt. Es tritt dabei der anschauliche Charakter des griechischen Denkens überhaupt, der bei Natorp allzu sehr in der modernen Abstraktheit untergegangen war, deutlich hervor. Besonders berücksichtigt Stenzel dabei natürlich die platonische Spätphilosophie und macht einen energischen Versuch, die verstreuten Steine derselben, die wir noch besitzen, in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen.

Neben diesen Arbeiten, welche zum innersten Kern des platonischen Denkens vorzudringen unternehmen, stehen einige kürzere Versuche, das Ganze der platonischen Entwicklung zur Darstellung zu bringen. Ich darf hier auf mein eigenes Buch *Platons Leben und Werk* (Diederichs 1914, 2. Aufl. 1924) hinweisen, das die einheitliche Linie des platonischen Denkens im Zusammenhang mit der Entwicklung der Persönlichkeit herauszustellen sucht; ferner auf das neu erschienene Buch von Aster, *Platon* (Strecker & Schröder 1925), welches in einer Besprechung der wichtigsten Schriften vor allem Plato als den Begründer des Idealismus und einer Philosophie der Gemeinschaft zur Darstellung bringt. Platons Leben, das in dem Reichtum seiner Beziehungen ja schon für sich allein ein bedeutendes Interesse wecken kann, erzählt Ernst Howald, *Platons Leben* (Verlag Seldwyla 1923).

Einzeluntersuchungen beschäftigen sich besonders mit Platons Jugendschriften. Ich nenne das Buch von Hans von Arnim, *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Teubner 1914), das in seinem ersten Teile wertvolle Analysen der ältesten Schriften gibt und im zweiten die schwierige Frage nach dem zeitlichen Ansatz des Phaidros behandelt. Dem Ergebnis, daß wir den Phaidros bis zu den Altersdialogen hinabzurücken und nach dem Parmenides anzusetzen hätten, vermag ich allerdings nicht zuzustimmen. Ein besonderes Ziel verfolgt die Schrift von Ernst Horneffer, *Der junge Platon, erster Teil, Sokrates und die Apologie* (Töpelmann 1922), indem sie das Verhältnis des Sokrates zur Religion und insbesondere zum delphischen Orakel untersucht. Einen wertvollen, zumal für die Religionsgeschichte bedeutsamen Anhang hat Rudolf Herzog beigesteuert über das delphische Orakel als ethischen Preisrichter.

Durch W. W. Jaegers bekanntes Buch über Aristoteles' *Metaphysik* ist die Frage nach dem Verhältnis des Aristoteles zu Plato wieder besonders rege geworden. Auch Stenzel in dem eben erwähnten Werke

geht auf sie ein. Um diese sehr wichtige Frage allseitig zu klären, ist es notwendig, sie nicht nur mit Bezug auf die rein theoretischen Probleme zu erörtern, sondern auch die weiteren Gebiete der Philosophie mit heran zu ziehen, auf denen der Zusammenhang zum Teil gleichfalls sehr eng ist. Für das Gebiet der Ethik wird diese Arbeit von Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik (Beck 1919) geleistet. Die wichtigsten Voraussetzungen und Grundbegriffe der aristotelischen Ethik werden erörtert und überall, bei aller Anerkennung der Unterschiede, der enge Anschluß an platonische Gedanken aufgewiesen.

Auch sonst hat die Philosophie des Aristoteles in letzter Zeit besondere Beachtung gefunden. Ich nenne die Bücher von Marjan Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles (Reisland 1914) und von Albert Goedeckemeyer, Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik) (Dieterich 1922). Die Gesamtdarstellung von Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung (Quelle und Meyer 1911) stellt den Gottesbegriff ganz in den Mittelpunkt. Eugen Rolfes in seiner umfassenden Darstellung Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung (Felix Meiner 1923) scheidet Ethik und Politik, ebenso wie die Logik ausdrücklich aus und behandelt nur Erkenntnislehre, Naturlehre, Seelenlehre und Gotteslehre. Das gründlich gearbeitete Buch des guten Aristoteles-Kenners erweckt den Wunsch, daß die Darstellung bei einer neuen Auflage doch um die fehlenden Teile noch ergänzt werden möchte. Besonders die Logik kann als grundlegende Disziplin kaum entbehrt werden.

Wenige Schriften nur liegen mir über die Philosophie des Hellenismus vor. Ich nenne die Dissertation von Karl Krohn, Der Epikureer Hermarchos (Weidmann 1921), in der zum ersten Mal das gesamte Material über diesen Denker zusammengestellt ist, und die Abhandlung von Georg Paleikat, Die Quellen der akademischen Skepsis (Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, her. von Goedeckemeyer, Heft 2, Dieterich 1916), welche die wichtige Frage nach den Gründen des Eindringens der Skepsis in die Akademie aus einer Einsicht in die persönliche Entwicklung des Arkesilaus zu beantworten versucht. Ferner Erich Reitzenstein, Theophrast bei Epikur und Lukrez (Winter 1924). Einen interessanten Beitrag zur Psychologie und Pädagogik jener Zeit gibt Paul Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung, I. Die Therapie des Zorns (Teubner 1914), eine Quellenuntersuchung der uns überlieferten antiken Schriften über diesen Gegenstand. Einen Beitrag zur neupythagoreischen Metaphysik bringt E. Bickel in einem Aufsatz der Königsberger Kant-Festschrift: Inlocalitas (Dieterich 1924).

Stark tritt jetzt wieder der Neuplatonismus in den Vordergrund des Interesses, und hier wieder vor allem Plotin, dem langsam die

bedeutende Stellung in der Entwicklung des griechischen Denkens zurückgewonnen wird, die ihm ohne Zweifel gebührt. Bei dem fast völligen Mangel an Vorarbeiten, ist hier allerdings noch viele vorbereitende, auch philologische Arbeit zu leisten. In diesem Sinne habe ich in meinem kleinen Buche über Plotin (Studien zur Geschichte des Neuplatonismus, erstes Heft, Kröner 1919) in die Verhältnisse des plotinischen Schrifttums, Plotins Entwicklung und sein Verhältnis zu seiner politischen Umwelt einiges Licht zu bringen gesucht, vorläufig aber nur ein paar Grundstriche von Plotins Evangelium gezeichnet. Ausführlichere Untersuchungen über die einzelnen plotinischen Schriften brachte dann das Buch von Fritz Heinemann, Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System (Felix Meiner 1921), welches aber öfter mit einem meines Erachtens übertriebenen philologischen Scharfsinn unsere Überlieferung hinsichtlich Echtheit und zeitlicher Folge der plotinischen Schriften angreift. Sonstige Abweichungen meiner Auffassung hier darzulegen, würde zu weit führen. Einiges habe ich in meiner Besprechung des Buches in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus (3. Band 4. Heft 1925) angedeutet. Den voreiligen und allzu eng an Vorgänger sich anschließenden Versuch einer Gesamtdarstellung unternimmt Georg Mehlis, Plotin (Frommanns Klassiker der Philosophie, Frommann 1924). Von religiöser Seite aus sucht Oskar Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung (Kröner 1923), Plotins Gedankenwelt zu erhellen. Vorläufig tun uns vor allem Einzeluntersuchungen not, Untersuchungen auch der einzelnen Schriften, wie uns eine Ernst Schröder zugleich mit einer Übersetzung in seinem Buche Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά* vorlegt (Robert Noske 1916).

Ferner weise ich auf einige neue Ausgaben und Übersetzungen von Schriften aus dem Kreise der Neuplatoniker hin. William Norvin hat den Kommentar des Olympiodor zu dem platonischen Phaidon in der Teubnerschen Bibliothek neu herausgegeben (1913), Karl Burkhard ebenda die lateinische Übersetzung der Schrift des Bischofs Nemesios über die Natur des Menschen. In der Philosophischen Bibliothek von Felix Meiner ist eine Übersetzung des Lebens des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos erschienen, die Rudolf Asmus hergestellt hat. Es ist sehr erfreulich, wenn beide Sammlungen ihr Augenmerk nunmehr stärker diesem spätesten, früher so oft vernachlässigten Zeitabschnitt der antiken Philosophie zuwenden.

Auch die weitere Ausbreitung des neuplatonischen Gedankenkreises sollte noch mehr aufgeklärt werden. Zumal die Beziehung zum Christentum und insbesondere zur alexandrinischen Katechetenschule bedarf noch dringend genauerer Erforschung. Dem dient das Werk von Charles Bigg, *The christian Platonists of Alexandria* (Clarendon

Press 1913), das in acht Vorlesungen Philon, Clemens und Origines behandelt.

Damit sind wir bei jener so folgenreichen Verbindung angelangt, welche der Platonismus mit dem Christentum einging. Die Verbindung vollzog sich zuerst auf dem Boden jener eigenartigen synkretistischen Gedankenbildung, die wir als Gnosis zu bezeichnen pflegen. Von diesem schwer zugänglichen Gebiete besitzen wir jetzt eine sehr dankenswerte Gesamtdarstellung von Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe Band 32, 1924), in der nach einer eingehenden Kennzeichnung des gnostischen Denkens überhaupt die verschiedenen Systeme vergleichend nebeneinander gestellt sind. Bemerkenswert ist, daß Leisegang besonders den griechischen Charakter dieser Gedankenbewegung betont. Leisegang hat es verstanden, sich in die Eigentümlichkeiten dieser unserer Denkweise so fernliegenden Spekulationen tief hineinzuarbeiten und sie, die einer solchen Deutung dringend bedürfen, oft sehr glücklich unserm Verständnis näherzubringen. Diese Fähigkeit, die Eigenart religiöser Systembildungen durchsichtig zu machen, bewies der Verfasser schon früher in der kleinen Schrift *Der Apostel Paulus als Denker* (Hinrichs 1923), die auch in diesem Zusammenhang erwähnt werden darf. Gern weise ich auch auf die beiden wertvollen, zusammengehörigen Werke desselben Verfassers über die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geiste hin: *Der Heilige Geist, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I 1; *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis* (Teubner 1919) und *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Hinrichs 1922), vgl. oben Bd. 23, 89 f.

Mittelalter. Besonderer Eifer ist in diesem Zeitabschnitt der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie zugewandt, die früher allzusehr vernachlässigt wurde. In erster Linie sind katholische Forscher an dieser Arbeit beteiligt, in neuerer Zeit aber besinnt man sich auch von protestantischer Seite darauf, daß die mittelalterliche Denkarbeit nicht nur die Grundlage der katholischen Weltanschauung geschaffen hat, sondern daß wichtige Begriffe und Anschauungen auch der protestantischen Philosophie der Neuzeit hier ihre mindestens teilweisen Voraussetzungen haben. Für die hier verfolgten Zwecke kommt diese Zeit natürlich besonders in Betracht, da das mittelalterliche Denken ja immer und fast in all seinen Richtungen den Zusammenhang mit den großen religiösen Fragen aufrecht erhielt.

Ob es heute auf diesem Gebiete schon angezeigt ist, zu Gesamtdarstellungen zu schreiten, kann vielleicht bezweifelt werden, da die

ganze Forschung noch allzusehr in Fluß ist. Und trotzdem haben solche Versuche einer Gesamtschau auch jetzt schon ihre zweifellosen Verdienste und Vorteile, weil sie den Blick auf das Ganze lenken und das Einzelne, in dem die Einzelforschung sonst allzu leicht befangen bleibt, im Zusammenhang des Ganzen aufzufassen lehren. Daß solche Versuche zunächst nur vorläufige sein können, wird den Verfassern selbst am besten bewußt sein. Außer dem schon S. 344 erwähnten Handbuch, das Baumgartner innerhalb des Überwegschen Grundrisses neu geschaffen hat, und dem S. 348 schon erwähnten kurzen Überblick von Johannes Hessen in „Jedermanns Bücherei“ nenne ich hier noch Joh. Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters, Band 4 der mehrbändigen Geschichte der Philosophie, welche im Verlage von de Gruyter & Co. erscheint (1921). Auch hier werden, ähnlich wie Baeumker in seiner Darstellung innerhalb der Kultur der Gegenwart verfuhr, nicht die einzelnen Denker und Richtungen nacheinander behandelt, was bei den großen Gemeinsamkeiten aller Richtungen des Mittelalters schwer durchführbar ist, sondern es werden nach einem kürzeren Überblick über die Entwicklung die Hauptprobleme nacheinander behandelt und an ihnen die Stellung der verschiedenen Denker aufgezeigt. Das Buch erscheint wohl geeignet, als eine allgemeine Einführung in den Geist der mittelalterlichen Philosophie zu dienen.

Während die Hauptlinie der mittelalterlichen Philosophie, die Scholastik, nur durch einzelnes bewußtes Wiederanknüpfen in die neuere Philosophie hineinreicht, im ganzen aber die neuere Philosophie im Gegensatz zu ihr, ja in einer entschiedenen Kampfstellung ihr gegenüber beginnt, bildet die mystische Richtung eine der wichtigsten Wurzeln des neueren Denkens überhaupt. Nirgends tritt der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion so deutlich hervor, wie in der Mystik und ihren Wirkungen innerhalb der Philosophie. Die Aufmerksamkeit weiterer Kreise, welche dieses Gebiet neuerdings fand, führte leider dahin, daß auch nicht wenige Unberufene diesen besonders schwierigen Boden zu bearbeiten unternahmen. Umsomehr ist es zu begrüßen, daß wir jetzt von wirklich sachverständiger Seite eine Darstellung des Gebietes erhalten haben, die sich mit Recht nicht auf die im engeren Sinne sogenannte deutsche Mystik beschränkt, sondern die durch das ganze Mittelalter hindurchlaufenden mystischen Bewegungen in den Kreis ihrer Darstellung einbezieht. Ich meine das Werk von Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Abt. III Band 14, Reinhardt 1922), an dem niemand, der sich mit diesem Gebiete zu beschäftigen hat, wird vorbeigehen können. In Jedermanns Bücherei veröffentlicht Ernst Bergmann als ersten

Band einer Geschichte der deutschen Philosophie ein Buch über die deutsche Mystik (Ferd. Hirt 1926).

Die Quelle dieser Mystik ist hauptsächlich der Platonismus und Neuplatonismus. So reiht sich hier die Festrede von Clemens Baeumker an, *Der Platonismus im Mittelalter* (Münchener Akademie der Wissenschaften 1916). Als ein wichtiger Vertreter der Mystik tritt neuerdings immer mehr Bonaventura hervor. Es ist daher zu begrüßen, daß der Theatiner-Verlag eine Sammlung seiner Werke in deutscher Übersetzung herausbringt (Des heiligen Bonaventura mystisch-asketische Schriften, erster Teil, übertragen und herausgegeben von Hamburger, 1923). Damit berührt sich die in Ferdinand Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe herausgegebene Auswahl: *Die Erkenntnislehren der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus*, verdeutsch und herausgegeben von Spethmann (Schöningh 1925). Eine neue Auswahl aus gedruckten und ungedruckten Schriften Meister Eckharts veröffentlicht Otto Karrer (Josef Müller 1926). Der schön ausgestattete Band ist besonders wertvoll durch die zahlreichen Verweisungen auf parallele Stellen.

Weitere Einzeluntersuchungen, die mir vorliegen, gelten hauptsächlich dem Übergang vom Altertum zum Mittelalter. So die in Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erschienene Abhandlung von Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Aschendorff 1916), sowie das Buch von A. Schmekel, *Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen* (Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2. Band, Weidmann 1914), ein Werk, in dem die für das Mittelalter so wichtige Lehre des Isidor eine eingehende Analyse findet. Eine sehr gründliche Untersuchung auch hinsichtlich ihrer Quellen hat Arthur Schneider der Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen (Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg, Neue Folge, 3. und 7. Heft, de Gruyter & Co. 1921/23) gewidmet.

Rege ist auch die Arbeit auf dem Gebiete der arabischen und jüdischen Philosophie gewesen. M. Horten hat seiner Übersetzung der Metaphysik des Avicenna, die im letzten Bericht erwähnt wurde, eine Übersetzung des Averroes folgen lassen: *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift Die Widerlegung des Gazali aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert* (Marcus & Weber 1913). Eine Gesamtdarstellung der jüdischen Philosophie des Mittelalters ist in englischer Sprache erschienen, Isaak Husik, *A history of mediaeval jewish philosophy* (New York, Macmilan Company 1916). In spätere Zeit, in die der Vertreibung der Juden aus Spanien, führt uns die Schrift von Jacob

Guttmann, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Marcus 1916). Auch der aus dem Nachlaß von M. Lazarus herausgegebene zweite Band des Werkes Die Ethik des Judentums (J. Kauffmann 1911) kann hier mit erwähnt werden.

Renaissance und Aufklärung. Ähnlich ungeklärt wie das Mittelalter, ja in der Gegensätzlichkeit seiner Antriebe vielleicht noch schwerer zu verstehen ist das sog. Zeitalter der Renaissance. Auch hier ist die Einzelforschung noch stark am Werke, und eine Gesamtdarstellung kann immer nur einen gleichsam vorläufigen Charakter haben. Sie ist trotzdem zu begrüßen, um auch hier den Blick wieder auf das Ganze einzustellen. In der schon mehrfach erwähnten Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen hat August Riekel den Band über Die Philosophie der Renaissance geschrieben (Reinhardt 1925), in dem er nach einer allgemeinen Erörterung der Voraussetzungen und der Wegbereiter die einzelnen Hauptvertreter der Renaissance-Philosophie vorführt, um schließlich mit Recht auch ziemlich ausführlich ihrer Auswirkungen innerhalb der verschiedenen Gedankenbewegungen der neueren Zeit zu gedenken. Gerade dieses Zeitalter mit seiner eigentümlichen Verbindung von Mystik und Naturwissenschaft bietet für die Religionsgeschichte viel Interessantes.

Über die weitere Entwicklung der neueren Philosophie außerhalb des deutschen Idealismus liegt mir wenig vor. Ich erwähne die sachkundige Darstellung der Lehre von Thomas Hobbes durch Ferdinand Tönnies, Thomas Hobbes, der Mann und der Denker (Zickfeld 1912), die zweite erweiterte Auflage der Schrift über Hobbes Leben und Lehre. Von Pascals Gedanken hat Laros eine neue Ausgabe in deutscher Sprache veranstaltet (Kösel 1913).

Besonderes Interesse scheint sich neuerdings wieder der Aufklärung zuzuwenden, was bei dem starken Nachwirken der Aufklärung in dem allgemeinen Denken unserer Zeit nicht wundernehmen kann. In Kröners Taschenausgabe ist so die Schrift von Ludwig Feuerbach, Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1924), und David Friedrich Strauß, Voltaire (1924) neu herausgegeben worden. Eine von Paul Lorentz herausgegebene Auswahl von Lessings Philosophie erschien in der Philosophischen Bibliothek (Dürr, jetzt Felix Meiner, 1909). Einen für die deutsche Geistesentwicklung besonders wichtigen Abschnitt der Aufklärung behandelt Martin Hürlimann in seinem schönen Buche Die Aufklärung in Zürich, die Entwicklung des Züricher Protestantismus im 18. Jahrhundert (Alfred Kröner, 1925). Der Entstehung der Philosophiegeschichte in dieser Zeit und ihren Wand-

lungen gilt die Schrift von Johannes Freyer, Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, hrsg. von Karl Lamprecht, Leipzig 1912).

Die gesamte Entwicklung der neueren Philosophie innerhalb dieses Abschnittes behandelt Bruno Bauch in dem Bändchen der Sammlung Götschen Neuere Philosophie bis Kant, das bereits in dritter Auflage vorliegt (1919) und auf dem zur Verfügung stehenden knappen Raume einen erstaunlichen Reichtum an Stoff und Gedankeninhalt bietet.

Deutscher Idealismus. Die Arbeit zur Erforschung des deutschen Idealismus ist inzwischen rüstig fortgeschritten, wenn auch, wie wir eingangs sahen, der Hauptnachdruck der idealistischen Bewegung sich mehr auf die Seite der systematischen Religionsphilosophie gelegt hat. Unter den umfassenden historischen Werken steht in erster Linie das große zweibändige Werk von Richard Kroner, Von Kant bis Hegel (Mohr I 1921, II 1924), welches die Entwicklung des philosophischen Denkens von Kants Vernunftkritik über Fichtes Wissenschaftslehre im ersten Bande, über Schellings Naturphilosophie und Identitätssystem zu Hegels Philosophie des Geistes im zweiten Bande verfolgt. Es liegt in der besonderen Aufgabe, welche sich der Verfasser gestellt hat, daß er sich dabei auf die Heraushebung des Grundsätzlichen und für den allgemeinen Standpunkt der Philosophen Kennzeichnenden beschränkt hat, im ersten Bande, wo der mehr formale Charakter der von ihm behandelten Philosophien einer solchen Betrachtungsweise entgegenkam, ganz, im zweiten, wo die Denkarbeit eines Schelling und Hegel sich in so viel engerem Anschluß an die allgemeinen geistigen Bewegungen der Zeit vollzog, wenigstens in der Hauptsache. Man muß heute das Recht zu einer solchen Behandlung einräumen, da in der Tat zuerst einmal der enge innere, begriffliche Zusammenhang der gesamten Denkarbeit dieser Bewegung herausgestellt werden möchte. Gerade in dem Grundsätzlichen besteht eine viel engere Verbindung, als das häufig angenommen wird, und so ist es ein großes Verdienst dieses Buches, diese reine Linie der grundlegenden Begriffe einmal losgelöst aus der bunten Mannigfaltigkeit geschichtlicher Einflüsse zu verfolgen. In ihrer so sehr verschiedenen geschichtlichen Umgebung scheinen diese Denker viel weiter voneinander abzustehen. Anerkannt ist auch der Zusammenhang ihrer Prinzipien noch viel zu wenig, zumal in Nachwirkung des Neukantianismus, der Kant geflissentlich von seinen Nachfolgern losriß. Und so ist das Werk gerade in seiner einseitigen Richtung auf das Grundsätzliche wohl geeignet, die hier noch herrschenden Irrtümer zu bannen. Für die Religionsphilosophie unmittelbar fällt aber natürlich bei einer solchen Behandlung weniger ab, nur auf den Abschnitt

über Kants Religionsphilosophie und Hegels Behandlung der Religion innerhalb der Phänomenologie sei hingewiesen. Im weiteren Sinne muß aber die Klärung der Grundstruktur des deutschen Idealismus auch für die Religionsphilosophie bedeutsam werden. Daher möchte ich vor allem auf die voll berechnete Einschränkung des Gedankens vom Hegelschen Rationalismus hinweisen. Mit vollem Rechte wird stark die Anerkennung des Irrationalen durch Hegel betont und er geradezu als der größte Irrationalist der Geschichte bezeichnet.

Kroner hat, um zu einem Verständnis des deutschen Idealismus zu gelangen, den richtigen Weg eingeschlagen, nämlich diese geistige Bewegung in ihrer Einheit zu verstehen. Das kann heute geradezu als die wichtigste Aufgabe auch für die geschichtliche Erforschung dieses Gebietes gelten. Das gleiche Bestreben macht sich auch besonders auf dem Gebiete der Kantforschung bemerkbar. So ist es bezeichnend, daß in dem großen Werk von Bruno Bauch, Immanuel Kant (Götschen 1917, inzwischen in 2. Auflage) der Sinn der Kantischen Philosophie vor allem von dem abschließenden kritischen Werke Kants, von der Kritik der Urteilskraft aus, aufgerollt wird. Gerade dieses Werk leitet am deutlichsten zu den Nachfolgern hinüber und war doch in den bisherigen Kantdarstellungen mit einer entschiedenen Ungunst behandelt worden. Insbesondere die vornehmlich herrschende Kantauffassung der Marburger Schule beschränkte sich fast ganz auf die Kritik der reinen Vernunft und zog höchstens noch die Kritik der praktischen Vernunft mit heran, obwohl doch Kant selbst schon deutlich die Kritik der Urteilskraft als den Schlußstein seines Systems bezeichnet hatte. Gerade auch der Religionsphilosophie kommt eine solche Behandlung, wie in dem Buche von Bauch, sehr entgegen, weil erst in der Kritik der Urteilskraft die Begriffe gewonnen werden, aus denen ein konkreteres Verständnis der Religion möglich ist und die dann Kant selber über den abstrakten Moralismus der Religionslehre seiner älteren Werke hinausführte.

Auch in meinem Buche Kant als Metaphysiker (Enke 1924) habe ich diese Verbindung Kants mit seinen Nachfolgern aufzuweisen gesucht. Es lag mir daran, zu zeigen, daß Kant keineswegs, wie man meist annimmt, im Gegensatz zu seinen Nachfolgern die Metaphysik abgelehnt habe, sondern daß er vielmehr selbst schon die Grundlagen zu jenem metaphysischen Bau gelegt hat, den dann seine Nachfolger aufführen sollten. Gerade den mit der Religionsphilosophie zusammenhängenden oder auf sie hinführenden Fragen bin ich dabei besonders nachgegangen und habe der Kantischen Religionsschrift einen eigenen Abschnitt gewidmet. Ich wünschte hier zu zeigen, daß Kant in seiner Religionsauffassung keineswegs so nahe, wie es gewöhnlich geschieht,

an die Aufklärung herangerückt werden darf, sondern daß er auch hier wichtige Gesichtspunkte der späteren Zeit bereits vorweg nimmt.

Eine feinsinnige Untersuchung der Grundlagen der Kantischen Religionsphilosophie, allerdings nur nach der Kritik der reinen Vernunft, bietet Karl Bernhard Ritter, *Über den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bertelsmann 1913). Eine kritische Darstellung von Kants Ethik gibt Carl Stange, *Die Ethik Kants, zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft* (Dieterich 1920).

Nur als Merkwürdigkeit sei erwähnt das Buch von Hugo Bund, *Kant als Philosoph des Katholizismus* (Carl Hause 1913).

An weiteren Sonderuntersuchungen über die Religionsphilosophie einzelner Denker nenne ich die Schrift von Johannes Ninck, *Die Begründung der Religion bei Herder* (Hinrichs, 2. Aufl., 1912), welche den Religionsgedanken durch Herders Entwicklung hindurch verfolgt; ferner das von Heinrich Weinelt herausgegebene Büchlein *Fichte (Die Religion der Klassiker, hrsg. von Pfannmüller, 6. Band, Protestantischer Schriftenvertrieb 1914)*, in dem nach einer mit warmer Teilnahme geschriebenen Einleitung über Fichtes religiöse Entwicklung Auszüge aus den bezeichnenden Abschnitten seiner Schriften gegeben werden, die wohl geeignet sind, in seine religiöse Gedankenwelt einzuführen; und endlich die ansprechende Darstellung Schleiermachers für weitere Kreise von Hermann Mulert, *Schleiermacher (Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Reihe, Heft 28/29, Mohr 1918)*. Über Schleiermacher liegen mir ferner noch zwei Einzeluntersuchungen vor: Karl Dunkmann, *Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bertelsmann 1916), sowie Hans Reuter, *Zu Schleiermachers Idee des Gesamtlebens* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 21. Stück, Trowitzsch & Sohn 1914).

Die schon in dem vorigen Berichte erwähnte neue Auswahl von Schleiermachers Werken, welche Otto Braun besorgte, ist inzwischen aus dem Verlage von Fritz Eckardt in den von Felix Meiner übergegangen und mit dem vierten und zweiten Bande (1911 und 1913) abgeschlossen. Besonders wertvoll ist der zweite Band, welcher die bis dahin noch unveröffentlichten Entwürfe zu einem System der Sittenlehre nach den Handschriften Schleiermachers bringt.

Was Fichte betrifft, so kannten wir seine Religionslehren in der Hauptsache nur aus vergleichsweise späteren Schriften, wenn wir von einem unreifen Jugendwerk absehen. Seine persönliche Stellung zur Religion war, wie überhaupt sein mehr persönliches geistiges Leben, bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse vielfach ziemlich unbekannt.

Diesem Mangel mag jetzt die erste vollständige Sammlung von Fichtes Briefwechsel abhelfen, den Hans Schulz in kritischer Gesamtausgabe gesammelt und herausgegeben hat (2 Bände, Haessel 1925), ein höchst verdienstliches Werk, das deshalb auch in diesem Zusammenhange erwähnt sei.

Über Hegel liegt mir nur die kritische Studie von de Jong vor, Hegel und Plotin (Leiden, Brill 1916), die leider, statt das höchst lehrreiche Thema eines Vergleichs beider Denker aufzunehmen, Hegel nur einige Irrtümer bei seiner Darstellung Plotins in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie nachweist. Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart behandelt ein Vortrag von Heinrich Hasse (Englert & Schloßer 1924), der trotz Schopenhauers Kritik der Religionen aus seiner Lehre den Kern wahrer Religion herauschälen will. Vom Standpunkt des Christentums setzt sich mit Schopenhauer Kaplan Fahsel, Die Überwindung des Pessimismus (Herder 1925), auseinander.

Die neueste Zeit. Je mehr wir uns der Gegenwart nähern, umso mehr treten natürlich die rein historischen Untersuchungen zurück, und die Behandlung wird immer stärker durch den eigenen Standpunkt der Verfasser bestimmt. Trotzdem macht sich auch hier das Bedürfnis nach zusammenfassenden Überblicken geltend, zumal früher dieser Abschnitt in den geschichtlichen Darstellungen recht vernachlässigt wurde. Wahrscheinlich geschichtliche Darstellungen werden wir in diesen Überblicken allerdings nicht erwarten dürfen, sie sind meistens ziemlich subjektiv, manchmal subjektiver als billig.

Noch aus etwas älterer Zeit stammt die schöne Vortragsreihe von Alois Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (5., durchgesehene und ergänzte Auflage, Teubner 1919), in der aus der gesamten Bewegung der neueren Philosophie ein Verständnis für deren jüngste Erscheinungen gewonnen werden soll. In der Teubnerschen Sammlung Aus Natur und Geisteswelt hat Külpe Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (6., verbesserte Auflage 1914) behandelt. Außerdem sind in derselben Sammlung als Abschluß der Reihe Geschichte der Philosophie zwei Bände von Jonas Cohn erschienen, unter den Titeln Der deutsche Idealismus (Nachkantische Philosophie, erste Hälfte) 1923 und Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus (Nachkantische Philosophie, zweite Hälfte) 1925. In der Sammlung Göschen hat Arthur Drews die letzten Bände in der dortigen Reihe über Geschichte der Philosophie verfaßt, nämlich über die Philosophie im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts und über Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes (de Gruyter & Co. 1921/22). In der Sammlung Kösel endlich hat Johannes Hessen ein Bändchen

über Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Kösel & Pustet 1923) erscheinen lassen.

Über die Entwicklung im Laufe des 19. Jahrhunderts liegen wenige Sonderschriften vor. Mit der heutigen Neigung für die Aufklärung mag es zusammenhängen, daß wieder an solche Denker dieses Abschnittes erinnert wird, die offenbar von der Aufklärung herkommen. So sind in Kröners Taschenausgabe die beiden Schriften von Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion* und *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1923), sowie von David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube* (1923) neu herausgegeben.

Im allgemeinen aber interessieren aus dieser Zeit mehr die Erhalter und neuen Vorbereiter des Idealismus. So ist in Pfannmüllers Sammlung *Die Klassiker der Religion* ein Band über Emerson von Johannes Herzog und über Sören Kierkegaard von Edward Lehmann erschienen (1913).

Sören Kierkegaards Erbauliche Reden erscheinen bei Diederichs in deutscher Übersetzung. Mir liegt der 3. Band vor, *Leben und Walten der Liebe* (1924). Eine vergleichende Darstellung von Sören Kierkegaard und Karl Barth geben Gemmer und Messer (Strecker & Schröder 1925). In rein philosophischer Hinsicht fesselt für die Fragen der Religionsphilosophie am meisten Lotze. Über ihn handeln Paul Gese, *Lotzes Religionsphilosophie*, dargestellt und beurteilt (Deichert 1916) und Gustav Hahn, *Der Allbeseelungsgedanke bei Lotze* (Kohlhammer 1925). Lülmann untersucht Monismus und Christentum bei G. Th. Fechner (Schwetschke & Sohn 1917).

Die Rektoratsrede von Stölzle behandelt Charles Darwins Stellung zum Gottesglauben (Felix Meiner 1922).

Wenden wir uns endlich der neuesten Zeit zu, so liegen zunächst eine ganze Reihe von Schriften über Nietzsche vor. Eine Gesamtdarstellung gibt Richard Grützmaker, *Nietzsche*, ein akademisches Publikum (Deichert 1917), in der er sich zunächst mit Nietzsches Charakter auseinandersetzt und besonders auch dessen Stellung zur Religion behandelt, um dann im zweiten Teil Nietzsches Werk hauptsächlich in seiner Stellung gegenüber den großen Kulturmächten zu behandeln. Im ganzen ist die Stellung Grützmakers zu Nietzsche kühl und wesentlich ablehnend. Dagegen ergreift mit Leidenschaft Karl Justus Obenauer seinen Gegenstand, dem er ebenfalls von der religiösen Seite her näherzukommen sucht: *Friedrich Nietzsche der ekstatische Nihilist*, eine Studie zur Krise des religiösen Bewußtseins (Diederichs 1924). Nietzsches Stellung zur Religion hängt mit seiner Geschichtsauffassung enge zusammen, deshalb sei hier angereicht die Schrift von Walter Hegemeister, *Friedrich Nietzsches Geschichtsauffassung*, ihre Entstehung und ihr Wandel in kulturgeschichtlicher Beleuchtung (Beiträge zur Kultur- und

Universalgeschichte, hrsg. von Karl Lamprecht, 19. Heft, Voigtländer 1912). Daß hier manche Fäden zu Jakob Burckhardt hinüberlaufen, ist zweifellos. Über diesen handelt die Schrift von Paul Eppler, Vom Ethos bei Jacob Burckhardt (Orell Füßli 1925). In derselben Sammlung wie die Schrift von Hegemeister ist die Abhandlung von Erich Rothacker erschienen Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne Karl Lamprechts (20. Heft, Voigtländer 1912). Die Religionsphilosophie Ernst Troeltschs hat in G. Ritzert einen Darsteller gefunden (Manns pädagogisches Magazin, Beyer & Mann 1924).

Damit sind wir an der Schwelle der Gegenwart angelangt. Die mehr geschichtlichen Darstellungen, welche einzelnen noch heute wirkenden Denkern und Richtungen gelten, sind schon in dem ersten Teile bei Beschreibung der systematischen Werke gelegentlich mit erwähnt worden, und sie sollen deshalb hier nicht noch einmal wiederholt werden. Es sei daher nur noch hingewiesen auf die große neue Gesamtausgabe der Werke von Wilhelm Dilthey, die von Misch u. a. herausgegeben im Verlage von B. G. Teubner erscheint (I. Einleitung in die Geisteswissenschaften 1922, II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation 1914, IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus 1921, V. und VI. Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens 1924). Zahlreiche Ausführungen Diltheys rühren an die hier verfolgten Fragen, sei es nun, daß er geschichtlich den Zusammenhang der Weltanschauungen mit den religiösen Bewegungen aufdeckt oder die Stellung und Bedeutung der Religion im allgemeinen Geistesleben untersucht. Besonders sei noch auf den eingehenden Vorbericht Georg Mischs zum fünften Bande hingewiesen, der sich zu einer Analyse von Diltheys Schriften erweitert.

Diltheys Bestrebungen, die verschiedenen Weltanschauungen nach bestimmten Typen zu ordnen, sind neuerdings mehrfach fortgeführt worden. Einen sehr wertvollen Beitrag zu diesen Untersuchungen gibt Karl Groos, Der Aufbau der Systeme, eine formale Einführung in die Philosophie (Felix Meiner 1924). Er sei besonders auch hier erwähnt, da Groos diese Fragen bis in die Anfänge einer Weltanschauung im mythologischen Denken zurückverfolgt.

Philosophische Wörterbücher, um auch diese vielleicht besonders zeitgemäße Form, Philosophie zu vermitteln, nicht ganz zu übergehen, sind in letzter Zeit mehrere hervorgetreten und rasch ziemlich verbreitet worden. In siebenter, verbesserter Auflage (81. bis 100. Tausend) liegt bereits das Philosophische Wörterbuch von Prof. Dr. Heinrich Schmidt vor (Kröners Taschenausgabe 1922).

Allgemeine Religionswissenschaft (1920—1926).

Von Otto Weinreich in Tübingen.

Teil I: Einführungen, Allgemeine Religionsgeschichten, Handwörterbuch, Lesebücher und Bilderatlas.¹

A. Einführungen.

An Einführungen in die (vergleichende) Religionsgeschichte sind drei zu nennen, alle kurz gefaßt, alle gehaltvoll und auf umfassender Sachkenntnis beruhend, alle auch mit bibliographischen Angaben ausreichend versehen. Söderblom² verbindet systematische und historische Darstellung, indem er in einer Einleitung die Gebräuche und Vorstellungen der primitiven Religion skizziert und sodann den geschichtlichen Entwicklungsgang der Religionen verfolgt. Wie in der unten S. 373 zu nennenden Neubearbeitung von Tieles Kompendium geht er auch hier „christentumszentrisch“ vor; d. h. er läßt die Religionen in der Ordnung und Folge sich vor uns entwickeln, in der Israel und Christentum jeweils mit ihnen in Berührung getreten sind. Daß der zentrale Punkt, die biblischen Religionen, gewissermaßen außerhalb des Büchleins liegt (insofern diese nicht zur Darstellung gelangen), ist mißlich, doch braucht das Ordnungsprinzip als solches darum doch nicht aufgegeben zu werden. Und wenigstens teilweisen Ersatz bietet der Schlußabschnitt, der Christentum und Buddhismus in ihrer gegenseitigen, geistigen Auseinandersetzung schildert.

Ganz systematisch-deskriptiv faßt Beth³ seine Aufgabe an. Die Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen behandelt das erste Kapitel, das zweite die religiösen Grundvorstellungen. Wenn auf einen Abschnitt „Der Mensch und das Übersinnliche“ drei weitere folgen, die überschrieben sind: „Chrematomorphismus, Theriomorphismus, Anthropo-

¹ Über Bibliographisches s. oben Bd. 23 (1925), 45f. Monographien zur Allgemeinen Religionsgeschichte werden in Teil II in einem der nächsten Hefte angezeigt.

² N. Söderblom *Einführung in die Religionsgeschichte* (Wissenschaft und Bildung 131). Leipzig 1920, Quelle u. Meyer. 128 S.

³ K. Beth *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1920, Teubner. 125 S.

morphismus“, so klingt das zunächst nach gezwungener Systematisierung. Aber Folgerichtigkeit wird man dieser Einleitung nicht abstreiten können, da Beth unter Chrematomorphismus versteht „die Vorstellung oder Versinnbildlichung des als absonderlich, anormal, übernatürlich, weiterhin als göttlich Empfundenen durch etwas rein Dingliches, vorwiegend durch menschliche Gerätschaften, Werkzeuge und Waffen“. Der Begriff ist also weiter als Fetischismus. Als höhere Stufen der religiösen Grundvorstellungen schließen sich an der Glaube an Heroen, Dämonen, Götter, Schicksal. Der Verkehr zwischen Gott und Mensch — göttliche Selbstbekundung und Offenbarung von der einen, Kult, Gebet, Opfer, Abwehrritten gegen böse Mächte von der andern Seite — ist Gegenstand des dritten Kapitels. Abgeschlossen wird das Ganze durch zwei weitere Kapitel: Die religiösen Güter und das Heil, Religion und Welterfassung (nämlich in Mythen, Kosmo- und Anthropogonien, heiligen Schriften und Philosophemen).

Der gemischt systematisch-historischen Methode Söderbloms und der systematischen Beths stellt sich die phänomenologische **van der Leeuws**¹ zur Seite. Er gebraucht das Wort in dem Sinne, wie die meisten Religionsforscher, also nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler. Sondern für ihn ist unter Phänomenologie „die systematische Darstellung der religiösen Einzelphänomene wie des Gebetes, des Opfers, der Zauberei, Askese usw. zu verstehen“. Drei große Abschnitte, Gott, Mensch, Gott und Mensch, gliedern die Masse der Phänomene; wobei man wissen muß, daß „Gott“ das Stichwort ist für jedes Objekt der Religion, vom Mana, Tao, Fetisch, Amulett, Reliquie, Naturerscheinung, heiligen Tieren über heilige Menschen, Heroen, Dämonen, Engel usw. bis zum Pantheon des Polytheismus und endlich Gott als Person. Die drei eben bezeichneten Hauptteile werden umrahmt von einer methodologischen Einleitung und einem tiefgehenden Ausblick auf Wege und Ziele der religiösen Gedanken; hier wird auch dem Wertgesichtspunkt sein Recht und in der Person Christi die Krönung der religiösen Entwicklung gesehen. Van der Leeuw verfügt, wie den Lesern des Archivs z. B. schon sein Beitrag in Bd. 20, 241 ff. gezeigt hat, über feinfühlerndes Verständnis für alle Erscheinungen des religiösen Lebens und Erlebnisses, mögen sie nun der primitiven oder den höchsten Schichten angehören. Und er versteht es, durch geschickt gewählte Beispiele Anschaulichkeit zu erzielen und die Einfühlung zu erleichtern. Daß er dabei auch öfters

¹ G. v. d. Leeuw *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis* (Volksuniversiteits-Bibliothek Heft 26). Haarlem 1924, F. Bohn. VII 221 S. Deutsche Bearbeitung: *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Christentum und Fremdreigionen, hrsg. v. F. Heiler Bd. I). München o. J. (1925), E. Reinhardt VIII 161 S.

Dichterstimmen zu Wort kommen läßt, kann ich nur begrüßen. Mir erschien das von jeher als eines der besten Mittel, einen bestimmten religiösen Gehalt dank seiner künstlerischen Prägung dem Leser besonders eindrucksvoll zum Bewußtsein, zum inneren Nacherleben zu zu bringen. Van der Leeuws Büchlein gehört zum Besten, was wir in diesem Bereiche besitzen.¹ Es behält seinen eigenen Wert auch neben dem einleitenden Abschnitt Edv. Lehmanns im neuen Chantepie. Mit diesem Werk gehen wir über zu der religionsgeschichtlichen Literatur.

B. Allgemeine Religionsgeschichten.

Da ist an erster Stelle zu nennen die Neubearbeitung des Lehrbuchs von *Chantepie de la Saussaye* unter der Leitung von *Bertholet* und *Edv. Lehmann*.² Aus den 16 Seiten, auf denen früher Chantepie über „Religionswissenschaft“ und über „Einteilung und einige Hauptformen der Religion“ gesprochen hatte, sind jetzt 130 geworden, die Edv. Lehmann teils zu einer „Geschichte der Religionsgeschichte“ verwendet (wobei in dem Literaturverzeichnis leider das oben, Bd. 23, 46, angezeigte Werk Gruppens ebenso fehlt wie Clemens Religionsgeschichtliche Bibliographie), teils zu einer Darstellung der „Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion“, also im wesentlichen das Thema, dem van der Leeuws eben angezeigtes Büchlein gilt. Die Religion der Naturvölker, früher von Achelis nach Stämmen getrennt dargestellt, faßt nun Ankermann unter einheitlichen Sachkategorien zusammen, setzt also in gewissem Sinne Lehmanns Einleitung fort. An Stelle de Groot's hat sein Amtsnachfolger Franke die Chinesen übernommen; den Japanern, denen früher R. Lange 56 Seiten widmete, durfte jetzt Florenz fast den doppelten Raum zuteilen. Die Ägypter hat auch in der neuen Auflage Lange beibehalten, desgleichen Jeremias die Semiten Vorderasiens (Babylonier, Assyrer, Kananäer, Syrer, Phöniker). An Stelle von Houtsma, der früher den Islam schilderte, hat jetzt Snouck-Hurgronje eine meisterhafte Darstellung geliefert. Im zweiten Band ist, ohne großen Schaden, die ganz kurze, allgemeine Belehrung über die Indogermanen fortgefallen, wie im ersten die Israeliten ausschieden (siehe dazu unten!). Lehmann hat die Inder in der Neubearbeitung an Konow abgegeben, aber die Perser beibehalten. Über den Manichäismus orientiert er uns, dagegen über die heute so aktuellen Mandäer findet man im ganzen Werke nichts als in Lehmanns phänomenologischer Einleitung drei bei-

¹ Vgl. jetzt auch Titius *DLZ*. 1926, 2221 f.

² *Lehrbuch der Religionsgeschichte* begr. v. Chantepie de la Saussaye, 4. vollst. neubearb. Auflage in Verb. mit B. Ankermann usw. hrsg. v. A. Bertholet und Edv. Lehmann I. II. Tübingen 1925, Mohr-Siebeck. VIII 756 S., VIII 732 S.

läufige Erwähnungen. Das ist eine störende Lücke, die Turchi z. B. (s. u.) nicht gelassen hat. Griechen und Römer, vordem von Holwerda recht und schlecht besprochen, sind den beiden berufensten Spezialisten anvertraut: Nilsson und Deubner. Mir scheint, die Antike hat bei dem Pairsschub der Bearbeiter den größten Gewinn davongetragen. Ich will damit nicht sagen, daß ich jede Zeile unterschreibe. Eine Beurteilung des Augustus und der Religiosität augusteischer Zeit, wie man sie S. 466 f. liest, halte ich für unrichtig und möchte ihr z. B. die Anschauungen von Rostovtzeff, *Röm. Mitt.* 38/39 (1923/4) S. 281 ff. entgegenstellen. Aber der Gewinn im ganzen ist so bedeutend, dass es unbillig wäre, hier Einzelheiten herauszugreifen, die verfehlt erscheinen. Den Rest des zweiten Bandes hatte einst Chantepie selbst bestritten mit Germanen und Slaven. Jetzt gewinnen unter der kundigen Hand Brückners die Slaven und Litauer größeres Gewicht; die Germanen führt in sehr eindrucksvoller Weise Grönbech vor und Mac Culloch gibt den Kelten ihr Recht.

Bertholet, dem die hauptsächlichste Redaktionsarbeit zufiel, ist mit einem darstellenden Abschnitt nicht vertreten. Aber er hat das völlig ungenügende Register von noch nicht ganz 8 Seiten der dritten Auflage ersetzt durch einen ungemein reichhaltigen und sorgfältigen Index von fast 100 Seiten und damit das ganze Lehrbuch zugleich zu einem nie versagenden Nachschlagebuch gemacht. Dieser Abschluß dient aber auch, wie Lehmanns Einleitung, der Synthese und ermöglicht es, aus der Vielheit der Materie Zusammengehöriges und von den einzelnen Bearbeitern individuell Beurteiltes unter einen einheitlichen Aspekt zu bringen.

Es ist ein eigenartiger Zufall, den ich als Freund hebdomadischer Kristallisationen nicht unerwähnt lassen kann, daß gerade sieben deutsche und sieben ausländische Gelehrte sich zu dieser repräsentativen Gesamtleistung zusammenfanden. Mag diese Doppelplejade symbolische Geltung behalten und als günstige Konstellation die weitere wissenschaftliche Zusammenarbeit, die gerade auf diesem Gebiet eine internationale sein muß, auch fernerhin beherrschen.

Ein gewichtiger Einwand ist kürzlich von Heiler, *DLZ* 1926, 2317 ff., gegen das große Werk erhoben worden: es sei zu einseitig ethnologisch-philologisch orientiert; das Auge für das eigentlich Religiöse fehle nicht selten und es sei zuviel Nachdruck auf die primitive, zu wenig auf die Hochreligion gelegt. Soweit der Einwand richtig ist, hängt er mit der Geschichte unserer Wissenschaft zusammen, die im Gegensatz zu früheren Stadien religionsvergleichender Arbeit zunächst einmal überall festen, historisch-philologisch gesicherten Grund legen wollte und andererseits, weil dem Verständnis hoher Religionsformen an sich weniger Schwierig-

keiten entgegenstehen, sich um die schwerer zu würdigenden primitiven Stufen bemühte (im Zusammenhang natürlich mit dem die Wissenschaft des 19. Jhd. überhaupt beherrschenden Evolutionsgedanken). Besser zuviel „Religionsphilologie“ als ein vages Schwelgen im „religiösen Erlebnis“! Wobei ich weder behaupten will, die rechte Mitte ließe sich nicht finden, noch sie sei überall schon getroffen. Und darin stimme ich Heiler durchaus bei, daß zu erfolgreicher, im höchsten Sinn „religionswissenschaftlicher“ Arbeit ein religiös empfindendes Organ gehört, wie es nicht jedem Philologen gegeben ist (vgl. z. B. meine Bemerkung oben Bd. 23, 59). Wir können darin z. B. von Heiler selbst oder von Hauer, dessen ersten Band seines Werkes „Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit“ ich im zweiten Teil dieses Berichtes anzuzeigen habe, vieles lernen. Weniger gewiß ist mir dagegen, ob der „Urmonotheismus“ eine so sichere Größe ist, wie es Heiler scheint, und darum gerade die Behandlung der primitiven Religion im Lehrbuch schon rückständig sei.

Einen zweiten Einwand, den Heiler macht, hatte ich selbst schon äußern wollen: er betrifft das Fehlen der biblischen Religionen. Doch trifft er nahezu sämtliche Religionsgeschichten. Ihren Verfassern allen war ja theoretisch klar, daß diese Grundstücke nicht fehlen dürften, und es waren mehr praktische Erwägungen, die vor dem Versuch, sie miteinzubeziehen, zurückschrecken ließen. Unzweifelhaft wäre es eine Krönung des ganzen Werkes, wenn nach ähnlicher Anlage und mit entsprechender Gewichtsverteilung auch Judentum und Christentum im Chorus der anderen Religionen zu Wort kämen, und damit sowohl die historische Bedingtheit wie die Absolutheit und Überwertigkeit des Christentums aus der Gesamtdarstellung gleichsam resultierte. Es ist denn auch geplant, diese notwendige Ergänzung in einem besonderen Bande zu liefern, und Bertholet selbst gedenkt, die israelitische Religion zu schildern. Für das Christentum mag man sich einstweilen mit den letzten drei Wesensdarstellungen des Katholizismus und Protestantismus einen Ersatz schaffen: ich meine Heilers Katholizismus¹ und die mit ihm sich auseinandersetzenen Darstellungen von Adam² und Heim³ über Katholizismus und evangelisches Christentum. Alles drei

¹ Friedrich Heiler *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über „Das Wesen des Katholizismus“. München 1923, Reinhardt. XXXVIII 704 S.

² Karl Adam *Das Wesen des Katholizismus* (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker . . . hrsg. von F. X. Münch). 2. Aufl. Düsseldorf 1925, Schwann 258 S.

³ Karl Heim *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Wissenschaft und Bildung, H. 209). 3. Aufl. Leipzig 1926, Quelle u. Meyer. 123 S. Vgl. dazu Adam, Hochland 23 (1926) H. 10/11.

hervorragende Leistungen, die man nicht isoliert sondern synoptisch durcharbeiten sollte. Heilers Versuch, genetische und normative Betrachtung zu vereinigen, scheint mir weiter vorzudringen als alle bisherigen Versuche in gleicher Richtung, sein inneres Verständnis und Einfühlungsvermögen für das Wesen beider Konfessionen von niemand übertroffen. Adam und Heim erheben sich beide weit über landläufige Apologetik und geben Leistungen, die repräsentative Geltung beanspruchen dürfen, gerade deshalb, weil ein jeder mit äußerster Konzentration und Energie seine Position hält. Doch dies nebenbei!

Wir wenden uns wieder den allgemeinen Religionsgeschichten zu und gelangen nun zu denen, die nicht eine Mehrheit von Verfassern zum Urheber haben, sondern das Werk eines Einzelnen sind. Das war ja auch bei der ersten Auflage des Chantepie der Fall, doch schon bei der zweiten zog er Spezialisten für die meisten Teilgebiete heran. Der Grund ist klar: unmöglich kann ein Einzelner auch nur den größeren Teil der zu behandelnden Religionen selbständig, d. h. auf philologisch-historischer Basis quellenmäßig beherrschen. Diesen Nachteil gleicht der Vorzug der größeren Einheitlichkeit nicht aus: denn diese liegt mehr im Subjekt als im Objekt. An den Gebieten, die der Verfasser fachmännisch beherrscht, schafft er sich, bewußt oder unbewußt, gewisse Normen und Blickpunkte, die dann unwillkürlich auch seine Einstellung zu den ihm nur aus zweiter Hand ergreifbaren anderen Gebieten mitbestimmen und mitunter dazu verführen, Analogien zu finden, wo in Wahrheit die Dinge anders liegen oder scheinbar Ähnliches ganz verschiedenen Wurzeln entspringt. Je mehr man verlangt, daß Religionsgeschichte sich nicht mit dem Aneinanderreihen von Fakten, Daten, Antiquitäten begnügen, sondern aus intimer Kenntnis allen Quellenmaterials und der Gesamtanschauung der geistigen Kultur eines Volkes heraus, dessen religiöses Wesen in allen seinen Höhen und Tiefen zur Darstellung bringen soll, desto unmöglicher scheint es, daß ein Einzelner und sei er noch so enzyklopädisch veranlagt, diese Aufgabe voll befriedigend erfüllen kann. Die Neigung, als Einzelner eine 'Weltgeschichte', oder eine 'Geschichte der Weltliteratur' oder der 'Kunst aller Zeiten und Völker' zu schreiben, scheint in der Abnahme begriffen zu sein. Aber an „allgemeine Religionsgeschichten“ glaubt man sich wagen zu dürfen: ein Beweis doch wohl dafür, daß unsere Wissenschaft noch recht jugendlich-wagemutig ist und nach Zielen greift, die im Grunde doch unerreichbar sind. Oder aber ein Indizium dafür, daß man glaubt, weil ein Bedürfnis nach Orientierungsmöglichkeiten vorhanden ist, der gute Wille, Wagemut und emsig-gewissenhafter Fleiß rechtfertige schon eine approximative Lösung, sofern sie nur bescheidenere Bedürfnisse befriedigen kann.

Zu den besten Leistungen dieser Art zählt das *Kompendium von Tiele*, das 1876 zuerst erschien, damals sogar eine ausgezeichnete, weit-
hin originale Leistung. Es genießt auch heute noch in den Bearbeitungen
Söderbloms, der dem Werk den Stempel seiner starken Persönlichkeit
aufgeprägt hat, weite Verbreitung. Die wesentlichste Neuerung der
fünften Auflage¹, für die auch Heiler manche Verbesserungen bei-
steuerte, besteht darin, daß die Reihenfolge der Religionen geändert
ist. Die allgemeine Einleitung und die Religion der Primitiven sind an
ihrer Stelle geblieben; dann aber schließen sich die außerbiblischen Re-
ligionen in der Reihenfolge an, in der sie mit den biblischen in Be-
rührung getreten sind: also Ägypter, Semiten, Hittiter, Inder, Iran, Grie-
chen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, China, Japan, Amerika. Ich habe
schon oben S. 367 zu *Söderbloms* Einführung bemerkt, daß dieser biblio-
zentrische Aufbau eigentlich dazu nötigen müsse, Judentum und Christen-
tum suo loco einzufügen und gebührenden Ranges mit den andern
Religionen zu behandeln. Im einzelnen hat die neue Auflage nicht
wenige Verbesserungen und Erweiterungen (zumal in den Literatur-
angaben) erfahren, aber mancherlei bleibt noch zu berichtigen, vgl.
Clemen, DLZ. 1921, 536f.; auch den von Deubner oben Bd. 20, 187
ausgesprochenen Beanstandungen ist nur z. T. Rechnung getragen.

Das stattliche Werk von *Turchi*², zuerst 1912 erschienen, wohl die
bedeutendste allgemeine Religionsgeschichte von katholischer Seite, folgt
in seiner Disposition dem bei den internationalen religionswissenschaft-
lichen Kongressen gewählten Schema. Turchi definiert Religion als
*un legame di dipendenza che riannoda l'uomo a una o più potenze supe-
riori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia indi-
viduali che collettivi*³, schließt eine Charakteristik der verschiedenen re-
ligionswissenschaftlichen Schulen an und behandelt dann die Religion
der Primitiven. Die nächsten Kapitel gelten den prähistorischen, zentral-
amerikanischen, ostasiatischen Religionsformen. Die folgende Haupt-
gruppe setzt sich zusammen aus Ägyptern, Babyloniern, Assyriern, Syrern,
Hettitern, Islam. Dann folgt Indien und Persien. Die Antike ist drei-
geteilt: Griechen, Mysterienreligionen (vgl. dazu Turchis Spezialarbeiten:
oben Bd. 23, 116f.), Römer — Etrusker. Das von Deubner (oben Bd. 20,
188) gerügte Überwiegen der Römer ist nun beseitigt, wie überhaupt

¹ Tiele-Söderblom *Kompendium der Religionsgeschichte* 5. Aufl. v. Nathan
Söderblom. Berlin-Schöneberg 1920, Biller-Grabow. XII 557 S.

² N. Turchi *Manuale di storia delle religioni*. Sec. ediz. aumentata, Torino
1922, Fratelli Bocca. XVI 659 S.

³ Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf die phänomenologische Definition
des Begriffes Religion hinweisen, die Pfister mehrfach gegeben hat: *Realencycl.*
XI 2107f.; *Blätter z. bayr. Volkskunde* 10 (1925) 47 ff. *Philol. Wochenschr.*
1926, 282 ff.

überall das Bemühen um größere Zuverlässigkeit und gleichmäßige Vertiefung im Anschluß an die beste Spezialliteratur unverkennbar ist. Im Schlußkapitel finden sich Kelten, Germanen, Litauer und Slaven zusammen. Lehrreich ist die Zahlenstatistik der jetzt noch lebenden Weltreligionen S. 623. Reichliche und soweit ich nachprüfen kann, sorgfältig ausgewählte Literaturangaben hinter jedem Kapitel ergänzen die ruhige, klare und in manchen Punkten auch dem neuen Chantepie gegenüber lückenlosere Darstellung, die durch ihr Streben nach Objektivität einnimmt (man vergleiche etwa die Beurteilung der „panbabylonischen“ oder der in den „Anthropos“-Kreisen herrschenden Richtungen).

Unbefriedigt von systematischen Einteilungsversuchen, zieht **Jeremias**¹ die geographische Anordnung vor, obwohl auch er sich darüber klar ist, daß sie nur einen Notbehelf darstellt. Er schickt eine Einleitung voraus, die vom Wesen der Religion spricht, vom Verhältnis von Mythos und Religion, Ritus und Mythos, Kult, Priesterschaft, Mysterien u. a. m. Dabei fallen manche Definitionen, die kaum allgemeine Billigung finden werden, wie z. B. der Satz S. 8: „Der Mythos im engeren Sinne ist die bildliche Erzählung von Himmelsvorgängen, vor allem von den Erscheinungen des Mondes, des großen Zeitreglers, und seinen Phasen zum Zwecke der Kalendereinprägung und Terminbestimmung. Dieser Mythos ist ein prähistorisches Geistesprodukt, das von einem bestimmten Punkte der Welt aus durch die Welt gewandert ist und bei allen Völkern zu finden ist.“

Ferner stellt Jeremias, wie das üblich ist, zur Klärung der religiösen Ideen ein Kapitel über primitive Völker an die Spitze. Dann folgen die einzelnen Religionen in geographischer Ordnung: vorderer Orient, fernerer Orient, Altamerika, Europa. Israelitische und christliche Religion scheidet er aus dem gleichen Grund aus, der auch sonst gern angeführt wird: sie seien in Sonderdarstellungen leicht zugänglich. Als ob nicht allmählich auch die andern Religionen in Sonderdarstellungen oder Parallelwerken zugänglich genug wären! Jedoch im Prinzip erkennt er die Notwendigkeit der Einbeziehung der biblischen Religionen durchaus an. Kein Zweifel, daß sein Buch ein beachtenswerter Versuch ist, vor allem auch praktisch angelegt mit den vielen Zeittafeln und den ergiebigen Literaturverzeichnissen. Es soll auch durchaus anerkannt werden, daß der „Panbabylonismus“ nicht so vorherrscht, wie man vielleicht zunächst befürchten mochte. Immerhin ist diese Einstellung noch beträchtlich genug, um nicht etwa einem Altphilologen, sondern einem

¹ A. Jeremias *Allgemeine Religionsgeschichte*. München ¹ 1918, ² 1924 Piper. XII, 259 S. mit 22 Abb. auf 16 Tafeln.

assyriologischen Rezensenten den Rat an den Verfasser einzugeben, in einer neuen Auflage „diese Hypothese des Panbabylonismus nicht allzustark in den Vordergrund zu schieben“ (Ebeling, DLZ 1924, 1589). Mit diesem Standpunkt des Verfassers hängt natürlich auch eng zusammen der prinzipielle Satz von Jeremias (S. 3): „Vor allem wird der Leser bemerken, daß nach meiner Gesamtauffassung Wellen der Entlehnung durch die ganze Welt gegangen sind, die im letzten Grunde auf eine großartig einheitliche religiöse Weltanschauung zurückgehen, deren Entstehung für uns prähistorisch ist, die wir zuerst in geschlossener Gestalt in Südbabylonien vorfinden.“ Die Proportionen, die der Stoff aufweist, stehen nicht immer im Einklang mit der tatsächlichen Bedeutung der jeweils behandelten Religion. Auch wenn man berücksichtigt, daß dem Verfasser vom Verleger Grenzen gezogen waren, die er einhalten mußte, wird man doch behaupten dürfen, daß Europa zu kurz kam, insonderheit die Griechen. Ich stütze mich da wieder auf einen gewiß nicht klassizistisch voreingenommenen Eideshelfer: auch Ebeling (a. a. O.) wünscht, daß bei einer weiteren Auflage zumal den Griechen mehr Raum gegeben werde. Die zweite Auflage zeigt, weil die Platten der ersten benutzt werden mußten, nur wenig Veränderungen. Manche Versehen sind getilgt, Hinweise auf Neuerscheinungen eingefügt. Volle Korrektheit ist noch nicht erzielt: S. 208 stehen noch manche Sonderbarkeiten; andere Fehler merkt Clemen an, DLZ 1919, 360 ff. und OLZ 1925, 148 f. Die 22 Abbildungen, die Jeremias auf Wunsch des Verlegers beigab, sind, weil zu unsystematisch mit dem Text verbunden, mehr ein äußerlicher Schmuck. Daß die „meisten der Bilder unmittelbar oder mittelbar in das Gebiet der Mysterien gehören“, vermag nur der zuzugeben, der dem Begriffe „mittelbar“ eine abnorme Ausdehnung angedeihen läßt.

Für „Schüler der obersten Klassen unserer Gymnasien und Seminare“ hat Richter¹ seinen Überblick bestimmt. Er folgt der herkömmlichen Anordnung, nur daß im Schlußkapitel von den drei monotheistischen Religionen wenigstens Judentum und Islam eingehender besprochen werden, während das Christentum in seinen grundlegenden Zügen gekennzeichnet wird, ohne Ausblick auf die kirchengeschichtliche Entwicklung. Die anspruchslöse aber solide Arbeit setzt Kenntnis des nachher zu nennenden Lesebuchs von Lehmann-Haas voraus, bietet in den der Darstellung einverlebten Textproben aber auch mitunter Beispiele, die sich dort nicht finden. Eine Bibliographie ist leider nicht beigegeben.

¹ J. Richter *Die Religionen der Völker*. München-Berlin 1923, Oldenbourg. IV 110 S.

Anspruchsvoller tritt **Bersu**¹ auf, der neben ähnlichen pädagogischen Zielen auch wissenschaftliche anstrebt. Die geschichtliche Darstellung gibt er synoptisch nach Querschnitten durch die verschiedenen Perioden und sucht die Religion jeweils mit der sonstigen Geisteskultur in Verbindung zu setzen. Auf den historischen Teil folgt ein systematischer, den Problemen gewidmet (Glaubenslehren, Göttervorstellungen, Wirken der Gottheit, Sittenlehren). Eine „psychologische Erklärung der Entwicklung“, synchronistische Zeittafeln (à la Spengler, nur nicht so geistreich), ein summarisches Verzeichnis der religionsgeschichtlichen Quellen, Bibliographie, Register beschließen das Buch. Seine Absicht war besser als seine Ausführung wurde, die doch überall auf der Oberfläche bleibt und von Einzelfehlern nicht frei ist.² Daß vielfach Etymologien, auch recht problematische, mitgeteilt werden, erklärt sich leicht bei einem Autor, der von der Sprachwissenschaft zur Religionspädagogik kam. Sein Buch, das „ein Leitbuch für unsere Tage“ sein soll, hat den wissenschaftlichen Beweis nicht erbracht, daß der Verfasser zu so scharfen Urteilen über die bisherigen Handbücher der Religionsgeschichte berechtigt ist, wie er sie mitunter fällt. Es hat vor Richters wesentlich sympathischerem Büchlein den Vorzug reicher, aber mitunter etwas wahlloser Illustrationen voraus und erhebt im übrigen Ansprüche, denen es tatsächlich nicht genügen kann.

Die knappste Übersicht über die außerchristlichen Hauptreligionen alter wie neuer Zeit stammt von **Edv. Lehmann**³, der sich dabei natürlich stützt auf die von ihm mitredigierte und teilweise verfaßte Neubearbeitung des Chantepie (s. oben S. 369). Daß übergroße Kürze leicht dazu führt, Tatbeständen das Aussehen von Skeletten zu geben, und über den Daten und Fakten die innere Religiosität, das Blut allen religiösen Lebens, sich leicht verflüchtigt, ist Leisegang, OLZ 1925, 837 ff., einzuräumen. Nur hat der Kritiker vergessen mitzuteilen, wie man die von ihm gewünschte Darstellungsweise auf engem Raum zusammendrängen kann. Daß man, um Fibeln wie diese mit wirklichem Erfolg zu benutzen, daneben ein religionsgeschichtliches Textbuch zur Ergänzung heranziehen muß, versteht sich doch von selbst.

¹ Ph. Bersu *Kultur und Religionen*. Rückblicke und Ausblicke auf das Ringen und Sehnen der Menschheit. Berlin o. J., Union Deutsche Verlagsgesellschaft. VI 398 S. mit 117 Abb.

² Damit wenigstens einige Belege nicht fehlen: S. 82 Athana, Vertreterin der indogermanischen Morgenröte! S. 122 Homerische Hymnen 8. Jhd. S. 223: die Metamorphosen des Apuleius als trauriger Beweis römischer Sittenlosigkeit — vom Isisbuch kein Wort!

³ Edv. Lehmann *Die Religionen*. Kurzgefaßte Religionsgeschichte (Veröffentlichung d. Pädagog. Literatur-Gesellschaft „Neue Bahnen“). Leipzig 1924, Dürr. VI 128 S.

Hier mögen noch zwei Werke von C. Clemen angereicht werden, die zwar nur Teilgebiete der allgemeinen Religionsgeschichte behandeln, aber so weite Strecken in ihr durchwandern, daß man sie als Ergänzung der bisher angeführten Darstellungen unbedenklich hier einfügen darf. Clemen¹ hat die nichtchristlichen Kulturreligionen der Gegenwart, also Jainismus, Buddhismus, japanische und chinesische Nationalreligionen, Hinduismus, Parsismus und Islam in populärer Form beschrieben und durch gute Literaturnachweise auch den Weg zur Einzelforschung gewiesen. Ferner hat Clemen² in wissenschaftlicher Darstellung eine Religionsgeschichte Europas unternommen. Da mir der erste Band gerade bei Abschluß dieses Berichts zuging, kann ich nur kurz noch darüber referieren. Bei den ständigen Wechselwirkungen zwischen Osten und Westen gerade auch in religiöser Hinsicht mag es mißlich erscheinen, Europa von Asien zu trennen; aber das prinzipielle Recht zu der von Clemen gewählten Problemstellung ist unbestreitbar, und seine Arbeit läßt die Einflüsse von Osten her gebührend zu Wort kommen. Am nützlichsten scheint mir der erste Hauptteil über die Religion der Stein-, Kupfer-, Bronze- und Eisenzeit. Gegenüber so manchen hemmungslosen Konstruktionen berührt seine Zurückhaltung und der Hinweis auf die Vieldeutigkeit des Quellenmaterials, das selten bündige Schlüsse zuläßt, wohlthuend. Auch für Völker wie die Iberer, Liguren und die finnisch-ugrischen Stämme ist eine Zusammenfassung der Einzelforschungen willkommen. Nicht so dringend ist das Bedürfnis für Ägäer und Etrusker, wo von Karo und Herbig ja sachkundigste Überblicke vorlagen; aber die Einreihung in den Gesamtverlauf der europäischen Religionsgeschichte stellt doch manche Einzelheit in neue Beleuchtung. Daß man mitunter anderer Meinung sein wird als Clemen, kann nicht wundernehmen angesichts der grundsätzlichen Schwierigkeit, die sich aus dem Fehlen bzw. der noch nicht geglückten Deutung der alten, schriftlichen Überlieferung ergibt. Der dritte Hauptteil über die Indogermanen wird eröffnet mit einer Rekonstruktion der urindogermanischen Religion. Ein Wagnis, das aber trotz des Skeptizismus, zu dem die Wissenschaft allmählich gelangt war, wiederum, freilich mit andern Mitteln, als es Max Müller u. a. versucht hatten, unternommen werden mußte. Ich brauche nur an die neuesten Arbeiten etwa von Güntert, Negelein und

¹ C. Clemen *Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand*. I. Die japanischen und chinesischen Nationalreligionen. Der Jainismus und Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus und Islam. (Aus *Natur und Geisteswelt* Bd. 533/34.) Leipzig 1921, Teubner 123 S., 119 S.

² C. Clemen *Religionsgeschichte Europas*. I. Bd.: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen (Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von W. Foy, II. Reihe, Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte 1. Bd.). Heidelberg 1926. Winter. VIII 383 S. mit 130 Textabbildungen.

Dumezil zu erinnern, in denen sich auch das Bedürfnis nach Synthese im Bereich des idg. Mythos oder Kultus geltend macht. Die Einzelbehandlung der Griechen (bis zum 2. Jhd.), Römer, Skythen, Sarmaten, Alanen, Osseten, Thraker, Kelten, Germanen, Slaven ist verhältnismäßig kurz und durfte es sein, teils wegen der schon vorliegenden Darstellungen, teils wegen der Spärlichkeit des Quellenmaterials. Clemens erstaunliche Belesenheit führte ihn stets zu der besten und neuesten Fachliteratur, der er keineswegs unkritisch oder mit Verzicht auf eigenes Urteil gegenüber steht.¹ Das reiche Bildermaterial ist — im Gegensatz etwa zu Jeremias oder Bersu (s. o. S. 375 und 376) wirklich organischer Bestandteil und namentlich für die prähistorische Zeit unentbehrlich. Erwähnt sei noch, daß bei der Behandlung jedes Volkes gewisse Gesichtspunkte systematisch durchgeführt sind: die Entwicklung vom Totenkult über Magie, Naturverehrung usw. zum Götterkult.

C. Handwörterbuch.

Eine monumentale Realenzyklopädie der gesamten Religionswissenschaft, wie sie die englische von Hastings (*Encyclopedia of Religions and Ethics*) darstellt, besitzen wir noch nicht. Aber die völlige Neubearbeitung von Schieles „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ die Gunkel und Zscharnak² im Verein mit vielen Fachgenossen begonnen haben, bietet einen gewissen Ersatz. Sie will einem doppelten Zweck dienen. Sie soll einerseits (und vorwiegend) einen Querschnitt durch die Theologie unserer Zeit geben, um die Bewegung und Fülle des heutigen religiösen und theologischen Lebens in den christlichen und außerchristlichen Religionen abzuspiegeln. Andererseits aber soll der allgemeinen Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ein viel breiterer Raum gegönnt werden als in der ersten Auflage. Auch das entspricht einem Bedürfnis der heutigen Wissenschaftsentwicklung, daß neben der Schilderung des äußeren Daseins der Religionen in stärkerem Maße ihr inneres Leben zur Geltung kommen soll. Der starke Zug nach systematischer Theologie, den unsere Zeit erlebt, bedingte auch eine durchgreifende Erweiterung in dieser Richtung. Der Herausgeberstab, an dessen Spitze Gunkel steht, trägt für folgende Gebiete die Verantwortung: Bertholet für Religionsgeschichte, Gunkel für biblische

¹ Warum aber Clemen S. 102 A. 1 gegen Nilssons mykenischen Ursprung der griechischen Mythologie (s. oben Bd. 3, 56) Skepsis äußert, ist mir unverständlich.

² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch f. Theologie u. Religionswissenschaft. Zweite, völlig Neubearb. Aufl. In Verb. mit A. Bertholet, H. Faber, H. Stephan hrsg. v. H. Gunkel u. L. Zscharnak, Lief. 1—3 (Aachen bis Altchristliche Kunst). Tübingen 1926, Mohr (Siebeck) 288 Sp. mit IV Tafeln u. Abb. im Text.

Fächer und Judentum, Zscharnak für Kirchen-, Dogmengeschichte und Konfessionskunde, Stephan für systematische Fächer, Philosophie, Sozialwissenschaft, Faber für praktische Theologie (einschließlich Kirchenkunde, -recht, -politik, Pädagogik), Religion der Gegenwart, Literatur, Musik, Kunst. Man sieht schon aus dieser Stoffverteilung, daß das ganze Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel sein wird. Zur Mitarbeit haben sich Fachgelehrte ohne Rücksicht auf konfessionelle Zugehörigkeit zusammengefunden, die wissenschaftliche Zuständigkeit bedingte die Auswahl. Die bis jetzt vorliegenden drei Lieferungen des auf fünf Bände von je 50—60 Bogen berechneten Gesamtwerks, das 1931 abgeschlossen vorliegen soll, sind ein günstiges Prognostikon. Nicht wenige der alten Stichworte vermißt man; minder wichtiges mag ausgeschieden sein, oder anderen Orts eingereiht werden. Verweisungsstichwörter sind darum gespart, weil ein ausführliches Register zum Ganzen vorgesehen ist. Neu hinzugekommen ist nicht wenig; ich greife beliebig heraus: Abhängigkeitsgefühl, Abrahamapokalypse und -testament, Ärztliche Mission, Ästhetisches und Religion (6 Sp.), Agnostos Theos, Ainu-Religion, Aion, Aischylos, Akademikerverband (katholischer), Albanien, Alexander von Abonuteichos. Um für das Neue Platz zu gewinnen, sind manche Artikel erheblich zusammengedrängt worden: Abendmahl von 71 auf 34 Sp., Abraham (11 : 4), Absolutheit des Christentums (8 : 1), Ägypten (44 : 22), Agende (8 : 4), Agrarpolitik und -geschichte (57 : 13), Allegorie und allegorische Auslegung (11 : 2), Altkatholiken (11 : 5). Dem steht gegenüber die Erweiterung z. B. von Aberglaube von 7 auf 15 Sp., Afrika (5 : 17), Altar (10 : 13). Der Vergleich des Gesamtumfangs (422 : 288) ist wohl trügerisch wegen der teilweisen Verschiebung der Stichworte. Selten, daß bei der Neubearbeitung wichtige Neuheiten fehlen wie z. B. unter Alchemie die neueren Arbeiten Reitzensteins (nur der Poimandres ist genannt), auch der *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs* fehlt (genaueres oben Bd. 23, 132). Der Plan des Ganzen (ich durfte in das systematische Verzeichnis der Artikel Einblick nehmen) ist ein bis ins einzelste wohldurchdachtes und ausgezeichnet organisiertes, umfassendes System. Wir dürfen uns und den unternehmenden Verlag beglückwünschen, wenn das Gesamtwerk in rascher Folge der Hefte abgeschlossen sein wird.

D. Religionsgeschichtliche Lesebücher.

Wie schon mehrfach angedeutet, bedarf das Studium der Religionsgeschichten und solcher Hilfsmittel der Ergänzung durch reichliche Lektüre religiöser Quellschriften, die oft in viel tieferer Weise, als es historische Darstellung vermag, Einblicke in die lebendige Religiosität der Zeiten und Völker und Individuen gewähren. Sammlungen wie die

oben Bd. 23, 341 erwähnten und religionsgeschichtliche Lesebücher sind deshalb von größtem Nutzen, obwohl sie möglichst weitgehende Kenntnis der Originaltexte in der Ursprache nicht ersetzen.

Das von Edv. Lehmann 1912 herausgegebene Textbuch zur Religionsgeschichte stellt sich in der zweiten Auflage, von **Lehmann** und **H. Haas**¹ redigiert, nicht nur als verbessertes, sondern vielfach von Grund auf erneuertes Werk vor. Beide Herausgeber haben die von ihnen früher übernommenen Provinzen beibehalten (Lehmann Hinduismus, Avesta, Manichäismus, Altnordische Religion, Haas China und Japan). Für Ägypten zeichnet wieder als verantwortlich Grapow, Jacobi für Jainismus, Landsberger für Babylonien und Assyrien, Pedersen für Islam, Tuxen für Brahmanismus, Ziegler für Griechen und Römer. Oldenbergs Vedenauswahl und buddhistische Texte hat nach dem Tode des bedeutenden Forschers Smith redigiert. Als neu gewonnene Mitarbeiter treten nun hinzu: Zimmern mit hethitischen, Reitzenstein mit hellenistischen, Mogk mit römischen und alt-deutschen Texten zur germanischen Religion, Fischer mit muslimischer Poesie der Gegenwart, Rosen mit Sufismusproben, Conradi mit einem Hexagramm des Yih-king. Auch die alten Beiträge sind nicht nur genau revidiert und mit guten Einführungen versehen, sondern vielfach erheblich erweitert; unverändert blieben nur die Römer. Was man noch vermißt, sind Register und die Primitiven.

Da helfen, außer manchen von den oben Bd. 23, 341 genannten Bänden, gewisse Teile des religionsgeschichtlichen Lesebuchs von Bertholet.² Die erste Auflage von 1908 (die Wide oben Bd. 16, 293f. anzeigte) enthielt derlei noch nicht, aber schon 1913 folgte ein Einzelheft als Ergänzung, in dem Meinhof die Religion der schriftlosen Völker Afrikas an Textproben erläuterte. Die seit 1926 erscheinende zweite, erweiterte Auflage dieses Lesebuchs, deren Bestandteile einzeln käuflich und jeweils mit Registern abgeschlossen sind, bringt aus der Feder von K. Th. Preuß die Eingeborenen Amerikas, und zwar nicht nach Stämmen sondern nach Sachkategorien das Material gliedernd: Die Toten, Der Schamanismus, Zauberformeln, Die übernatürliche Macht, Heilbringer und höchste Gottheit, Die Götter. Preuß ist dabei in der glücklichen Lage, nicht wenig Material zu verwenden, das er selbst auf

¹ Edv. Lehmann — H. Haas *Textbuch zur Religionsgeschichte*. Zweite erweiterte u. verb. Aufl. Leipzig 1922, Deichert. XII 382 S.

² *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. In Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. v. A. Bertholet. Zweite, erweiterte Aufl. 1. K. F. Geldner *Die zoroastrische Religion* (Avesta). 2. K. Th. Preuß *Die Eingeborenen Amerikas*. 3. A. Brückner *Die Slaven*. 4. M. P. Nilsson *Die Religion der Griechen*. Tübingen 1926/7, Mohr (Siebeck). IV 54 S.; IV 61 S.; IV 43 S.; IV 94 S.

seinen Forschungsreisen erst erschlossen hat. Vorgesehen ist aus dem Bereich der Primitiven weiterhin ein Heft von Thurnwald über Australien und Südsee. Von den alten Teilen liegt in Neubearbeitung vor Geldners Avestaauswahl. Das dritte, bisher erschienene Heft, bringt dagegen wieder neues: Brückner über die Slaven; dieses Heft nach Stämmen geordnet: Slaven, Preußen, Litauer, Zemaiten, Letten. Es ist um so willkommener, als es sich um ein Mosaik aus schwer zugänglichen Quellen handelt. Unmittelbar vor der Ausgabe steht wieder ein Novum: Nilssons Auswahl zur griechischen Religion, über die ich gleich auf Grund der Korrekturbogen berichten kann. Auch Nilsson wählt eine systematische Gliederung und zwar in genauem Anschluß an seine historische Darstellung im neuen Chantepie (s. oben S. 370), die sich ihrerseits eng an seine oben Bd. 23, 55 ff. und 150 genannten selbständigen Werke hält. Der Synkretismus ist ausgeschlossen, da diese Texte von Latte mit den römischen zusammengenommen werden; auch dies Heft erscheint baldigst. Nilsson hat die aufzunehmenden Stücke ausgewählt, die Große-Brauckmann übersetzte (bzw. schon vorhandenen Übersetzungen entnahm; daß dabei für Sophokles die viel zu wenig bekannte meines alten Gymnasialdirektors Wendt zugrunde gelegt wurde, war mir eine große Freude). Dann überprüfte sie der Herausgeber. Gern nimmt man wahr, daß „den sog. niederen und kultischen Seiten der Religion mehr Beachtung gewidmet worden ist, als es in ähnlichen Sammlungen zu geschehen pflegt“. Und man begrüßt es, auch erst ganz neuerdings bekannt gewordenes Inschriften- oder Papyrusmaterial verwertet zu sehen (S. 8 und 19). Weniger einverstanden kann ich damit sein, daß „in betreff der höheren Formen der griechischen Religion und ihres Ideengehaltes“ auf andere Sammlungen verwiesen wird, wie die 1925 erschienene von Cornford. Wer kennt die? Mir ist sie z. B. noch nicht zu Gesicht gekommen, geschweige denn jenen Kreisen, für die die wohlfeilen Hefte des Lesebuchs auch bestimmt sind. So vermißt man vieles an Hymnen, Gebeten, Zeugnissen persönlichster Religiosität; die paar Worte des Sokrates-Platongebetes im Phaidros, die nirgends stehen, besagen für den Geist hellenischer Religiosität mehr als manche Inschriften. Daß die Mysterienzeugnisse, jene wundervollen Makarismen eleusinischer Mysterien übergangen sind, kann ich mir nur so erklären, daß sie wohl zusammen mit den hellenistischen Mysterien Latte zugewiesen sind. Das hätte aber dann im Vorwort gesagt werden können. Daß aus den Bakchen des Euripides nur ein Passus aufgenommen ist zur Veranschaulichung des mythologischen Pragmatismus, dagegen nichts, was uns den dämonischen Zauber dieses orgiastischen Kultes erschauernd miterleben läßt, nichts von jenen Teilen dieser Tragödie der „Theomachie“, die den Konflikt der alten mit der neuen Religion para-

digmatisch schildern, nichts von den aretalogischen Elementen darin, die neuerdings skandinavische Landsleute Nilssons und Fiebig (Angelos II) mit der Apostelgeschichte zusammengehalten haben, das ist m. E. ein Nachteil, der bei einer sicher bald notwendigen Neuauflage unschwer behoben werden könnte. Denn trotz dieser Ausstellungen, die ich glaubte nicht unterdrücken zu dürfen, damit künftig die geistige Höhenlage der griechischen Religion in gleichem Maße wie die kultische oder primitive Schicht zu Wort käme, bleibt Nilssons Beitrag eine sehr willkommene Leistung.

E. Bilderatlas.

Für den Schluß des Berichtes habe ich mir ein Werk aufgespart, das ein Novum in unserer Wissenschaft darstellt. Was als notwendige Begleitung all der Religionsgeschichten, Textbücher und Handwörterbücher immer schmerzlich vermißt wurde, ein Bilderatlas zur Religionsgeschichte, das ist jetzt Dank der Initiative von H. Haas¹ in raschem Werden begriffen. Haas hat selbst oben Bd. 19, 438 seinen Plan entwickelt. Die Ausführung entspricht insofern nicht ganz der Vorankündigung, als wir nicht lose Tafeln mit je einem besonderen Textblatt erhalten, sondern einzelne, aber gesondert käufliche Hefte mit jeweils einer Text- und Tafelabteilung. Doch kann man erstere leicht ablösen und die Tafeln, die nur einseitig bedruckt sind, auseinander trennen und in einer Mappe sammeln, um sie je nach Bedarf zu religionsvergleichenden Demonstrationen nebeneinanderzulegen. Erschienen ist bis jetzt Mogks germanische Religion, wo die leidige Inflationszeit noch eine sehr knappe Auswahl und schlechtes Papier erzwang. Doch schon die Ägypter (Bonnet), Hethiter (Zimmern), Babylonier und Assyrier (Landsberger), Ägäer (Karo) präsentieren sich, wenn man bei letzterem Heft die Ausgabe auf besserem Papier kauft, ungeschmälert und einwandfrei. Die Ainu, heut nur noch ein kleiner Prozentsatz Japans, aber mit zweitausendjähriger Vergangenheit, stellt Haas selbst dar. Begreiflich, daß er dies wenig bekannte Volk als Paradigma eines Primitivenstammes eindringlich vorführen will; aber fragen muß man doch, ob ihre Bedeutung in der Gesamtentwicklung der Religion solchen Umfang rechtfertigt? Wie groß hätte dann z. B.

¹ H. Haas *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. 1. Lieferung: Germanische Religion (E. Mogk). IV S. Text, 54 Abb. 2.—4. Lieferung: Ägyptische Religion (H. Bonnet). VIII 166. 5. Lieferung: Religion der Hethiter (H. Zimmern). II 18. 6. Lieferung: Babylonisch-Assyrische Religion (B. Landsberger). VI 50. 7. Lieferung: Religion des ägäischen Kreises (G. Karo). XI 91. 8. Lieferung: Die Ainu und ihre Religion (H. Haas). XVIII 104. 9.—11. Lieferung: Die Religion in der Umwelt des Urchristentums (J. Leipoldt). XXII 193. Leipzig-Erlangen 1924/26, Deichert.

Leipoldts Heft über die Religionen in der Umwelt des Christentums werden müssen? Es ist zwar, weil eins der wichtigsten, das umfangreichste der bisher erschienenen, jedoch, von den Ainu aus bemessen, stimmen die Proportionen doch gewiß nicht! Übrigens beschränkt sich Leipoldt, da noch besondere Teile über Griechen, Etrusker, Römer (mit Kaiserkult), Mithras vorgesehen sind, auf die hellenistisch-ägyptischen, syrischen (wo die oben Bd. 23, 1/5 erwähnten Funde von Dura schon verwertet sind), kleinasiatischen Kulte und die dionysischen, orphischen, eleusinischen Mysterien. Bei manchen Monumenten, die man etwa vermißt, ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie jenen andern Heften vorbehalten sind. Ich denke z. B. an den thrakischen Reiter, anatolische Reitergötter, *ἐπὶ κούρι*-Altäre und derartiges. Die Fresken aus Casa Item, auch der Ninnionpinax sind zu klein. Sonst aber verdient sowohl Auswahl wie Ausführung und Text hohes Lob. Übrigens ist bei allen Heften zu berücksichtigen, daß die Tafeln ja nicht kunstgeschichtlichen, sondern religionsgeschichtlich-interpretatorischen Zwecken dienen. Im ganzen läßt sich sagen, daß die schwere, weil neuartige Aufgabe vortrefflich gelöst ist. Für jede ernstliche Arbeit auf religionsgeschichtlichem, theologischem, volkskundlichem Gebiet, nicht minder auch für die Vertreter der jeweiligen philologischen und archäologischen Disziplinen wird das Werk, dem m. W. das Ausland nichts Gleichartiges an die Seite stellen kann, ein unentbehrliches Hilfsmittel sein. Hoffentlich schreitet es so rüstig fort wie es begann. Ein Wunsch sei jetzt schon ausgesprochen, der gewiß auch in den Intentionen des Herausgebers liegt: der nach Indizes von der Reichhaltigkeit der Bertholetschen im neuen Chantepie! Und dann noch eine Anregung: Künftig auf den Tafeln die Nummer des Heftes anzubringen neben der Seitenzahl. Will man, wie oben bemerkt, die Blätter zu vergleichenden Studien auseinandernehmen, ist dann die Wiedereinordnung erleichtert. Eine Ainutafel und eine assyrische wird man nicht verwechseln; aber ob z. B. die Vasenbilder aus Unteritalien zu Leipoldt gehören oder zu einem andern der Antikenhefte, wird man nicht sofort im Gedächtnis haben.

Nachtrag zu S. 367 f.: Hinweisen kann ich gerade noch auf die lesenswerte *Outline introduction to the history of religions* von Th. H. Robinson (London 1926, Oxford Univ. Press XII, 244 S.), ergiebig besonders für Orientalisches, und mit starker Akzentuierung philosophischer Religionsformen und des Monotheismus geschrieben.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Lykische Votivreliefs.

Als Blattfüllsel diene ein Hinweis auf die neuen lykischen Reliefs, die Pace *Annuario della r. scuola di archeologia di Atene* III (1921) 70f. veröffentlichte. Die Muse- und Nymphenreliefs bieten inhaltlich nichts Besonderes, sind aber stilgeschichtlich bemerkenswert, weil sie das Prinzip der Reihung identischer Gestalten aufweisen, das ich in meinen *Lykischen Zwölfgötterreliefs* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1913, V) S. 23 ff. besprach. Religionsgeschichtliches Interesse beansprucht das S. 70 von Pace behandelte und abgebildete Relief, auf dem drei identisch dargestellte Götter in Kriegertracht — ähnlich der meiner Zwölfgötter — gebildet sind, nur tragen sie nicht wie diese Speere, sondern halten in der linken Hand jeweils ein Doppelbeil hoch. Leider sagt keine Inschrift, wie sie heißen; aber sie vermehren in erwünschter Weise die Zahl der kleinasiatischen Doppelaxtträger. Zu den Literaturnachweisen für Gottheiten mit Doppelbeil bei Pace kann jetzt Schweitzer *Herakles* sowie *Phil. Wochenschr.* 1924, 812f. hinzugefügt werden. Ein epichorischer Dreiverein neben den epichorischen δώδεκα θεοί ähnlicher Art ist auch für die Geschichte dieser beiden heiligen Zahlen ein willkommenes Beispiel.

Tübingen.

Otto Weinreich.

Zu Archiv XXIII, 353.

In der Miszelle „Von der Sünde des Tanzens“ Archiv XXIII, 353 verlangt die Wendung *das der vatter under der swell leg* (S. 354 Z. 7) eine andere Deutung, worauf mich Karl Bihlmeyer freundlichst aufmerksam macht. Es liegt Hieronymus, Ep. ad Heliodorum 2 (Migne PL 22, 348) zugrunde: *licet sparso crine et scissis vestibibus ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola!* Ganz ähnlich in der *Vita Columbani* von Jonas ed. Krusch 1905, S. 157, Z. 13 ff.

Halle a. S.

Philipp Strauch.

Register.

- Agdistis 169f.
 Aion 106f.
 Aius Locutius 244f.
 Amor und Psyche 70f.
 Anaxagoras 351
 Andania, Kulte 29ff.
 Anna Perenna 245
 Ἀννα-Perenna-Segen 176
 Apollon Karneios 30. 36 ff.
 39ff.
 Aristoteles 340. 354f.
 Artemis 24
 Askese 111
 Astralmythologie 108f.
 Atheismus 346
 Athena, Geburtsgöttin
 19ff.
 Aufklärung 360f.
 Augustus 370
 Avicenna 359

Basilika bei Porta Mag-
giore 61ff.
 Bergpredigt 125f.
 Biene 290
 Bilder als Kultobjekt
 196ff.
 Blutopfer 211ff. 216ff.
 223. 231
 Bona Dea 257
 Bonaventura 359
 Briefe an Verstorbene
 296, 2

 Ceres 248f.
 Charon, Charos 282. 285.
 287, 2. 292f. 315f.
 Charongroschen 292ff.
 Christentum u. Hellenis-
 mus 86ff. 95f. 97f.

Damkina 192f.
 Defixionstafel 178
 Demeter 35ff. 41ff.

 Demeter Ἀχαια 46ff.
 Diltthey 366
 Dionysos in Jerusalem
 170ff.

 Ea 188
 Eckhart 359
 Eileithyia 24
 Enlil 187
 Epikur 352. 355.
 Erde im Totenbrauch
 309f.
 —, Sterbende darauf ge-
 legt 284f.
 Ereskigal 192
 Ethik 325. 346. 360
 Eulenschrei 282f.
 Eurytos 50

 Fetischismus 196ff.
 Fichte 335. 337. 344. 363f.
 Fluch 172f. 284
 Fortuna 247f.

 Geburt des göttlichen
 Kindes 107f. 127f.
 Genius 247
 Gnosis 110f. 357
 Gorgo 1ff.
 Gottesbeweise 340
 Gottesvorstellung der Ita-
 liker 244ff.
 Grabbeigaben 288f.
 Gräberkultus 281ff.

 Hagna, Ἄγναι, Ἄγνά 30.
 34. 39ff. 47f.
 Hegel 336f. 344. 361f. 364
 Heiligkeit 324. 326
 Heilzauber 215
 Hellenismus u. Christen-
 tum 145f.
 Heraklit 351
 Herder 363

 Heries Iunonis 252f.
 Hermetik 110
 Hethitisches Ritual 73ff.
 Hobbes 360
 Hockerstellung 184. 192
 Hora Quirini 252f.
 Hund 282

 Ianus 248
 Idealismus 324. 328f. 332.
 337. 361ff.
 Jerusalem 99
 Jesus 85ff. 100. 127. 132ff.
 Indogermanische Religion
 377f.
 Iohannes 158ff.
 — Eriugena 359
 Iranisches 105ff.
 Isidorus von Sevilla 359
 Istar 184. 194
 Iuppiter 248ff.
 — und Iuno 246

Kabiren 39, 2
 Kant 320. 322. 324f. 337.
 344f. 353. 361ff.
 Katholizismus 338ff. 371f.
 Katze 289
 Kehrlicht des Sterbe-
 zimmers 318
 Kierkegard 365
 Klagefrauen 295ff. 307
 Knabe als Richter 270ff.
 Korngeister 245
 Krug zerbrochen im Toten-
 ritual 305. 310ff. 315f.
 Κύριος 85f. 88f.

 Leukaskelsen 61ff.
 Liturgie 157
 Lotze 365
 λουτροφόρος 287, 5
 Lua Saturni 252f.
 Lykische Reliefs 384

- Macrobius** 359
Madonnenverehrung 327
Märchen u. Mythos 235 ff.
 268 ff.
Märtyrer 139 f.
Maia Volcani 252 f.
Mandäismus 100 ff.
Manichäismus 100 ff.
Marduk 181. 188
Mars 248. 250 ff.
Medusa 1 ff.
Μεγάλοι Θεοί 30 ff.
Μέλαινα 42
Μελανεύς 49 ff.
Μελανθός 52 ff. 75. 78
Μελάνπιος 52 ff.
Μέλας 52 ff.
Messiasbewußtsein 128 f.
Metaphysik 331. 340
Mönchstum 110 f.
Moles Martis 252 f.
Monismus 349
Mutter Erde 178 ff.
μυρολόγι 294 ff. 299 ff.
Mysterien 29 ff. 104 ff.
Mystik 324. 327. 332. 335.
 345. 349. 358 ff.
Mythen der Semang 211 ff.
Mythos 350. 374, vgl.
 Märchen

Nagelschnitzel 286
Neleus 57 f.
Nerio Martis 252 f.
Neues Testament 112 ff.
Neukantianismus 325
Neuplatoniker 355 f.
Neupythagoreismus 63
Nietzsche 365 f.
Ninharsag 184. 187. 194
Niesen 304 f.

Öl 309 f.
Omina 281 ff.
Ops 255
Orang-hidop 209 ff.
Osiris 234 ff.
Osten, Westen 285
Ostereier 173 f.

Panbabylonismus 374 f.
Panda Cela 245
Parapsychologie 327
Parmenides 351

Patulcius Clusius 245
Paulus 135 ff. 157
Perseus 1 ff.
Phänomenologie 338 ff.
 368
Philosophie, Geschichte
 der 342 ff.
 — und Religion 319 ff.
Platon 330. 348. 352 ff.
Plotin 355 f. 364
Pneuma 110 ff. 357
Poseidonios 146
Praestita 251
Protestantismus 341. 371 f.
Psyche 105
Psychoanalyse 90. 351
Psychologie 320 ff.

Quirinus 248. 252 f

Religion, ihr Wesen 321 ff.
 328 ff. 367 ff. 373
Religionsgeschichte 367 ff.
 — philosophie 319 ff. 349
 — psychologie 326 f.
 — soziologie 91. 99. 325.
 330
 — wissenschaft 367 ff.
Rote Farbe 287

Salacia Neptuni 252 f.
Sapphos Sprung vom
 Felsen 61 ff.
Sator-Formel 164 ff.
Schallanalyse 121
Scheibenförmige Ana-
 theme 20 ff.
Scheinkampf, ritueller
 73 ff.
Schleiermacher 320 f. 322.
 332. 336. 363.
Schopenhauer 330. 345.
 364
Schwarze Götter s. *Μέ-*
λαινα ff.
Schweineopfer an Athena
 19 ff. 28
Seelen von Objekten 312 f.
Seelenbrücke 293 f.
 — glaube 290 ff.
 — vogel 287
Semang 209 ff.
Semones 255
Silvanus 247

Sokratiker 352
Solon 307, 3
Sondergötter 247
Soziallehren der alten
 Kirche 91. 99
Spiegelmotiv im Gorgo-
 mythos 1 ff.
Sprünge, rituelle 65 ff.
Sterbende, auf Erde ge-
 legt 284 f.
Sünde 219 ff. 223 ff. 232 f.
Susanna 259 ff.
Symbol 155 f.

Theologie 332 ff.
Thomas von Aquino 340
Tote im offenen Sarg 305 ff.
Totenbräuche 281 ff.
Totenklage 294 ff. 307
Totenspenden 309 f.
Traumdeutung 282

Unsterblichkeit 323 f.
Urchristentum 83 ff.
Urmensch-Mythos 100 f.

Vampir 285. 289 f.
Verhüllung des Leich-
 nams 305, 4
Vesuna 254 f.
Virites Quirini 252 f.
Volkserzählungen u. Altes
 Testament 268 ff.

Wasserspende 305. 309.
 314 f. 317 f.
Weihnachtsbräuche 175 f.
Wein 309 f. 314 f.
Worte, letzte 284
Wunder 130. 164. 173

Xanthos 54 ff. 75. 78
Xenophanes 351

Zahlensymbolik 233
 — 3: 290 f. 316. 384
 — 7: 181. 189 f. 282, 2
 — 9: 282, 2
 — 12: 384
 — 13: 107
 — 40: 290 ff.
Zauberbücher, christliche
 und heidnische Vorlagen
 176 f.

010284