

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON  
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ  
HERAUSGEGEBEN VON  
ALBRECHT DIETERICH

ELFTER BAND

MIT 2 TAFELN



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1908



6145



# Inhaltsverzeichnis

Albrecht Dieterich . . . . .	Seite 161
------------------------------	--------------

## I Abhandlungen

Le Rite du Refus Von Arnold van Gennep in Clamart . . .	1
Schelten und Fluchen Von Ludwig Radermacher in Münster i.W.	11
Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun) Von Missionar A. Nagel in Lilong . . . . .	23
Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte Von H. Osthoff in Heidelberg. 3. Teil . . . . .	44
Der Selbstmord Von Rudolf Hirzel in Jena . . . . .	75. 243. 417
Die Entstehung der Tragödie Von Albrecht Dieterich in Heidelberg	163
Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos Von Wilhelm Wundt in Leipzig . . . . .	200
Die politische Bedeutung der Religion von Emesa Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg . . . . .	223
Höllenfahrt im Neuen Testament Von H. Holtzmann in Baden- Baden . . . . .	285
Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessinien Von Enno Littmann in Straßburg . . . . .	298
Fetischismus Von Richard M. Meyer in Berlin . . . . .	320
Adams Erschaffung und Namengebung Von Max Förster in Würz- burg . . . . .	477
Das Ei im Totenkult der Alten Von Martin P. Nilsson in Lund	530

## II Berichte

1 Altgermanische Religion Von Fr. Kauffmann in Kiel . . .	105
2 Indische Religion (1904—1906) Von W. Caland in Utrecht . .	126
3 Islam Von C. H. Becker in Heidelberg . . . . .	339
4 Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexika- nischen Sierra Madre. Reisebericht von K. Th. Preuß in Steglitz . . . . .	369
5 Die afrikanischen Religionen (1904—1906) Von K. Meinhof in Großlichterfelde . . . . .	547

### III Mitteilungen und Hinweise

- Von Lindsay Martin (Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte) 142; Nicola Terzaghi (Die Geißelung des Hellespontos) 145; Robert Eisler (Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs) 150; Theodor Zachariae (Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen) 151; Brandt (Maibrauch) 153; Albert Ostheide (Das Pflugfest in Hollstadt) 154, (Zu Archiv IX, 1 ff.) 157; C. H. Becker (Arabischer Schiffszauber) 157; Albrecht Dieterich ( $\Delta$ IKA) 159; L. Deubner (Zu Kosmas und Damian) 160.
- Von Martin P. Nilsson (Dionysos im Schiff) 399; Bernhard Struck (Nochmals 'Mutter Erde' in Afrika) 402; Orest Janiewitsch (Der Mohn als Schutzmittel gegen die Toten und Vampire) 405, (Zu Friedrich v. Duhn, Rot und Tot) 406; Gawril Kazarow (Karnevalbräuche in Bulgarien) 407, (Deloptes) 409; B. Kahle (Noch einmal 'Kind und Korn') 411; v. Duhn (Vormykenisches Hockergrab) 411; L. Radermacher (*Ἀμεινὴν ἰστέραν*) 412; Eb. Nestle (Die 'jungfräuliche' Erde) 414.
- Von Adolf Bonhöffer (Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen „Gleichnis vom Säemann“) 571; Gawril Kazarow (Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern) 573.
- Register Von Otto Weinreich 576.
-

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ELFTER BAND

ERSTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 13. DEZEMBER 1907



1907

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

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

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Unterganges der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally; Islam: C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg und W. Caland), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgene Erscheinungen, auch abgelegene und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

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

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

# I Abhandlungen

---

## Le Rite du Refus

Von **Arnold van Gennep** in Clamart (Frankreich)

Lors de l'élection du pape actuel, les journaux enregistrent avec une sympathie tendre ou, parfois, une légère ironie, les pleurs du futur Pie X et son refus »parce qu'indigne«. Qui, cependant, connaît la vie réelle, admettra qu'on ne devient pas patriarche de Venise, puis pape, sans y avoir mis du sien, sans connaître, suivant l'expression de Béroalde de Verville, »les moyens de parvenir«.

Consciemment ou non, le nouveau pape a agi de la même manière que les anciens évêques élus de la primitive église, qui eux aussi refusaient d'abord leur charge nouvelle »parce qu'indignes«. On connaît aussi d'autres conducteurs de peuples, ecclésiastiques ou civils, abbés, rois etc. qui opposèrent à la volonté de leurs électeurs un refus de forme.

Il se peut que dans un certain nombre de cas, ce refus ait été sincère, sous sa forme individuelle. Et c'est ainsi en effet qu'on l'a toujours interprété jusqu'ici, semble-t-il.

Quelques faits pourtant que j'ai réunis, en petit nombre encore, me font penser qu'il s'agit en réalité d'un rite fort ancien, dont je tâcherai de déterminer le sens profond, comptant sur les lecteurs de l'Archiv pour découvrir d'autres parallèles qui démontreront ou non l'exactitude de mon point de vue.

Les petits rois du Loango sont comme on sait soumis à un système extrêmement compliqué et désagréable de tabous (quixilles) dont on trouvera des listes dans les livres de

Bastian<sup>1</sup>, de Miss Kingsley<sup>2</sup>, du Rév. Nassau<sup>3</sup>, etc. En outre ces rois sont regardés comme responsables du beau temps, de la pluie, des récoltes, des épidémies etc., par leurs sujets, qui les détronent ou les mettent à mort en cas de calamité. Et c'est par les désagréments que présente dans ces conditions l'exercice de la royauté que Bastian en explique le refus.

» Dans le Loango, le futur roi est accaparé par les prêtres dès sa naissance; ils le traînent, au cours des années, à mesure qu'il avance en âge, d'un temple à l'autre pour y faire une année durant des sacrifices, apaiser les démons et contribuer avant tout à l'enrichissement de la confrérie sacerdotale. A cause de tous ces inconvénients, chacun s'est efforcé ces temps derniers de se dérober au fardeau désagréable de la royauté d'autant plus que le roi est soumis à des tabous croissant en raison directe de sa puissance, qui règlent chacune de ses actions, qu'il marche ou se tienne immobile, qu'il mange ou boive, qu'il dorme ou demeure éveillé.«

Ce passage est extrait d'une conférence annexée par Bastian au premier volume de sa *Loango-Küste*: il est rédigé en termes très généraux, d'après quelques cas particuliers. Dans le texte même des deux volumes on ne rencontre de détails sur le refus de la royauté qu'à propos des petits rois de Chinsala et de ceux de Boma.

« Le roi de Chinsalla (Chinsala) est couronné sous le cadavre de son prédécesseur et on doit employer la force pour y réussir, attendu que chacun s'en défend à cause des nombreux quixilles. Le prince Tschingala (qui portait, à ce qu'on raconte, un bonnet orné d'oreilles de nègres coupées et qui faisait couper en deux les femmes enceintes afin d'observer

<sup>1</sup> A. Bastian *Die Deutsche Expedition an der Loango-Küste*, 2 vol. pet. 8°, Iéna 1874 et 1875.

<sup>2</sup> Mary H. Kingsley *Travels in West-Africa* (Congo français, Corisco and Cameroons) 8°, Londres 1897.

<sup>3</sup> Rév. R. Hamill Nassau *Fetichism in West-Africa*, pet. 8°, Londres 1904.



la croissance du fœtus) n'allait qu'armé, afin qu'on ne pût le faire roi. Après qu'un conseil de famille secret a désigné le futur roi, on se saisit de lui à l'improviste, on le lie, et on le jette dans la maison-des-fétiches où on le garde prisonnier jusqu'à son acceptation.«<sup>1</sup>

Parmi ces tabous, il en est un qui interdit au roi de faire du commerce avec les Blancs: »c'est pourquoi il arrive souvent que l'homme le plus influent de l'État préfère faire intrôniser un roi de paille et se contenter nominalement de la seconde place [celle de mani-lombe] afin de rester l'homme le plus puissant grâce surtout à ses relations avec les Blancs, qui l'enrichissent.«

Des parallèles à ces croyances et coutumes ont été réunis en abondance par J. G. Frazer dans son *Golden Bough*<sup>2</sup>; il regarde également le refus comme très naturel, étant donnée la responsabilité du roi et le sort qui l'attend. C'est ainsi qu'au Cambodge, dès que le Roi du Feu ou celui de l'Eau est mort, tous les hommes éligibles à sa place s'enfuient et se cachent; le peuple va à leur recherche et nomme roi le premier rencontré.<sup>3</sup>

Cependant la mise à mort en cas de calamité publique n'était le sort nécessaire ni des évêques primitifs ni des premiers khalifes comme Abu Bekr et 'Omar, qui pourtant refusèrent leur charge élective.

Je ne sais si ce refus des premiers khalifes a été ensuite de tradition dans tout le monde musulman; c'est en tout cas sur leur exemple que se sont, à ce point de vue, modelés un certain nombre d'imâms de la secte des ibadhites, dans l'Afrique du Nord.

C'est ainsi que Abu el Hasan Eïub, lieutenant d'Abd el Wahâb<sup>4</sup> dans le Djebel Nefousâ étant mort, les Nefousa, sur

<sup>1</sup> Bastian *loc. cit.* T. II, p. 11.      <sup>2</sup> 2<sup>e</sup> éd. Londres, 1900.

<sup>3</sup> *Golden Bough*, T. I, p. 164, 166; cf. encore pour Samoa, *ib.* p. 159.

<sup>4</sup> Qui mourut vers l'année 820.

l'ordre d'Abd el Wahab se choisirent comme imâm le plus digne d'entre eux, qui était Abou 'Obeida 'Abd el Hamid. Ils envoyèrent des messagers à Abou 'Obeida qui répondit »je suis faible, je suis faible, je suis incapable de gouverner les Musulmans«. Les Nefousa avertirent de ce refus 'Abd el Wahâb qui leur ordonna de nouveau d'investir Abou 'Obeida et écrivit à celui-ci: »Si tu es faible de corps, Allah fortifiera ton corps; si tu manques de science, tu as près de toi Abou Zakaria; si tu manques de fortune, le trésor des Musulmans t'enrichira.« En recevant la réponse de l'Imâm, les Nefousa insistèrent à nouveau auprès d'Abou 'Obeida qui répondit: »Attendez que j'aie consulté une vieille femme.« En effet il alla trouver une vieille femme célèbre par sa science, ses connaissances poétiques et la sévérité de ses jugements. Il lui dit: »L'Emir des Croyants m'a donné l'ordre de prendre le gouvernement du Djebel Nefous. Qu'en penses-tu, et que me conseilles-tu de faire?« Elle répondit: »Y a-t-il chez les Nefousa un homme qui soit plus digne que toi de les commander, ou plus habile?« »Il n'en est point, du moins en ce qui concerne les choses humaines, dit Abou 'Obeida. — Commande donc les Musulmans, répliqua-t-elle, pour que tes os ne soient pas consumés dans le feu de l'enfer.« Abou 'Obeida retourna vers l'assemblée des Musulmans et accepta le gouvernement.<sup>1</sup>

Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Le fait simple est que le personnage choisi à la fois par l'imâm ibadhite (chef religieux et politique) et par la communauté des gouvernés, refuse le poste d'imâm local qu'on lui offre et ce à deux reprises; et qu'il ne cède que devant l'ordre d'une vieille femme.

Or le rôle des femmes a toujours été fort restreint chez les Arabes, sinon à l'époque préislamique; il a par contre été considérable chez les Berbers, et ce jusqu'à ces temps derniers, malgré l'influence musulmane. Le recours d'Abou 'Obeidah à

<sup>1</sup> E. Masqueray *La Chronique d'Abou Zakaria*, Alger 1878, 8°, p. 144—145.

une femme, dont l'avis lui semble plus précieux et l'ordre plus puissant que ceux de son chef et de sa communauté implique déjà de sa part une conduite fort peu islamique et donne à supposer qu'il n'agit en cette occurrence que d'après une coutume et une croyance locales.

Cependant le fait que la femme est vieille pourrait prêter lieu à discussion. Dans le monde entier, à toutes les époques, les vieilles femmes ont toujours joui d'une situation particulière. Il semble que la cessation des menstrues soit la vraie cause de leur élévation en dignité: après la ménopause, elles valent des hommes parce que la source permanente d'impureté sacrée est alors tarie.

Les vieilles femmes jouent précisément un rôle important dans un récit sur l'élection d'Abd-er-Rahmân. Il naquit dans l'Iran, vint à la Mekke, puis à Kairouân et s'en alla à Baçra suivre les leçons d'Abou 'Obeida:

»Quand, ayant fait dans la science tous les progrès qu'Allah leur accorda [les élèves Maghrebins] voulurent retourner dans leur pays, les vieilles femmes parlèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent de voir 'Abd er Rahman pour lui faire leurs souhaits. Abou 'Obeida y consentit et les introduisit. Elles étaient trois. La première invoqua Allah et dit: »Qu'Allah fasse de toi une créature bénie comme est béni l'oeil du soleil.« La seconde dit: »Qu'Allah fasse de toi un être béni comme l'est la vue.« La troisième dit: »Qu'Allah te bénisse comme le sel est béni dans les mets.«

Ensuite, quand ils furent prêts à partir, ils s'adressèrent à Abou 'Obeida et lui demandèrent conseil. Ils lui dirent: »O sheikh, si nous devenons puissants dans le Maghreb et si nous trouvons de la force dans nos âmes, choisirons-nous pour nous commander un homme parmi nous? Est-ce là votre avis?« Abou 'Obeida répondit: »Allez dans votre pays et s'il y a parmi les compagnons de l'oeuvre un homme qui soit digne de vous commander, supérieur aux autres par le nombre

de ses admirateurs et par sa préparation morale, donnez-lui le commandement. S'il refuse, tuez-le.« Il désigna Abou el Khottâb . . . Ils se dirigèrent ensuite vers le Maghreb. Quand ils y furent arrivés, ils offrirent l'imamat à 'Abd er Rahman ben Rustem. Mais ce dernier s'excusa, disant:» J'ai dans les mains des dépôts et la fortune de bien des gens.« Ils le quittèrent en agréant son excuse et désirèrent investir de l'imâmat Abou el Khottâb.«

Or l'acceptation de ce dernier n'étant nullement certaine, les Ibâhites se réunirent secrètement à Çiad, en feignant de s'être rassemblés au sujet d'un partage de terres. Ils choisirent Abou el Khottâb:

»Ils convinrent tous ensemble d'un rendez-vous pour un jour fixé. Ils devaient se réunir de nouveau à Çiad; chacun d'eux y viendrait avec ses enfants mâles et tous les hommes de sa suite. Ils placèrent des boucliers dans des sacs remplis de paille et ils établirent un signal avec les Vénérables de la Doctrine restés dans la ville et les gens que leurs infirmités empêchaient de sortir, afin que au moment où eux-mêmes entreraient dans la ville, ceux de l'intérieur prissent ostensiblement les armes. Ils leur apprirent secrètement que l'Imâm était Abou el Khottâb. Quand ils arrivèrent au rendez-vous, ils se joignirent aux principaux des Berbers Nefousa et Houara, et autres tribus.

Or quand ils étaient partis pour Çiâd, ils avaient fait sortir avec eux Abou el Khottâb et lui avaient dit: »Viens avec nous. Allah nous sera favorable et nous bénira dans l'entreprise que nous préparons depuis si longtemps.« Abou el Khottâb les accompagna sans savoir ce qu'ils voulaient faire; car il ignorait complètement leurs intentions à son égard; mais quand ils furent arrivés à Çiâd, leur héraut éleva la voix et dit: »Ne sommes-nous pas tous d'accord sur ce que vous savez? — ils dirent »Oui!« — »Donc exécutez votre dessein à l'instant même.« Une petite troupe se sépara de la foule et

tint conseil; puis ils revinrent et dirent à Abou el Khottâb: »Etends la main pour que le serment te soit prêté, à condition que tu nous gouverneras par le livre d'Allah, la sunna du Prophète Mohammed (que le salut soit sur lui) et les exemples des saints serviteurs d'Allah.« Abou el Khottâb leur dit: »Vous m'aviez laissé ignorer votre dessein et ce n'est pas pour cela que je suis venu vers vous.« Ils répondirent: »Il faut que tu prennes en main les affaires des Musulmans.« Quand il vit que leur résolution était immuable, il dit: »Je n'accepterai d'être votre Imâm qu'à une condition . . . c'est que vous ne parliez jamais sous les armes de El Harits et de 'Abd el Djebâr«, ceci pour éviter un schisme.<sup>1</sup>

Quant à 'Abd-er-Rahmân, on lui offrit de nouveau l'imamat vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et il l'accepta.<sup>2</sup> L'élection des autres imâms, jusqu'à la défaite des Nefousa, se fit semble-t-il sans refus.

Mais voici un autre cas: ayant battu les Nefousa, Ibrahim ben Ahmed, général abbaside, emmena à Kairouân quatre-vingts docteurs entravés. Parmi eux se trouvait un savant nommé Ibn Ietsoub, dont les talons avaient été coupés et qui par suite pouvait facilement retirer ses pieds des entraves. La nuit venue, ses compagnons l'exhortèrent à fuir; mais il s'y refusa jusqu'à ce que les autres le lui eussent nettement ordonné. Il se sauva, et pour se venger l'Abbaside massacra ses compagnons jusqu'au dernier.<sup>3</sup>

Ceci est comme on voit un refus par solidarité. Quant au refus opposé par 'Obeid Allah le chiïte aux gens de Sedjel-massa qui lui offraient le commandement, il tint, dit la chronique, à ce qu'Obeid Allah craignait qu'ils ne le tuassent ensuite comme étranger.<sup>4</sup> Autre refus de l'imâmat, mais définitif, par Yaqûb ben Felah qui répondit: »Un seul chameau ne couvre pas un troupeau de moutons«, réponse passée en proverbe.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Masqueray, loc. cit., pp. 18—23.    <sup>2</sup> *Ib.* p. 51.    <sup>3</sup> *Ib.* p. 203.

<sup>4</sup> *Ib.* pp. 216 et 217.    <sup>5</sup> *Ib.* pp. 257—258.

Voilà donc plusieurs exemples de refus plus ou moins sincères et qui s'opposent à l'une des règles Ibâdhites: »un clerc doit occuper sans murmurer le posté qu'on lui désigne«.<sup>1</sup> Il se peut que ce soit là un simple ordre d'obéissance, tel qu'il en existe dans toutes les réglementations de confréries religieuses. Mais peut-être aussi était-elle destinée à s'opposer à une coutume locale du genre précisément de celle qui existait tout récemment encore au Mzab, et que décrit Masqueray.<sup>2</sup>

»Les terreurs de l'homme désigné pour le commandement, sa fuite, ses larmes mêmes se sont conservées chez nos Mozabites à l'état de coutume presque obligatoire, particulièrement dans l'élection du sheïkh de la mosquée de Ghardaïa. Quand les Ihazzaben ont, après mûre délibération, fixé secrètement leur choix sur un d'entre eux, ils lui annoncent leur décision en lui disant qu'il faut qu'il les aide à diriger les Musulmans dans la voie d'Allah. L'élu se défend, il pleure, il dit: »Eloignez de moi ce fardeau; que puis-je faire en ce temps de désordre?« Il tente de fuir; mais on a mis des gardes à la porte de la mosquée pour l'en empêcher. A la fin il accepte et récite la Fatiha. On apporte des mets, on fait l'aumône, les autres Ihazzaben se réjouissent; mais lui reste à l'écart, versant des larmes. La cérémonie terminée, il se retire dans sa maison et s'y tient enfermé pendant plusieurs jours. Il faut qu'on vienne l'y chercher et qu'on le supplie d'en sortir.«

On remarquera la ressemblance de cette coutume avec celles énumérées au début de ces Notes. Et peut-être, une fois l'attention attirée sur ce point, découvrira-t-on bien d'autres parallèles. Dans le monde musulman ils sont expliqués suivant l'orthodoxie par le refus que Mohammed opposa à l'ange Djibrail venant lui annoncer qu'il serait le Prophète élu d'Allah. D'ordinaire tous ces refus sont attribués à la conscience qu'éprouve l'élu de son indignité. »Dans la Vie d'un saint

<sup>1</sup> Cf. *Ib.* p. 255 note.

<sup>2</sup> *Ib.* p. 147, note.

évêque, il est de règle qu'il n'accepte son élection que par contrainte; car s'il ne résiste point, c'est qu'il se croit digne du trône épiscopal et s'il s'est jugé aussi favorablement, peut-on le proposer comme modèle d'humilité?«<sup>1</sup>

Mais l'interprétation réelle, je pense, est que le refus est un rite de socialisation de la responsabilité. Je veux dire que l'individu élu répartit ainsi sur tous ses électeurs collectivement la responsabilité qu'ils avaient tenté, par le rite ou le processus même de l'élection, de centraliser en lui. Ainsi, au cas où le roi est tenu pour responsable des mauvaises récoltes ou du succès à la guerre, il lui était possible de rejeter par son refus simulé la faute d'une disette ou d'une défaite sur ses sujets et ses partisans.<sup>2</sup>

En tout cas, les refus relevés ça et là ne sont pas à mon avis des actes purement individuels. Ce ne sont déjà plus dans le christianisme et l'islam que des restes d'une coutume bien définie, à laquelle on a continué longtemps d'obéir traditionnellement, les cas comme ceux de Jésus-Christ et de Mohammed ayant redonné une force rajeunie et la possibilité d'une justification nouvelle à une très vieille tradition, encore en vigueur sous sa forme première chez quelques rares groupements demi-civilisés.

---

### Note Additionnelle

Les Habbès, population non-musulmane du Plateau Central Nigérien<sup>3</sup>, ont pour chefs religieux et politiques des vieillards appelés *hogon*, qui sont choisis par les vieillards et intronisés suivant des rites qui n'offrent pas de grandes différences d'une région à l'autre. Pourtant les cérémonies de la tribu des Oudio de Ouol, dans la plaine du Barasava, sont remarquables par un »rite du refus« caractérisé:

<sup>1</sup> M. Delehayé, *Les Légendes hagiographiques*, 2. éd., 1906, p. 111.

<sup>2</sup> Par là le rite était en même temps préventif contre les mauvaises influences, le mauvais oeil etc.

<sup>3</sup> Lt L. Desplagnes *Le Plateau Central Nigérien*, Paris 1907, pp. 325 sqq.

»Lorsque 3 ans et 9 jours après la mort du chef précédent on veut procéder à l'intronisation du vieillard, son successeur désigné, on s'aperçoit qu'il a disparu, enfui dans la brousse. Aussitôt tous les indigènes se mettent à sa recherche; dès qu'il est retrouvé les habitants du village, chefs en tête, viennent le saluer, les femmes lui apportent à manger et à boire; mais le retour au temple doit durer huit jours en souvenir d'un *hogon* célèbre, qu'il a fallu autrefois aller chercher au loin dans la brousse pour l'obliger, contre son désir, à venir gouverner le pays. Chaque jour donc, après une petite marche, le campement est installé sous un arbre, et des délégations de gens viennent supplier le vieillard de devenir leur *hogon*. Enfin le 9<sup>e</sup> jour au matin quatre hommes choisis roulent le nouveau chef dans une couverture de coton rouge et blanche qui plus tard lui servira de linceul et l'emportent sur une civière au milieu des acclamations de la foule... et les chefs de famille procèdent à son intronisation.»

Or, M. Desplagnes note<sup>1</sup> qu'aussitôt après leur intronisation, chez toutes les tribus du Plateau, les *hogon* sont considérés comme «morts». Ils sont sortis du domaine profane, de la vie ordinaire, c'est-à-dire sont devenus *sacrés*; et ils sont, comme tous les chefs religieux des Nègres, soumis à un code extrêmement compliqué et sévère de tabous. En fait, les *hogon* des Habbès répondent exactement au type du roi-prêtre-dieu étudié et défini par J. G. Frazer dans son *Golden Bough* et dans ses *Lectures on the early history of the kingship* (1905). Cependant ce ne sauraient être ces tabous qui furent la raison d'être du rite du refus: car, au témoignage de M. Desplagnes, le poste de *hogon* est très recherché et les compétitions entre candidats sont très vives, lors de chaque élection nouvelle. Comme ces élections n'ont lieu que trois ans ou davantage après la mort du *hogon* précédent, les pourparlers de candidature peuvent se faire en toute tranquillité et un refus qui serait sincère pourrait aisément être reconnu par les électeurs pour valable. Le refus du *hogon* des Oudio est donc bien simulé et imposé à la fois, en tant qu'élément obligatoire de la cérémonie d'intronisation, et par suite doit être interprété non comme un caprice individuel mais comme un acte traditionnel de portée sociale.

<sup>1</sup> *loc. cit.* p. 327 et 329.



## Schelten und Fluchen

Von **Ludwig Radermacher** in Münster i. W.

In einer Szene des Euripideischen Orestes begegnet uns eine Totenbeschwörung. Wir finden die Geschwister Orestes und Elektra im Verein mit Pylades am Grabe Agamemnons. Von der Volksversammlung der Ägiver zum Tode verurteilt, sind sie im Begriff, den Schatten des erschlagenen Vaters zu beschwören, dessen Hilfe sie begehren. Zuerst spricht Orest; ich gebe die Stelle in wörtlicher Übertragung: V. 1225 ff.

Orest: Vater, der du das Haus der finsternen Nacht bewohnst,  
ich rufe dich, dein Sohn Orestes, komm als Helfer  
1227 [den Bittenden; denn ich Unseliger leide um deinetwillen  
ungerechterweise. Preisgegeben bin ich von deinem Bruder,  
obgleich ich tat, wie es recht war. Nun will ich seine Gattin  
1230 fangen und töten. Leg mit uns Hand an dieses Werk.]

Die folgenden Bitten werden abwechselnd gesprochen, ohne daß die Personenverteilung überall völlig sicher wäre: V. 1231 ff.

Elektra: Vater, so komm doch, wenn du drinnen in der Erde hörst  
deiner Kinder Rufen, die deinetwegen sterben sollen.  
Pylades: Verwandter meines Vaters, auch meine Bitten  
höre, Agamemnon, rette die Kinder.  
Orest: Ich erschlug die Mutter. Pylades: Ich legte mit Hand  
ans Schwert.  
Elektra: Ich gab den Rat dazu und befreite von Zweifel.  
Orest: Dir, Vater, beispringend. Elektra: Auch ich verriet  
dich nicht.  
Pylades: Wirst du also deine Kinder retten, wenn du diese Schelt-  
worte hörst?  
Orest: Meine Tränen spende ich dir. Elektra: und ich meinen  
Jammer.

Wer die Szene überliest, dem muß V. 1238 auffallen, in dem Pylades von Scheltworten redet. Das Wort *ὀνειδῆ*, das er braucht, kann keine andere Bedeutung haben, und doch ist es klar, daß eigentlich gar nicht gescholten worden ist. Höchstens könnte man im Gebet des Orestes einen Passus finden, den man als Scheltrede auslegen möchte, wenn man, durch die Äußerung des Pylades aufmerksam gemacht, danach sucht. „Um deinetwillen“, sagt Orest, „leide ich Armer ungerechterweise.“ Es ist freilich zu bedenken, daß Agamemnon am Schicksal seines Sohnes nur mittelbar Anteil hat. Der wahre Schuldige ist das unselige Verhängnis, das im Atridenhause waltet, und dem bereits Agamemnon erlag. Die Beschwerde des Orest kann sich nur gegen die Gottheit richten, deren Schickung er zum Opfer fallen soll, wie einst der Vater. Ein anderer Umstand macht indessen alle diese Betrachtungen überflüssig.

Zum V. 1229 bemerkt der Scholiast: *ἐν τῷ ἀντιγράφῳ οὐ φέρονται οἱ δ' ἰαμβοὶ καὶ ἐν ἄλλῳ δέ.*<sup>1</sup> Also haben wir ein Zeugnis, daß vier Verse der Beschwörung in antiker Überlieferung fehlten. Auf Grund der Scholiennotiz hat Nauck V. 1227—1230 gestrichen, und ihm sind die neueren Herausgeber gefolgt. Damit sind nun gerade die Worte beseitigt, in denen man allenfalls einen Vorwurf gegen Agamemnon erblicken könnte; was übrigbleibt, ist eine Beschwörung in der normalen Form einer Bitte. Soll unter diesen Umständen *ὀνειδῆ* überhaupt seinen Platz behalten, so ist der Schluß unvermeidlich, daß in der antiken Totenbeschwörung Scheltworte, mit denen man den Toten zu zwingen hoffte, eine so weitgehende Rolle gespielt haben müssen, daß man die einfache Anrufung mit *ὀνειδῆ* bezeichnen konnte. Ich räume ein, daß mir aus der antiken Literatur keine Stelle bekannt ist, wo die Beschwörung eines Toten in die Form von Scheltworten gekleidet wäre. Immerhin scheint es verständlich, wie man dazu kommen konnte,

<sup>1</sup> *ἐν ἄλλοις δέ* las Kirchhoff.

einen Toten zu schelten, um seine Hilfe zu gewinnen. Der naive Mensch faßt die Beziehungen zu seinen Göttern und Geistern anders als wir. Viel mehr als wir erkennt er in ihnen sein eigenes Ebenbild. Ihre Empfindungen, Gefühle, Stimmungen sind nach seiner Meinung keine anderen als die der Menschen. Sie freuen sich und zürnen, lassen sich schmeicheln, ja hinters Licht führen, nicht anders, wie die Sterblichen selbst. Insbesondere bleibt der tote Freund oder Feind im alten Verhältnis, und vom Verhalten des Lebenden schließt man auf das des Toten. Will man seinen Beistand in Anspruch nehmen, so wird man es zunächst mit der Bitte versuchen. Falls sie nicht ausreicht, wird man stärkere Mittel anwenden, man wird schelten oder drohen. Und die Drohung findet sich allerdings schon ganz allgemein in der ältesten Beschwörungsliteratur<sup>1</sup>;

<sup>1</sup> Vgl. A. Wiedemann *Magie und Zauberei im alten Ägypten* (Der alte Orient Heft 4) S. 13 ff. Ch. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica* S. 121. Griechisches siehe bei Heim *Incantamenta* S. 479 ff. Auf einen sehr lehrreichen Fall aus den Pariser Zauberpapyri macht mich A. Dieterich aufmerksam; es ist der *ἐπάναγος* 2901 ff. Der Aphrodite wird gedroht, wenn sie nicht gehorche und sich langmütig erweise, werde Adonis nicht mehr zu ihr kommen, sondern gefesselt werden. Dieterich stellt die Verse folgendermaßen her:

εἰ δὲ καθὼς θεὸς οὖσα μακρόψυχόν τι ποιήσης,  
οὐκ ὄψει τὸν Ἄδωνιν ἀνερχόμενον (?) Ἰλῖδαο.  
εὐθὺν δραμῶν [ἤδη] τοῦτον δῆσω δεσμοῖς ἀδάμασσειν  
φρουρήσας σφίγξω Ἰξιόνιον τροχὸν ἄλλον,  
κούκέτι εἰς φάος εἶσι κολαζόμενός τε δαμύεταιι.

Mit Recht weist mich Dieterich auch darauf hin, daß das Zauberspruch 2574:2643 in diesem Zusammenhang eine Erwähnung verdient. Die naive Psychologie geht hier darauf aus, die Göttin durch eine Denunziation gegen eine *δεινα* aufzubringen: (nach Dieterichs Herstellung)

τὸ γάρ, θεά, μυστήριον μέγιστον·  
ἦ δεῖν' ἔλεξε τοῦτό σε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα·  
καταεῖν γάρ ἄνθρωπόν σ' ἔφη πνεῖν τό θ' αἷμα τοῦτον  
σάρκασ φαργῖν μήτηρ τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερ' αὐτοῦ  
καὶ δέρεμ' ἔλεῖν δόρκης ἅπαν κείς τὴν φύσιν σου θείναι κτλ.

Zum Schluß heißt es dann:

στίξον πικραῖς τιμωρίαις τὴν δεινα τὴν ἄθεσμον,  
ἦ πάντ' ἐγὼ κατὰ τρόπον ἐναντίως ἔλεξα.

daß man durch sie auch über die Toten Macht zu gewinnen glaubte, bezeugt Porphyrius.<sup>1</sup>

Ähnlich macht es ja noch heute der italienische oder spanische Bauer mit seinen Heiligen.<sup>2</sup> Leider bin ich in der mittelalterlichen oder modernen Beschwörungsliteratur nur wenig bewandert, aber ich kann trotzdem eine Analogie nachweisen, an der wir die ganze Skala zu beobachten vermögen. Handelt es sich nicht um Tote, so doch um Dämonen; zweifellos ist aber für die Alten auch der Verstorbene ein *δαίμων* gewesen. Darum haben wir ein gutes Recht, von einer Parallele in dem Fall, den ich vorlegen möchte, zu reden. M. Bartels hat in der Zeitschrift des Vereins für die Volkskunde<sup>3</sup> eine lehrreiche Studie über die Beschwörung von Krankheitsdämonen veröffentlicht. Die Kunst der Behandlung besteht darin, den Dämon aus dem Körper des Leidenden hervorzulocken; mit ihm geht die Krankheit fort. Da sehen wir, wie zunächst der Versuch mit einfachen Bitten gemacht wird. Auch Schmeicheleien werden vorgebracht; oder man weist den Geist auf Örtlichkeiten hin, wo er eine viel erfreulichere Unterkunft finden würde. Hilft das alles nichts, so treten andere Mittel ein, aufsteigend zu gröblichster Beschimpfung und Bedrohung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ep. ad Anebonem § 30 S. XXXIX Parthey: πολλῶν δὲ τούτων ἀλογότερον τὸ μὴ δαίμονι, εἰ τόχοι, ἢ ψυχῇ τεθνηκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεὶ Ἡλίῳ ἢ Σελήνῃ ἢ τινι τῶν κατ' οὐρανὸν ἄνθρωπον τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλᾶς προσφερόμενον ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον, ἢ' ἐκείνοι ἀληθεύωσιν. Die Stelle ist von allgemeinerem Interesse.

<sup>2</sup> Ganz Neapel schild den hl. Januarius, wenn sein Blut nicht fließen will. Vgl. *Archiv für Religionswissensch.* 1904, S. 451 f. Andererseits darf man die Geister nicht verspotten, um nicht ihre Rachsucht zu wecken; für deutschen Glauben s. z. B. Bartsch *Sagen usw. aus Mecklenburg* Nr. 19. 21. 24, Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* zu Nr. 221, 6, S. 363. Viel wird besonders von der Rachsucht der Toten geredet (Schambach und Müller zu Nr. 27; 232, 2; 236, 2). Auch das Gewitter läßt sich nicht beleidigen (Schambach und Müller zu Nr 61).

<sup>3</sup> Band V, S. 1 ff.

<sup>4</sup> Bartels a. a. O. S. 21 ff.

Wer einen Toten schalt, um seine Hilfe zu gewinnen, wandte sich offenbar an dessen Ehrgefühl, wollte ihn aufreizen, anstacheln. Es gibt nun in der Tat noch ein antikes Zeugnis, das durchaus in dem entwickelten Sinn verwendet werden darf. In der Eingangsszene der Äschyleischen Eumeniden finden wir den von Furien gehetzten Orest im Tempel des delphischen Apollo; dort hat er sich zu Füßen des Gottes geborgen. Im Halbkreis um ihn sind seine Peinigerinnen versammelt, aber die Mühe der langen Verfolgung hat sie überwältigt; sie schlafen. Da erscheint der Schatten der Klytämestra<sup>1</sup>, um sich zu beschweren und die Rachegeister zu wecken: „Ihr schlaft, he, wozu sind Schläferinnen nutz? Entehrt unter den Toten, muß ich immerfort den Vorwurf hören, daß ich mordete, und schweife in Schande umher“ — so beginnt sie ihre Rede, in der sie Schelte auf Schelte häuft. „Streiche zum Herzen geführt“, nennt sie ihre Worte.<sup>2</sup> Zum Schluß V. 135 sagt sie: *ἀλγησον ἥπαρ ἐνδίκους ὀνειδίσειν*. Da kehrt das Wort wieder, das wir im Orestes fanden, aber hier mit gutem Sinn; denn Klytämestra hat wirklich gescholten. Niemand wird verkennen, daß zwischen der Euripideischen und Äschyleischen Szene eine gewisse Analogie besteht. Um sie nachzuweisen, brauchen wir durchaus nicht auf die heute vielfach vertretene Meinung zurückzugreifen, daß die Erinyen Totengeister sind. Äschylus hat seine Erinyen gewiß nicht in diesem Sinne verstanden. Aber in beiden Fällen wendet sich ein Bittender beschwörend an einen Geist, auf dessen Hilfe er gerechten Anspruch zu haben glaubt. In beiden Fällen wird die Anrufung mit dem Wort: Bescheltung charakterisiert, obgleich nur in einem Fall von Scheltworten die Rede sein kann. Es ist demgemäß kein Zweifel, daß das Verständnis beider Szenen gewinnt, sobald man sie miteinander vergleicht. Ich muß nun einen Schritt zurück tun. Im zweiten Buch der Odyssee wird erzählt, daß die

<sup>1</sup> V. 94 der Ausgabe Kirchhoffs.

<sup>2</sup> V. 103: *ῥρα δὲ πληγὰς τάσδε καρδίᾳ σέθεν*.

Freier an Telemachos das Ansinnen stellen, die Mutter zwangsweise mit einem von ihnen zu vermählen. Darauf entgegnet der Jüngling, er müsse es ablehnen, Penelope aus dem Hause zu stoßen. Er sei dem Vater und Großvater gegenüber verantwortlich. Außerdem werde die Gottheit Vergeltung üben:

V. 135 ἄλλα δὲ (κακὰ) δαίμων  
 δώσει, ἐπεὶ μήτηρ στυγεράς ἀρήσεται Ἐρινῶς  
 οἴκου ἀπερχομένη, νέμεσις δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων  
 ἔσσεται.

Was bedeutet hier ἀρήσεται Ἐρινῶς? Heißt es wirklich, wie v. Wilamowitz übersetzt<sup>1</sup>, „sie wird den Erinyen fluchen“, so gewinnen wir anscheinend eine neue, überaus wertvolle Parallele zu den beiden behandelten Stellen. Aber die Sache liegt nicht ganz einfach.

Es ist eine Frage, ob die Übersetzung den Sinn der Worte deutlich genug wiedergibt. Der Scholiast erklärt ἀρήσεται Ἐρινῶς im Sinne von ἐπικαλέσεται Ἐρ. „sie wird die Erinyen anrufen“. Natürlich ist seine Auffassung nicht maßgebend, aber unsere Lexika lehren, daß ἀρᾶσθαι in der Sprache Homers „beten“ und nicht „fluchen“ bedeute.<sup>2</sup> Ich verweise z. B. auf ein klassisches Zeugnis der Odyssee, die Verse 19, 360 ff. Es heißt dort von Odysseus, viele Jahre habe er zu Zeus um die Rückkehr gebetet: ἀρώμενος εἰς Ἴκοιο, so lauten die Worte.

Das zugehörige Substantiv ἀρή bedeutet an mehreren Stellen der Ilias und Odyssee nichts weiter als Gebet, Bitte, und es findet sich mit diesem Sinn noch vereinzelt bei späteren Autoren. Man hat aber zu erwägen, daß der primitive Mensch — und primitiv ist auch der Kulturzustand der Homerischen Helden im Vergleich zum unsrigen — im Verkehr mit der Gottheit von anderen Anschauungen bestimmt wird als wir. Es fehlt ihm

<sup>1</sup> Griechische Tragödien, übersetzt von U. v. Wilamowitz, II, S. 235.

<sup>2</sup> Ich führe die einzelnen Beispiele nicht an, da Ebelings *Lexikon* eine bequeme Orientierung bietet.

vor allem das Bedürfnis einer Aussprache mit seinem Gott, der Versenkung in ihn; seine Frömmigkeit ist nicht die unsere Wohl wendet er sich bei Gelegenheit an seine Götter, um sie zu einem Feste zu laden, zu Tanz oder Opferschmaus.<sup>1</sup> In der Regel betet er, um zu bitten<sup>2</sup>, für sich um Vorteil, für den Feind um Schaden. Die Gesichtspunkte, die seinen Verkehr mit der Gottheit bestimmen, sind durchweg utilitarisch. Nicht nur die Gebete, die in der Ilias und Odyssee uns erhalten sind, zeigen diese Auffassung. Auch die Homerischen Worte, die wir mit beten übersetzen, sind zum Teil nur von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen. Da ist zunächst *εὐχέσθαι*, ein Wort, das zugleich sich rühmen und ein Versprechen machen heißt. Wer von der Gottheit einen Vorteil begehrt, muß selbst etwas zu bieten haben. So erinnert man entweder an gemachte Leistungen oder bietet direkt eine Gabe an; es ist eine Art von Tauschgeschäft, das man eingeht.<sup>3</sup> In diesem Fall ist *εὐχέσθαι* das rechte Wort. Wenn es einmal so viel heißen kann wie „beten“, ein anderes Mal „sich einer Sache rühmen“, so ist zweifellos für die beiden, scheinbar recht verschiedenen Bedeutungen das Verbindende der im Gebet gemachte Hinweis auf eine dem Gott gegenüber erfüllte Leistung, auf die man sich mit Stolz berufen kann, z. B. eine Hekatombe. Soll die Leistung erst in Zukunft erfüllt werden, so gewinnt *εὐχέσθαι* den Sinn von geloben. Jedenfalls muß die Bedeutung „beten“ bei diesem Wort erst eine sekundäre sein, wenn anders die Voraussetzung richtig ist, daß als der ursprüngliche Wortsinn der-

<sup>1</sup> Diese Form des Kultgebetes, für die Aristophanes in den *Fröschen* 324 ff. ein schönes Beispiel gibt, ist sicherlich uralt; ich erinnere nur an die erhaltene Anrufung des Dionysos durch die Frauen von Elis.

<sup>2</sup> Die Gebete in Ilias und Odyssee, für die Ausfeld *De Graecorum precationibus quaestiones selectae* S. 506 ff., 526 ff. einzusehen ist, fügen sich durchweg diesem Gesichtspunkt. Über die zugrunde liegende moralische Anschauung Leop. Schmidt *Die Ethik der Griechen* I, S. 86 ff.

<sup>3</sup> Dies hat Ausfeld a. a. O. 526 treffend und klar ausgeführt.



jenige zu gelten hat, aus dem sich jeder weitere am natürlichsten entwickeln läßt.<sup>1</sup> Einen anderen Begriff vertreten *λίσσομαι*, *λιτομαι* und *λιτή*.<sup>2</sup> Das Verb geht ebensogut auf Menschen, wie auf einen Gott. Mit *λιταί* wendet man sich an den, der zornig ist und mit Unheil droht, so der Besiegte an den siegreichen Feind. Daher paßt ein *λίσσεσθαι*, ein „demütiges Bitten“, selbst in Situationen, wie die Begegnung zwischen Odysseus und Nausikaa (Odyssee VI, 125 ff.). Im Verkehr mit Geistern und Göttern gewinnt *λίσσομαι* die Bedeutung von Abbitte tun wegen eines begangenen Fehlers.<sup>3</sup> So wendet sich der Beter auch an die „Völker der Toten“, um sie „versöhnlich zu stimmen“.<sup>4</sup> Die Toten gelten ja nach dem Volksglauben als böse gesinnt und verlangen, daß man sich ihnen in Demut nähert. *ἀράσθαι* endlich heißt, wie bereits hervorgehoben wurde, zweifellos an vielen Stellen der Ilias und Odyssee „ein Gebet sprechen“. Aber unter diesen Gebeten sind einzelne von ganz besonderer Art. Erinnerung sei an die Bitte des Chryses am Eingang der Ilias. In dieser Anrufung fehlt nicht der Hinweis auf die um den Gott erworbenen Verdienste. Das Wesentliche aber ist, daß der Priester den Tod auf die Danaer herabsetzt. Es ist in Wahrheit ein Fluch, den er ausspricht. Um einen durchaus entsprechenden Fall handelt es sich im 9. Buch der Ilias, wo die *ἀρά* der Mutter, die sie zu den Göttern sendet (*ἀράται*), den Tod des Meleagros bezwecken. „Aus dem Erebos erhörte sie die Erinys, die im Nebel wandelnde, deren Herz keine Gnade kennt“ (571f.).

<sup>1</sup> *εὐχή* ist ein verhältnismäßig junges Wort, erst an einer Stelle der *Odyssee* X, 526 auftretend. Alt sind *εἶχος* „Gegenstand des Stolzes“ und *εὐχολή*, das Gelübde heißt, nicht Gebet; *A* 65 bedeutet es „nicht erfülltes Gelübde“.

<sup>2</sup> Dazu die verwandten *λιτανεύω*, *γοννοῦμαι*, *γοννάζομαι* und *ικετεύω*, s. La Roche *Homerische Studien* S. 222f.

<sup>3</sup> *Odyssee* XIV, 406 vom Mörder des Gastfreundes.

<sup>4</sup> *Odyssee* XI, 34. Man bedient sich dabei der *εὐχολαί* und *λιταί*; Gelübde und Bitten entsprechen der vorher beschriebenen Situation.



In der Tat werden wir nicht von der Annahme abgehen dürfen, daß ἀρᾶσθαι bei Homer die Bedeutung unseres Fluchen gehabt haben kann. Entscheidend ist eben, daß die Empfindung der Zeit zwischen Beten und Fluchen keinen prinzipiellen Unterschied macht. Ebenso selbstverständlich, wie man für sich und seine Freunde Gutes erbittet, wünscht man auf seine Feinde das Böse herab<sup>1</sup>; beides ist durchaus sakrale Handlung. So ist es ja auch im Alten Testament<sup>1</sup>, wo darum Gebet und Fluch als heilige Handlung in die Hand des gottgeweihten Priesters gelegt sind. Bei Homer heißt der Priester ἀρητήρ, weil er die Wünsche der Gemeinde dem Gott vorträgt. Denn, wenn ich mich nicht täusche, so ist ἀρᾶσθαι im Gegensatz zu λίσσεσθαι ein Ausdruck, der sich auf den Verkehr mit der Gottheit beschränkt, ein Wort der sakralen Sphäre, und hebt im Gegensatz zu εὐχεσθαι am Gebet hervor, daß man mit einem Wunsch, einem Anliegen an die göttliche Persönlichkeit herantritt.<sup>2</sup> Ob man Gutes oder Böses verlangt, hängt von der jeweiligen Sachlage ab. Unser „beten“ gibt also den Sinn von ἀρᾶσθαι nur oberflächlich wieder. Nach dieser Darlegung darf es als sicher erscheinen, daß wir berechtigt sind, an der Odysseestelle, von der wir ausgingen, ἀρᾶσθαι in der Bedeutung von fluchen zu

<sup>1</sup> S. L. Schmidt a. a. O. S. 86. Erhalten hat sich der sakrale Akt im „großen Bann“ der mittelalterlichen Kirche. Über ein kirchlich autorisiertes Fluchgebet aus neuerer Zeit s. Mannhardt *Zeitschrift für D. Mythologie* IV, S. 139.

<sup>2</sup> Als Grundbedeutung des Wortes ist demnach „wünschen“ anzusetzen; sie hat sich erhalten im hom. Verbale ἀρητός und in πολυάρητος „heiß ersehnt“. Lehrreich ist bei Homer die Verbindung εὐχομένην ἀρᾶτο z. B. II. VI, 304 usw., d. h. wörtlich „unter Gelöbnissen bat sie“. Nicht aufgeklärt scheint mir das Verhältnis von attisch ἄρα zu hom. ἄρη (neben ἄρη). Die Differenzierung von Meister (*Griech. Dialekte* II, S. 222) halte ich nicht für durchführbar. Die Parallele von älterem ἄρᾶσθαι und jüngerem ἀρᾶσθαι darf nicht ignoriert werden. Dialektisches ἀρά 'Gelübde' hat sich aus der Bedeutung 'Gebet' in jüngerer Zeit leicht entwickeln können; bei εὐχεσθαι ist die Sprache den umgekehrten Weg gegangen.

nehmen, wenn es der Sinn verlangt. Die Stelle ist aber ein Unikum insofern, als das Verb mit einem Objektsakkusativ verbunden auftritt. Wenn wir nun erwägen, daß das Wort im Sinne von zu jemand beten genau in derselben Weise mit dem Dativ konstruiert wird, wie die verwandten *εὐχέσθαι* und *λισσεσθαι*, so werden wir auch von diesen Synonymen zu lernen versuchen, was ein akkusatives Objekt bei *ἀρᾶσθαι* bedeutet. Nun steht im 16. Buch der Ilias das berühmte Gespräch zwischen Achill und Patroklos, in dem Patroklos durchsetzt, daß er mit den Waffen des Freundes in den Kampf gegen die Troer ausziehen darf. Seine Bitte glossiert der Dichter mit den Worten: So sprach er flehend, der große Tor, denn wahrlich, bösen Tod und die Ker sollte er auf sich selbst herabflehen.<sup>1</sup> Tod und Ker sind für die Homerische Ideenwelt greifbare Persönlichkeiten. Darum glaube ich allerdings, daß diese Stelle auch für die Auffassung von Odyssee β bedeutsam ist. Folgen wir der Analogie, so werden wir dort zunächst übersetzen: „Denn die Mutter wird die verhaßten Erinyen herbeibeten.“ Ich mache darauf aufmerksam, daß in der Fortsetzung des Satzes sich das *μοι* findet, das die Beziehung auf die Persönlichkeit des Sprechenden gewährleistet. Die Verbindung ist nach dem Schema *ἀπὸ κοινοῦ* gegeben. Die bereits herangezogene Stelle im 9. Buch der Ilias<sup>2</sup> lehrt nun freilich, wie wir uns das Herbeibeten der Erinyen vorzustellen haben. Das Gebet der Penelope muß gleichfalls ein Gebet um Rache sein, d. h. in unserem Sinne nichts anderes als eine Verfluchung des verräterischen Sohnes. Deutlicher würde man also sagen: die Mutter wird die Erinyen „herbeifluchen“.

An dieser Stelle sei auf eine merkwürdige Unterscheidung hingewiesen, die der deutsche Volksglaube macht. Hier gilt nämlich durchaus die Regel, daß man Gewalt über gute Geister

<sup>1</sup> 46 ὡς φάτο λισσόμενος μέγα νήπιος· ἧ γὰρ ἐμελλεν οἱ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα λιτέσθαι.

<sup>2</sup> S. o. S. 18.

durch Gebet, über böse dagegen durch Fluchen gewinnt.<sup>1</sup> So z. B. bei dem Irrlicht, das man natürlich zum Verschwinden bringen will. Mit Beten kann man ihm nichts anhaben, im Gegenteil es nur aufstacheln, ein Fluch dagegen läßt es verlöschen. Andererseits ruft der Fluch den Teufel herbei. In beiden Fällen dokumentiert der Fluch seine Macht im gewünschten Sinn. Es ist ein durchaus ähnlicher Fall, wenn der Dichter der Ilias schildert, wie die Mutter des Meleagros Flüche ausspricht über den Sohn und die Erinyen aus dem Erebos heraufzieht. So werden auch Penelopes Flüche, wenn sie über Telemachos ausgesprochen werden, die Erinyen herbeiziehen, zu denen sich die Mutter im Gebet wendet.

Hier wollen wir in unserer Betrachtung Halt machen und zurückblicken. Es hat sich ergeben, daß an der behandelten Odysseestelle zweifellos von einem befürchteten „Fluch“ der Mutter die Rede sein muß. Nun erhebt sich weiter die Frage, ob wir die Worte als Parallele zur Totenbescheltung verwenden dürfen. Und da hat die eingehendere Interpretation der Stellen zweifellos aufklärend gewirkt. Wir wollen kurz die Ergebnisse

<sup>1</sup> Vgl. die Teufelsbeschwörung bei Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* S. 368 zu Nr. 261, 2. Mit Fluchen gewinnt den Beistand des Teufels der Schäfer bei Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* Nr. 555. Im allgemeinen glaubt man, daß Fluchen den Teufel herbeizieht (Schönwerth *Aus der Oberpfalz* III, S. 126), es gibt Macht über die Geister ebenda I, S. 221, vertreibt einen Geist, den man gern entfernt hätte, ebenda III, S. 153. Vgl. auch Schambach und Müller *Niedersächsische Sagen* Nr. 138, 2, Gradl *Sagenbuch des Egergaus* Nr. 113, Wolfs *Zeitschrift für D. Mythologie* II, S. 90. Wie die Irrlichter (Wuttke *Volksaberglaube* S. 762), kann man die wilde Jagd durch Fluchen vertreiben (Bartsch Nr. 23, S. 18 unten, vgl. Kuhn und Schwartz *Sagen usw.* S. 277, Nr. 3 am Schluß). Ähnliches glauben die Ungarn, s. Wislocki *Volksglaube der Magyaren* S. 35, S. 124. Das heißt doch sozusagen: man kann vom bösen Geist das erlangen, was man will, wenn man flucht. Freilich kommt der Teufel oft auch recht unerwünscht zu einem Flucher. Bemerkenswert ist das Befluchen der Diebe, womit man sie zwingt, ein gestohlenes Gut wiederzubringen (Mannhardt *Zeitschrift für D. Mythologie* IV, S. 129).

hervorheben. Wer die Hilfe des Toten gewinnen will, schilt ihn persönlich; nur das kann der Sinn der *ὄνειδισμοί* sein. In dieser Art wagt Klytämestra auch die Erinyen zu schelten, um sie zu erneuter Verfolgung ihres Opfers anzustacheln. In anderer Weise wirkt der Fluch; denn er muß über einen Dritten ausgesprochen werden; dann zwingt er die Erinys. „Den Erinyen fluchen“, falls man diese Übersetzung wählen will, kann nicht heißen, über sie selbst einen Fluch aussprechen, nur, ihnen die Erfüllung einer Verwünschung anheimgeben. So ist es in der Tat ein anderer Brauch, den wir bei Homer lebendig finden; ein Rest solcher Anschauungen dürfte das „Totbeten“ sein, wie es noch in modernem Aberglauben geübt wird. Im deutschen Mittelalter war es nicht ungewöhnlich, daß man einem anderen ‚den bösen Feind anwünschte‘; dies ist sogar wörtlich dasselbe.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Beneke *Von unehrlichen Leuten*<sup>2</sup> S. 87 Anm.

# Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun)

Von Missionar **A. Nagel** in Lilong

Der chinesische Küchengott oder — genauer übersetzt — Herdfürst ist eine der ältesten, bekanntesten und volkstümlichsten Göttergestalten im chinesischen Pantheon und hat seit uralten Zeiten bis heute einen bedeutenden Einfluß auf das chinesische Volks- und Familienleben ausgeübt. Trotzdem ist seine Geschichte in mystisches Dunkel gehüllt und hat eine überaus legendenhafte Ausschmückung erfahren. Dennoch wollen wir versuchen, dieser Geschichte nachzuspüren, und sehen, was sich auf Grund der verschiedenen Überlieferungen über den chinesischen Küchengott ermitteln läßt, zunächst über

## 1 Namen und Herkunft

a) Nach der vorbuddhistischen Überlieferung (d. h. vor Einführung des Buddhismus in China, also der Zeitraum vor dem Jahre 67 n. Chr.). Die ältesten chinesischen Literaturdenkmäler und Werke, welche von ihnen abhängig sind, geben die verschiedensten Erklärungen über Namen und Herkunft des Küchengottes. Die „Enzyklopädie der Sitten und Gebräuche“, das alte „Kalendarium von Hu-nan und Hu-peh“, sowie das „Buch der Riten“ belehren uns, daß der fünfte der fünf mythischen Kaiser<sup>1</sup>, Tschan Hyuh (ca. 2513—2435 v. Chr.), einen Sohn (Beamten?) namens Li hatte, welcher Direktor des (Opfer-)Feuers war. Nach seinem Tod wurde er zum Gott des Feuers erhoben und ihm am Herd Opfer dargebracht. Hwai

---

<sup>1</sup> Die fünf mythischen Kaiser sind: Fuh-hi (ca. 2852—2737 v. Chr.), Yam-ti (2737—2697 v. Chr.), Wang-ti (2697—2597 v. Chr.), Schau-hau (2597—2513 v. Chr.), Tschan Hyuh (2513—2435 v. Chr.).

Nam-tse<sup>1</sup> (ca. 122 v. Chr.) erzählt: „Yam-ti<sup>2</sup> hat durch den Einfluß des Feuers das Reich regiert. Nach seinem Tod huldigte und opferte man ihm als Herdgeist; daher auch sein Name „Flammenkaiser“ (oder göttliche Flamme?).“ Eine andere Notiz lautet: „Wang-ti<sup>2</sup>, der gelbe Kaiser, hat den Herd erfunden und wurde nach seinem Tod zum Herdgeist.“ Der Kommentator der Werke des Philosophen Tschwang-tse (ca. 350 v. Chr.) berichtet, den Küchengott erwähnend: „Der Herdgeist heißt Ki (= Haarflechte). Er ist in helles Rot gekleidet, welches dem Feuer gleicht, und ist anzusehen wie eine hübsche, liebliche Jungfrau.“ Dazu würde stimmen, was im „Buch der Riten“<sup>3</sup> steht. Dort werden an einer Stelle die Geister des Feuers und des Herdes identifiziert und als weibliche Wesen gedacht. Da heißt es: „Holz wird in den Flammen verbrannt für den Au-Geist. Dieses Opfer für Au ist ein Opfer an alte (abgeschiedene) Frauen und besteht im Darbringen von (mit Eßwaren) gefüllten Schüsseln und Krügen mit Wein.“ Der Kommentator erklärt den Ausdruck „Au“ und sagt: „Au bedeutet die Herdgeister, und die Herdgeister sind die Geister des Feuers.“<sup>4</sup> Diese Geister sind die Manen unserer früheren Köche und heißen daher „alte Frauen.“<sup>5</sup> Daraus geht hervor, daß die alten chinesischen Küchengötter mit den Geistern (bzw. dem Geist) des Feuers<sup>6</sup> identisch sind und zunächst die Manen früherer weiblicher Köche, d. h. weiblicher Familienglieder vorstellen und etwa den altrömischen Laren entsprechen; denn sie sind die eigentlichen Haus- und Familiengötter ge-

<sup>1</sup> Bedeutender taoistischer Schriftsteller.      <sup>2</sup> S. 23 Anm.

<sup>3</sup> Unter dem Kapitel: „Zeremonialgeräte“.

<sup>4</sup> Nach Lun-yü (*Konf. Analekten* III, 13) war der Au-Geist ursprünglich ein sehr bedeutender Lar familiaris neben und über dem Herdgott, scheint aber bald von diesem verdrängt und in denselben verschmolzen worden zu sein.

<sup>5</sup> Demnach waren im alten China hauptsächlich Frauen die Köche, während es heute vorwiegend die Männer sind.

<sup>6</sup> Sonst werden auch Suinyin und Kuan als Erfinder des Feuers genannt, aber nirgends mit dem Herdgeist in Verbindung gebracht.

worden, die Hüter und Beschützer des Herdes, als des Mittelpunktes und Heiligtums, um welches sich das häusliche Leben und Treiben der Familie bewegt.

Diese Betrachtungsweise wird auch durch die Bedeutung des Wortes Herd (tsau) gestützt. Die Bedeutung von tsau ist nämlich: verbrennen, kochen, zubereiten, zurichten.<sup>1</sup> Also ist der Herd der Ort, wo Speisen zubereitet und gekocht werden, und der Küchengott oder Herdfürst — der heute wesentlich singularisch gedacht und verehrt wird — ist der Beschützer des häuslichen Herdes und Herr des Lebens oder des Schicksals der Familie, wie sein anderer Name S-min-tsau-kyun besagt.

Nach einer anderen Stelle des „Buches der Riten“ ist der Küchengott einfach der beim Kochen aufsteigende Dampf. Doch hat diese Ansicht, scheint es, keine Vertreter gefunden.

b) Die buddhistische Überlieferung hat, nachdem der chinesische Buddhismus den Küchengott aus der altchinesischen Volksreligion in sein Pantheon aufgenommen hatte, unter teilweiser Anlehnung an die alte Überlieferung, dessen Geschichte äußerst phantastisch, legendenhaft ausgeschmückt und mit niederen, vulgären Zügen durchsetzt, und zwar schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. So heißt es z. B. in einem chinesisch-buddhistischen Sammelwerk aus dieser Zeit: „Der Herdgeist heißt Wui und hat das Aussehen eines hübschen Mädchens. Auch heißt er Tschong-tan, mit dem Titel Tse-kok. Seine Frau heißt Khin-khi. Er hatte sechs Töchter, welche sämtlich zu Gottheiten erhoben wurden, mit dem Auftrag, das Verhalten der Menschen zu beaufsichtigen und zu erforschen. Er selbst wurde Minister des Himmels- oder Perlenkaisers (höchste

<sup>1</sup> Plath *Religion der alten Chinesen* S. 48 hält es für nicht unwahrscheinlich, daß man sich den chinesischen Küchengott ursprünglich in Tiergestalt vorgestellt habe, wozu ihm die Zusammensetzung des Schriftzeichens Tsau in einer bestimmten Form einen kleinen Anhaltspunkt zu geben scheint.

buddhistische Gottheit in China), Kommandeur seiner Metropolis usw., auch erhielt er den Namen „Zerstörer“.

Tiefer steht die folgende Überlieferung. Nach dieser war der Herdgeist früher ein Mann namens Tschong-tan. Er führte ein sehr leichtfertiges Leben, dem er durch Selbststrangulierung ein Ende bereitete. Trotzdem wurde er zum Küchengott erhoben. — Eine andere sehr verbreitete Legende lautet: „Ein armer Mann namens Tschong-tan verheiratete sich und wurde schnell reich; da verstieß er die Frau, welche ihm Glück gebracht hatte. Diese wanderte heimatlos und verlassen umher, bis sie an eine einsame Hütte kam. Darin saß ein alter Mann, dem sie ihre traurige Geschichte erzählte. Er heiratete sie, und die beiden lebten miteinander in der Hütte, bis sie reich geworden waren und der Mann sich ein schönes großes Haus bauen konnte. Während man den Herd setzte, kam ein Bettler an die Tür und die Frau merkte, daß das ihr erster Mann war. Sie wollte ihn mit Geld beschenken, aber in dem Augenblick kam ihr zweiter Mann dazu. Der erste verbarg sich im Herd und wurde nie wieder gesehen. Er ward Küchengott und ist es bis heute geblieben.“ — Mehr verbreitet und volkstümlich ist eine Variante dieser Erzählung. Auch sie erzählt, daß der Küchengott ursprünglich ein Mann namens Tschong A-ngi oder Tan war. Von Haus aus reich, geriet er ins Hasardspiel und verspielte schließlich sein ganzes Vermögen. Als einziger Besitz blieb ihm noch seine Frau. Seine Freunde rieten ihm, diese zu verkaufen, da er dadurch in den Besitz von etwa 400 Mark komme, mit denen er das Glücksspiel fortsetzen und schließlich doch noch viel Geld gewinnen könne. Nur zu gerne folgte er diesem Rat. Die Frau wurde um den genannten Preis verkauft, und Tschong-tan, statt etwas zu gewinnen, verspielte auch dieses Geld vollständig, so daß er an den Bettelstab geriet. Auf seinem Bettelgang kam er in das Haus eines reichen Mannes. An diesen war, ohne daß Tschong-tan es wußte, seine Frau verheiratet worden. Er erkannte seine



frühere Frau nicht, aber sie ihn, gab sich ihm jedoch nicht zu erkennen. Sie spendete ihm aber jetzt und so oft er kam mehr Reis als anderen Bettlern und redete ihm zu, er möge nur recht oft kommen und holen, was er brauche. Am letzten Tag des Jahres kam er denn auch wieder und bettelte etwas mehr denn sonst, damit er das Neujahr doch mit einigem Überfluß fröhlich feiern könne. Die Frau hieß ihn Wasser tragen und einige andere Geschäfte im Haus verrichten, worauf sie ihm 30 Brötchen schenkte, in welche sie je einen Silberdollar gebacken hatte. Tschong-tan ging fröhlich von dannen, ohne zu ahnen, wie reich er beschenkt war. Auf dem Heimweg mußte er über einen Fluß setzen. Der Fährmann sah, wie reich Tschong-tan mit Brötchen beschenkt war, und dachte: der ißt sie doch nicht alle. So machte er ihm das Angebot: Gib mir deine Brötchen, ich will dir zwei Liter Reis dafür geben. Freudig ging der Bettler auf den Tausch ein. Doch rasch war der Reis aufgebraucht, so daß Tschong-tan nach zwei Tagen den Bettelstab wieder ergreifen mußte. Abermals führte ihn sein Weg in das Haus jenes Reichen, dessen Gattin so gütig gegen ihn war. Als die Frau ihn mit dem Bettelstab erblickte, ahnte sie Schlimmes. Sie rief ihn in die Küche und fragte, ob er die 30 Brötchen gegessen und das Geld darin gefunden habe. Nicht ein einziges, entgegnete er betroffen und erzählte ihr den erwähnten Tausch mit dem Fährmann. Darüber geriet die Frau in aufwallenden Zorn, gab sich ihm als seine frühere Frau zu erkennen und schalt ihn gehörig aus. Dabei ergriff sie einen Besen und bearbeitete ihm damit derart den Kopf, daß er tot zusammenbrach. Das lag jedoch nicht in ihrer Absicht; deshalb kam sie beim Anblick des Toten in die größte Verlegenheit. Wie sollte sie ihr Vergehen verheimlichen und gutmachen! Bald hatte sie mit sich Rat gehalten und den Beschluß gefaßt, den Leichnam in einen großen Korb zu packen. Als dies geschehen, überdeckte sie ihn mit einer Menge Kehricht usw., befahl ihren beiden Sklavinnen, den

Korb an den Fluß zu tragen, ins Wasser zu werfen, einige Räucherstäbchen am Ufer aufzustecken und zu rufen, der Tote (d. h. sein Geist) möge doch ja nicht in das Haus zurückkommen, wo er erschlagen worden. Da die Frau ihn aber am Herd erschlagen hatte, fürchtete sie, er werde doch wiederkommen und sich an ihr rächen. Sie errichtete ihm daher auf einem Vorsprung oberhalb des Herdes einen Geistersitz und versprach, ihr Leben lang ihm dienen und opfern zu wollen, er möge sie nur nicht quälen und Rache an ihr nehmen. Als die Nachbarn diesen neuen Götzdienst sahen, fragten sie nach seiner Bedeutung. Die Frau erklärte ihnen: der auf dem Geistersitz thronende, sei der Herdfürst, der Beschützer des Hauses. Alle waren darüber erfreut und folgten ihrem Beispiel, richteten ebenfalls einen Geistersitz für den Küchengott an ihrem Herd ein und opferten ihm. Glück und Wohlstand kehrten darauf in die betreffenden Familien ein, und so verbreitete sich die Sitte der Verehrung des Küchengottes rasch über das ganze Reich.

Das ist der wesentliche Bestand der schriftlichen und mündlichen Tradition über den Küchengott. Während unter a) eine mehr philosophische Erklärung desselben versucht wird, ist unter b) eine sehr vulgäre, dem Verständnis der unteren Schichten des Volkes angepaßte in den Vordergrund getreten, die sich aber fast gar nicht an die ältere Geschichte und richtige Tradition anschließt und daher ohne historischen Wert ist. — Fassen wir kurz zusammen, was sich über die Geschichte des Küchengottes sagen läßt: 1. Wird er mit drei der fünf mythischen Kaiser in Verbindung gebracht (vgl. S. 23). Er soll Direktor des (Opfer-) Feuers unter Kaiser Tschan-Hyuh, dann Kaiser Yam-ti und Wang-ti selbst gewesen sein. 2. Die Geister des Herdes sind die Manen abgeschiedener weiblicher Familienglieder (Köchinnen). 3. Soll der Küchengott und der Gott des Feuers identisch sein. 4. Soll er ursprünglich ein gewöhnlicher Mensch gewesen und nach seinem Tod zum Küchengott erhoben

worden sein. Und merkwürdig! Gerade diese letztere, legendenhafte Überlieferung ist in China populär geworden und hat den Kultus und die Bedeutung des Küchengottes verallgemeinert, befestigt und erhöht, wie ein Blick auf

## 2 Seine religiöse Bedeutung in China

deutlich zeigt; wird doch sein Kultus von keiner chinesischen Familie unterlassen.

a) Ort und Zeit seiner Verehrung. Der Ort der Verehrung des Küchengottes ist in der Regel am Herd oder in der Nähe desselben, wo eben der Gott seinen Sitz hat. Derselbe befindet sich in der Regel auf einem Mauervorsprung über dem Herd oder an der Seite desselben an der glatten Wand, zuweilen auch in einer Nische. In manchen Familien steht sein Bild sogar im Hauptraum des Hauses. Das „Buch der Untersuchungen über die Geister“ schreibt vor: „Wenn in irgendeinem Haus ein Herd gebaut wird, soll seine Feueröffnung nach Westen schauen.<sup>1</sup> Der Kessel<sup>2</sup> muß so gesetzt sein, daß er nach allen vier Seiten hin neun Zoll von der Herdaufmauerung entfernt ist. Der Herd muß mit Ziegelsteinen und geriebener Erde aufgebaut werden. Und wenn fertig gemauert, darf nichts mehr daran geklopft, gebohrt und gemauert werden. Das sind die Regeln für den heiligen Herd.“ Weil sich der Herd und der Sitz seines Gottes auf der Ostseite der Küche befinden, heißt der Küchengott auch „Herdfürst der östlichen Küche“. Auch heute noch hält man sich vorzüglich an die Regel, daß, wo immer möglich, man den Herd auf der Ostseite der Küche (oder des Zimmers) anbringt, um auch dem Herdgeist seinen gebührenden Sitz dort einräumen zu können.

<sup>1</sup> Danach soll der Herd auf der Ostseite der Küche errichtet werden, damit auch der Herdgeist seinen Sitz dort bekomme.

<sup>2</sup> Der chinesische Herd hat auf seiner Oberfläche nur eine runde Öffnung zum Aufsetzen des Kessels, des wesentlichsten Kochgeschirres der chinesischen Küche.

Warum gerade auf der Ostseite? Weil diese Seite als Ehrensitz zur Linken<sup>1</sup> des Himmelsgottes (oder Perlenkaisers) gilt, welcher im Norden thronend, mit dem Angesicht gegen Süden gewendet, gedacht wird, wie dies bei dem chinesischen Kaiser tatsächlich der Fall ist. Kann aber aus irgendeinem Grund der Herd nicht an der Ostseite angebracht werden, dann wird sehr oft der Sitz des Küchengottes wenigstens an die Ostwand verlegt. Doch herrscht hierin keine absolute Regel, nur muß seiner Verehrung die vorschriftsmäßige Sorgfalt zugewendet werden.

Um nun diese wichtigste häusliche Gottheit oder deren Sitz darzustellen, bedienen sich sehr viele Familien nur eines roten oder gelben Streifens Papier, mit der Aufschrift: Herd- oder Küchenfürst, Herr des Lebens (oder Schicksals) der Familie, Herdfürst der östlichen Küche, und kleben ihn an den Geistersitz. Viele verschaffen sich auch das Bild dieses Gottes<sup>2</sup>, in der Regel auf einen Bogen weißes<sup>3</sup> Papier gemalt, und befestigen es an seinem Thron. Auch hölzerne, steinerne und metallene Darstellungen des Küchengottes kommen vor. In manchen Häusern leisten ihm Bilder von Haustieren, Hausgeräten, besonders Schüsseln usw., Gesellschaft, um ihn als höchsten Gott über alles im Hause und was zur Familie gehört, erscheinen zu lassen. Diese Bilder und Inschriften werden jedenfalls am letzten Tag jedes Jahres erneuert. Bei weitem die meisten aber werden innerhalb des Jahres öfters erneuert, da sie sehr leicht zerreißen, sich von der Wand lösen und durch Ruß und Schmutz bald zugrunde gehen.

Was die Zeit des Kultus für den Küchengott betrifft, so gibt es Gelegenheiten genug zur Ausübung seiner religiösen

<sup>1</sup> In China gilt die linke Seite als Ehrenseite.

<sup>2</sup> Auch eine weibliche Form kommt vor, offenbar nach der unter 1. erwähnten Überlieferung, wonach der Küchengott einem hübschen Mädchen gleichen soll.

<sup>3</sup> Um die Reinheit des (Herd-)Feuers bzw. Küchengottes anzudeuten.

Verehrung. Die Legende läßt den „Herdfürst“ am 3. Tag des 8. Monats (eine andere am 14. Tag des 7. Monats) Geburtstag feiern. An diesem Tag wird ihm eifrig geopfert und allerhand Reverenzen erwiesen. Jede Familie, vom Kaiser bis zum geringsten Untertanen herab, bringt ihrem Küchengott Opfer dar und betet ihn an. Gewöhnliche Opfertage sind der 1. und 15. Tag jedes Monats, welche, da die Chinesen das Mondjahr haben, mit dem Neumond und Vollmond zusammenfallen. An diesen Tagen werden vor dem Küchengott in der Regel nur Kerzen und Weihrauch angezündet. Ganz fromme Familien wiederholen diese Zeremonie jeden Tag und fügen ihrem Opfer auch Speisen und Süßigkeiten bei, um ihren höchsten Hausgott gebührend zu ehren. Außer dem erwähnten Geburtstag gelten als besondere Festtage für den Küchengott ein je im 1., 4., 5. und 8. Monat vom Tagewähler zu bestimmender Glückstag; ferner der 4., 14. und 24. Tag des 6. Monats, wo dem Küchengott in manchen Gegenden Dankopfer (Ernte- und Dankfest!) dargebracht werden, und der Tag der Wintersonnenwende. Nach einer Erzählung soll am letztgenannten Tag, zur Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr.—221 n. Chr.), der Küchengott einem Mann namens Yim Fong-tse in Nam-yang (Ho-nanprovinz), während er seine Mahlzeit zubereitete, erschienen sein. Der Mann verbeugte sich mehrmals zum Gruß und empfing ihn aufs zuvorkommendste. Er schlachtete einen roten Hund (nach einer Variante ein gelbes Schaf), den er gerade im Hause hatte, und opferte ihn dem Gott, indem er vorgab, es sei eine Ziege. Von da an wurde der Mann fabelhaft reich, und deshalb opfert das ganze Volk seinem Küchengott an diesem Tage in außerordentlicher Weise, um von ihm ebenfalls mit Reichtum und Segen beglückt zu werden. So ist dieser Tag in China ein berühmter Festtag für den Tsau-kyun geworden. — An diesen besonderen Festtagen werden dem Küchengott auch besondere Opfer dargebracht, bestehend in allerlei Wein, Speisen, Früchten Konfekt, Kerzen und Weihrauch. — Der ungleich wichtigste

Festtag für den Küchengott ist jedenfalls der 24. Tag (in manchen Gegenden der 23.) des 12. Monats, vor seiner Himmelfahrt, in Audienz zum Perlenkaiser (oberster Gott!). An diesem Tag werden ihm nicht nur die genannten reichen Opfer dargebracht, sondern auch eine Menge Silber- und Goldpapier, papierene Pferde und Wagen nebst Dienern für seinen Bedarf unterwegs verbrannt. Dasselbe geschieht bei seinem Abstieg am letzten Tag des Jahres.<sup>1</sup> — Im 4. und 10. Monat bringt ihm der Kaiser besondere Opfer dar.<sup>2</sup>

b) Welches ist nun die Art und Weise der Verehrung des Küchengottes? Wählen wir als illustratives Beispiel das Fest vor seiner Himmelfahrt am 24. Tag des 12. Monats. Jede chinesische Familie beeilt sich, an diesem Tag dem Tsaukyun die möglichst höchste Ehre zu erweisen. Hühner-, Enten-, Ziegen- und Schweinefleisch, Fische der verschiedensten Art, süße Kuchen, geschälte Orangen, Wein, Tee, Kerzen, Weihrauch und Scheingeld (Gold- und Silberpapier) werden vor ihm auf einem Tisch aufgestellt. Das Familienhaupt kniet vor ihm nieder und beugt sein Haupt dreimal zur Erde. Manchmal vollziehen alle erwachsenen Familienglieder, eines nach dem anderen, dieselbe Zeremonie und sprechen ihren Dank aus für die ihnen während des verflossenen Jahres vom Küchengott gespendeten Gnaden und Gaben. Während dieses Kultusaktes brennen die jüngeren Familienglieder Feuerwerkskörper ab, um auch ihrerseits dem Herdgott die schuldige Ehrerbietung und Verehrung zu beweisen. — Nach dieser feierlichen Opferszene wird das Bild des Gottes nebst dem ihm gespendeten Scheingeld, Papierpferden, -Wagen, -Dienern usw. auf ein Strohbündel

<sup>1</sup> In manchen Gegenden Chinas wird der Küchengott erst am 4., in wieder anderen erst am 5. Tag des ersten Monats zurückerwartet, und zwar mit brennender Lampe, um ihm zu zeigen, daß man seiner harret und ihn begrüßen will.

<sup>2</sup> Nach Li-ki, dem *Buch der Riten*, Kap. Yei-ling wurde schon seit alten Zeiten vom Kaiser und seinen Vasallenfürsten für das Volk dem Herdgeist geopfert, besonders in der Sommerzeit.

gelegt, angezündet und verbrannt und also seine Auffahrt in den Himmel bewerkstelligt. Die Chinesen glauben nämlich, daß der KÜchengott an diesem Tag gen Himmel steigt und dort dem Perlenkaiser, dem höchsten Gott, Bericht erstattet über das Verhalten der Familienglieder während des verflossenen Jahres. Deshalb wird ihm vor seinem Aufstieg auch ein so üppiges Mahl geopfert, damit er mit den besten Eindrücken von der Familie vor dem obersten, gestrengen Richter erscheine und dann womöglich nur Gutes von der Familie berichte. — Manche Familien verstreichen ihrem KÜchengott vor seiner Himmelfahrt mit süßem, klebrigem Naschwerk den Mund, damit er ihn überhaupt nicht öffnen und berichten kann, weil er vielleicht zu viel Böses und Sündhaftes berichten müßte. — Nach anderer Auffassung, welche den Chinesen ebenfalls geläufig ist, hat das Fest folgenden Sinn: Die Familie bringt an diesem Tag ihre Wünsche vor den KÜchengott als ihren Mittler, damit er sie vor den höchsten Herrn im Himmel bringe und Schutz und Segen für die Familie im bald anbrechenden neuen Jahre erlehe. Denn der KÜchengott wird als ein sehr einflußreiches Geistwesen gedacht, und man glaubt seinen Einfluß für das eigene Wohl verstärken zu können, wenn man ihn mit dem größten Respekt behandelt, besonders gegen Ende des Jahres, wenn er im Begriff steht, zu seinem höchsten Herrn im Himmel in Audienz zu gehen, um seinen Jahresbericht über die Familie zu erstatten. Deshalb liegt der Familie sehr daran, ihren KÜchengott mit den besten Eindrücken der Gastfreundschaft und Generosität vom Hause scheiden zu lassen. Er erscheint als eine Art Hausspion, der sich über das Verhalten der einzelnen Familienglieder die genaueste Kenntnis verschafft, obwohl seine eigentliche Domäne strenggenommen nur die Küche ist. Daher die großartige Ehrfurcht und Verehrung.

c) Aus alledem ist ersichtlich, wie groß die Bedeutung des KÜchengottes im chinesischen Volks- und Familienleben

ist, und zwar schon seit uralten Zeiten.<sup>1</sup> Außer dem Ahnenkultus hat sich kaum ein religiöses Gebilde aus der altchinesischen Religionsgeschichte bis heute so zäh erhalten und eine so weitgehende Bedeutung im religiösen Leben der Chinesen erlangt, als eben der Küchengott. Gegen 60 Millionen Bilder und schriftliche Darstellungen desselben werden regelmäßig zweimal in jedem Monat (am 1. und 15. Tag) angeklebt, angebetet und ihnen geopfert. Obgleich er in der Küche nur ein bescheidenes Plätzchen einnimmt, welches ganz verräuchert und schmutzig ist, und sein Bild um nur einige Pfennige gekauft werden kann, ist er doch der Herr des Hauses und der Familie. Ein Sprichwort sagt: Jedes Reich hat nur einen Kaiser, jede Familie nur einen Herrscher.<sup>2</sup> Dieser Herrscher der Familie ist der Küchengott. Seine Aufgabe ist, wie wir gesehen haben, eine zweifache: 1. erforscht er genau die Sünden und Fehler, aber ebenso die guten Werke der Familienglieder und registriert sie, um sie am Ende des Jahres dem Perlenkaiser zu berichten; 2. steht er als Mittler zwischen der Familie und Gott (Perlenkaiser). So ist er Gegenstand der Furcht und Verehrung. Denn außer seiner jährlichen Generalaudienz beim höchsten Gott erscheint er auch am Ende jedes Monats zur Privataudienz bei ihm und berichtet ihm über das Verhalten der Familie. Schwere Sünden werden mit Abzug von 300, leichtere Vergehen mit Abzug von drei Lebenstagen bestraft. Kann der Küchengott viele gute Werke aus der Familie berichten, so erlangt sie Glück und Verlängerung des Lebens. Haben aber die Familienglieder vielfach gefehlt, so trifft sie, außer der Lebensverkürzung, allerlei Unglück und Not. So heißt es in einem „Buch über den Küchengott“: Er soll die Verehrung der ganzen Familie genießen, denn er schafft ihr Ruhe und Wohlergehen und erforscht ihr Gutes und Böses.

<sup>1</sup> Vgl. Lun-yü (*Konfuz. Analecten*) III 13, 1.

<sup>2</sup> Sonst eignet nur dem Familienoberhaupt der Titel „Herrscher des Hauses“, hier aber wird er auf den Küchengott übertragen.



Er verfügt über das Leben der einzelnen Familienglieder, kann es verlängern oder verkürzen, kann die Familie reich und angesehen oder arm und gering machen. Er ist auch Hüter der Ämter und Einkommen, ist Herr in den Wohnungen der Menschen bei Tag und bei Nacht. Was unter den Menschen vorgeht, ist ihm alles bekannt, und er verzeichnet genau ihr Gutes und Böses, Verdienst und Tugend. Nicht das Geringste bleibt ihm verborgen, und schneller als Schatten und Echo belohnt er mit Glück und bestraft er durch Unglück. — Fromme Anhänger des Buddhismus im Verein mit Buddhistenpriestern ergreifen daher oft gerne die sich darbietenden Gelegenheiten, das chinesische Volk zu ermahnen, dem Küchengott ja mit allem Fleiß und größter Pünktlichkeit die schuldige Verehrung zu zollen, um sich in seine Gunst zu setzen oder darin zu erhalten. So heißt es in einem Traktat: Von allen Hausgottheiten, welchen geopfert werden soll, ist der Küchengott unstreitig die bedeutendste. Zwar verehrt das Volk auch Götter außerhalb des Hauses, aber gibt es auch nur einen einzigen, der mächtiger wäre als der Küchengott? Darum hütet euch wohl, ihn zu mißachten oder seine Opfer und Verehrung zu vernachlässigen. Hütet euch vor allem, ihn zu beleidigen! Möchte doch jedes Familienhaupt dessen eingedenk sein, daß es unstatthaft ist, Kinder und Sklaven sich am Herd tummeln zu lassen und den Gott durch Gesang und Geschrei zu belästigen. Niemals sollte Rind- und Hundefleisch<sup>1</sup> darauf gekocht, niemals Haare, Knochen und beschriebenes Papier<sup>2</sup> darin verbrannt werden.

<sup>1</sup> Dieses Verbot ist merkwürdig. Rindfleisch wird in China zwar wenig gegessen, dagegen wird Hundefleisch, besonders von den Hakka-chinesen, sehr gerne und in Menge verspeist, nachdem es auf dem Herd zubereitet worden ist, und kein Chinese sieht das als eine Verfehlung an. — Dagegen heißt es im Volksmund: Wer dem Küchengott Hunde opfert, wird großes Unglück haben, und wer Hundsknochen ins (Herd-) Feuer wirft, wird einen verrückten Sohn bekommen.

<sup>2</sup> Die chinesischen Zeichen gelten als heilig, deshalb soll beschriebenes Papier extra gesammelt und als Opfer verbrannt werden, aber nicht im

Kleider dürfen nicht daran getrocknet werden, nur reine Hände ihn angreifen. Eine Wöchnerin soll nicht am Herd sitzen, noch etwas auf ihm kochen. Messer und Beil soll nicht auf ihn gelegt, Besen und andere Geräte nicht an ihn gelehnt werden. Es ist verboten, Ingwer, Zwiebeln, Knoblauch und Rettiche auf ihm zu schneiden oder zu zerreiben, noch Feuer vom Herd zu nehmen, um Weihrauch für andere Gottheiten damit anzuzünden, noch mit schmutzigem Holz Speisen zu kochen. Denn es ist nicht sicher, ob nicht am Ende diese Verbrechen, obgleich sie nicht vom Hausvater selbst begangen wurden, doch an ihm gestraft werden. Wir wünschen daher um seinetwillen, er möge Frauen, Sklaven und Kinder dazu anhalten, den Platz vor dem Herd stets hübsch sauber und in Ordnung zu halten, sich tadellos dort aufzuführen, jeden Neu- und Vollmond Weihrauch und Papierlaternen zu Ehren des Gottes anzuzünden und am Abend des 30. Tages jedes Monats ihm mit Andacht die gebührende Verehrung zu erweisen. Dann wird der Gott sich befriedigt fühlen, das Heim wachsen und gedeihen lassen; Glück und Segen werden sich einstellen, Kinder und Lebensjahre sich mehren. — Hat aber der Mann oder die Frau einen Fehler begangen und bereut und verbessert ihn, so wird ihr Wohlergehen unerschöpflich sein. Wenn irgend jemand in der Familie sich unwohl fühlt oder etwas nicht nach Wunsch und Willen geht, so kommt es sicher daher, daß der Küchengott beleidigt wurde. Darum haltet euch vor ihm von Sünden rein, dann wird die ganze Familie Glück, Frieden und Wohlsein genießen bis zum höchsten Greisenalter.

Solche Ermahnungen verfehlen denn auch nicht, auf viele Chinesen Eindruck zu machen, so daß die Verehrung des Küchengottes noch ernster betrieben wird als vorher. So müssen z. B. Kinder, die von einer Reise heimgekehrt sind, gleich nachdem sie die Eltern begrüßt haben, den Küchengott

Herd. Beschriebenes Papier darf in China auch nicht zu kommunen Zwecken verwendet werden.

anbeten. Wenn Schweine fett werden, schreibt die Hausmutter das seiner Gunst zu und bringt ihm ein Dankopfer, nachdem sie dieselben verkauft hat. Bei allen Familienereignissen, großen und kleinen Unternehmungen usw. muß der Küchengott berücksichtigt werden. Daher grenzt die Bedeutung seines Kultus in der chinesischen Familie an die des Ahnendienstes.

Aber nicht nur das äußere, auch das innere Verhalten der Chinesen wird vielfach durch den Küchengott bestimmt. Die Chinesen glauben nämlich nicht nur an die sündenrächende Macht des Herdgeistes, sondern auch an seine Allwissenheit, welche der Menschen Herzen und Gedanken erforscht. Den, welcher mit seinen Feueraugen alles sieht und durchdringt, hat man allen Grund zu fürchten, in Gedanken, Worten und Werken sich vor ihm in acht zu nehmen. Nicht selten kommt es vor, daß, wenn die Familie oder ein Glied derselben eine unrechte Handlung vorzunehmen beabsichtigt, man vorher das Bild oder den Sitz des Küchengottes mit einem Tuch verhängt, damit er das Böse nicht sehen und rächen könne. Andererseits werden auch Sündenbekenntnisse vor ihm abgelegt und Gebete um Sündenvergebung an ihn gerichtet, wie das folgende an ihn gerichtete Gebet beweist. Es lautet: Himmel und Erde haben den Herd gestiftet und den Menschen in seiner Vollendung gegeben. Zu dir steht meine Hoffnung, o Herdgeist, du werdest mich behüten. Ich erkenne, daß Gnade allein von dir kommt und alles Wohlergehen von dir ausgeht. Ich flehe dich inständig an, daß du von deinem Geistersitz das ganze Jahr hindurch mir Glück bescheren möchtest. Laß Angst und Schrecken ferne von uns sein. Vielleicht hat jemand, der Holz an den Herd getragen, dich gestoßen, unser Messer oder Beil dich berührt oder sind sonst viele Sünden gegen dich begangen worden, die wir nicht wegzutilgen vermögen. Die ganze Familie betet dich an und fleht zu dir mit Inbrunst und in schmerzlicher Reue um Vergebung aller ihrer Sünden. Ferner bitte ich dich inständig um Schutz und Bewahrung. Laß mein ganzes

Haus Glück und Frieden genießen, alt und jung sich des besten Wohlseins erfreuen. Wende stets alle Not und Trübsal von uns ab. Laß unseren Aus- und Eingang, unser Gehen und Ruhen von Glück und Segen begleitet sein, die ganze Familie in Frieden und Eintracht leben und fortwährend wachsen und gedeihen.

Die obigen Ausführungen zeigen, daß wir im Küchengott eine sehr bedeutende, einflußreiche chinesische Gottheit vor uns haben, deren uralte Geschichte wohl auch mit den religiösen Überlieferungen anderer Völker in Beziehung steht, die uns ebenfalls von der Heiligkeit und Göttlichkeit des Feuers und Herdes zu erzählen wissen. Daher hat die Beschreibung des chinesischen Küchengottes auch für die vergleichende Religionsgeschichte noch einiges Interesse, weshalb hier noch kurz

### 3 Seine allgemein religionsgeschichtliche Bedeutung

Erwähnung finden soll. Es würde ja zu weit führen und den Rahmen dieser Darstellung überschreiten, eine umfassende Vergleichung des chinesischen Küchengottes mit den Göttern und Geistern des Feuers anderer Völker anstellen zu wollen. Nur mit einer merkwürdig ähnlichen Erscheinung der alten priesterlichen Religion der Veden, nämlich mit Agni, der Opferflamme oder dem Gott des Feuers, möchte ich einen Vergleich ziehen. Der Rigveda enthält nämlich verschiedene Lieder, die an Agni gerichtet sind, welche die Priester während der Verrichtung ihrer religiösen Zeremonien zu rezitieren pflegten. Nach diesen Liedern hat Agni manche Ähnlichkeit mit dem chinesischen Küchengott. Sie preisen Agni, den Gott des Feuers, des mächtigen Elements, als Gott des Herd- und Altarfeuers, als Protektor des Hauses und der Familie, als Hohenpriester und Boten zwischen Göttern und Menschen.<sup>1</sup> Ähnliche Funktionen werden, wie wir gesehen haben, seit alter Zeit auch dem

<sup>1</sup> Vgl. Max Müller *Essays* I, 1. Teil, S. 31.

chinesischen Küchengott zugeschrieben. Zu näherer Vergleichung möge ein solches Lied des Rigveda in der Übersetzung bei Max Müller hier Platz finden.<sup>1</sup>

1. O Agni, nimm dies Opferscheit,  
Nimm meinen Dienst in Gnaden auf,  
Und leihe diesem Lied Gehör!
2. Ich diene, hochgeborner Gott,  
Du Rossebändiger, Sohn der Kraft,  
Mit diesem Scheit und Liede dir.
3. Laß deine Diener mit Gesang,  
Du Reichtumspender, Liederfreund,  
Du Schätzen Holder, dienen dir.
4. Du alles Guten Herr und Hort,  
Sei weisen Sinnes, groß an Macht,  
Und treib von uns die Feinde fort.
5. Er segnet uns mit Himmelsnaß,  
Gibt uns unantastbare Kraft,  
Und schenkt uns Speise tausendfach.
6. Du Jüngling, Bote, Priester, komm,  
Verehrungswürd'ger, auf mein Lied,  
Zum hilfsbedürft'gen Diener dein!
7. Du eilst ja durch dies Weltenpaar,  
O Weiser, wie von Dorf zu Dorf  
Ein freundgesinnter Bote läuft.
8. Ja weise bist du, bist uns hold,  
So walte dieses Opfers gleich,  
Und laß dich nieder auf dies Gras!

Der erste und zweite Vers dieses Liedes zeigt uns, daß die alten Brahmanen bei der Anbetung des Agni höchstwahrscheinlich nur ein Feuer anzündeten, ohne ihm ein Brandopfer darzubringen. Denn in Vers 1 sagt der Priester zu Agni nur „Nimm dieses Opferscheit“ und Vers 2: „Ich diene mit diesem Scheit (im Feuer) und Liede dir“, ohne irgendwelche Opfer-

<sup>1</sup> Max Müller a. a. O. aus *Rigveda* II 6.

gegenstände zu erwähnen. Hätte er ein Tier oder sonstige Opfer mit verbrannt, so würde er es ohne Zweifel im Liede aufgeführt oder wenigstens angedeutet haben. — Oben (1a) zitierten wir aus dem „Buch der Riten“ den Passus „Holz wird in den Flammen verbrannt für den Au-Geist“. Wir sahen, daß „Au“ die Manen von alten Frauen (Köchinnen), aber auch den Geist oder die Geister des Feuers und Herdes bezeichnet. — In Vers 3 und 4 wird Agni als Spender des Reichtums und als Schutzgott angerufen, welcher die Feinde vertreibt und Unglück abwendet von denen, die ihn verehren. Wir haben gesehen, daß der Küchengott auch Herr des Lebens und Schicksals heißt und auch als solcher angerufen wird, der das Los der ganzen Familie in der Hand hat und bestimmt, und daß, sobald die Familienglieder ihm zu seiner Zufriedenheit dienen, er der ganzen Hausgenossenschaft Glück, Reichtum und Wohlergehen beschere werden. Dazu kommt noch, daß Agni und der Küchengott als mit gleichen Eigenschaften begabt gedacht werden. Diese Eigenschaften verdanken beide zweifellos ihrer gemeinsamen Würde als Götter des Feuers. Durch ihre Vermittelung steigen Brandopfer auf zu den Göttern. Weil nun Opfer das Mittel ist, durch welches die göttliche Gunst erlangt werden kann, so ist der Gott des Feuers der Mittler, welcher durch die dargebrachten Opfer die Götter besänftigt, geneigt macht und dadurch selbst in den Stand gesetzt wird, die Familie mit Segen und Reichtum zu beglücken. — Sobald Agni und der Küchengott als Götter des Feuers überhaupt und des Altarfeuers insbesondere eingesetzt waren, treten sie auch als Boten zwischen den Opfernden und deren Göttern auf, wie dies die Verse 6—8 des vorstehenden Rigvedaliedes und für den Küchengott die tatsächlichen religiösen Vorstellungen der Chinesen bezeugen. — In Vers 6 wird Agni ein Bote genannt und angerufen, er möge herabkommen, um das Opferscheit (Holzstoß) zu verbrennen, und in Vers 8 gebeten, er möge dieses Opfers sogleich walten. Vers 7 lautet: „Du eilst ja durch dies Welten-

paar (Himmel und Erde), O Weiser, wie von Dorf zu Dorf Ein freundgesinnter Bote läuft.“ Das heißt doch wohl: Du, Agni, überbringst das Opfer den Göttern im Himmel und hältst dadurch ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Göttern und Menschen aufrecht. Wir verehren und verherrlichen dich deshalb nicht nur als Boten, sondern auch als Priester, denn du handelst in der Tat als Mittler und Hohepriester zwischen Göttern und Menschen. — Soweit ich sehe, ist in ganz China die Anschauung und der Glaube verbreitet, daß der Küchengott als himmlischer Götterbote figurirt. Es scheint daher kaum einem Zweifel zu unterliegen, daß der Küchengott und Agni ursprünglich entweder ein und dieselbe Gottheit oder doch wenigstens Zwillingenbrüder sind und nur in verschiedenen, wenn auch zusammenhängenden Teilen Asiens, in nahezu gleicher Weise verehrt wurden bzw. werden. — In alten Zeiten, als die Chinesen ihre Götter noch mit Brandopfern ehrten, mag ihr Küchengott, gleich Agni, als natürlicher Bote und Mittler zwischen himmlischen und irdischen Wesen betrachtet und verehrt worden sein. Aber heute werden auf den Altären Chinas hauptsächlich nur Weihrauch, Kerzen und Scheingeld verbrannt und der Küchengott ist auf den Rang eines mystischen Spähers herabgedrückt worden, welcher das Verhalten der Familienglieder dem himmlischen Perlenkaiser anzeigt. Doch spricht auch nach der heutigen chinesischen Anschauung über den Küchengott nichts dafür, daß Agni und der Küchengott wesentlich verschiedene Gestalten waren.

Auf ihren Fahrten gen Himmel und zurück bedürfen beide in Rede stehende Götter Pferde als Transportmittel. In Vers 2 des Rigvedaliedes wird Agni „Rossebändiger“ genannt, d. h. er hält beim Reiten oder Fahren Pferde im Zaum oder unter Zwang. Auch der Küchengott wird in verschiedenen Gegenden Chinas vom Volk mit Pferden versehen, wenn er gen Himmel steigt. Wie wir gesehen haben, erscheint der Küchengott jedenfalls jedes Jahr einmal (am Jahresende) beim Perlenkaiser im

Himmel, um Bericht zu erstatten über das Verhalten der Familie im verflossenen Jahre. Bei dieser Gelegenheit werden ihm nicht nur ein opulentes Mahl und reiche Opfer vorgesetzt, um ihn günstig zu stimmen, sondern es werden ihm auch papierne Pferde, Wagen, Sänften, Sänfenträger usw. dargebracht, welche ihm zur Bequemlichkeit auf der weiten Reise dienen sollen. Solche Scheinpferde, von denen man annimmt, daß sie sich nach dem Verbrennen zu wirklichen Pferden verwandeln, führen den Namen Wolkenpferde oder Seelenpferde. Sind diese papiernen Gegenstände angezündet, so werden sie in ein Sieb geworfen und die Asche davon geschüttelt, damit sie in der Luft zerstiebt und die Gegenstände, wie es der Gott selbst ist, immateriell werden. In vielen Familien ist es Sitte, Erbsen, Stroh und einen Eimer Wasser am Torweg des Hauses aufzustellen, um die hungrigen Pferde des gen Himmel steigenden und wieder herniederfahrenden Küchengottes zu sättigen.

Noch eine weitere Ähnlichkeit findet sich zwischen Agni und dem Küchengott. In Vers 5 wird Agni gepriesen: „Er segnet uns mit Himmelsnaß, Gibt uns unantastbare Kraft, Und schenkt uns Speise tausendfach.“ Danach wird Agni als Spender der Lebenskraft und Speise jeder Art gedacht. Und wie bei richtiger Unterhaltung und Schürung das Feuer mit immer neuer Kraft lustig emporflammt, so kann es durchaus nicht befremden, wenn Agni, der Gott des Feuers, als ein starker, kräftiger und schöner Jüngling gedacht wird (Vers 6). Wie wir sahen, sagt auch die chinesische Überlieferung vom Küchengott, daß er einer hübschen Jungfrau (oder vielleicht auch Jüngling?) gleiche mit flammenden Haarflechten. Und weiter heißt es von ihm, daß er ein Heiliger gewesen sei, noch bevor er das Lesen gelernt. Somit erscheint er als vollkommen, tadellos, rein, schön und kraftvoll. Und daß er Leben, Kraft, Reichtum und Speise jeder Art, von welcher Glück und Wohlbefinden größtenteils abhängen, spendet, wie Agni, haben die obigen Ausführungen mehrfach gezeigt.



Alle diese Analogien zwischen Agni und dem Küchengott sind immerhin so auffallend und merkwürdig, daß sie uns wohl zu der Annahme berechtigen: Der Gott des Feuers, von welchem das „Buch der Riten“ spricht, und welcher von den heutigen Chinesen als Küchengott verehrt wird, ist, wenn nicht geradezu mit Agni selbst identisch, so doch vielleicht eine Modifikation desselben. Vielleicht geben die obigen Ausführungen Veranlassung dazu, diese Linie weiter zu verfolgen. Gewiß wird die vergleichende Sprach- und Religionsforschung noch manches Licht in diese dunkeln Zusammenhänge bringen, vorausgesetzt, daß solche durch Übertragung religiöser Ideen oder infolge uralten, gemeinsam religiösen Besitzes tatsächlich vorhanden und die aufgezeigten Parallelen — was allerdings auch große Wahrscheinlichkeit für sich hat — nicht aus gleichen Vorbedingungen des religiösen Denkens und ähnlichen Formen des Lebens der in Frage kommenden Völker zu erklären sind.

---

# Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von Hermann Osthoff in Heidelberg

(Vgl. Archiv VIII, 51)

## 3 Ἴρις<sup>1</sup>

Den Namen der Götterbotin in der Ilias Ἴρις hat E. Maaß Indog. Forsch. 1, 157 ff., ihn zugleich mit dem Namen des Bettlers Ἴριος in der Odyssee und noch anderen griechischen Eigennamenformen, auch mit homer. ἰρηξ att. ἰεράξ 'Habicht', an ἴεμαι 'ich eile, strebe eifrig' aus \*ἴ(ι)εμαι anknüpfend, als 'die eilende, flinke, hurtige, schnelle' gedeutet, eine Erklärung, die mit Recht beifällig aufgenommen worden ist von Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 148. 150, (Autenrieth-)Kaegi Schulwörterb. zu d. homer. Gedichten<sup>10</sup> 166a und (Benseler-)Kaegi Griech.-deutsch. Schulwörterb.<sup>12</sup> 428b, Prellwitz Etym. Wörterb. d. griech. Spr.<sup>2</sup> 193, Sommer Griech. Lautstud. 102 und Brugmann Grundriß 2<sup>2</sup>, 1, 382. Indog. Forsch. 19, 388, bedingt auch von (Preller-)Robert Griech. Mythol. 1<sup>4</sup>, 497 Anm. 1. Eine Konsequenz davon schien dann aber die zu sein, daß man nun dies Nomen proprium Ἴρις von dem gleichlautenden Worte für den 'Regenbogen', das Homer in ἴριον P 547 und ἴρισσιν A 27 hat, zu trennen sich entschließen müsse, und so tat Brugmann a. a. O. auch Solmsen laut brieflicher Mitteilung, nicht jedoch Kaegi a. aa. OO.; und vor Erscheinen der Maaßschen Abhandlung hatte bereits auch Wilh. Schulze Quaest. ep. 133 Anm. 1 in diesem Sinne sich entschieden.

<sup>1</sup> Die Abhandlung ist zuerst als Vortrag vor den vereinigten klass. philol. und indogermanischen Sektionen der Baseler Philologenversammlung 1907 an die Öffentlichkeit gebracht worden.

Den letzten Versuch, die Zusammengehörigkeit der beiden Wörter näher zu begründen, hat Froehde Bezz. Beitr. 21, 202 ff. angestellt, dieser Versuch muß aber als mißlungen bezeichnet werden, obschon ihm Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 289b s. v. *vişnuş*, H. Menge Griech.-deutsch. Schulwörterb. 284a und Prellwitz a. a. O. 199 (nicht ganz im Einklang mit S. 193) Vertrauen entgegenbringen. Für Froehde war der Grundgedanke, den er auch an die Spitze seines Aufsatzes stellte: „Der Name der Göttin Ἴρις (*Ἰρις*) darf von dem gleichlautenden Appellativum ἴρις ‘Regenbogen . . .’ ohne zwingenden Grund nicht getrennt werden.“ In solchem Sinne hat er sich denn a. a. O. 203 auch gegen die Maaßsche Etymologie gewandt. „Diese Etymologie“, das gab er zunächst zu, „ist von allen bisher gegebenen die einzige, welche mit den Sprachgesetzen im Einklang steht, auch wird sie dem Wesen der Göttin gerecht und erklärt besonders die Epitheta derselben [*ταχεῖα, ἀέλλοπος, ποδῆνεμος, ὠκέα, πόδας ὠκέα*] gut.“ Froehde fährt dann aber fort: „Dennoch halte ich sie nicht für richtig, weil sie eine Trennung des Namens von dem Appellativum notwendig machen würde. Denn daß der Regenbogen von den Griechen uneigentlich als Botin benannt sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich.“ Der Einwand hat allerdings auf den ersten Blick etwas Bestechendes; wie ihm zu begegnen ist, wird sich uns hernach zeigen. In ganz ähnlicher Weise war übrigens auch schon die Meinung Welckers Griech. Götterlehre 1, 690, „von der Botin sei der Name erst auf die Sache übergegangen“, indem der Name der Göttin selbst nach alter Etymologie von εἶρω ‘ich sage, melde’ herzuleiten sei, durch Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 334 zurückgewiesen worden.

Es fragt sich zunächst, ob man nicht, wenn man betreffs der Göttin Ἴρις Maaß zustimmen und dabei die onomatologische Gleichheit mit dem Regenbogen in Gottes Namen preisgeben möchte, dann es so machen soll wie Brugmann Iw.

v. Müllers Handbuch 2<sup>3</sup>, 1, 125. Grundriß 2<sup>2</sup>, 1, 382, nämlich Froehde insoweit folgen soll, daß man wenigstens *ἵρις* 'Regenbogen' mit ihm a. a. O. 204 aus \**ἵρις-ρις* herleitet, um es an ai. *véṣati viveṣṭi* 'wirkt, ist tätig', *visaya-h* 'Gebiet, Bereich' und *pari-veṣá-h* 'Kreis, (Strahlen-)Kranz, orbis', 'ein Hof um die Sonne oder den Mond', *pari-veṣāna-m* 'Hof um Sonne oder Mond' anzuschließen. Mich will auch das nicht befriedigen. Die in Rede stehende Sanskritwurzel hat nicht den Sinn von 'umgeben, umringen', nur den von 'tätig sein, wirken', für ai. *visaya-h* 'Wirkungsbereich, Gebiet' findet sich die von Froehde, Brugmann und von Menge a. a. O. daneben vermerkte Bedeutung „Umgebung“ nicht, in *pari-veṣá-h* und *pari-veṣāna-m* aber nebst *pari-viṣyate* Praes. pass. 'bekommt oder hat einen Hof (von Sonne und Mond)' ist es, obwohl Froehde dies in Abrede stellt, doch lediglich das Präfix *pari-*, was den Ausdruck für den Begriff 'Umkreis, Kreis, orbis' oder in verbaler Fassung 'umgeben werden' zustande bringen hilft. Als „zu unsicher“ bezeichnete mit Recht auch schon Sommer Griech. Lautstud. 119 „Froehdes Grundform \**ἵρις* für *ἵρις* (zu ai. *visaya-* 'Bereich')“. Den Namen der Göttin wollte Froehde aus derselben Wurzel in der Weise gewinnen, daß er *ἱρίς* als 'Dienerin' deutete, dies mit besonderem Bezug auf die Sanskritwörter *véveṣṭi* 'ist dienend tätig, richtet aus', *viṣa-h* 'Diener, Besorger', *veṣá-h* 'wirkend, besorgend', *veṣāna-m* 'Besorgung, Dienst', *pári-viṣṭi-h* 'Dienstleistung, Aufwartung' u. a.

Eine Modifikation seiner Erklärung des Regenbogennamens, die Froehde dann noch anregte, war die, daß er a. a. O. 205 in zweiter Linie die Möglichkeit erwog, vielmehr die Wurzelform *vy-* von lit. *vyti*, aksl. *viti* 'drehen, winden', lat. *vīmen* 'Flechtwerk' und *vītilis* 'geflochten', gr. *ἵτιά* 'Weide' und gr. *ἵρις* 'Kreis, Rundung, Radkranz' = lat. *vitus* heranzuziehen; von dieser Wurzel ohne -s- sei ebensowohl jenes ai. *vi-s-* 'wirken, tätig sein' nur eine Erweiterung, wie die in ai.

*veṣ-ta-te* 'windet sich, schlängelt sich um' und lit. *výs-tyti* 'winden', *výstas* 'Schnürbrust' enthaltene Basis, beides nach der Lehre Perssons Wurzelerw. u. Wurzelvar. 78. Ebenso lehren Johansson Kuhns Zeitschr. 32, 469 und Lidén Indog. Forsch. 18, 494 ff. über ai. *veṣati*, *viveṣti*. Ich für mein Teil vermag zwischen 'winden, drehen' und 'wirken, tätig sein' eine genügende Bedeutungsübereinstimmung nicht zu erkennen.

Brugmann sucht Indog. Forsch. 19, 388 von dem Standpunkte aus, daß an Maaß' Deutung der homerischen Personenbezeichnungen Ἴρις und Ἴριος festzuhalten sei, doch auf eine Art Kompromiß mit der etymologischen Theorie Froehdes insofern hinauszukommen, als er meint, daß derselben Wurzel, die in ἱεμαι 'ich eile, strebe eifrig' und in jenen zwei Namen vorliege, als „entferntere Verwandte“ eben das von Froehde aufs Tapet gebrachte ai. *veṣati* und seine Sippe angehören mögen. Den ursprünglichen Begriffskern der Wurzel von ἱεμαι näher zu bestimmen, finde ich vielleicht an anderem Orte Gelegenheit, hier bemerke ich darüber nur, daß der Abstand der Bedeutungen zwischen ihr und den unter *viṣ-veṣ-* 'tätig sein, wirken' sich vereinigenden altindischen Wörtern unverkennbar ein größerer ist, als er Brugmann beim Niederschreiben jener seiner Bemerkung erscheinen wollte. Ganz andere etymologische Zusammenhänge des ai. *veṣati* nebst *viṣaya-h* vertrat auch Brugmann früher, Ausdrücke f. d. Begriff d. Totalität 74 f. Noch wieder andere, freilich ebenfalls recht fragwürdige Kombinationen bringt dafür Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 297 b f. in Vorschlag, er gibt indes auch seinerseits den Gedanken am Zusammenhang mit ai. *véti* 'ist hinter etwas her, verfolgt, strebt zu' nicht auf, welches letztere er dann S. 295 b auch in der seit Leo Meyer Bezz. Beitr. 1, 308 f. üblichen Weise zu gr. homer. ἱεμαι stellt.

Einen eigenartigen Versuch der etymologischen Deutung von Ἴρις 'Regenbogen', der aber wiederum auf eine Trennung

von dem Götternamen Ἴρις hinausläuft, macht Mulvany *Journal of philol.* 25, 141 Anm.: jenes soll auf \*στ-ρι-ς zurückgehen und als mit ἰμάς 'Riemen', ἰμονιά 'Brunnenseil', aisl. *síme* ags. *síma* as. *símo* 'Strick, Seil' und ai. *simán-* 'Haarscheide, Scheitel', 'Grenze' vergleichbar eigentlich 'Seil' „cord“ bedeutet haben, wofür besonders Homers ἴριω . . . τανύσση *P* 547 spreche. Das weist mit Recht schon Brugmann *Iw.* v. Müllers Handbuch 2<sup>3</sup>, 1, 125 als „nicht überzeugend“ zurück. Wenn auch begrifflicherseits gegen die Erklärung des englischen Gelehrten kaum etwas einzuwenden ist (vgl. unten S. 55. 56), fragt man doch, wie das Wort für den Regenbogen in aspirierenden Dialekten, besonders im attischen Griechisch, zu dem Spiritus lenis anstatt des asper gekommen sei; denn die von Mulvany vorgeschlagene Auskunft, man habe anzunehmen, daß ἴρις für \*ἰίρις stehe „by confusion with Ἴρις < ἡίρις“, kann nicht befriedigen.

Man möchte offenbar gern — und dies Bestreben zeigt sich deutlich auch bei Brugmanns zweimaligem Berühren der Frage, *Grundriß* 2<sup>2</sup>, 1, 382 und *Indog. Forsch.* 19, 388 — einerseits nicht von Maaß' hübscher Irisetymologie abgehen, andererseits aber doch auch einen Weg finden, um mit dem Götternamen die gleichlautende Regenbogenbezeichnung nunmehr wieder irgendwie in engere Verbindung zu bringen. Denn die Lücke der Isolierung des Appellativums hatte eben doch Maaß, der ἴρις 'Regenbogen' in seiner ganzen Abhandlung mit keinem Worte erwähnt, geschaffen, und Froehde hat diese Lücke richtig empfunden und hervorgehoben. Hier setzt unsere Untersuchung ein, die darauf ausgeht, das vorläufig zerrissene sprachliche Band zwischen Nomen proprium und Appellativum in anderer und hoffentlich haltbarer Weise wieder anzuknüpfen. Diese Untersuchung wird zugleich das Ergebnis bringen, daß Maaß' Auffassung des Irisnamens, obschon im Grunde unangetastet bleibend, doch in ein etwas anderes Licht der semasiologischen Betrachtungsweise zu rücken ist.

Zunächst ist aber eine Vorfrage zu erledigen: ist denn auch lautlich alles in Ordnung? Besteht nicht etwa ein lautlich-formales Hindernis gegen die Vereinerleigung von Ἴρις und ἴρις? Der Name der Götterbotin weist zahlreiche Spuren von anlautendem Digamma bei Homer auf; im Gegensatz dazu ist für die Regenbogenbenennung der digammierte Anlaut nicht zu erweisen, ja die Iliasstelle *A* 27 mit *τρεις ἐκάτερθ', ἴρισσιν ἐοικότες* widerstrebt seiner Annahme sogar, während *P* 547 in dieser Frage indifferent ist. „Aber eine einzelne homerische Stelle der Art ist kein ausreichender Grund, um einem Worte diesen Anlaut abzuerkennen“, meinte Froehde *Bezz. Beitr.* 21, 202, um sich aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen; „auch Ἴρις erscheint *Ψ* 198 [in *ὠκέα δ' Ἴρις*] undigammiert“, fügte er weiter bei und hätte dazu noch auf *E* 365 *παρ δ' εἰ οἱ Ἴρις* hinweisen können.<sup>1</sup> Zweckmäßiger noch können wir wohl zur Erklärung der Digammawidrigkeit des ἴρισσιν uns darauf berufen, daß der Eingang des Buches *A* dem übereinstimmenden Urteil vieler Homerforscher erhebliche, „dem Inhalt, wie dem Stil und der Sprache“ entnommene Bedenken erweckt, ob diese Partie zu dem ältesten oder älteren Bestande der Ilias gerechnet werden könne und nicht etwa gar „als unhomerisch zu verwerfen“ sei; vgl. Ameis-Hentze *Anhang zu Homers Ilias* 4<sup>2</sup>, 54 ff., wegen der die Beschreibung des

<sup>1</sup> Vgl. Knös *De digammo Homer.* 126, Mulvany *Journal of philol.* 25, 139 und Leo Meyer *Handbuch d. griech. Etym.* 2, 65 f. Aber *E* 353 *τὴν μὲν ἄρ' Ἴρις*, das diese drei Gelehrten auch noch als Verstoß gegen das Digamma anführen, ist kein solcher, wenn man dort vielmehr *τὴν μὲν ἄρ' Ἴρις* mit der einsilbigen Form der Partikel, ἄρ und nicht ἄρα, liest und dazu das von Solmsen *Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre* 129 ff. im Anschluß an Hartel *Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Cl.* 78 (Wien 1874) S. 52. 76 ff. über metrische Wirkungen des Digamma Ausgeführte berücksichtigt, wonach schließende Silben mit kurzem Vokal und konsonantischem Auslaut Positionsverlängerung vor *ς*- nur in der Hebung erfahren, in der Senkung dagegen durchweg die Geltung von Kürzen behalten, dies z. B. auch in *τὸ κρήνῶν εἶπας* *A* 106.

Panzers des Agamemnon *A* 19—28 treffenden besonderen Verdachtgründe W. Reichel *Homer. Waffen*<sup>2</sup> Wien 1901 S. 43. 75f. Auf dieses Konto könnte also, meine ich, auch die von uns anzunehmende Digammaverletzung in *A* 27 wohl gesetzt werden.

Bereitet so das *ἰρῖσσιν* in dem einen Iliasverse eine gewisse, aber doch nicht unüberwindlich erscheinende, formale Schwierigkeit, so ist anderseits in derselben Stelle *A* 26f., wenn man sie richtig interpretiert, für uns ein wertvoller Fingerzeig zur Ermittlung der für die Etymologie festzustellenden Grundbedeutung des griechischen Regenbogennamens zu finden. Es wird dort *ἰρῖσσιν εἰσκότες* von den Drachen aus Blaustahl, die als Zieraten, „prophylaktische Symbole“ nach W. Reichel a. a. O. 75f. Anm., auf dem Panzer des Agamemnon angebracht sind, gesagt, und man hat darüber gestritten, was als das *tertium comparationis* bei diesem Vergleiche zu gelten habe. Friedländer *Beiträge zur Kenntnis d. homer. Gleichnisse* 1 (*Gymnasialprogr.* Berlin 1870) S. 32f. und mit ihm Ameis-Hentze *Anhang zu Homers Ilias*<sup>2</sup> zu *A* 26 und *Anhang*<sup>1</sup> zu *P* 547 wollten es in der „gekrümmten Gestalt“ oder „in der gebogenen Linie“ sehen; ebenso meinte Froehde a. a. O. 203, daß der Vergleich der Drachen mit *ἰρῖσσιν* sich „auf die Biegungen“ beziehe. Dazu will nun aber der verbale Ausdruck *ὀρωρέχαστο προτὶ δειρήν* nicht wohl stimmen, bei Schlangen, die zum Halse hinauf sich streckten, — „hatten sich ausgereckt d. i. bäumten sich empor“ nach der eigenen Übersetzung Ameis-Hentzes<sup>3</sup> zu *A* 26 —, ist von einer „gebogenen Linie“ oder von „Biegungen“ zu reden bzw. daran zu denken kaum sinngemäß, auch Friedländer selbst und Ameis-Hentze empfinden das und namentlich der erstere Gelehrte hebt in diesem Sinne „die immerhin schwache Kongruenz des Gleichnisses mit dem verglichenen Gegenstande“ hervor. Eben darum haben andere Homerausleger anderes und Richtigeres für das Verständnis der Stelle vorgeschlagen.



Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 320 redet zwar noch, indem er an das τῷ κυρτώματι der Iliasscholien BLV und an Hesychs ἴρεσσιν εἰοικότες (οὐ) τῷ χρώματι, ἀλλὰ τῷ σχήματι. ὅλοι γὰρ εἰσι συννεστραμμένοι anknüpft, von „der Wölbung der auf den Brustwarzen liegenden, mit ihren Enden sich in der Mitte begegnenden oder ineinander laufenden Spiralen“, betont aber doch zugleich vorzugsweise „die Parallelität der drei Linien (ἢ πρὸς τὴν διάστασιν αὐτῶν ἢ ὁμολώσις Schol.), welche an die Farbenstreifen der Iris erinnerten“. Noch besser und schärfer faßt Reichel a. a. O. das Vergleichsdritte: auch nach ihm werden die Schlangen mit dem Regenbogen „in bezug auf die Art ihrer Anordnung“, nicht „bezüglich der Farbe des Glanzes oder der Form“, verglichen, und „je drei Schlangen“, so fährt er fort, „bäumten sich beiderseits der Brust gegen den Hals hinauf. Dann war die Dreiheit so angeordnet, daß die Kyanoschlangen als dicht zusammengerückte Parallelbänder emporliefen, und darin liegt der Vergleichspunkt mit dem in Parallelstreifen von zwei Enden nach einer oberen Mitte aufsteigenden Regenbogen“. Von Veckenstedt Gesch. d. griech. Farbenlehre 93f. wird insbesondere die Pluralform ἴρεσσιν ins Auge gefaßt; nach ihm „müssen wir die Mehrzahl des Wortes ἴρις auf die Streifen des Regenbogens beziehen“, wodurch „wir zu mehreren Streifen des Regenbogens gelangen: diese Streifen können aber nur Farbenstreifen sein“, woraus mit Notwendigkeit folge, „daß Homer im Regenbogen verschiedene Farben gesehen hat“; das Letztgesagte eine dagegen gerichtete Bemerkung, daß man — die „Augendarwinisten“, sagt Veckenstedt — dem Homer bekanntlich, wie den alten Griechen überhaupt, das Farbenunterscheidungsvermögen mehr oder weniger ganz hat absprechen wollen.

Es sind also „Streifen“ und „Farbenstreifen“, von denen wir in diesen verschiedenen Auslegungen der Stelle A 26f. übereinstimmend lesen, und Wechselausdrücke dazu die „Parallel-

streifen“ und „Parallelbänder“ Reichels, „die Parallelität der drei Linien“ bei Maxim. Mayer. Eben das hat mich meinerseits auf die Vermutung gebracht, daß Streif, Streifen oder Striemen, Band überhaupt die Grundbedeutung gewesen sein könne, von der unser *ἶρις* 'Regenbogen' ausgegangen ist. Zu meiner Freude ersehe ich hinterdrein, daß ich damit eine Fährte betrete, auf die vor mir schon ein Meister der griechischen Etymologie geraten oder ihr wenigstens nahe gekommen ist. Georg Curtius bemerkt Archäol. Zeitung 38 (1880) S. 133 Anm. 5 (brieflich an A. Trendelenburg): „Bei jedem Versuch der Art scheint mir ein wichtiges Moment in dem homerischen Plural *ἶρισσι* A 27 zu liegen. Ich schließe daraus, daß schon in homerischer Zeit *ἶρι-ς* ein Appellativum war, daß die Bedeutung 'bunter Streif am Himmel' feststand und daß nach einer richtigen etymologischen Topik entweder in einer Wurzel des Schimmerns, Schillerns, Glänzens (die Blume Iris, die Iris im Auge, die Iris des Pfauenauges) oder in der Vorstellung des Streifs das Etymon zu suchen ist.“<sup>1</sup> Dieser letztere Weg wird sich uns als aussichtsreich erweisen.

Den in *ἶρισσι* gesetzten Plural hat gewiß Veckenstedt — ingleichen wohl auch, wie es scheint, G. Curtius — im allgemeinen richtig zu deuten gewußt. Dieser Plural neben

<sup>1</sup> Von mir gesperrte Worte. G. Curtius hat auch noch das von Pausanias 3, 19, 3 am amykläischen Hyakinthosaltar gelesene *Βίριδος* herangezogen, um es in der früher üblichen Weise dem homerischen Götternamen gleichzusetzen. Das ist hinfällig, seitdem eine alte Felsinschrift von Thera, IGI Nr. 365 = Collitz' Samml. Nr. 4722, zutage gekommen ist, die in der Schreibung *BIP*[I]Σ offenbar denselben Kultnamen darbietet: auf diesem Denkmal mit seiner sehr altertümlichen Schrift kann nicht das Zeichen für B als graphischer Vertreter von Digamma angesehen werden, was in dem *Βίριδος* der Pausaniasstelle allenfalls angängig gewesen wäre, wie schon Hiller von Gärtringen *Pauly-Wissowas Real.-Encycl.* 3, 490 richtig bemerkt. Ein digammiertes *ἶρις* kann überhaupt in dem Dialekt der Insel Thera nicht erwartet werden, da für dieses östliche Dorisch das gänzliche Verschwinden des Digamma von der frühesten erreichbaren Zeit ab charakteristisch ist; vgl. Blaß *Collitz-Bechtels Samml. d. griech. Dialektinschr.* 3, 2, 148.

dem gewöhnlich und bei Homer in *πορφυρέην ἴριον* P 547 gebrauchten Singular, das muß sich, meine ich, den bekannten Erscheinungen anreihen, welche uns die von ältester Zeit her übliche unterschiedliche Verwendung der beiden Numeri in solchen Fällen verstehen lehren, wo der Singular eines Nomens zum Ausdruck bringt, daß man seinen Begriffsinhalt als etwas Einheitliches vorstellt und tatsächlich etwa vorhandene Gliederung der Einheit nicht berücksichtigt, der Plural aber dann erscheint, wenn bei einem Begriff seine irgendwie mehrheitliche Wesenheit ausgedrückt werden soll, oder „der Singular stellte sich ein, wo und wenn die Vorstellung des ununterbrochenen Ganzen überwog, der Plural, wo und wenn die Teile vorschwebten“; vgl. Verf. Indog. Forsch. 20, 173 und die dort zitierte Literatur, besonders Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 413f. In *δράκοντες . . . ἴρισσιν εὐικότες* A 27 war zur Wahl der Form, die die Vorstellung der Teile, hier der einzelnen Farbstreifen des Regenbogens, erweckte, geradezu eine für uns ersichtliche Veranlassung eben durch den Vergleich einer Mehrzahl von Drachen mit den *ἴριδες* gegeben; in *γενειάδες* π 176 hätte es dem Dichter schon eher freigestanden, dafür auch den erst nachhomerisch auftretenden Singular *γενειάς* zu setzen, ähnlich wie wir an dieser Odysseestelle sowohl *Bart* oder *Bart-, Kinnhaar* mit kollektivischem Sinn dieser Singularform wie pluralisch *Bart-, Kinnhaare* sagen dürften. Aber genau ein ebensolcher Fall wie *ἴρισσιν* neben *ἴριον* scheint mir bei Homer noch der von *νιφάδες* M 156. 278. T 357, *νιφάδεσσι* Γ 222 gegenüber *νιφάς* O 170 zu sein: sowohl der Plural wie auch an der einen Stelle der Singular bedeuten das ‘Schneegestöber’, jener aber bringt dies im Hinblick auf die das Gestöber ausmachende Vielheit der einzelnen ‘Schneeflocken’ zum Ausdruck; unsere Lexika, Pape-Sengebusch Handwörterb. 2<sup>3</sup>, 257b und Autenrieth-Kaegi Schulwörterb. zu d. homer. Gedichten<sup>10</sup> 227b, übersetzen gerade den Plural *νιφάδες* mit ‘Schneegestöber’, während sie für *νιφάς* O 170 die Bedeutung

‘Schnee’ als „kollektiv gebraucht“ geben, die ihm auch nach-homerisch, bei Pindar, Aischylos und sonst, zukommt; übrigens war in *ἔπεα νηράδεσσιν ἑοικότα χειμερόησιν* Γ 222 den verglichenen Gegenstand in die Mehrheitsform zu setzen derselbe besondere Anlaß gegeben, wie in dem Gleichnisfalle von *δράκοντες . . . τρεῖς . . . ἴρισσιν ἑοικότες* Α 26f. Ich möchte die Mehrzahlform in dieser Verwendungsweise den detaillierenden Plural zu taufen vorschlagen.

Dafür, daß wir den Regenbogen, gr. *ἴρις*, als ‘Streif, Streifen, Farbstreif’ benannt sein lassen wollen, können wir uns auf mannigfache Parallelen im Gebrauche eben dieser unserer *Streif* und *Streifen*, dazu auch *Strieme*, *Striemen* und noch anderer ihnen begriffsähnlicher Worte unserer eigenen Sprache stützen, auf solche Anwendungsweisen dieser deutschen Wörter, wo sie im Sinne von ‘Lichtstreif, Strahl’ stehend sich hinstreckende glanzvolle Erscheinungen, besonders solche am Himmel und im Luftraum, bezeichnen. Wir sprechen von *Lichtstreifen auf der Mondfläche*; spätmhd. ist *liechtstraim* ‘radius’ Diefenbach Gloss. lat.-germ. 483a, auch *liehstrîme*, *-streimel* und *liechtstrein* Voc. S(achse), mnd. *lecht stryme* ‘radius lucis’ Diefenbach-Wülcker Hoch- u. niederdeutsch. Wörterb. 739a überliefert; Jean Paul braucht das Adjektiv *farbenstriemig* ‘varie virgatus, buntgestreift’. Auch unzusammengesetzt kommen die Wörter dieses Begriffskreises, und zwar häufiger in der älteren als in der neueren deutschen Sprache, in gleichem oder ähnlichem Sinne gebraucht vor. Unser *Strieme*, *Striemen*, jetzt nur noch von Streifen in der Haut als hinterlassener Spur von Schlägen, *vibix*, üblich, wofür die mundartliche Nebenform *Streim(en)* (Schmeller-Frosmann Bayer. Wörterb. 2<sup>2</sup>, 813), bezeichnet ‘Streifen des Sonnenlichts, Strahl der Sonne’ in *hat der sonnen strymen . . . gegebenn* ‘dedit Phoebos radios’ handschriftlich Weim. Bibl., *leucht* (Sonne) *her mit Striem und Strahlen* Spee Trutznacht. 40, 37, *Flecken und Striemen* im Marmor kennt noch Opitz 1, 278; so sagte man auch spätmhd.

geferwet nâch der sunnen strîmen Minneb. und mhd. von im (dem Karfunkelstein) *guldîne strîme* (Lichtstreifen) *giengen* Konrad v. Würzb. Turn., *einen alterstein, daz was ein marmel unde schein von strîmen manicvalten* Servat.; ein *md. stremel* kommt in der Bedeutung 'radius' vor und *ahd. strîmilîn* Plur. findet sich in Vergilglossen von Sternschnuppen gesagt, um die *flammarum longos tractûs* Verg. Georg. 1, 367, die ebenso Lukrez 2, 207 aufweist, zu erläutern. Es begegnen uns ferner mhd. *strâme* 'radius' und *strâm von der sonnen* Voc., *der sunnen strâm* Heinr. v. d. Türlîn Krone, *der sterne strâm* Frauensl., *der sterne hatte einen strâm* Dür. Chron., *zwen und sibenzec strame an den himeln sint mit sternem breit* Wartburgkr., *sô gieng auch von der sunnen ein kleinez stramelîn* Gottfr. v. Straßb. Trist.; und mit mhd. *stranc* 'Strick, Strang, Seil', 'Streifen an Kleidern' die Ausdrücke *die sun mit liechten strangen* Fastnachtsp., *daz in den lüften lange strenge scheinent* Konrad v. Megenberg. Vgl. Diefenbach Gloss. lat.-germ. 483a und Diefenbach-Wülcker Hoch- u. niederdeutsch. Wörterb. 868b, Grimm Deutsch. Wörterb. 3, 1329 und Heyne ebenda 6, 893, Heyne Deutsch. Wörterb. 2<sup>1</sup>, 644. 3<sup>1</sup>, 853. 877, Wilh. Müller Mittelhochd. Wörterb. 2, 2, 673b. 674a. 690a, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 1, 1910. 2, 1223f. 1224f. 1239, Graff Althochd. Sprachsch. 6, 753 und Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 4, 430a.

Dem Regenbogen nähern wir uns, wenn im Griechischen *ῥάβδος* 'Rute, Gerte, Stab' auch 'Streifen auf der Haut von Tieren' Aristot. und Klearch. bei Athen., 'Streifen an Kleidern' bei Pollux, im Latein *virga* 'dünner Zweig, Reis, Rute' zugleich 'Farbenstreifen am Kleide' bei Ovid und beide dann auch die sogenannte Regen- oder Wassergalle, also das regenbogenartig gefärbte Bruchstück eines unvollkommenen oder nicht ausgebildeten Regenbogens, bedeuten, so *ῥάβδος* Aristot. Meteorol. 3, 2, 6. 3, 6, 1ff. De mundo 4, 22, Theophr. Sign. pluv. 1, 11 und Plut. Plac. phil. 3, 6, lat. *virga* bei Seneca

Nat. quaest. 1, 9ff. An der Aristotelesstelle De mundo 4, 22 werden mit *ῥιδιες καὶ ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα* verwandte Naturerscheinungen zusammen aufgezählt.

Ähnliche Vorstellungen von der Regengalle kommen in der mittelhochdeutschen Beschreibung, die von ihr Konrad v. Megenberg in seinem Buch der Natur 97, 16ff. ed. Pfeiffer gibt, zum Ausdruck: „die hellen Streifen der Sonnenstrahlen, wenn sie, wie man sagt, Wasser zieht“, werden dort *stricke*, *sunnenstricke*, auch *strenge* und *straimen* genannt. Der ganze Abschnitt „von den sunnenstricken“ hat den für unseren Zweck hier lehrreichen Wortlaut: *wir sehen auch oft, daz in den lüften lange strenge scheint, sam strick umb und umb von der sunnen gën gegen der erden, reht sam die stricke sint, dâ mit man ain gezelt aufriht in raisen. daz geschieht ze stunden, wenn sich div wolken mangerlai schickent under der sunnen in den lüften, oder wenn si sich entsliezent in regen, sô durchprechent si der sunnenschein straimen und widerprechent sich in selben spiegeln der wolken. wenne daz geschieht, sô seh wir die schein sam streng oder strick gën von den lüften und von der sunnen. Die strick scheint auch in mangerlai varb, grüen, rôt, gel, nâch der wolken mangerlai schickung.* Vgl. Pfeiffer ebenda Wörterb. 727. 731 s. vv. *straim* und *sunnenstrick*. Unmittelbar daran schließt sich alsdann bei Megenberg die Beschreibung des Regenbogens.

Viel Gleichmäßigkeit in der sprachlichen Benennungsweise besteht ferner zwischen dem Phänomen des Regenbogens und der Himmelserscheinung der Milchstraße. Von „der nahen Verwandtschaft, in welcher Milchstraße und Regenbogen stehen“, handeln in sprachlicher und mythologischer Hinsicht schon Adalbert Kuhn und W. Schwartz Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche 497 und A. Kuhn in seiner Zeitschr. f. vergleich. Sprachf. 2, 311; „Milchstraße und Regenbogen“, heißt es an ersterer Stelle, „berühren einander sehr nahe, dieser ist die Tagesbrücke zwischen Göttern und Menschen, jene die nächtliche“.

Jene, die Milchstraße, wird als „der helle, weißliche Streifen, der sich fast in der Gestalt eines größten Kreises um die ganze Himmelskugel erstreckt“, populär definiert (Brockhaus Konversationslex. 11<sup>14</sup>, 880b); als *ainen praiten halben kraiz weiz und klár reht sam ain kláreu stráz*, der *kraiz haizt von den laien die herstráz* beschreibt sie Konrad v. Megenberg 78, 14ff. (vgl. Pfeiffer a. a. O. Wörterb. 710. 728 s. v. *herstráz* und *stráz*, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 1, 1264). Und zunächst hat sie mit dem Regenbogen, ahd. *rëgan-bogo* ags. *rezen-boza* aisl. *regn-boge*, nl. *water-boog*, ags. *scír-boza* Cædm., lat. *arcus caelestis*, *arcus pluvius* und *arcus* schlechthin, aksl. *dąga* ‘arcus, Schießbogen’ und ‘iris’, lit. *kilpinis dangauš* d. i. ‘Himmelsflitzbogen, Armbrust des Himmels’ (Jac. Grimm Deutsche Mythol. 2<sup>4</sup>, 612), ai. *cāpa-* m. n. ‘Bogen zum Schießen’, ‘Bogen in der Geometrie’ und ‘Regenbogen’ nebst *indra-* und *ākhandala-*, *śakra-cāpa-* ‘Regenbogen’, npers. *durūna*, balūči *drin*, *drinuk* ‘Regenbogen’, singhal. *dē-dunna* dass. zu ai. *drūna-m* ‘(eichener) Schießbogen’, \**deva-drūna-m* ‘Götterbogen’ (Verf. Etym. Parerga 1, 102ff. 168), nhd. bair. *Himmelring* und *Sonnenring* (Schmeller-Frommann Bayer. Wörterb. 2<sup>2</sup>, 120, Grimm a. a. O. 1<sup>4</sup>, 298 Anm. 1. 2<sup>4</sup>, 611 und Heyne Grimms deutsch. Wörterb. 4, 2, 1349. 10, 1, 1671) u. dgl. m. die Benennung nach der Kreisförmigkeit, dem Gerundetsein gemein, da die Milchstraße ja auch Namen wie lat. *orbis lacteus* Cic. De rep. 6, 16, daselbst durch *circus elucens* erläutert, und *lacteus circulus* Plin. Nat. hist. 18, 280f., gr. *γαλαξίας κύκλος* Diod. Sik. 5, 23 führt, so wie sie im älteren Hochdeutsch gelegentlich *weyßer krayß* (Diefenbach Gloss. lat.-germ. 255c), in cymrischer Poesie *arian-rod* d. i. ‘Silberrad, Silberkreis’ (vgl. Silvan Evans Dict. of the Welsh language 364b) heißt.

Sodann aber macht sich eben auch für die Milchstraße jene Auffassung als ‘Streifen’ oder ‘Striemen’ sprachlich vielfach geltend. Sie heißt zunächst einfach ohne allen Zusatz mnd.

*strime* 3 Voc. W (vgl. Schiller-Lübben *Mittelniederd. Wörterb.* 4, 437a), dann auch mhd. *der strāmen an dem hymmel* (Diefenbach a. a. O.). Häufig sind aber in den mittelalterlichen Vokabularien und sonst noch sich findende hoch- und niederdeutsche Benennungen der 'galaxia', die zu dem Ausdruck für 'Streifen, Striemen' oder auch 'Strähnen' die adjektivische Bestimmung *weiß* hinzufügen und die auch namentlich Diefenbach a. a. O. und Diefenbach-Wülcker *Hoch- u. niederd. Wörterb.* 867b verzeichnen, nämlich *dy weissen streiffen, der wiß strym, de wytte stryme an dem hemel, de witte strime in deme hymmele, der wecze stryme an dem hemel, weiß straymen, dye wiß strymel, weiß straimel, dy wisen strimeln an den wolken, wiß stramel, auch die weißen strenen an dem himel*<sup>1</sup>; vgl. Wilh. Müller *Mittelhochd.*

<sup>1</sup> Über unser Wort *Strähne* Fem., mundartl. bair. *Strēn* Mask., mhd. *strēne* M. 'der Länge nach zusammengelegtes oder geflochtenes Bündel von Haaren, Flachs, Fäden u. dgl.', 'Streifen', ahd. *strēno* und dazu mnd. mnl. *strene*, nnl. *streen* F., was ein got. \**strina* Mask. wäre, weiß Kluge *Etym. Wörterb. d. deutschen Spr.*<sup>6</sup> 382b so gut wie gar keinen Aufschluß zu geben. Andere Wortdeuter auf germanischem Gebiet aber, nämlich O. Schade *Altdeutsch. Wörterb.*<sup>2</sup> 879a. 880b, Franck *Etym. Woordenboek d. Nederl. taal* 977f. 981 und Vercoullie *Beknopt etym. Woordenboek d. Nederl. taal* 281bf., haben es einleuchtenderweise schon zu den Formen mit *m*-Suffix ahd. *strīmo*, *strimilīn*, mhd. *strīm*, *strīme*, *strīmel* und *streim*, *streime*, *streimel*, mnd. *strīme*, *strīme*, *stremel*, nnd. westf. *straimel* und *striamel* gestellt; ebenso Falk u. Torp *Etym. Ordbog over det norske og det danske Sprog* 2, 307bf., die auch das nschwed. dial. *strena* 'Streifen in der Haut' beibringen. Die Wurzel ist dieselbe wie die von lat. *stria* 'Riefe, Vertiefung', 'Falte im Gewand', 'Streifen, Rinne, Einkehlung an Säulen', welches Joh. Schmidt *Z. Gesch. d. indog. Vocal.* 2, 259. 459, Persson *Wurzelerw. u. Wurzelvar.* 108 und Walde *Lat. etym. Wörterb.* 600. 602 richtig mit ahd. *strīmo* vergleichen. Mit Wilh. Wackernagel *Altdeutsch. Handwörterb.*<sup>5</sup> 282b, der allerdings *strām* für *strām* setzte, und mit Franck a. a. O. dürfte man auch daran denken, das mhd. *strām* 'Streifen', 'Lichtstreifen', 'Strahl', 'Strom; Strömung', ja mit Franck vielleicht selbst unser *Strahl* 'radius', mhd. *strāl* M. und *strāle* F. 'Pfeil', ahd. *strāla* 'Pfeil, Geschoß' und aksl. *strěla* 'Pfeil' zu ahd. *strīmo* usw. heranzuziehen, wenn man eine langdiphthongische Wurzel idg. *strē(ǵ)*- zugrunde legte. Für



Wörterb. 2, 2, 673a. 680b, Lexer Mittelhochd. Handwörterb. 2, 1230. 1239, Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 4, 437a und Pott Kuhns Zeitschr. 2, 434. Von diesen Ausdrücken sind die pluralisch geformten *dy weissen streiffen*, *dy wisen strimeln* und *die weissen strenen* in den Vokabularien noch besonders zu beachten, da für die Auffassung des Plurals hier offenbar das gleiche, wie für homer. ἰρισσειν neben sonstigem ἶρις, zu gelten haben wird (s. oben S. 52 ff.).

Das weitaus üblichste ist jedoch für die Milchstraße, daß sie eben als Straße oder Weg, Pfad sprachlich benannt wird. „Der schimmernde Streif zahlloser Fixsterne am nächtlichen Himmel ist einstimmig von beinahe allen Völkern in dem mythischen Gedanken von Weg und Straße oder von Ausstreuung näher begriffen worden“, sagt Jac. Grimm im Eingang seiner Abhandlung über „Irmenstraße und Irmensäule“ Kleinere Schriften 8, 471 ff. und bringt ebendort und Deutsche Mythol. 1<sup>4</sup>, 295 ff. 3<sup>4</sup>, 106 eine erdrückende Fülle solcher Benennungen aus den indogermanischen wie den semitischen und uralaltaischen Idiomen zur Sprache, andere fügen A. Kuhn

---

mhd. md. und mnl. *strieme* nnl. *striem* aber helfen sich Franck und Falk-Torp anders, indem sie zu einer *u*-Wurzel greifen, Franck zu dem idg. *srey-* 'fließen' von ahd. *stroum* nl. *stroom*, gr. ῥέω, ῥεῖμα, ai. *srávati* usw.; das ist dann nicht einleuchtend. Ich möchte glauben, daß der ahd. Reflex von mhd. mnl. *strieme* nicht \**striomo*, sondern vielmehr \**striamo* und älter vokalisiert ahd. \**streamo*, noch älter \**strémo* gelautet habe, so daß wir hier wieder ein Beispiel des Auftretens des geschlossenen germ.  $\bar{e}$  für den Langdiphthong idg.  $\bar{e}i$  haben würden, einen neuen Fall der Art, wie ahd. *stiaga* mhd. *stiege* 'Treppe' zu ahd. *stigan* 'steigen', ahd. *wiaga* mhd. nhd. *wiege* zu mhd. *weigen* 'schwanken', worüber Noreen *Abriß d. urgerm. Lautlehre* 30 ff. und Brugmann *Grundriß* 1<sup>2</sup>, 206 f. nebst der von beiden verzeichneten Literatur, neuerdings auch Janko *Indog. Forsch.* 20, 240 ff. handeln. Die zwiefache germanische Gestaltung des  $\bar{e}i$  im mhd. *strám* einer- und *strieme* andererseits ginge ursächlich auf den urzeitlichen Akzentqualitätsunterschied der gestoßenen und schleifenden Betonung zurück, wenn es richtig ist, daß man das germ.  $\bar{e}$ , Jankos  $\bar{e}^2$ , als die unter dem Schleifton entwickelte Form des alten Langdiphthongen ansieht.

in seiner Zeitschr. 2, 239. 311ff. und El. H. Meyer German. Mythol. 89 hinzu. Ich beschränke mich hier darauf, vorzugsweise einige Beispiele, die unsere Wörter *Straße*, *Weg* und *Pfad* enthalten, zu erwähnen: mit *Straße* außer *Milchstraße* selbst mhd. *diu herstráz*, *herstráz an dem himel* bei Konrad v. Megenberg 78, 13. 16. 19, der dann auch einfach *stráz*, *diu stráz* dafür sagt ebenda Z. 15. 20, *herstraße* und *die herstráze in celo* in Vokabularien, auch nhd. volksmundartlich bezeugt *Heerstraße* (vgl. Diefenbach Gloss. lat.-germ. 255c und Heyne Grimms deutsch. Wörterb. 4, 2, 761), nnd. westfäl. *hiälstráte* und *weerstráte* 'Wetterstraße' (Woeste Wörterb. d. westfäl. Mundart 102a. 318b), mnl. *Vroneldenstraet* d. i. „Frauen Hilde oder Hulde Straße“ (vgl. Grimm Deutsche Mythol. 1<sup>4</sup>, 236f. 296 Anm. 1. 3<sup>4</sup>, 106), ahd. *Îringesstráza*; mit *Weg* nhd. *Milchweg*, spätmhd. oder frühnhd. *der milichweg* Vocab. 1482 (vgl. Diefenbach a. a. O.), nhd. *Heerweg*, nhd. *Helweg*, nnd. westfäl. *hiälweg* (Woeste a. a. O. 102a und bei Schiller-Lübben Mittelniederd. Wörterb. 2, 236b), nhd. westfäl. *mülenweg* (Grimm a. a. O. 3<sup>4</sup>, 106. 280), ags. *Îrinȝes weȝ*; mit *Pfad* nnd. ostfries. *dat melkpath*, nnd. *kaupat* 'Kuhpfad' und westfäl. *nierenberger pat* (vgl. A. Kuhn a. a. O. 239. 311. 317), poetisch nhd. *des Himmels weisslicher, schimmernder Pfad* bei Klopstock (vgl. Lexer Grimms deutsch. Wörterb. 7, 1583). Dann die *via lactea* der Lateiner Ovid. *Metam.* 1, 168f.; auch lat. *via secta*, dessen Äquivalent in den Juniusglossen Wright-Wülcker Voc. 1<sup>2</sup>, 53, 23 das ags. *Îrinȝes weȝ* ist, d. i. 'durchschnittener, durchlaufener Weg', wie es *via secta per ambas (zonas temperatas)* Verg. *Georg.* 1, 238 und *qua via secta semel liquido pede detulit undas* Lucret. 5, 272 heißt, wie ferner *viam secat* Verg. *Aen.* 6, 899. 12, 368 und besonders bei demselben Dichter *Aen.* 5, 658. 9, 15 eben nach Analogie dieses *viam secare* gerade von der durch den Regenbogen laufenden Göttin *Iris secuit arcum* gesagt wird (vgl. Ladewig-Schaper<sup>10</sup> zu Verg. *Aen.* 5, 658), kaum nach Jac. Grimm *Kleinere Schriften* 8, 473 „gleichsam der helle in

die dunkelgrüne Wiese des Himmels gemähte [Weg]“.<sup>1</sup> Im Sanskrit finde ich nach A. Kuhn in seiner Zeitschr. 2, 316f. *sura-vīthī* eig. ‘Götterweg, Straße der Götter’ und nach Monier Williams Dict. Engl. and Sanskr. 299. 501 s. v. *galaxy* und *milky-way* die Bezeichnung *nāga-vīthī* eig. ‘Schlangenbahn’ für die Milchstraße; es scheinen das aber der Bedeutung nach, wie aus Böhlingk-Roth Sanskrit-Wörterb. 4, 96. 7, 1112 und Böhlingk Sanskrit-Wörterb. in kürzerer Fassung 3, 191a. 7, 162c zu entnehmen, vielmehr Namen bestimmter Teile der Mondbahn oder der Bahn der Mondhäuser, *nakṣatrāṇi*, gewesen zu sein, auch H. Jacobi (brieflich, Bonn 21. Dez. 1906) nimmt betreffs der *nāga-vīthī* einen Irrtum bei Monier Williams an.<sup>2</sup>

Daß auch der Regenbogen mit kaum minderem Fug als die Milchstraße die Bezeichnung als ‘Straße, Weg, Pfad, Bahn am Himmel’ hätte finden können, möchte ich nicht bezweifeln. Am nächsten kommt solcher wohl zu erwartenden Auffassungsweise die Benennung des himmlischen Bogens als ‘Brücke’, die vornehmlich den alten Skandinaviern geläufig war, wenn sie ihn aisl. *brú* ‘Brücke’, *brú til himens af iorþo*, auch mythologisch gefaßt *Ás-brú* ‘Asenbrücke’ und *Giallar-brú* d. i. „Brücke des der Hölle nahen Giöllflusses“ nannten, eine Vorstellung, welche dichterisch nach Schillers bekanntem *von Perlen baut sich eine*

<sup>1</sup> Die angelsächsische Glosse *via secta* i. e. *Írínzes we3*, jetzt auch bei Götz *Corp. gloss. Lat.* 5, 398, 40. 415, 60 und *Thes. gloss. emend.* 2, 412a aufgenommen, könnte alten Vergilglossen entstammen; ihr Urheber hätte dann den Wortlaut des zu erklärenden *via secta* der Stelle *Georg.* 1, 238 entnommen, sachlich aber vielmehr das *ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum* *Aen.* 5, 658. 9, 15 in seiner Beziehung auf die Regenbogengöttin im Auge gehabt, indem ihn zugleich der Namensanklang zwischen *Iris* und dem Ausdruck *Írínzes we3* seiner Muttersprache verleitete, für den Regenbogen als *via secta* scil. *ab Iride* die Milchstraße unterzuschieben.

<sup>2</sup> Wegen der griechischen und lateinischen Auffassungen und Benennungen der Milchstraße, die in den Bereich obiger Darstellung fallen, sei hier auch noch auf A. Dieterich *De hymnis Orphicis* 37 und W. Gundel *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 2, 149ff. verwiesen.

*Brücke hoch über einen grauen See* usw. bis in moderne Zeiten hinein sich lebendig zeigt. Vgl. Jac. Grimm Deutsche Mythol. 1<sup>4</sup>, 300. 2<sup>4</sup>, 610f. 3<sup>4</sup>, 214, Pott Kuhns Zeitschr. 2, 425, El. H. Meyer German. Mythol. 89. 91. 109. 134f. 190f. und Froehde Bezz. Beitr. 21, 204. Für 'Brücke' und 'Weg' dienen ja der Sprache öfters die gleichen Wörter und Benennungen, wie namentlich an lat. *pōns* gegenüber seiner 'Weg, Pfad, Bahn' und ähnliches bedeutenden Verwandtschaft aksl. *pati* und preuß. *pintis*, ai. *pánthāh*, avest. *panā*, gr. *πάτος* nebst armen. *hun* 'Furt, Übergang' zu ersehen, auch an air. *drochat* mir. *drochet droichet* 'Brücke', sofern dies = \**druko-sento-s* 'hölzerner Weg', mit air. *sét* 'Weg' = got. *sinþ*-s als Endglied gebildet, ist (vgl. Verf. Etym. Parerga 1, 154).

Um nun meine Deutung des gr. *ἴσις* = \**ῥι-σι*-s als 'Streif, Streifen' oder auch 'Weg, Straße' durch Angliederung an etymologisch verwandt erscheinendes Sprachgut zu begründen, vergleiche ich ihm zunächst das hom. *οἴμοι* Plur., das *A* 24 in derselben Beschreibung des Panzers Agamemmons, die das Schlangen- und Regenbogengleichnis enthält, die 'Streifen' auf dem Harnisch, 'stabweise angebrachte Lagen' von Blaustahl, Gold und Zinn bezeichnet. Ich habe über dies *οἴμος*, welches nachhomerisch die Bedeutungen 'Weg, Gang, Bahn, Pfad' aufweist, aber einmal, Aischyl. Prom. 2, auch im Sinne von 'Streifen Landes, Landstrich, Gegend' vorkommt, eingehender Bezz. Beitr. 24, 168ff. gehandelt und dort gezeigt, daß man die schon von anderen Gelehrten, Benfey und Sonne, gesehenen sicheren Spuren seines digammatischen Anlauts in dem *δέκα οἴμοι* der Iliasstelle und in *ἄοιμος ἄπορος* Hesych. anzuerkennen habe, daß man darum guten Grund habe, es mit homer. *ἔ-εἴσατο εἴσατο* 'ging geradewegs, fuhr los, drang durch' zusammen in die Sippe von ai. ved. *vēti* 'geht geradeaus, geht darauf zu, strebt hin' und lat. *via* 'Weg, Straße' einzustellen, zu der im Altindischen auch Wörter wie *vī-tā-h* 'gerade, schlicht, geradlinig', *vītā* F. 'Reihe neben-

einander liegender Gegenstände' nebst *darbha-vītā* 'Streifen, Reihe von Buschgräsern', *vīthi-h* und *vīthā* F. 'Reihe', 'Straße, Weg', 'eine Reihe von Kaufläden, Marktstraße', 'eine Reihe von Bildern, Bildergalerie', 'Straße am Himmel, eine drei Mondhäuser umfassende Strecke einer Planetenbahn', *vīthika*- Mask. oder Neutr. und *vīthikā* Fem. 'Reihe', 'Straße', 'Bildergalerie', 'Terrasse, der freie Raum zwischen Haus und Straße' gehören. Es hat dieser meiner Deutung des *οἴμος* aus \**foi-mo-s* zwar nicht an Zustimmung gefehlt, jedoch ist sie zu allgemeiner Anerkennung bis jetzt nicht gelangt. Ich selbst bin von ihrer Richtigkeit nach wie vor fest überzeugt, muß es aber, da es mich hier vom Thema der vorliegenden Untersuchung zu weit abseits führen würde, späterer Gelegenheit vorbehalten, meine Etymologie nochmals ausführlicher zu rechtfertigen, um besonders den von F. Sommer Griech. Lautstud. 29 gegen sie gerichteten Angriff zurückzuweisen und die gänzliche Verkehrtheit der sprachhistorischen Beurteilung des *οἴμος* von seiten dieses Gelehrten zu beleuchten.

Die Sippe von homer. *εἶσατο* *é-εἶσατο* und ai. ved. *vēti*, in die wir somit das gr. *ἴρις* 'Regenbogen', ihm die Bedeutung 'Streifen', die das vermutlich aus gleicher Wurzel entsprossene homer. *οἴμοι* hat, als die ursprüngliche zuweisend, einreihen wollen, das ist nun auch dieselbe Sippe, in die das homer. *ἔμεαι* 'eile, strebe eifrig', womit Maaß den Namen der Götterbotin *Ἴρις* verknüpfte, hineingehört. Den Zusammenschluß des Aorists *εἶσατο* und des Präsens *ἔμεαι* zu einem Verbalsystem vollzog zuerst Ahrens Griech. Formenlehre d. homer. u. att. Dialekts<sup>2</sup> S. 96 § 75 Anm. 5 und in ausführlicherer Begründung Beitr. z. griech. u. lat. Etym. 1, 112ff.; und daß andererseits *ἔμεαι* mit ai. *vēti* wurzelverwandt ist, lehrte uns eben Leo Meyer Bezz. Beitr. 1, 308f. (vgl. oben S. 47). Seitdem sind diese Kombinationen allgemein anerkannt, ich verweise betreffs ihrer besonders auf Fick Vergleich. Wörterb. 1<sup>4</sup>, 124f. 305. 543 und Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 150f.

Wie an der Doppelbedeutung bei homer. *οἴμοι* 'Streifen' und nachhomer. *οἴμος* 'Weg, Gang, Bahn, Pfad', ebenso an ai. *vīthi-h*, *vīthī* 'Reihe' und 'Straße, Weg' zu ersehen ist, liegen bei Nominen, die aus unserer Wurzel kommen, die Begriffe 'Streifen, Reihe' und 'Weg, Straße' dicht beieinander; auch das ja ebenfalls in diese Wortfamilie hineingehörige lat. *via* zeigt davon eine Spur, die Bedeutung 'Streifen' hat es okkasionell und vereinzelt, bei Tibull. 2, 3, 54 wird *viae* von Streifen in einem bunten Zeuge gesagt. So brauchen auch wir im Deutschen *Straße*: ein Kind macht eine *Straße* auf seinem Kleide, wenn es sich beim Essen beschlabbert, *macht auf dem tischtuch ein strasz mit der gestreiften suppen sein* liest man bei Hans Sachs, eine *Straße* in einem Wappen heißt „ein Streif von links her“ (vgl. Heyne Deutsch. Wörterb. 3<sup>1</sup>, 854 f.), mhd. *die sīdinen strāze* Gottfr. v. Straßb. Trist. 11112 sind 'seidene Streifen, Seidenfäden des Gewebes' in goldbesetzten Kleidern, *sō hie ein strāze, sō dort ein ander strāze mit iuwern wāhen nāten* Berthold v. Regensb. 414, 24 bezieht sich auf streifenförmig als Besatz an Frauenkleidern angebrachte Stickereien (Wilh. Müller Mittelhochd. Wörterb. 2, 2, 677 b).

Somit kommt es augenscheinlich im wesentlichen auf eins hinaus, ob wir den Regenbogen in seiner griechischen Namensform *ἴρις* als ursprünglich 'Streifen' oder als 'Straße, Weg' bedeutend auffassen wollen. Seiner Wortbildung nach war das zugrunde liegende idg. \**u̯t-ri-s* Fem. 'geradeaus gehender Strich, Streifen', 'Straße, Weg' von gleicher morphologischer Beschaffenheit, wie das auch in der Betonung zu ihm stimmende idg. \**ák-ri-s* oder \**ók-ri-s* 'Schärfe, scharfe Seite oder Ecke' = ai. *ás-ri-h* Fem. 'scharfe Seite, Ecke, Kante, Schneide', gr. *ἄκ-ρι-ς* Fem. 'Bergspitze' und *ὄρις* Fem. 'Spitze, scharfe Ecke, Kante', alav. *ocris* Mask. 'steiniger Berg' mit *marruc. ocre*s Gen. sing. 'montis', umbr. *ocrem* Acc. sing. 'montem', *ocri-per* ukri-per 'pro monte', eine der ältesten Nominalschöpfungen

mit suffixalem *-ri-*, vgl. Brugmann Grundriß 2<sup>2</sup>, 1, 382 und F. Stolz Histor. Gram. d. lat. Spr. 1, 504.

Wenn ich mit meiner etymologischen Erklärung von *ἶρις* 'Regenbogen' das Richtige treffe, dann hat also der Begriff der Rundung, den Froehde so stark betonen zu müssen glaubte, in dem Worte ursprünglich nicht gelegen. Es ist aber die Vorstellung des bogen- und kreisförmig Gerundeten in *ἶρις* als eine für den Wortbegriff wesentliche nachher und infolge davon, daß es im Griechischen zur Bezeichnung des farbigen Bogens am Himmel geworden war, hineingezogen. Das zeigen die weiteren Verwendungsweisen des Wortes, welche die nachhomerische Gräzität entwickelt hat. Sämtliche übrigen Bedeutungen, die in dieser späteren Zeit sich hinzufinden, gehen zufolge metaphorischer Übertragungen auf die Regenbogenbedeutung zurück, indem die Bogenrundung in Verbindung mit dem Farbenspiel, in wenigeren Fällen auch das letztere allein, der Vergleichspunkt war.

Nachhomerisch wird so *ἶρις* der Ausdruck für einen farbigen Kreis um einen Körper überhaupt, so daß es im einzelnen die Bedeutungen 'Hof um den Mond' bei Aristoteles, 'Hof um die Lichtflamme' bei demselben und Theophrast, 'Farbenkreis um die Augen des Pfauenschwanzes' bei Lukian, 'der farbige Zirkel im Auge, die Regenbogenhaut' in der Sprache der Mediziner erlangt. Die letztgenannte Bedeutung verzeichnet die Hesychglosse *ἶρις ἡ θεὸς ἄγγελος. καὶ ἡ ἐν οὐρανῷ ζώνη κτλ.* mit den Worten *καὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ ὁ περὶ τὴν κόρην κύκλος.* Die Glosse bringt dann mit *καὶ τῶν λίθων τις κρυσταλλώδης* eine fernere, in der griechischen Literatur nicht zu belegende, jedoch bei Plinius Nat. hist. 37, 136 bezeugte Verwendungsweise: beim 'Kristall' oder 'Regenbogenstein' ist es natürlich lediglich die Farbenspiegelung, die den Benennungsgrund abgegeben hat (vgl. Pape-Sengebusch Handwörterb. 1<sup>3</sup>, 1262 b). In welchem Betracht auch *ποπάνου τι εἶδος* nach Hesych *ἶρις* benannt wurde, bleibt dunkel, da

wir über die betreffende Art Gebäck oder Kuchen nichts Näheres wissen können, als vielleicht das eine, daß damit die nach dem Lokalschriftsteller Semos bei Athen. 14 p. 645b = Fragm. historicorum Graec. 4, 493 ed. C. Müller im Kult der Iris auf dem Inselchen Hekatesnesos unweit Delos verwendeten kleinen Kuchen, *βασυλαι*, mit denen man die Göttin „des bösen *τέρας* wegen“ versöhnte (vgl. Welcker Griech. Götterlehre 1, 692), gemeint sein mögen.

Wiederum ausschließlich das regenbogenähnliche wechselnde Farbenspiel hat der Pflanze *ἴρις* zu diesem ihren Namen verholfen. Daß sie nach der Vielfarbigkeit ihrer Blüten benannt sei, haben schon die Alten gewußt, wir lesen es bei Dioskurides 1, 1 *ἴρις ἀπὸ μὲν τῆς κατ' οὐρανὸν ἐμφερείας ὀνόμασται . . . ὄθεν διὰ τὴν ποικιλίαν ἀπεικάσθη ἴριδι τῇ οὐρανῷ*, auch Theophrast Fragm. 20, 39 ed. Schneider beobachtet an der Pflanze, daß *πολλὰς ἔχει καὶ τοῦτο τὸ ἄνθος ἐν αὐτῷ ποικιλίας; faret versicolori specie, sicut arcus caelestis, unde et nomen*, sagt Plinius Nat. hist. 21, 41. In Betracht kommen für das alte Griechenland von den verschiedenen Irideen unsere deutsche Schwertlilie, *Iris germanica* L., und die kaum artlich von ihr abweichende Veilchenwurz, *Iris florentina* L., vgl. K. Sprengel Comm. in Diosc. S. 343, Fraas Synopsis plant. florum class. 292 und Lenz Botanik d. alten Griechen u. Römer 314f., auch Liddell-Scott Greek-Engl. lex.<sup>8</sup> 708b. Und jene erstere, die *Iris germanica*, wird als „ausgezeichnet durch den Farbenwechsel der ursprünglich auf den äußeren Blüten teilen dunkelvioletten, auf den inneren violetten, auf den Narbenplatten lilafarbenen, weißlich gestreiften Blumen“ beschrieben (Brockhaus Konversationslex. 9<sup>14</sup>, 678b). In seiner botanischen Bedeutung soll nach Grammatikerangaben, Schol. zu Nik. Alexiph. 406 und Eustath. p. 391, 34, unser Wort „*κατὰ παλαιὰν παράδοσιν*“ als Oxytonon *ἴρις* betont worden sein, vgl. Lobeck Pathol. proleg. 66; das dürfte ein durch die Analogie vieler anderer Pflanzennamen, die mit sekundärsuffixalem *-ις*,



-ιδος geformt auf dieser Bildungssilbe haupttontragend waren, *ξυρίς*, *λυχνίς*, *ξυρίς*, *μυρρίς*, *πεπλίς*, *φλομίς* u. ähnl., gelegentlich herbeigeführter Akzentwechsel gewesen sein, insbesondere könnte *ξυρίς*, da es ebenfalls eine Schwertlilienart, die Iris foetidissima L. nach Fraas a. a. O., bezeichnet und ein -ρ- vor der gemeinsamen Endung -ις enthält, auf *ἴρις* eingewirkt haben.

Es dürfte sich nachgerade jetzt herausstellen, daß man den Namen der göttlichen Botengängerin *Ἴρις*, um ihn zu dem gleichlautenden Appellativum in die richtige Beziehung zu setzen, nun nicht mehr mit Maaß vermittelt der Bedeutung der Wurzel *uei-*, die ihr in verbaler Fassung bei gr. homer. *ἴεμαι* zu tragen zugefallen ist, zu erklären hat, also nicht mehr die 'hurtige, schnelle' darin finden darf; es muß vielmehr, da ja die Wortbildung die gleiche mit der von *ἴρις* 'Regenbogen' ist, an den Sinn derselben Wurzel, den die Nomina gr. *οἶμος* und lat. *via*, ai. *vithi-h* und *vithi* zur Ausprägung gebracht haben, angeknüpft werden: *Ἴρις* ist als 'die einen Weg machende', eine *viatrix*, *ὄδοιπόρος* aufzufassen. Daß der homerische Bettler *Ἴριος* auch seinem Namen nach ein 'Botengänger' sei, hätte griechisch kaum treffender gesagt werden können, als es σ 6f. mit *Ἴριον δὲ νέοι κίκλησκον ἅπαντες, οὐνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κιών, ὅτε πού τις ἀνάγοι* der Dichter selbst sagt, dem, wie eben diese Stelle zeigt, der Appellativsinn des Wortes noch nicht verdunkelt war (vgl. Maaß Indog. Forsch. 1, 159f., Solmsen Unters. z. griech. Laut- u. Verslehre 148 und Brugmann Indog. Forsch. 19, 388). Den kurzen Schritt der Bedeutungsentwicklung von 'Gänger, viam faciens' zu 'Botschaftbringer, Bote' mag noch lat. *viator* als Bezeichnung des Amtsboten der altrömischen Magistrate veranschaulichen, vgl. Mommsen Röm. Staatsrecht 1<sup>3</sup>, 145 f. 360 ff.

Zugunsten der Maaßschen Auffassung aber wird man vielleicht mit diesem Gelehrten selbst Indog. Forsch. 1, 159 noch geltend machen wollen, daß das Wort *Ἴρις* Herodian 2, 437, 2 Lentz „als Name eines Vogels“, Statius in der Thebais 6,

461 f. „als Name einer Stute neben der nicht minder deutlichen *Thoe*“ kenne. Daß jedoch „die appellative Kraft des Wortes“, der vermeintliche Ursinn von ‚hurtig, schnell‘, „sich in diesen Fällen ersichtlich noch voll und ganz erhalten“ habe, würde mir schon an und für sich schwer glaublich vorkommen. Eher ist doch wohl die Stute *Iris* einfach auf den Namen der alten Götterbotin, wie die andere auf den der Nereide *Θόη*, die Homer  $\Sigma$  40 und Hesiod Theog. 354 kennen, mythologisch getauft worden. Und von der bei Herodian a. a. O., sowie gleichlautend bei Choiroboskos Anecd. Graeca 2, 242, 12 Cramer erwähnten Vogelart,  $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$   $\delta\rho\nu\acute{\epsilon}\omicron\nu$ , die  $\iota\rho\iota\varsigma$  heiße, ist gar nicht bestimmt zu sagen, woher sie diesen Namen habe, ob nicht etwa im letzten Grunde von dem Appellativum für den ‚Regenbogen‘; es könnte ja wohl der Pfau gemeint sein, indem nach dem farbigen Kreis um die Augen des Pfauenschweifes, dessen Bezeichnung  $\iota\rho\iota\varsigma$  uns durch Lukian Dom. 11 überliefert ist (s. oben S. 65), gelegentlich der Vogel selbst als nach einem für ihn besonders charakteristischen Merkmal metonymisch benannt worden wäre.

Wie hätte man sich nun aber das Verhältnis der Bedeutungen zurechtzulegen, wenn ein und dasselbe Nominalgebilde  $\text{fi-}\rho\iota\text{-}\varsigma$  gleichzeitig ‚via‘ und ‚viam faciens, viatrix‘ ausgedrückt haben soll? Es kann nicht zweifelhaft sein, daß hier, wie sonst oft, die Bedeutung im Sinne des handelnden Lebewesens aus der anderen, also der Begriff ‚Botengängerin, Botin‘ aus dem der Dingbezeichnung ‚Weg‘ oder eigentlicher noch aus der begriffsgeschichtlichen Vorstufe der letzteren, der Verbalabstraktbedeutung ‚Gang, Fahrt‘, entwickelt sein müsse. Unser nhd. *Wache*, franz. *garde*, lat. *custodia*, gr.  $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\acute{\eta}$  für eine ‚wachende Person‘, ebenso aisl.  $v\ddot{o}\rho\ddot{p}\ddot{r}$  ‚Wacht‘ und übertragen ‚Wächter, Wärter‘, nhd. *Rat*, franz. *conseil* für ‚beratende Person‘, wie ai.  $m\acute{a}ntuh$  ‚Ratschlag, Rat‘ und konkret ‚Berater‘, *Herrschaft* für ‚Herr‘, entsprechend ai.  $kš\acute{a}yah$  ‚Herrschaft‘ und ai.  $kš\acute{a}ya$ . avest.  $\text{ḫšayō}$  ‚Herrscher‘, *Bedienung* für ‚wer bedient,

Diener', wie gr. *δούλευμα* 'Knechtschaft, Dienst' und dichterisch auch 'dienstleistender Sklave, Knecht', lat. *perniciōs* und *pestis*, gr. *ἄλεθρος* und *φθόρος* für 'homo perniciosus, Unheilstifter, Unhold', lat. *origo* und gr. *γένεσις* für 'Stammvater, Urheber', aschwed. *buþ* Neutr. 'Botschaft' und 'Bote', lat. *opera* 'Arbeit, Mühewaltung, Tagewerk' und 'Arbeiter, Tagelöhner', *operae* Plur. 'Helfershelfer', gr. *λήρος* 'nugae' und verpersönlicht 'nugator', das sind meist wohlbekannte Beispiele des Bedeutungswandels, nach welchem durch einfache Metonymie, ohne alle Veränderung der äußeren Sprachform, abgesehen höchstens von gelegentlich dabei vorkommendem Wechsel des grammatischen Geschlechts, ein einen Vorgang oder Zustand ausdrückendes Abstraktum zum „Lebewesennamen“, Bezeichnung des persönlichen oder persönlich gedachten Trägers des abstrakten Vorganges oder Zustandes wird; weitere Beispiele derselben Art verzeichnen Brugmann Grundriß 2<sup>2</sup>, 1, 599. 610ff. 627 und Lidén Paul-Braune-Sievers' Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. 15, 508, speziell griechische Kühner-Gerth ausführl. Gramm. d. griech. Spr. 2<sup>3</sup>, 1, 10f. In den Kreis dieser Erscheinungen würde also auch unser gr. *ἴ-ρι-ς* mit seinem Doppelsinne von 'Gang, Fahrt, Weg' und 'Person, die einen Gang macht oder zu machen hat' gehören. Das allgeräueste Analogon aber liefert zu diesem unserem Falle die keltische Sprache: ich habe Zeitschr. f. celt. Philol. 6, 414ff. über air. mir. *techt* Fem. 'adventus, aditio, itio' = cymr. *taith* Fem. 'iter', das auf urkelt. \**tiktā* beruhende Verbalnomen aus der Wurzel von air. *tiagam* 'ich schreite, gehe', gr. *στείχω*, got. *steigan*, gehandelt und ebendort S. 419f. das gleichlautende Konkretum air. mir. *techt* Mask. 'Bote, legatus' in die Beziehung zu ihm gesetzt, daß ich in letzterem als der damit identischen Wortbildung „die Maskulinisierung des Nomen actionis“, indem „der 'Bote' als das personifizierte 'Gehen' vorgestellt“ sei, erkannte, was ähnlich schon vor mir andere Sprachforscher ausgesprochen hatten.

Es dürfte nun aber anderseits auch vermutet werden, daß die gänzliche Gleichheit des morphologischen Wesens zwischen dem Namen der Götterbotin und der Bezeichnung des Regenbogens Ἰρις doch nicht von allem Anfang an bestand, sondern ein durch sekundäre Wortbildungsvorgänge herbeigeführter Zustand war, und ich sehe zwei Möglichkeiten, wie dies gekommen sein könnte.

Einmal könnte Ἰρι-ς, der Göttername, die einstämmige Kurz- oder Koseform eines ehemaligen Kompositums, etwa eines nach ὀδοι-πόρο-ς, ποντο-πόρο-ς, nachhomer. κελευθο-πόρο-ς zu rekonstruierenden \*Ἰρι-πορο-ς 'die des Weges Fahrende', gewesen sein, vgl. mhd. *wēge-* und *wēc-vertic* Adj. 'auf der Reise begriffen, viator', zur Weise der Namenkürzung z. B. *Ἄβσι-ς* aus *Ἄβσι-μαχος, -στρατος* u. a., besonders aber homer. Ἰφι-ς Fem. I 667 aus Ἰφι-άνασσα nach Etym. Magn. p. 93, 52 (Bechtel-Fick D. griech. Personennamen<sup>2</sup> 22. 193. 376. 391). Sodann aber mag man davon auch absehen und vielmehr annehmen, daß, sowie das Nomen proprium des Bettlers Ἰρις „als reines Adjektiv wohl \*Ἰριός lauten würde“ (Solmsen a. a. O. 150, Brugmann a. a. O.), so auch Ἰρις zunächst auf einem oxytonierten Adjektiv oder appellativischen Nomen agentis \*Ἰρι-ρι-ς beruhe. Dies \*Ἰρι-ρι-ς hätte seinerseits die Bedeutung 'zum Wege als handelnde Person in Beziehung stehend', daher dann 'wer einen Weg zurücklegt, einen Gang oder eine Fahrt macht' gehabt. Es wäre zu Ἰρι-ρι-ς 'Gang, Weg, Straße', daher 'Regenbogen', hinzugebildet gewesen als einer der bekannten Fälle, wo nach altererbtem Betonungsprinzip Nomina actionis oder auch auf solchen beruhende Dingbezeichnungen und ihnen gleichstämmige Nomina agentis „bei den verschiedensten Stammklassen“ in der Weise durch den Tonsitz differenziert waren, daß für jene Kategorie die Barytonese, für diese die Oxytonese das unterscheidende formale Kennzeichen war, gr. φόρο-ς 'das Dargebrachte, Abgabe, Tribut' ai. bhāra-h 'das Davontragen, Gewinnen, Erbeuten, Raub' und gr. φορό-ς 'tragend, bringend,

fördernd' ai. *-bhará-h* in Kompp. 'tragend, bringend', gr. *λόχο-ς* 'Versteck, Hinterhalt', 'Niederkunft' und *λοχό-ς* 'Kindbetterin', *κόμπο-ς* 'Lärm, Geräusch', 'Prahlerci' und *κομπό-ς* 'prahlerisch, Prahler', ai. *śāka-h* 'Hilfe' und *śāká-h* 'hilfreich, Helfer', gr. *βλο-ς* 'Leben' und ai. *jivá-h* 'lebend, lebendig', gr. *οἶκο-ς* 'Haus, Wohnung' und ai. *vesá-h* M. 'Nachbar, Hintersaß', eig. 'zur Wohnung Gehöriger', nach etwas anderer Auffassung 'Ansiedler, Seßhafter' (Sütterlin Indog. Forsch. 19, 484. 491), ai. *kāvya-m* 'Weisheit, Sehergabe' und *kāvyá-h* 'die Eigenschaften eines Weisen habend', ferner gr. *ψεῦδος* 'Lüge, Unwahrheit' zu *ψευδής* 'lügenhaft', ai. *ápaḥ* und *ápah* Neutr. 'Werk, Handlung' und anderseits *apāḥ* Adj. 'werktätig', *tárah* Neutr. 'rasches Vordringen, durchdringende Kraft, Energie', 'Fähre, Fahrzeug' und *tarāḥ* 'durchdringend, rasch, energisch', ferner ai. *bráhma(ṇ-)* Neutr. 'Zauber, das Brahma' und *brahmā(ṇ-)* Mask. 'Zauberer, Priester', *sádma* 'Sitz, Ort, Aufenthalt' und *sadmā* 'Sessor, Dasitzender, Anwesender', auch gr. *πῶν* Neutr. 'Herde' als 'Schutz, Gegenstand des Schutzes' und ai. *pāyí-h* 'Hüter, Beschützer' u. ähnl. m.; vgl. Wheeler Der griechische Nominalakzent 26. 29. 69 ff. 85. 116, Joh. Schmidt Festgruß an Böhtlingk 105. Die Pluralbild. d. indog. Neutra 96. 141, Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 293 f. Grundriß 2<sup>2</sup>, 1, 27 ff. und Vendryes Mém. soc. linguist. 13, 131. Wenn mit ebensolcher Tonsitzdifferenzierung das Nomen agentis \**φιρί-ς* 'viator, viatrix' gegenüber und zur Seite von *φιρί-ς* 'Weg, Straße' entsprungen war, mußte jenes dann hinterdrein durch Erhebung vom Appellativum zum Nomen proprium ebenfalls Barytonon werden, daher *Ἴρις* als Eigennamen, sowie *Γλαῦκος*, *Λεῦκος*, *Σίμος*, *Φαῖδρος* zu *γλαυκός* usw., *Φᾶνος* zu *φᾶνός φαεινός*, *Ξάνθος* und *Ξάνθη* zu *ξανθός*, *ξανθή*, *Θή* zu *θηή*, *Θράσος* zu *θρασύς*, ai. *Kṛśna-h* Nom. propr. zu *krśná-h* 'schwarz', *Śyāna-h* zu *śyāná-h* 'braun', auch gr. *Εὐμένης* zu *εὐμενής*, *Περικλέης* zu *περικλεής* u. dgl. m. (vgl. Vendryes a. a. O. 62 f. 135, auch Verf. Etym. Parerga 1, 108 f.).

Die Nutzenwendung aus dem Vorhergehenden für die mythologische Lehre von der Göttin Iris ist nun leicht gezogen. Eine Pfadgängerin, *viātrix*, was ihr Name besagt, hatte sie die Botengänge auszurichten, die Wege von Göttern zu Göttern, zwischen Himmel und Erde, von einem Ende der Welt zum anderen, selbst in die Unterwelt und die Tiefe des Meeres zu machen, die ihr von ihren göttlichen Auftraggebern, vornehmlich von Zeus und von der Here, überwiesen wurden. Ein Pfad, Weg, *via*, so hieß aber anderseits seinem etymologischen Sinne nach der Regenbogen im Munde der Griechen, dieser, weil er der Volksphantasie bei der Namengebung als ein pfad- oder straßenartig sich hinziehender Licht- und Farbstreif am Himmel erschienen war. Und nun hatte es sich so gefügt, daß ein gänzlicher Zusammenfall in der Namensform zwischen der göttlichen *viātrix* und der farbenschillernden *via* des arcus caelestis sei es von vornherein bestand oder zufolge verschiedener Vorgänge der nominalen Wortbildung und ihrer Schiebungen frühzeitig sich ergeben hatte. Da hatte denn die mythenbildende und -umbildende Phantasie einen Anlaß, ein neues Band zwischen dem Eigennamen und dem Appellativum, außer dem sie von jeher verknüpfenden der Gemeinsamkeit von Wurzel und Stammbildung, herzustellen: noch nicht bei Homer, der von der Naturbedeutung der Götterbotin nichts verspüren läßt, aber bei späteren Dichtern wird Ἴρις mit der Himmelserscheinung identifiziert, wird hinfort zur Personifikation des Regenbogens, auf dem sie wie auf einem Pfade vom Himmel zur Erde hinabsteigend oder hinuntergleitend gedacht wird.

Natürlich aber hätte, wie zugestanden werden muß, solche volksetymologische Umdeutung des Wesens der Ἴρις nach dem Appellativum auch geschehen können, wenn etwa nicht von Hause aus etymologische Verwandtschaft zwischen den beiden Worten bestand und nur von einem gewissen Zeitpunkt an ein Zusammenfall der Lautform beider eingetreten war. Die neue Funktion der Ἴρις dürfte schon Hesiod gekannt haben, da

sich so am besten begreifen läßt, daß er sie Theog. 265 f. 780 zu einer Tochter des *Θάυμας*, d. i. des zur Person gewordenen Wunders und Staunens, macht (Preller-Robert Griech. Mythol. 1<sup>4</sup>, 559, Maxim. Mayer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 2, 1, 323 f.); und jedenfalls deutet auf den Eintritt der neuen Vorstellung auch der Umstand hin, daß in der nachhomerischen Poesie und bildenden Kunst die Götterbotin so vielfach in enger Verbindung mit dem Element des Feuchten und Windigen auftritt, eng den Meer-, Regen- und Windgottheiten zugesellt erscheint und dargestellt wird; das wurde eben durch ihre Auffassung als die Gottheit des *arcus pluvius* ermöglicht (Mayer a. a. O. 321 ff.). Aber die neue Vorstellung bestimmt und mit klipp und klaren Worten zuerst auszusprechen, die Naturerscheinung des Regenbogens mit der Funktion der Himmelsbotin ausdrücklich äußerlich zu verbinden, das blieb dem römischen Dichter Vergil vorbehalten. Die dafür in Betracht kommenden Stellen sind Aen. 5, 606 ff., wo *Irim de caelo misit Saturnia Iuno* und *illa viam celerans per mille coloribus arcum nulli visa cito decurrit tramite virgo*, Aen. 4, 700 f., wo auch wieder die *mille varii colores*, und Aen. 5, 658. 9, 2. 15, wo wiederum der *ingens sub nubibus arcus* in Verbindung mit der Göttin genannt wird, vgl. Welcker Griech. Götterlehre 1, 691 und Mayer a. a. O. 331 f.

Allerdings vertritt Maxim. Mayer, den ich hier wiederholt zitiere, seinerseits nicht die Ansicht, daß die in Rede stehende erst für die nachhomerische Zeit erweisbare Vorstellung eine neue gewesen sei, sowie auch El. H. Meyer Indog. Mythen 1, 197 Anm. diese Anschauungsweise abgelehnt hatte. Mayer gibt S. 333 zu, daß zwar die Göttin Iris bei Homer nicht als Regenbogen zu verstehen sei, glaubt aber doch, die von ihm eigens formulierte Frage, „ob der Dichter noch von ihrer ehemaligen Naturbedeutung Kenntnis hatte“, bejahen zu müssen, indem er dafür besonders „die Beiworte *ἀελλόπος, ποδήνεμος, ὠκέα, ταχεία*, vor allem *χρυ-*

σώπτερος“, die das wahrscheinlich machen sollen, als Argumente ins Feld führt und also S. 334 „den im weitesten Umkreis nichthomerischer Traditionen erkennbaren Elementarcharakter auch unter der homerischen Hülle der sanften Götterbotin wiedergefunden zu haben“ vermeint. Aber jene Beiworte ἀέλλοπος usw. tun das für eine unbefangene Betrachtung in keiner Weise dar. Es bleibt dabei, daß, wenn man nicht in den Homer hineinlesen will, was nicht darin steht, dann die von Welcker a. a. O. 690 und Matz Archäol. Zeitung 1875 S. 20 im Hinweis auf das zweimalige Vorkommen des Appellativs ἴρις bei Homer erhobenen Zweifel, „daß die homerische Iris als Regenbogen zu fassen sei“, aufrecht erhalten werden müssen. Es bleibt aber trotzdem anderseits doch auch dabei, was Mayer S. 332 in dem Abschnitt seiner Abhandlung, der von dem „Verhältnis des Regenbogens und der Götterbotin zu einander“ handelt, als sein Gesamtergebnis vorausnehmend an die Spitze stellt, daß „beide untrennbar“ sind. Unsere sprachlich-etymologische Untersuchung hat, so darf ich hoffen, einen Weg gezeigt, wie man daran festhalten kann, ohne den überlieferten Tatsachen sowohl der Sprachgeschichte, wie das bei Froehdes Deutungsversuch der Fall war, als auch der Mythologie und Religionsgeschichte in der einen oder anderen Weise Gewalt anzutun.

---



# Der Selbstmord

Von Rudolf Hirzel in Jena

Motto: „Der Selbstmord ist ein Ereignis der menschlichen Natur, welches, mag auch darüber schon so viel gesprochen und gehandelt sein als da will, doch einen jeden Menschen zur Teilnahme fordert, in jeder Zeitepoche wieder einmal verhandelt werden muß.“  
Goethe.

Der Selbstmord ist ein Vorrecht des Menschen, das ihn über das Tier erhebt. Derselbe Philosoph, der dem Menschen dieses Vorrecht zugesteht<sup>1</sup>, hat ihm aber auch untersagt es auszuüben<sup>2</sup>; und so sehen wir auch sonst in der Verdammung des Selbstmordes die Moralphilosophie<sup>3</sup> mit der Kirche wett-eifern, die dem Selbstmörder das ehrliche Begräbnis versagt; Religiöse und weltliche Gesetzgebung sollen von alters her vereinigt sein, um dem Verbrechen des Selbstmordes entgegenzuarbeiten.<sup>4</sup> Wäre dies wirklich der Fall, so dürfte man sagen, daß auch durch die Stimme der Natur, die doch aus der älteren Zeit lauter und vernehmlicher zu uns herüber tönt,

<sup>1</sup> Schopenhauer *Werke* IV 2 S. 127. Ebenso schon Thümmel *Reise 2* (Leipzig 1794) S. 143, daß „dem klügeren Menschen — ausschließungsweise von jeder anderen Creatur die Ehre des Selbstmordes vorbehalten“ ist. Nach Plin. *Nat. hist.* II 27 erhebt ihn dieses Vorrecht sogar über die Götter: ne deum quidem posse omnia, — namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit (sc. natura) optimum in tantis vitae poenis.

<sup>2</sup> *Welt als Wille u. Vorst.* I § 69.

<sup>3</sup> Z. B. Kant *Metaphysik der Sitten* II, 1, 1, 1 *Von der Selbstentleibung*-Werke von Hartenstein 7, 228.

<sup>4</sup> K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 1. J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 411. Richtiger als diese und andere urteilt Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 394.

der Selbstmord verurteilt worden ist. Prüfen wir daher diese angebliche Tatsache in dem beschränkten Kreise wenigstens der Völker des Altertums und vornehmlich an der Geschichte des griechischen Volkes, die auch hier besonders lehrreich zu sein scheint.

**Homer.** Die älteste Selbstmörderin, die die griechische Literatur kennt, ist die Mutter und Gattin des Ödipus, Epikaste: von ihr meldet die Homerische Dichtung<sup>1</sup>, daß, als sie der Greuelthat ihres Lebens innewurde, sie aus Schmerz darüber sich selbst den Tod gab. Hier folgt der Selbstmord auf die Schmach. In einem anderen Beispiel, das uns abermals die Homerische Dichtung bietet, ist er das Mittel ihr vorzubeugen. Helena wünscht, daß sie doch lieber Hand an sich gelegt hätte, ehe sie ihrem Buhlen nach Troja folgte.<sup>2</sup> Beidemal begleitet also der Selbstmord eine schimpfliche Handlung, ohne indes selber irgendwie als schimpflich empfunden zu werden.<sup>3</sup> Unerträgliche Schande war es ferner, die einem der ersten Helden vor Ilion das Schwert in die Hand drückte, mit dem er sich selbst durchbohrte; und auch dies berichtet schon Homerische Dichtung<sup>4</sup>; daß er sich aber deshalb mit neuer Schmach bedeckt habe, ist erst Späteren eingefallen<sup>5</sup>, die der-

<sup>1</sup> *Od.* 11, 271 ff.

<sup>2</sup> Zu Priamos gewandt sagt sie *Il.* 3, 173 f.:

ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἄδειν κακός, ὀπότε δεῦρο  
βίει σὺ ἐπόμην κτλ.

<sup>3</sup> Unbegreiflich ist das Mißverständnis von Geiger a. a. O. S. 5: „Nur die unselige Epikaste macht ihrem Leben mit dem Strick ein Ende. In dieser Tat sieht Homer ein Verbrechen, ein Werk tiefer Ver zweiflung und Herzensbetörung — — Für diesen und anderen Frevel wird Epikaste den grauenvollen Qualen des Erebus überantwortet.“

<sup>4</sup> *Aithiopsis* bei Kinkel fr. epp. S. 34 f., *Kleine Ilias* S. 36 u. 39 f. Dasselbe vorausgesetzt *Od.* 11, 558 ff.

<sup>5</sup> Philost. *Heroic.* 188, 30 ff. Kays.: ἔθαψαν δὲ αὐτὸν καταθέμενοι ἐς τὴν γῆν τὸ σῶμα ἐξηγουμένον Κάλχαντος, ὡς οὐχ ὅσιοι πυρὶ θάπτεσθαι οἱ ἑαυτοὺς ἀποκτείναντες Nur das Nichtverbrennen fand sich im alten Gedicht; das übrige ist späterer Zusatz, wie gegen Welcker *Kl. Schr.* 2, 291 (vgl. auch *Episch. Cycl.* II, 238, 1) bemerkt L. Schmidt *Ethik d.*

gleichen vom Standpunkte ihrer Zeit beurteilten. Auch höchstes Leid anderer Art wurde eine Versuchung zum Selbstmord für Achill und Odysseus.<sup>1</sup> In allen diesen Fällen ist der Selbstmord nur eben nicht mit Schimpf und Schande verbunden. In anderen Fällen dagegen, wie im Flammentode des Herakles oder im Sprung vom Leukadischen Felsen<sup>2</sup>, den schon Stesichoros einer Dichtung (der Kalyka) eingefügt hatte, gewinnt er eine höhere Bedeutung und befreit nicht nur von unerträglichen Leiden, sondern rückt überdies die Leidenden in eine Art poetisch-religiöser Verklärung<sup>3</sup>, die

*Gr.* II, 460, 7 und worauf schon Welcker selber *Kl. Schr.* 2 S. 504, 271 verfallen war, vgl. auch Rohde *Psyche* 217, 5. Bemerkenswert ist doch, daß, wer, wie der Campaner Vivius Virrus den Selbstmord plant, vorsichtshalber sich selbst den Scheiterhaufen zurüstet, auf dem er sogleich verbrannt werden kann (*Liv.* 26, 13) oder gar wie Virgils Dido ihn schon vorher besteigt und dort die Tat vollzieht (*Aen.* 4, 646 ff.), vgl. noch *Liv.* 23, 23, 2. Nicht anders sind Römer verfahren nach der Eroberung Roms durch Marius, wie sie Lucan schildert *Phars.* 2, 157 ff.: hic robora busti Exstruit ipse sui, necdum omni sanguine fuso Desilit in flammam, et, dum licet, occupat ignes.

<sup>1</sup> *Il.* 18, 32 ff., *Od.* 10, 49 ff. Dagegen beruht der Selbstmord des Kalchas auf einem Mißverständnis von Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 393. Hesiod Melampod. *fr.* 160 Rz. sagt nur καὶ τότε δὴ Κάλχαντα τέλος θανάτοιο κάλυψεν und auch Pherekydes b. Strabo 14 p. 643 und Andere wissen nur, daß er ἀπὸ λύπης gestorben, wie Homer, als er das Rätsel nicht lösen konnte, διὰ τὴν ἀθυμίαν (dolore absumptus Val. Max. IX, 12 ext. 3) ἐτελεύτησε (Plutarch *De vita Hom.* I, 4); hierhinein den Selbstmord zu interpretieren genügt nicht der sonst analoge Fall der Sphinx, die allerdings nach der Lösung ihres Rätsels durch Ödipus ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἐαντὴν ἀπέριψεν (Apollodor *Bibl.* 3, 5, 8, 7 vgl. Hygin. *Fab.* 67).

<sup>2</sup> Oberhummer *Phönizier in Akarnanien* 49 ff. A. Dieterich *Nekyia* S. 27 f. Usener *Göttern.* 328 f. J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 414 f.

<sup>3</sup> Über den Selbstmord als religiöse Handlung vgl. auch Schopenhauer *Werke* 6, 330, als ein Opfer Fr. Kauffmann *Deutsche Myth.* S. 33 f. Durch diese Auffassungsweise wird auch später noch der Selbstmord verklärt von Rousseau *Héloïse* III, 21 (S. 368, Leipzig 1801): S'il faut un sacrifice à l'être suprême, n'est-ce rien que de mourir? Offrons à Dieu la mort, qu'il nous impose par la voix de la raison, et versons paisiblement dans son sein notre âme qu'il redemande.

sich bis zur Apotheose steigert.<sup>1</sup> Man sieht, von irgendwelcher Schande, die der Selbstmord im Gefolge hat, sei es für den Namen oder den Leib des Mörders, ist in diesen alten Germanen. Zeiten nichts zu spüren, so wenig als bei den Germanen des hohen Nordens, die bisweilen aus viel geringeren Gründen, wie aus Geiz, um der Armut zu entgehen, freiwillig das Leben wegwarfen, und denen dies höchstens zur Ehre ausschlug.<sup>2</sup> Ja, der Selbstmord konnte zur Pflicht werden. Wenigstens das Herulerweib durfte den Gatten nicht überleben.<sup>3</sup> Und auch den Griechen war solche Sitte nicht fremd: wie die indischen Weiber folgte als erste, von der wir dies erfahren, Euadne dem geliebten Gemahl in den feurigen Tod<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Nicht ohne Grund spottet Minuc. Fel. Octav. 22, 7: Erigone suspensa de laqueo est, ut virgo inter astra agnita sit. Auch den sog. Leuktriden, die sich selbst getötet hatten, wurde seit alters, wie es scheint, heroischer Kult zuteil: Xenoph. *Hell.* 6, 4, 7 Diodor Sic. 15, 54 Plutarch *Pelop.* 20, Pausan. IX, 13, 3. Ebenso dem Aigeus: A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 289. Heroische Verehrung eines *Ἀπαγχόμενος* in Theben nach Useners treffender Vermutung *Göttern.* 239, 56 (anders Rohde *Psyche* I, 256, 1).

<sup>2</sup> K. Weinhold *Altnordisches Leben* 472 f.

<sup>3</sup> Prokop *De b. Goth.* 2, 14. J. Grimm *RA.* 451.

<sup>4</sup> Über Laodameias Flammentod bei Hygin. *Fab.* 243 vgl. M. Mayer *Herm.* 20, 110 ff. Beispiele solcher „quae mortuis vel occisis viris supervivere noluerunt“ hat schon Hieronymus gegeben *Adv. Jov.* I, 43 ff. J. Grimm *Kl. Schr.* II, 226. Vgl. R. Heinze *Herm.* 34, 496 f. *Virgils epische Technik* 135, 2. S. auch folgende Anm. Romanhaft geschildert wird ein solcher Vorgang, so daß der Herrin auch deren Eunuken in den freiwilligen Tod folgen, von Xenophon *Cyrop.* II, 3, 14 f. Rohde *Gr. Rom.*<sup>2</sup> 119, 1 vermutet hier Erinnerungen an einen alten Gebrauch. Ähnliche Beispiele aus späterer Zeit sind das der Axiothea (Diodor. Sic. XX, 21, 1 Polyän. 8, 48) und die bekannteren der Porcia oder Paxaea (Tacit. *Ann.* 6, 29). Nur der späteren Zeit, und wohl nicht zufälligerweise, scheinen aber solche Beispiele anzugehören, in denen das Umgekehrte stattfindet und die Frau im freiwilligen Tode dem Manne vorangeht, so das berühmte der Arria (Plin. *Ep.* 3, 16) oder der Ungenannten, von der es heißt, daß sie „comes ipsa mortis, dux immo et exemplum et necessitas fuit“ (Plin. a. a. O. 6, 24), auch das der Fulvia (Plutarch *De garrul.* 11 p. 508, vgl. aber auch Tacit. *Ann.* 1, 5 u. Montaigne *Essais* 2, 3 S. 104, Paris 1801).

und auch in der erotischen Männerfreundschaft galt, dem Geliebten nachzusterben, schon früh als Regel.<sup>1</sup>

Für die Deutschen, bei denen doch anfänglich der Selbstmord im weitesten Umfange erlaubt war<sup>2</sup>, kam durch das

<sup>1</sup> Über dieses *ἐπαποθανεῖν*, das ein technischer Ausdruck der Erotik war (*Athen.* XIII, 602 D), Platon. *Sympos.* 180 A. *συνθανεῖν* Sophokl. *fr.* 867 Nauck<sup>2</sup> Eur. *Phön.* 1283. In der Tat wird in der *Ilias* (o. S. 77, 1) Achill mit Gewalt zurückgehalten, damit er nicht sogleich dem Freunde im Tode nachfolgt. Vgl. Kallirrhoë, die dem Koresos nachstirbt, Pausan 7, 21, 1, Demotions Tochter, die ihrem Gatten Leosthenes Hieron. *Adv. Iov.* I, 41, die beiden Erechtheustöchter, die ihrer geopferten Schwester Apollodor *Bibl.* 3, 15, 5, 5 Hygin. *Fab.* 46, Jokaste, die ihren Söhnen Eur. *Phön.* 1455 ff., außerdem Xenoph. *Hell.* IV 8, 39. Allgemein Platon. *Phädr.* 68 A: *ἀνδρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ νιέων ἀποθανόντων πολλοὶ δὴ ἐκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἄϊδον ἐλθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαι τε ἐκεί ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι*, wie die thrakischen Weiber, *super mortuorum virorum corpora interfici simulque sepeliri votum eximium habent* (Mela 2, 2, 19). So geht auch Egmonts Klärchen, nach des Dichters eigenen Worten (*Werke* 29, 110), „im innigsten Gefühl der Ewigkeit der Liebe ihrem Geliebten nach“. Ein Zerrbild solcher Verhältnisse war der von Antonius und Kleopatra in ihren letzten Tagen gestiftete Verein der *συναποθανούμενοι* Plutarch *Anton.* 71 (vgl. über die Komödien *Συναποδνήσκοντες* Meineke *Fr. com.* I 456). Anders schon die Soldaten Othos „juxta rogam interfecere se, non noxa neque ob metum, sed aemulatione decoris et caritate principis“ (Tacit. *Hist.* 2, 49, ebenso Sauls Waffenträger ersticht sich über der Leiche seines Herrn 1 *Sam.* 31, 5). Und vollends anders Titinius (Plut. *Brut.* 43), weil hier der Selbstmord Selbstbestrafung sein soll; ähnlich wie des Adrestos *ἐπικατασφάξαι τῷ νεκρῷ, τῷ τύμβῳ* Herodot 1, 45 eine Sühne (ebenso das *ἐπικατασφάξαι* Parthen. 31, Plutarch. *Cleomen.* 37, *C. Gracch.* 17, Pausan. IV 13, 4). Auch Hämon stirbt nicht eigentlich der Antigone nach, sondern *αὐτῷ ὁλοθῆεις, ὡσπερ εἶχ', ἐπενταθεις ἠροῖσε πλευραῖς μέσσον ἔγχος* (Soph. *Ant.* 1235 f.); wohl aber Makareus der Kanake (Stob. *Flor.* 64, 35 Nauck *Fragm. trag.*<sup>2</sup> p. 366). Eine andere Farbe trägt das Nachsterben, wenn der vorangegangene Tod des Geliebten vom Liebenden selbst aus Rache herbeigeführt wurde; so handeln nach Platon *Phaidr.* 252 C die von Ares' Geist Besessenen.

<sup>2</sup> Man lese über die Massenselbstmorde von Weibern und Männern nach der großen Cimbernschlacht Plut. *Mar.* 27. Auch das „*multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt*“ Tacit. *Germ.* 6 gehört hierher; denn daß mit diesen Worten nicht eine Hinrichtung durch den Strang gemeint sei (wie u. a. Luden *Gesch. des deutschen Volkes* 1, 732

Christentum eine neue Zeit, die ihn mit den strengsten Strafen belegte.<sup>1</sup> Aber auch für die Griechen blieb es nicht immer beim alten.

Die erwähnten Arten des Selbstmordes, die fast unmittelbar aus der individuellen Lage entspringen und nicht erst die Frucht einer Reflexion sind, werden teils entschuldigt, teils gepriesen und sind überdies nicht so häufig, daß sie eine Reaktion in der Form von verbotenden Gesetzen hervorrufen konnten. Man hat gemeint, die Griechen oder überhaupt die Alten hätten nur diese Art des Selbstmordes gekannt im Gegensatz zu den Neueren, bei denen er auch aus allgemeinen Ursachen entspringt und darum auch epidemisch auftritt.<sup>2</sup> Diese allgemeinen Ursachen sind teils lokal, teils temporär.

Lokale Ur-  
sachen.

In gewissen Gegenden ist der Selbstmord häufiger als in anderen. Früher standen namentlich die Engländer in dem Rufe, es mit dem Selbstmord besonders leicht zu nehmen und auch ohne bestimmten ersichtlichen Grund das Leben wegzuzwerfen.<sup>3</sup>

---

glaubte), liegt schon in dem „multi“, wodurch die Handlung in den freien und darum wechselnden Entschluß der einzelnen verlegt, ein gleichmäßiges Gerichtsverfahren gegen alle aber ausgeschlossen wird. Wer an dem Sichselbsterhängen Anstoß nimmt, findet es auch bei Plutarch, der erzählt, daß *ἀπορία δένδρων* die Männer sich an den Hörnern der Rinder aufhängten, und doch fehlte es ihnen in einem Heere und zur Zeit einer Schlacht gewiß nicht an anderen Mordinstrumenten.

<sup>1</sup> Sogar Selbstmord aus „Krankheit des Hauptes“, d. i. im Wahnsinn vollbracht, war nicht straffrei. Was aber J. Grimm *RA.* 727 f. an Belegen für solche Strafen beibringt, sowie *D. M.*<sup>3</sup> 782 für den Glauben, daß Selbstmörder der ewigen Seligkeit verlustig gehen, reicht nicht bis in die heidnischen Zeiten zurück.

<sup>2</sup> G. Leopardi *Pensieri* II, 19: Non si è mai letto di nessun antico che si sia ucciso per noia della vita, laddove si legge di molti moderni etc.

<sup>3</sup> Montesquieu *Esprit* XIV, 12: les Anglais se tuent sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine. S. auch u. S. 81, 3. Schon Elisabeth Charlotte von Orleans schreibt an die Kurfürstin Sophie von Hannover 1696 (Ranke *Werke* 13, 132): „Daß Engelländer sich selbst ermorden, ist gar gemein bey ihnen; unsere Königin in Engelland hat

Es mag sein, daß auch hier das Klima mitspielt<sup>1</sup>: kimmerische Nebel, von denen der Mensch zum Grübeln über sich selbst gedrängt wird und damit auf eine der Vorstufen zum Selbstmord<sup>2</sup>, mögen diesem günstiger sein als die helle Luft des Südens.<sup>3</sup> Auch das Altertum wußte von Völkern gerade des Nordens, bei

mir gesagt, daß so lang sie in Engelland gewesen wäre, kein Tag vorbey gangen, wo sie nicht gehört, daß sich jemand erhenkt, erstochen oder erschossen hätte, so wol Weibs- als Mannspersonen.“ Dieselbe ebenso an Leibniz 21. Nov. 1715 (*Zeitschr. d. hist. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 31). An die Raugräfin Louise 10. März 1718 (S. 279, Stuttgart 1843) schreibt sie: „so fangen unßere teütschen die Englische maniren ahn sich selbst umbs leben zu bringen daß Konten sie woll bleiben laßen.“ Und an den Herrn von Harling 31. Oktober 1720 (S. 177 ed. Bodemann): „Keine nation kan das den Engländern zuvor thun, sich selber so leicht umbs leben zu bringen; sie müßen nicht glauben, daß man durch seine eygen mordthat die seeligkeit verschertzt.“

<sup>1</sup> Statistische Tabellen erweisen einen regelmäßigen Wechsel der Selbstmordsziffer nach den Jahreszeiten. Der Selbstmord aus klimatischen Ursachen epidemisch schon Plutarch *Mul. virt.* 249 B: *Τὰς Μιλησίων ποτὲ παρθένουσ θεινὸν πάθος καὶ ἀλλόκοτον κατέσχευεν, ἐκ δὴ τινος αἰτίας ἀδήλων· μάλιστα δ' εἰκάζετο κρᾶσιν ἐκστατικὴν καὶ φαρμακώδη λαβῶν ὁ ἀήρ τροπὴν αὐταῖς καὶ παραφορὰν τῆς διανοίας ἐνεργάσασθαι. πάσαις μὲν γὰρ ἐξαίφνης ἐπιθνυμία θανάτου καὶ πρὸς ἀγχόνην ὀρμὴ περιμανῆς ἐνέπιπτε κτλ.* Auf eine Art Selbstmordepidemie weist auch, was zur Aitiologie der attischen *Alóρα* Hygin. *Astron.* 2, 4 *Fab.* 130 berichtet (A. Mommsen *Feste d. Stadt Athen* S. 356, 1).

<sup>2</sup> Hierzu stimmt eine Bemerkung, die ich in Lichtenbergs *Aphorismen* III, S. 194 Leitzm. finde, daß die Selbstmorde unter Protestanten häufiger seien als unter Katholiken: dies rühre von der Ohrenbeichte her, die den Menschen Gelegenheit gibt sich auszusprechen und so dem gefährlichen Grübeln ein Ziel setzt.

<sup>3</sup> Den Italienern stellt deshalb gegenüber die Völker des Nordens und insbesondere die Engländer Leopardi *Pensieri* I, S. 282 f. Auch Goethe *Werke* 27, 230 bemerkt, daß ihm „der Gegenstand des Selbstmordes ganz außer dem Kreise italiänischer Begriffe zu liegen“ schien. In Gressets *Sidney*, dieser Komödie des Selbstmordes, die 1745 aufgeführt wurde, ist ein Engländer der Held und die Szene in England; und doch „Ein Lustspiel wider den Selbstmord“ lesen wir bei Lessing *Hamb. Dram.* 17. Stück, „konnte in Paris kein großes Glück machen. Die Franzosen sagten: es wäre ein Stück für London.“ Ist es zufällig, daß der durch seinen Selbstmord so berühmt gewordene Jerusalem auch sonst die Engländer nachahmte? Goethe *Werke* 26, 156; vgl. auch 219.

denen der Selbstmord eine Gewohnheit war, von den mythischen Hyperboreern<sup>1</sup>, aber auch von den historischen Thrakern.<sup>2</sup> Und so gab es noch andere Gegenden, in denen eine gewisse Trübsinnsatmosphäre herrschte, und in denen deshalb der Selbstmord an der Tagesordnung war wie auf der Insel Keos.<sup>3</sup>

O. Schrader *Reallex.* S. 38; o. S. 78, 2. Im 18. Jahrhundert war eins der berühmtesten Bücher über den Selbstmord, auf das sich auch Rousseau in der *Héloïse* bezieht, das eines Schweden Joh. Robeck *De morte voluntaria*, eine apologetische Theorie des Selbstmordes, die der Verfasser dann auch mit der Praxis gekrönt hat.

<sup>1</sup> Pomponius Mela III, 5, 37 Plin. *Nat. hist.* 4, 89. Budicca bei Tacit. *Ann.* 14, 37. J. Grimm *R.A.* 486 f. Rohde *Gr. Rom.* <sup>2</sup> 247, 1. Die Ursache des Selbstmordes war nach Pomponius a. a. O. „vivendi satietas magis quam taedium“; wie Montesquieu *Esprit* XIV, 12 von den Engländern sagt: „ils se tuent dans le sein même du bonheur“.

<sup>2</sup> Sidon. Apoll. *Carm.* II, 44 f.: consummatamque senectam non ferro finire pudet: tali ordine vitae cives Martis agunt.

<sup>3</sup> Hier war bekanntlich der motivierte Selbstmord offiziell gestattet, was eine größere Häufigkeit desselben voraussetzt, und es mag nicht zufällig sein, daß gerade ein Keer, der Sophist Prodikos, das Leben von seiner finsternen Seite geschildert hatte (Pseudo-Platon *Axioch.* 366 C ff.). Einen hier bestehenden Zusammenhang hatte bereits Welcker vermutet *Kl. Schr.* 2, 502, dem in neuerer Zeit O. Immisch *Philol. Stud. z. Plato* 1 S. 52, 2 beigetreten ist, dabei auch an die melancholische Grundstimmung erinnert, die sich durch die Dichtung der beiden Keer, Simonides und Bacchylides, hindurchzieht a. a. O. 506. Selbst wenn diese Legalisierung des Selbstmordes auf Keos ein Rudiment uralter Sitte war, welche die Alten und Schwachen zum Tode verdamnte, wie besonders nachdrücklich B. Schmidt behauptet hat (*N. Jahrb. f. d. klass. Altertum* 11. 1903. S. 617 ff.), bleibt es doch für Keos charakteristisch, daß dieses Rudiment sich gerade hier erhalten hatte. In Massilia, wo dieselbe Sitte bestand, einen ähnlichen Zusammenhang mit allgemeinen Anschauungen und Stimmungen anzunehmen erscheint um so bedenklicher, als das Alter der Sitte hier nicht genügend festgestellt ist. Dagegen ließe sich für Bötien etwas Ähnliches annehmen. Denn die Verpönung des Selbstmordes, wenigstens in Theben (Zenob. *Prov.* VI, 17), läßt auf eine gewisse Häufigkeit desselben schließen, und die Voraussetzung hierzu, eine vielleicht durch klimatische Einflüsse (Neumann-Partsch *Phys. Geogr.* 54) beförderte trübe Stimmung scheint sich anzukündigen in der Geistesart des ältesten und des größten Dichters Bötiens, in der etwas mürrischen Lebensauffassung Hesiods, ebenso wie in dem brütenden Tiefsinn Pindars.



Natürlich wurde in solchen Gegenden dann auch die Gesetzgebung auf ihn aufmerksam. Erst die Häufigkeit des Selbstmordes führte, wie die Häufigkeit anderer Verbrechen, zu förmlicher Mißbilligung und gesetzlicher Verpönung. Gerade in England, das früher in dem Rufe stand ein besonders fruchtbarer Boden für Selbstmord zu sein<sup>1</sup>, verfolgte man ihn deshalb mit der größten Strenge, von der durch den Hamlet die Kunde auf alle Zeiten gebracht ist<sup>2</sup>; aber auch in Keos setzt die an Bedingungen geknüpfte Legalisierung des Selbstmordes voraus, daß, wenn diese Bedingungen nicht stattfanden, die Strafe desto strenger war.<sup>3</sup>

Außer den lokalen haben aber auch temporäre Ursachen Temporäre Ursachen. zur Verbreitung des Selbstmordes gewirkt. Die Engländer, die früher das klassische Volk des Selbstmordes waren, sind es jetzt nicht mehr. Immer hat es Zeiten gegeben, in denen der Selbstmord häufiger als zu anderen auftrat.<sup>4</sup> Eine gewisse

<sup>1</sup> O. S. 80 f.

<sup>2</sup> *Haml.* V 1. Humes *Essay on Suicide* erschien erst nach dem Tode des Verfassers und wurde „von der schimpflichen Bigotterie und schmähhlichen Pfaffenherrschaft in England“ sogleich unterdrückt: Schopenhauer *Werke* 6, 331. Bereits 1648 war in London eine Schrift erschienen *Βιοθάνατος. that Self-murder is not so naturally a sin, that it may never be otherwise.* Verfasser war ein Geistlicher an der Paulskirche in London, „qui serio deprecatus est, atque prohibuit, publici illum (sc. librum) fieri juris, dum viveret“ (J. N. Funccius Präf. ad Robeck *De morte voluntaria* S. XI. Rinteln 1736).

<sup>3</sup> Vielleicht gehört hierher das Gesetz Quintil. Decl. 4. 335. 337, welches „insepultum voluit abici“ denjenigen, der den Selbstmord nicht vorher gerechtfertigt hatte. Th. Morus, der in der Utopia (*de servis* S. 83 Ausg. von Michels u. Ziegler) den keischen Brauch nachbildet, hat auch die oben bemerkte Konsequenz gezogen, daß, wer seinen Selbstmord nicht vor der Priesterschaft und dem Rat gerechtfertigt hat, dem eine ehrliche Bestattung verweigert wird und er „in paludem aliquam turpiter insepultus abicitur“.

<sup>4</sup> Elisabeth Charlotte, Herzogin von Orleans, schreibt an den Herrn von Harling (*Briefe*, herausg. von Bodemann, S. 211) 21. Mai 1722: „Die große mode zu Paris ist nun, daß man sich selber umbringt; die meisten erseuffen sich, viele auch stürzten sich den haß ab, andere erstechen sich“ usw. Dasselbe an die Raugräfin Louise 9. Nov. 1720 (Stuttgart 1843, S. 477).

Unzufriedenheit mit dem Leben, dem eigenen oder dem der Gesamtheit, der Pessimismus, pflegt die Ursache zu sein; wo diese Unzufriedenheit ein ganzes Zeitalter durchdringt, gehört daher auch der Selbstmord zu den natürlichen und regelmäßigen Erscheinungen desselben. Eine solche Zeit war die Werther-Periode und ist die Zeit, in der wir leben.<sup>1</sup> Auch im Altertum hat der Selbstmord seine Perioden gehabt.

Dem Selbstmord drohte keine Schande in der ältesten Zeit, die doch für diese ebenso empfindlich gewesen wäre, wie sie es für die Lockungen des Ruhmes war; allein wir finden nicht, daß die Menschen, ihrem natürlichen Hange überlassen, von der Freiheit, sich selbst den Tod zu geben, besonders häufig Gebrauch gemacht hätten. Wenn der erste Ausbruch der Verzweiflung überstanden ist<sup>2</sup>, führt die Reflexion über ein länger währendes Übel nicht zum Selbstmord, weder den Odysseus, der, von Heimweh verzehrt, zu sterben wünscht<sup>3</sup>, noch die Penelope, die, um ihrem Gatten die Treue zu wahren, alle Götter anfleht, ihr den Tod zu geben.<sup>4</sup> Und so ruft auch Philoktet zwar den Tod an als den besten, ja einzigen Arzt seiner unheilbaren Leiden<sup>5</sup>, tut aber nichts ihn herbeizuführen, sondern klammert sich mit allen Mitteln an das Leben<sup>6</sup>, gegen den Sinn der späteren Zeit, die in solchen

<sup>1</sup> Gegen die aus Lebensüberdruß entspringenden Selbstmorde, wie sie unter der Jugend seiner Zeit grassierten, wendet sich Creuzer *Deutsche Schriften* III, 2, 456, 3. <sup>2</sup> O. S. 77, 1.

<sup>3</sup> *Od.* 1, 59 *θανέειν ἰμείρεται*. Und da er von Kirke gehört hat, daß sich vor die Erfüllung seines Wunsches die Hadesfahrt einschleibt, erzählt er selbst 10, 497 f. *ἔμοί γε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ, κλαῖον δ' ἐν λεχέεσσι καθήμενος, οὐδέ νύ μοι κῆρ ἦθελ' ἔτι ζῶειν καὶ ὄραν φάος ἡελίοιο*.

<sup>4</sup> *Od.* 20, 61 ff. 79 ff.

<sup>5</sup> *Äsch. fr.* 255 Nauck<sup>2</sup>: *ὦ θάνατε παιάν, μή μ' ἀτιμάσης μολεῖν· μόνος γὰρ εἰ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν ἰατρὸς κτλ.* vgl. aus Sophokles' troischem *Philoktet fr.* 636 N: *ἀλλ' ἔσθ' ὁ θάνατος λῆστος ἰατρὸς νόσων*.

<sup>6</sup> Sehr charakteristisch jammert er *Soph. Philoktet* 278 ff. über seine gänzliche Verlassenheit, *πάντα δὲ σκοπῶν ἠύρισκον οὐδὲν πλὴν ἀνιάσθαι παρόν* (282 f.), fordert auch im Übermaß des Schmerzes den Neoptolemos

qualvollen endlosen Leiden<sup>1</sup> einen berechtigten Grund zum Selbstmord erblickte.<sup>2</sup> Die Grundanschauung der ältesten Zeit war denn doch, wie sie der Homerische Achill ausspricht, daß dieses Leibesleben im Lichte der Sonne der Güter Höchstes ist, und daß es, selbst von Leiden gedrückt, jedes, auch das bevorrechtete Schattenleben im Dunkel des Hades an Wert unendlich übertrifft.<sup>3</sup>

auf, ihn zu töten (*μη φείδον βίον* 749), fürchtet dann aber doch, da ihm der Bogen genommen ist, Hungers zu sterben (931. 952 ff. 1087 ff. 1158 f.) und droht nur für den Fall, daß man versuche ihn mit Gewalt fortzuführen, sich lieber vom Felsen herabzustürzen (1001). Sein Schicksalsverwandter, der Einsiedler auf Salas y Gomez, hat doch wenigstens einmal einen Anfall von Selbstmordswut, in dem er sich selbst aushungern möchte, wie er am Schluß der anderen Schiefertafel berichtet.

<sup>1</sup> *ἀνήκεστα* Äsch. a. a. O.

<sup>2</sup> Der Weise der Stoiker darf sich töten *κἂν ἐν σκληροτέρῳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσειν ἢ νόσοις ἀνιάτοις* Diog. L. VII, 130. Bei den römischen Juristen zählt „*valetudinis adversae inpatientia*“ unter die erlaubten Motive des Selbstmordes Dig. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2, aber auch bei Platon *Gess.* IX 873 C die *περιώδυνος ἄφρητος προσπεσοῦσα τύχη*. Der Arzt Erasistratos, ganz wie Philoktet *ἔλικος ἐπὶ τοῦ ποδὸς δυσίατον ἔχων*, gab sich selbst den Tod (Stob. *Flor.* 7, 57). Vgl. noch Cicero *or. post redit. in senatu hab.* 34: Quodsi mihi aeternam esse aeternam propositam arbitrarer, morte me ipse potius quam sempiterno dolore multassem. Gerade das Aushungern, vor dem Philoktet sich noch so fürchtet (o. S. 84, 6), diente in späterer Zeit oft genug zum freiwilligen Tode, wie z. B. dem Stoiker Kleantes und schon Isokrates (die verschiedenen Versionen der Nachricht bei Blaß *Att. Beredt.* II<sup>2</sup>, S. 97). Schon Euripides hielt es deshalb vielleicht für nötig, dem Publikum seiner Zeit gegenüber das Verhalten des Philoktet verständlicher zu machen, und wies darauf hin, daß dessen Krankheit mit der Zeit erträglicher geworden sei (*λελώφηκε τῷ χρόνῳ τὸ πολλὸν τῆς νόσου* Dion Chrys. *Or.* 59 Schl.). Die Sage selber konnten die Tragiker natürlich in diesem Kernpunkte nicht ändern (*τοὺς παρεληλυμένους μύθους λύειν οὐκ ἔστιν* Arist. *Poet.* 14 p. 1453<sup>b</sup> 22); sie blieb, wie sie sich in alter Zeit und deren Anschauungsweise entsprechend gebildet hatte, ähnlich wie die Niobesage, die sonst unter der frei gestaltenden Phantasie späterer Zeiten wohl auch einen anderen Ausgang genommen hätte.

<sup>3</sup> Recht aus dem Empfinden dieser alten Zeit heraus fürchtet noch der Äschyleische Prometheus nichts, weil er, als Unsterblicher, den Tod nicht zu fürchten hat: *τί δ' ἂν φοβοίμην, ᾧ θανεῖν οὐ μέρομιον;*

Hesiod und die  
Gnomiker.

Auf die homerische Epoche folgt eine Zeit mächtigster Erregung, die das Innere der Gemeinwesen durch politische Revolutionen aufwühlt und die Bürger in die Ferne, aus der Heimat in die Kolonien treibt; und mit der Unruhe, die jetzt alles ergreift, verbindet sich als Ursache und Wirkung eine gewisse Unzufriedenheit, die in dieser Zeit der Einkehr des Geistes in sich selber sich leicht zum Pessimismus verdichtet. Für das Wachsen desselben haben wir einen Maßstab in der zunehmenden Neigung zum Moralisieren. Nicht zufällig vernehmen wir daher den Wunsch, doch nie geboren zu sein, zuerst aus dem Munde Hesiods<sup>1</sup>, dem dann von seiten der Gnomiker zuerst in kräftigeren und lange nachhallenden Tönen zugestimmt wird.<sup>2</sup> Von so gründlicher Lebensverachtung, von so selbstmörderischem Wunsche her war es nicht weit bis zu dem Rat, ein Leben, das so wenig Wert hatte, nur dreist fortzuwerfen, wenn es nun auch der äußeren Güter entbehrt. Diesen Rat, die erste Aufforderung zum Selbstmord, die wir kennen, hatte der vielgeplagte und viel umhergetriebene Theognis gegeben<sup>3</sup>, er selbst recht ein Bild seines unruhigen, vielfach und widerspruchsvoll aufgeregten Zeitalters.

932 Kirch. Man soll sich deshalb hüten ohne Not den Selbstmordsgedanken in Homerische Worte hineinzutragen, wie dies z. B. *Od.* 21, 153 f. geschehen ist.

<sup>1</sup> *W. u. T.* 174 f.: Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.

<sup>2</sup> Theognis 425 ff. πάντων μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον κτλ. und hierzu Bergk, auch Rohde *Psyche* II, 200, 4. Bei Euripides *fr.* 285 N<sup>2</sup> heißt derselbe Gedanke bereits τὸ πανταχοῦ θρηνούμενον.

<sup>3</sup> Vers 173 ff.:

Ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ πάντων δάμνησι μάλιστα  
καὶ γῆρας πολιοῦ, Κύρνε, καὶ ἠπιάλου,  
ἦν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς βαθυκητέα πόντον  
ῥίπτειν, καὶ πετρέων, Κύρνε, κατ' ἠλιβάτων.

Vgl. die Reminiszenz Lucian *Timon* 26. Nebenbei ersetzt dieser Rat auch ein Beispiel der Selbststersäufung, das Nägelsbach *Nachhom. Theol.* S. 393 aus historischer Zeit vermißte (Libanios *Or.* 27, 4 Först. 45, 29; athenische Mädchen, die zur Zeit der dreißig Tyrannen sich in den

In das also tief bewegte Meer des griechischen Geistes Perserkriege. fielen die Stürme der Perserkriege und der innergriechischen Kämpfe, die ihnen folgten. Das einzelne Leben hatte im Strudel dieser gewaltigen Ereignisse wenig Wert und erschien vollends nichtig im Spiegel der Religion und Philosophie, wie ihn die Orphiker, wie ihn Empedokles, Heraklit und Demokrit vorhielten; es noch weiter herabzusetzen wetteiferten die sophistische Beredsamkeit des Prodikos und die dichterische des Euripides, am Ende auch der Komödie, bis schließlich die Stimmung der Zeit im Menschenhasser Timon einen persönlichen Typus fand und damit sich zugleich ein dauerndes Denkmal schuf. — Man würde aber einem Pessimismus, Pessimismus. der die glänzendste Entwicklung des griechischen Geistes begleitet, Unrecht tun, wenn man ihn sich nur als träge dächte; vielmehr entsprang er auch hier zum Teil aus den allzu hohen Forderungen, die an das menschliche Leben gestellt wurden<sup>1</sup>, und konnte daher die Kehrseite des unbedingten Freiheitsstrebens sein, das die Hellenen ergriffen hatte, und welches darauf ausging, das Individuum in seine wirklichen und vermeintlichen Rechte einzusetzen. Die Losung war, sich trotz allem Druck, durch alle Hemmnisse des Lebens hindurch die

Brunnen stürzten Hieron. *Adv. Jov.* I, 41. Vgl. auch Virgil *Ecl.* 8, 59). Ähnlich 181 f.:

Τεθνώμεναι, φίλε Κύρνε, πενιχρῶ βέλτερον ἀνδρί,  
ἢ ζῶειν χαλεπῇ τειρόμενον πενίῃ.

Dasselbe Motiv des Selbstmordes, *πενία*, obgleich es Chrysipp aus dem Verse des Theognis herauskorrigieren wollte (Plutarch *Rep. Stoic.* 14 p. 1039), ließen später auch die Stoiker gelten, wie ausdrücklich angemerkt wird schol. in *Aristot.* p. 8 a, 11 ff. (vgl. Zeller *Ph. d. Gr.* III a, 307 f.<sup>2</sup>). Beispiel eines solchen Selbstmordes bei Älian V. H. 4, 23.

<sup>1</sup> Goethe *Werke* 26, 220 spricht von übertriebenen Forderungen, die manche an sich selbst stellen und sich dadurch das Leben verleiden. Vortrefflich D. Fr. Strauß *Ausgew. Briefe* S. 563 über Schopenhauers „grobe Weltunzufriedenheit, welche nur die Kehrseite der Selbstüberschätzung des Individuums ist, das meint, ihm müßte von Rechts wegen in dieser Hundewelt kein Zahn mehr weh thun“.

eigene Persönlichkeit, ihre Freiheit, ihre Würde, ihre Interessen zu wahren. Als eine höchste Betätigung menschlicher Freiheit, gebilligt oder gescholten, hat aber immer der Selbstmord gegolten, weil der Mensch sich damit des höchsten Rechtes anmaßt<sup>1</sup>, sich zum Herrn aufwirft über sein ganzes Dasein; und längst ist er als ein Gipfel des Egoismus erschienen, dem das eigene Ich lieber ist sogar als das Leben.<sup>2</sup> Zeiten, die mit solcher Freiheit einen Kult treiben, scheint deshalb auch die Neigung zum Selbstmord eigen zu sein, wie dem Zeitalter der französischen Revolution<sup>3</sup> und unserer Zeit des schrankenlosen Individualismus.<sup>4</sup> — Es müßte daher wunderbar zugehen, wenn

<sup>1</sup> In Übereinstimmung mit der Beschreibung der Freiheit bei Cicero *pro Balbo* 31: *Haec sunt enim fundamenta firmissima nostrae libertatis, sui quemque juris et retinendi et dimittendi esse dominum.*

<sup>2</sup> Montesquieu *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, ch. XII, p. 87 (Paris 1869): *L'amour-propre, l'amour de notre conservation, se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu'il nous porte à sacrifier notre être pour l'amour de notre être; et tel est le cas que nous faisons de nous-même, que nous consentons à cesser de vivre par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même.*

<sup>3</sup> Es mag nur auf drei Stimmführer dieser Zeit hingewiesen werden, die alle drei für das gute Recht des Selbstmordes eingetreten sind, Montesquieu (*Lettres Persanes* 76), Hume (*Philos. Works* 4, 406 ff., London 1875, o. S. 83, 2) und Gibbon (*History of the Decline*, ch. 44, S. 98 f., Leipzig 1821). Aus dem Geiste dieser Zeit heraus fragt Lessings Philotas 8: „Sollte die Freiheit zu sterben, die uns die Götter in allen Umständen des Lebens gelassen haben, sollte diese ein Mensch dem anderen verkümmern können?“ Über Beccaria vgl. Wächter *N. Archiv d. Crim. Rechts* X 654. Ein moderner Herausgeber, Dezobry, hat Montesquieu zu den Anm. 2 angeführten Worten tüchtig den Text gelesen. Im Jahre 1785 konnte auch in Deutschland gesagt werden (Wächter a. a. O.), „daß nach der heut zu Tage sehr beliebten Meinung der Selbstmord nicht nur erlaubt, sondern eine edle Handlung sey“.

<sup>4</sup> Vielleicht läßt sich mit aus dieser Ursache die Häufigkeit der Selbstmorde in England, früher dem klassischen Lande der Freiheit ebenso wie des Selbstmordes (o. S. 80), ableiten, weil hier mehr als anderwärts der einzelne rücksichtslos sich selber regierte und daher leichter bereit war sein Leben, und sei es auch aus bloßer Laune, wegzuwerfen.

nicht zu ähnlichen Zeiten auch in Griechenland sich die gleiche Erscheinung gezeigt hätte. Eine solche Zeit aber des Pessimismus nicht nur, sondern auch des Individualismus, also aus doppeltem Grunde für den Selbstmord prädisponiert, beginnt für die Griechen mit dem 5. Jahrhundert.

Und in der Tat läßt sich ein Anwachsen der Selbstmord-

Anwachsen der  
Selbstmordzahl.

<sup>1</sup> Krinippos, der Admiral des Dionysios, nach der Seeschlacht 373 v. Chr. *ὕπὸ λύπης ἀθαιρέτω θανάτῳ ἀποθνήσκει*: Xenoph. *Hell.* VI, 2, 36. Nach einem unglücklichen Treffen 364 v. Chr. der elische Hipparch Andromachos, *ὅσπερ αἰτίος ἐδόκει τὴν μάχην συνάψαι, αὐτὸς αὐτὸν διέφθειρεν*: Xen. a. a. O. VII, 4, 19. Als beim Rückzug der Athener von Syrakus Demosthenes sich umzingelt und alles verloren sah, *σπασάμενος τὸ ξίφος ἐπληξε μὲν ἑαυτὸν, οὐ μὴν ἀπέθανε, ταχὺ τῶν πολεμίων περισχόντων καὶ συλλαβόντων αὐτόν*: Plutarch *Nicias* 27 (in den summarischen Berichten des Thuk. VII, 86 und Diodor Sic. 13, 19, 2 wird dieser Selbstmordversuch übergangen). Diesem Gebot der Ehre, das lieber Tod als Gefangenschaft wählen heißt, sind dann auch später Unzählige gefolgt, z. B. Probus *Zosim.* 1, 44.

<sup>2</sup> Nicht eine die historische Überlieferung berichtigende Vermutung, sondern nur eine rhetorische Floskel, um den großen Redner in der Glorie eines auserwählten Lieblings der Götter zu zeigen, war wohl die scheinbar widersprechende Meinung des Demochares bei Plutarch *Dem.* 30: *Δημοχάρης ὁ τοῦ Δημοσθένους οἰκίτος οἶσεθαί φησιν αὐτὸν οὐχ ὑπὸ φαρμάκου, θεῶν δὲ τιμῇ καὶ προνοίᾳ τῆς Μακεδόνων ὀμότητος ἐξαρπαγῆναι συντόμως καταστρέφοντα καὶ ἀλύπως*. Vgl. Cicero *De orat.* III, 8 ut mihi non erepta L. Crasso a dis immortalibus vita sed donata mors esse videatur. Wie Demosthenes endete sein Zeit- und Parteigenosse, der Platoniker Euphraios, als er in Oreos in die Gewalt der Makedonier kam: Demosth. 9, 62; der den Selbstmord beseitigende Bericht des Karystios bei Athen. XI, p. 508 E verdient gegenüber dem ausdrücklichen, den Selbstmord nicht bloß nebenher erwähnenden, sondern besonders betonenden Zeugnis des Demosthenes keinen Glauben. Das Lob, das der Redner bei dieser Gelegenheit dem Euphraios erteilt, daß er *ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν, ἕργῳ μαρτυρήσας ὅτι καὶ δικαίως καὶ καθαρῶς ὑπὲρ τῶν πολιτῶν ἀνθιστήκει Φίλιππῳ*, schließt zugleich die Maxime in sich,

Olympionike, der die Kraft seiner Sehnen schwinden fühlt<sup>1</sup>, lieber den Tod als die Schande wählen athenische und thebanische Frauen und Mädchen insbesondere zur Zeit der dreißig Tyrannen und der makedonischen Eroberung<sup>2</sup>, während die reinste und höchste Gattenliebe Demotions Tochter treibt, dem tapferen Leosthenes bis in den Tod zu folgen.<sup>3</sup> Und damit die gemeinste Art des Selbstmordes nicht fehle, hören wir aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges von athenischen Lebe-

die in gleicher Lage Demosthenes selber leitete, sich den Tod zu geben. Über Timarchos, der sich nach seiner Verurteilung erhängt haben soll, Schäfer *Demosth.* II 341, 1.

<sup>1</sup> Timanthes *Paus.* VI, 8, 3 *ὡς δὲ ἐπανήκων οὐχ οἶός τε ἔτι τεῖναι τὸ τόξον ἐγίνετο, πῦρ ἀνακαύσας ἀπήρησι ζῶντα ἐς τὴν πυρὰν αὐτόν.* Siegte in Olympia 456 v. Chr.: Blumner-Hitzig S. 574.

<sup>2</sup> Athenערinnen: Hieron. *Adv. Jov.* I, 41 S. 271 B Migne: Triginta Atheniensium tyranni cum Phidonem in convivio necassent, filias ejus virgines ad se venire jusserunt et scortorum more nudari; ac super pavimenta, patris sanguine cruentata, impudicis gestibus ludere: quae paullisper dissimulato dolore, cum temulentos convivas cerneret, quasi ad requisita naturae egredientes, invicem se complexae praecipitaverunt in puteum, ut virginitatem morte servarent. 44 S. 274 A: Nicerati conjugem, quae impatiens injuriae viri mortem sibi ipsa conscivit, ne triginta tyrannorum, quos Lysander victis Athenis imposuerat, libidinem sustineret. Thebanערinnen: S. 272 C: Nicanor victis Thebis atque subversis unius virginis captivae amore superatus est. Cujus conjugium expetens et voluntarios amplexus, quod scilicet captiva optare debuerat, sensit pudicis mentibus plus virginitatem esse quam regnum, et interfectam propria manu flens et lugens amator tenuit. Narrant scriptores Graeci et aliam Thebanam virginem, quam hostis Macedo corruerat, dissimulasse paulisper dolorem et violatorem virginitatis suae jugulasse postea dormientem; seque interfecisse gladio, ut nec vivere voverit post perditam castitatem nec ante mori quam sui ultrix existeret. Auch die Tochter des Ischomachos in Athen machte aus Scham den Versuch, sich selbst das Leben zu nehmen: Andokid. 1, 125. Infolge erlittener Schmach tötet sich des älteren Dionysios erste Frau: Plutarch *Dion.* 3. Aus demselben Grunde gab sich Pelops' Sohn Chrysis den Tod (Schol. *Eur. Phön.* 1760), vielleicht in dem nach ihm genannten Drama des Euripides (Valckenaer *Diatr.* c. III p. 24 a). Schon die Mutter des Themistokles soll sich selbst aufgehängt haben, *ἐπι τῇ τοῦ παιδὸς ἀτιμίᾳ περιλύπος γενομένη*, Plutarch *Them.* 2, Val. Max. VI, 9 ext. 2, was schon Plutarch als Fabel bezeichnet. <sup>3</sup> O. S. 79, 1.



männern, die, als sie alles verschwelgt hatten, sich wie zum letzten Symposium den Giftbecher zutranken.<sup>1</sup>

Dies sind mehr oder minder gut bezeugte Fälle. Ob zu Themistokles. den ruhmvollen Selbstmördern auch Themistokles gehört, ist zweifelhaft; aber der alte Glaube an diese Sage<sup>2</sup> charakterisiert allein schon die Zeit, die gerade ein solches Ende des Befreiers von Griechenland besonders würdig hielt und ihn auch darum in einer Art von heroischer Verklärung sah.<sup>3</sup> Auf Glauben und Empfinden einer solchen Zeit zu wirken war ganz geeignet, was leuktrische Lokalsage von den Mädchen berichtete, die, durch Spartaner geschändet, selbst Hand an sich legten<sup>4</sup>, oder was Herodot vom unseligen Adrestos<sup>5</sup> und Xenophon von der treuen Pantheia und ihren Eunuchen<sup>6</sup> erzählen. Wenn endlich in der Konsequenz des Menschenhasses, der aus dem

<sup>1</sup> Heraclides Pont. b. Athen. XII 537 C: τὸν δὲ Νικίου τοῦ Περγασῆθεν πλοῦτον ἢ τὸν Ἰσχομάχου τίνες ἀπόλεσαν; οὐκ Αὐτοκλήης καὶ Ἐπικλέης, οἱ μετ' ἀλλήλων ζῆν προελόμενοι καὶ πάντ' ἐν ἐλάττω ποιούμενοι τῆς ἡδονῆς, ἐπειδὴ πάντα κατανόησαν, κόνειον πίνοντες ἅμα τὸν βίον ἐτελεύτησαν; *Alian* V. H. 4, 23: ὅτι Περικλεα (?) καὶ Καλλιῶν τὸν Ἰππονίκου καὶ Νικίαν τὸν Περγασῆθεν τὸ ἀσωτεύεσθαι καὶ ὁ πρὸς ἡδονὴν βίος εἰς ἀπορίαν περιέστησεν ἐπεὶ γὰρ ἐπέλιπε τὰ χρήματα αὐτούς, οἱ τρεῖς κόνειον, τελευταίαν πρόποσιν, ἀλλήλοις προπίνοντες ὡσπεροῦν ἐκ συμποσίου ἀνέλυσαν. Zu dieser πρόποσις vgl. Xenoph. *Hell.* II, 3, 56. Mit Vorgängen bei den Symposien wurden die verschiedenen Arten des Selbstmordes auch von den Stoikern verglichen: Schol. in Aristot. p. 7<sup>b</sup> 29 ff.

<sup>2</sup> Den bereits Thuk. 1, 138 bestreitet und Aristoph. *Ritt.* 84 noch teilt ebenso wie die Gewährsmänner Plutarchs *Them.* 31. Über die Mutter des Themistokles, die die Sage ebenfalls zur Selbstmörderin machte, o. S. 90, 2.

<sup>3</sup> τῷ βίῳ τὴν τελευτὴν πρόπουσαν nennt das Ende des Themistokles Plutarch a. a. O. Als ἀνδρικότατος und deshalb nachahmenswert gilt sein Tod bei Aristoph. a. a. O. Darum sollte ihn nach der Meinung einiger auch Hannibal sich zum Muster genommen haben: Plutarch *Quinct. Flam.* 20. <sup>4</sup> O. S. 78, 1. <sup>5</sup> O. S. 79, 1.

<sup>6</sup> *Cyrop.* VII, 3, 14 ff. o. S. 78, 4. Am Schluß der Erzählung kommt nur Xenophons eigene Billigung und Bewunderung der Tat zum Ausdruck: ὁ δὲ Κύρος ὡς ἐπλησίασε τῷ πάθει ἀγαθεῖς τε τὴν γυναῖκα καὶ καταλοφνυράμενος ἀπῆει καὶ τούτων μὲν ἢ εἰκὸς ἐπεμελήθη ὡς τύχῳ ἐπιπύωντων τῶν καλῶν, καὶ τὸ μνημα ὑπερμέγεθες ἐχώσθη, ὡς φασιν.

Leben flieht<sup>1</sup>, auch der Selbstmord liegt, so mag diese Konsequenz für einen der Typen der Zeit, für den Menschenhasser Timon<sup>2</sup>, schon damals gezogen worden sein, wie sie später jedenfalls galt.<sup>3</sup>

Literatur und  
Kunst.

Damit sind wir schon in eine Welt geraten, die zwar nicht die Welt der Wirklichkeit, aber doch deren Spiegel ist, die Welt der Literatur und Kunst. Einer der größten Künstler der Zeit, Polygnot, hatte in seinem Unterweltsgemälde die Selbstmörderin Phaidra dargestellt mit den charakteristischen Zeichen ihrer Tat<sup>4</sup> und gewiß nicht, um sie zu beschimpfen. Ein Spiegel des Lebens nicht bloß überhaupt, sondern gerade in dieser Hinsicht ist aber auch die Bühne. Diese wahre Bemerkung Schopenhauers, die er mit Beispielen namentlich des

<sup>1</sup> Wie die *μισάνθρωποι* des Pherekrates, die doch wohl keine anderen sind als die *Άγριοι* des Chores, trotz Kock *Fragm. com.* I, S. 146 und den von ihm Angeführten: *Άγριος* charakterisiert auch den Misanthropen Timon in Kallimachos' Epigramm (A. P. 7, 319) *καὶ νέκυσ ὦν Τίμων ἄγριος κτλ.*, daher wohl auch auf seinem Grabe die *ἄγρια κῶλα βᾶτον* (a. a. O. 315, 2). Über solche *ἄγριοι*, zu denen auch der *Μονότροπος* des Pherekrates gehörte, vgl. Meineke *Hist. crit.* S. 80 f.

<sup>2</sup> O. S. 87.

<sup>3</sup> Nur so, vom Selbstmord Timons, ist das Epigramm zu verstehen (Plutarch *Anton.* 70 A. P. 7, 313):

*ἐνθάδ' ἀπορῶξῆξας ψυχὴν βαρυνδαίμονα κείμαι.  
τοῦνομα δ' οὐ πένσεσθε, κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε.*

Der Menschenhaß, der das ganze Geschlecht umfaßte, stand auch vor der eigenen Person nicht still, und es war nur folgerichtig, daß Timon, der allen anderen den Tod wünschte (Plutarch *Anton.* 70 A. P. 7, 313, 2. 314, 2), auch sich selbst nicht verschonte. In der Tat sucht er in der *μελέτη* des Libanios (*Oratt.* ed. Reiske IV, S. 181 ff. *Τίμων ἐαυτὸν προσαγγέλλει*) sich die Erlaubnis zum Selbstmord vom Rat zu erwirken (bes. S. 190). Auch Shakespeare *Timon* V 1 Schl. u. 3 kann kaum anders als auf Selbstmord gedeutet werden (Gervinus *Shakespeare* 4, 187).

<sup>4</sup> Pausan. X, 29, 2: *κάθηται μὲν* (sc. *Ἀριάδνη*) *ἐπὶ πέτρας, ὅρᾳ δὲ ἐς τὴν ἀδελφὴν Φαίδραν, τό τε ἄλλο αἰωρονμένην σῶμα ἐν σειρᾷ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέρωθεν τῆς σειρᾶς ἐχομένην· παρῆχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν* (O. Jahn *Arch. Beitr.* 324).

modernen Theaters belegt hat<sup>1</sup>, wird bestätigt auch durch das attische. Man beobachtet ein Anschwellen des Selbstmordgedankens und sieht ihn allmählich um sich greifen. Im „Waffenstreit“ schon des Äschylus fehlte eine Hindeutung auf den Selbstmord des Aias nicht, noch jetzt hören wir den Helden, wie er sich dazu ermuntert und zugleich darüber rechtfertigt durch den Hinweis auf ein elendes Leben<sup>2</sup>; in den Thrakerinnen wurde die Tat dann als geschehen erzählt.<sup>3</sup> Sonst kommen aber die Personen dieses ältesten unter den drei großen Tragikern nicht hinaus über ein Herbeiwünschen des Todes<sup>4</sup>, und wenn sie ja einmal von Selbstmord sprechen, so geschieht es nur entweder aus Furcht, er könne für sie unter Umständen notwendig werden<sup>5</sup>, oder in der Absicht, damit zu drohen.<sup>6</sup> Diese Menschen des Äschylus hingen noch zu sehr am Leben<sup>7</sup>, waren noch zu kräftig und mutig, um es, dem ersten Druck nachgebend, leichthin wegzuworfen. — Ein schwächeres Geschlecht schon, so will es scheinen, schreitet über die Bühne des Sophokles, das leichter zum Selbstmord greift, ja so häufig<sup>8</sup>,

Äschylus.

Sophokles.

<sup>1</sup> Werke 6, 330 f. Auch in Goethes *Nausikaa*, was vielleicht nicht jedem im Gedächtnis ist, sollte die Heldin im fünften Akte den Tod suchen, mußte ihn suchen nach dem Urteil des Dichters (Werke 28, 205).

<sup>2</sup> Aus der *Ὀπλων κρίσις* fr. 177 Nauck<sup>2</sup>: τί γὰρ καλὸν ζῆν βίον (f. βίον) ὅς λώπας φέρει; <sup>3</sup> Schol. *Soph. Ai.* 815. <sup>4</sup> *Philoktet.*: o. S. 84, 5.

<sup>5</sup> Angstvoll wartet Orest auf Athenas Spruch *Eum.* 736 Kirch. *νῦν ἀγγόνης μοι τέρματ', ἧ φάος βλέπειν.*

<sup>6</sup> So droht mit Selbstmord der Chor *Suppl.* 438 ff. Der König braucht aber lange, bis er die Drohung versteht: *αἰνιγματῶδες τοῦπος· ἀλλ' ἀπλῶς φράσον* (447). Und nun erst erklärt der Chor unzweideutig (448): *ἐν τῶνδ' ὅπως τάχιςτ' ἀπάγξασθαι θεῶν* (sc. *περαινει μηχανῆ συζωμάτων*). <sup>7</sup> O. S. 85, 3.

<sup>8</sup> In der *Antigone* haben wir nicht weniger als drei Selbstmorde, der Antigone, Hämons und der Eurydike, zwei in den *Trachinierinnen* der Deianeira und des Herakles, je einen im *Aias* und *König Ödipus*, Phaidras Selbstmord ist für das gleichnamige Stück vorauszusetzen, und wenigstens nach einer Vermutung (Preller *Gr. Myth.* 2 S. 297, 2<sup>o</sup>) war auch Aigeus' freiwilliger Tod in eine Sophokleische Dichtung aufgenommen; ob dem Dichter auch Pelopia gehört, die, als sie des Inzestes mit dem eigenen Vater innewird, sich selbst in dessen Schwert

daß der Dichter, ähnlich wie unser Lessing<sup>1</sup>, in den Verdacht kommen könnte eine Vorliebe für ihn zu haben. Er

stürzt (Hygin. *Fab.* 88), ist zweifelhaft (Welcker *Gr. Trag.* 1, 370). Auch die Sophokleische Erigone, die Tochter des Ägisthus und der Klytämnestra (Hiller *Eratosth.* S. 96 f., Maaß *Eratosth.* S. 132 ff.), endete wenigstens der Sage nach durch Selbstmord (*Etym. M.* p. 42, K. Fr. Hermann *Gottesdienstl. Altert.* § 62, 29). Und Regungen des Selbstmordes, wenn auch vielleicht nicht zu Taten gereift, spüren wir doch auch fr. 866 Nauck<sup>2</sup> (*ὄσους γὰρ ἐν κακοῖσιν ἰμείρει βίον, ἢ δειλός ἐστιν ἢ δυσάλητος φρένας*) und 867 (*Α. θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἔρωσ μ' ἔχει Β. ἤξεις, ἐπείγον μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον*).

<sup>1</sup> Im *Philotas* hat er ihm eine eigene Tragödie gewidmet und ihn als eine Tat der Aufopferung patriotisch-moralisch verklärt, worüber er vom alten Bodmer eine tüchtige Predigt zu hören bekam: Danzel *Lessing* 1, 438 f. Auch in der *Sara* wird der Selbstmord gerechtfertigt, und zwar als Strafe gerechtfertigt: „es stehet bei mir nicht, das Geschehene ungeschehen zu machen; aber mich wegen des Geschehenen zu strafen — das steht bei mir!“ mit diesen Worten ersticht Mellefont sich selber. Im Gegensatz hierzu geht Lessing in der *Emilia Galotti* dem Selbstmord aus dem Wege: Emilia wird durch den Vater daran gehindert (5, 7), und dieser erklärt, nicht seine Tat wie „eine schale Tragödie“ dadurch beschließen zu wollen, daß er sich selbst tötet, sondern stellt sich dem irdischen Richter; so kommt auch Marinelli nicht dazu, den Selbstmord auszuführen, den ihm der Prinz erst zumutet, da ihm dieser den Dolch wieder entreißt. Und doch auch in diesem Drama, in dem der Selbstmord wie gefissentlich gemieden wird, sehen wir den Dichter in Gedanken mit ihm beschäftigt, und wo er, der gerade in diesem Stück so lakonische, solchen Gedanken einmal Ausdruck gibt, ist es eine Verteidigung des Selbstmordes, die er Emilia in den Mund legt: „Nichts Schlimmeres zu vermeiden, sprangen Tausende in die Fluten, und sind Heilige! Geben Sie mir, mein Vater, geben Sie mir diesen Dolch.“ (5, 7.) Sollte es ganz zufällig sein, daß er von den Übersetzungen Sophokleischer Stücke zuerst die des Aias vornahm? Nicht den Selbstmord an sich, sondern nur den Selbstmord nach Werther-Manier mißbilligt er auch in dem Briefe an Eschenburg, 26. Okt. 1774. Früher, an Gerstenberg, 25. Febr. 1768, sagt er, die Vernunft „verbietet mir meinem Elende durch meine Zerstörung ein Ende zu machen“, und heißt es deshalb an Ugolino gut, „daß er lieber verhungern als Hand an sich legen wollte“; aber, wohl verstanden, nur an dem Ugolino der Geschichte, nicht an dem der Bühne, dem er vielmehr deutlich zu verstehen gibt, daß, wo eine andere Erlösung von den Leiden nicht zu erwarten steht, es „Feigheit und Kleinmut“ sein würde, sich nicht selber durch „eine rasche Tat“ davon zu befreien.

erzählt den Selbstmord des Aias nicht bloß wie Äschylus<sup>1</sup>, er wagt es, ihn auf der Bühne zu zeigen. Und in wie reinem Glanze zeigt er ihn! Keine Bangigkeit von einem dunkel drohenden Jenseits her wirft einen Schatten auf die Seele seines sterbenden Aias; kein Hamletsches Bedenken beschleicht diesen, ob er auch kein Unrecht begeht, und wir müssen schließen, daß auch dem Dichter in eigener Person solche Bedenken nicht gekommen sind, der gerade diese Tat benutzt hat, uns mit dem Charakter des Helden auszusöhnen.<sup>2</sup> Nirgends, so oft er uns in den Sophokleischen Stücken begegnet, stellt sich der Selbstmord an sich als etwas Schimpfliches dar; ja daß sogar Antigone durch Selbstmord endet, muß ihm eher zur Empfehlung gereichen.<sup>3</sup> — Als Rettung aus Unglück und Schande erscheint der Selbstmord gleichmäßig in der gleichmütigen ruhigen Seele des Sophokles; in der viel tiefer aufgeregten und zerrissenen des Euripides stellte er sich dagegen ganz anders dar. Von diesem Dichter wird die Billigung des Selbstmordes bis zur Glorifizierung, und zwar so weit getrieben, daß das eigentliche Wesen desselben in einem Glorienschein sich fast zu verlieren scheint. Wer mag die Alkestis, die sich freiwillig dem Tode darbietet, eine Selbstmörderin schelten? Ob ein solcher Selbstmord, der in der Aufopferung für andere besteht<sup>4</sup>,

Euripides.

<sup>1</sup> O. S. 93, 3.

<sup>2</sup> So sollen uns auch die letzten Worte der Deianeira, ehe sie sich den Todesstoß gibt, *Trach.* 920 ff., noch einmal das liebende Weib zeigen, dessen ganzes Verbrechen zuviel Liebe war.

<sup>3</sup> Mit Recht nimmt man an, daß die Sophokleische Phaidra sittlich nicht so tief gefallen war als die Euripideische (Fr. Leo *De Senecae trag. obs. crit.* p. 174). Dann wird es aber der Dichter auch verstanden haben, ihren Tod minder widerwärtig erscheinen zu lassen, etwa als freiwillige Sühne (ähnlich wie bei Seneca, nur weniger theatralisch) für eine Schuld, die sie, durch Leidenschaft und Not getrieben, allerdings auf sich geladen, deren ungeheure Folge, der martervolle Tod des Hippolytos, aber jedenfalls nicht in ihrem Willen lag.

<sup>4</sup> Auch mit den Worten so, als Opfer, wird Menoikeus bezeichnet von Creo bei Statius *Theb.* 10, 283 ff.: *hostia regni, Hostia, nate, jaces ceu mutus et e grege sanguis. Hei mihi primitiis armorum et rite nefasto Libatus etc.*

diesen kriminell klingenden Namen überhaupt verdient, kann gefragt werden und ist gefragt worden.<sup>1</sup> Euripides hat dieses selbe Motiv mehr als einmal verwandt; es war eines seiner Lieblingsmotive. Und gewiß traf er damit den Sinn seines Publikums so gut wie Phrynichos, der ihm in der Behandlung des Alkestismythos vorangegangen war, und der sich doch wie kaum ein anderer darauf verstand, seine Athener zu rühren. Um so stärker wirkte dieses Motiv, je würdiger der Zweck der Aufopferung war, und würdiger konnte keiner sein als das Wohl des Vaterlandes. Für die Athener erst des 5. Jahrhunderts und somit für das Publikum des Euripides hat sich die Sage von Kodros' freiwilligem Opfertode gebildet<sup>2</sup>, die diesen wert machte, mit Alkestis in einê Reihe zu treten.<sup>3</sup> Derselbe patriotische Sinn erbaute sich an den alten Königsgestalten des Leos und Erechtheus, die, wenn sie auch nicht den eigenen Leib dem Vaterlande zum Opfer brachten, so doch

<sup>1</sup> Kant *Metaph. d. Sitten*, Werke von Hartenstein 7, 228: „Ist es Selbstmord (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrertum, sich für das Heil des Menschengeschlechtes überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?“ Auch K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 54 f. sucht die Frage nach der Zulässigkeit und dem Werte der „Selbstopfer“ zu beantworten und nennt es eine „falsche Anschauung“ des Altertums, „durch freiwillige Menschenopfer wahre Sühne und Versöhnung zu wirken.“ Aber Christi Opfertod?! Vgl. Geiger S. 54 f.

<sup>2</sup> Vgl. hierüber Busolt *Gr. Gesch.*<sup>2</sup> I, 220, 2. II, 128, 2. Eine ähnliche Steigerung, so daß die Freiwilligkeit des Opfertodes später mehr betont wird, glaubt man zu beobachten in den Sagen von Erechtheus' Töchtern (mit Euripides' und Pseudo-Demosthenes' *Epit.* 27 Behandlung der Sage [auch o. S. 79, 1] vgl. Phanodemos bei Suidas und *παρθέναι* = *Apostol. Cent.* XIV, 7, Cicero *pro Sestio* 48, nach dem „Erechthei filiae“ schlechthin sich für das Vaterland opferten) und von Makaria (mit Eur. *Heracliden* vgl. Paus. I, 32, 5 *ἀνοσφάξασα ἑαυτήν*); den umgekehrten Gang scheint die Sage von den Töchtern des Leos genommen zu haben (C. Wachsmuth *Stadt Athen* II, 414, 2), wenn hier nicht nur zufälligerweise die jüngere Fassung der Sage in älteren Schriften erhalten ist. <sup>3</sup> Platon *Sympos.* 208 D. Lykurg *Leocrat.* 84 ff.

den liebsten Teil ihres Wesens, ihre Kinder.<sup>1</sup> Unter den Händen des Euripides gestaltete sich die Errechtheussage zu einem der wirksamsten Stücke des attischen Theaters.<sup>2</sup> Schöpfungen desselben Geistes, der sich in Attika nicht genug tun konnte im Bilden immer neuer Sagen gleicher Art<sup>3</sup>, waren aber auch Makaria<sup>4</sup> und Menoikeus, hervorgegangen aus Euripides' eigener Phantasie<sup>5</sup>, und darum nur um so merkwürdiger.<sup>6</sup> Dem Gedanken des patriotischen Selbstmordes zuliebe schafft der Dichter nicht bloß ganz Neues, sondern modifiziert auch das Alte, ja seine eigene Behandlung desselben, wie denn die Iphigenie nach dieser Richtung hin sich merklich gewandelt hat und aus der vorm Tode zagenden Jungfrau der taurischen Iphigenie<sup>7</sup> und wohl überhaupt der Tradition<sup>8</sup> in einem der letzten Stücke des Dichters die freudig für das Wohl der Griechen sich opfernde<sup>9</sup>, eine zweite Makaria geworden ist,

<sup>1</sup> Über die Varianten der Sage S. 96, 2. Dieselbe zu patriotischer Mahnung verwandt auch von Phokion: Diodor. Sic. XVII, 15, 2.

<sup>2</sup> Lykurg a. a. O. Lessing *Schriften* von Maltzahn 6, 340.

<sup>3</sup> Aglauros: Philoch. *fr.* 14, Preller-Robert *Gr. Myth.* I, 201 Anm., Kratinos: Athen. XIII, 602 C (Diog. Laert. I, 110). In dieser Sage überdies ein Wuchern des Selbstmordmotivs wie in dem Nachsterben (*ἐπαποθανεῖν*) der Errechtheustöchter o. S. 79, 1. Der Demos Marathon sollte der patriotischen Selbstaufopferung des Eponymen seinen Namen verdanken: Dikaiarchos bei Plutarch *Theseus* 32. <sup>4</sup> O. Müller *Gr. LG.* II, 163, 1.

<sup>5</sup> Wilamowitz *Ind. schol. Gryphisw.* 1882. *Herm.* 17, 343.

<sup>6</sup> Daß bereits Sophokles' *Antig.* 1303 ff., vgl. 993 f., auf Menoikeus' Opferung, wenn auch nicht unter dessen, sondern unter Megareus' Namen, deute, ist durch Wilamowitz *Ind. schol. Gryphisw.* 1882, S. 10 Anm., unwahrscheinlich geworden; auch nach der früheren Erklärung, namentlich von 993 f., hätte Sophokles noch nicht den Selbstmord des Menoikeus-Megareus, sondern nur dessen Opferung durch den Vater gekannt. <sup>7</sup> 8, 24 f., 359 ff.

<sup>8</sup> Lukrez I, 87 ff. Über Timanthes' Opferung der Iphigenie Plinius *Nat. hist.* 35, 73. L. v. Sybel *Christl. Ant.* 1, 257.

<sup>9</sup> *Iph. Aul.* 1375 ff. Kirch läßt sie der Dichter sagen:

καθ' αὐτὴν μὲν μοι δέδοκται· τοῦτο δ' αὐτὸ βούλομαι  
 εὐκλεῶς πράξει παρ' εἰσά γ' ἔκποδ' ὃν τὸ δυσγενές.  
 δεῦρο δὴ σκέψαι μεθ' ἡμῶν, μήτερο, ὡς καλῶς λέγω·  
 εἰς ἔμ' Ἑλλάς ἢ μεγίστη πᾶσα νῦν ἀποβλέπει κτλ.

sinnungsverwandt auch der Polyxena<sup>1</sup>, die eben durch die Freudigkeit, mit der sie in den Tod geht, den Adel ihres Wesens beweist.<sup>2</sup> Zum besten Zeichen aber, daß damals nicht bloß der patriotische, sondern überhaupt der Selbstmord in der Luft lag, hat Euripides, nachdem er, wie keiner, sein Lobredner geworden war, ihn auch von der anderen Seite gezeigt, auf der er tief herabsinkt von der heroischen Größe, die er bisher noch zu haben schien. Schon die rasche Tat, zu der sich Jokaste im Übermaß des Schmerzes fortreißen läßt, bleibt nicht ohne leisen Tadel des Dichters.<sup>3</sup> Insbesondere aber wurde der Selbstmord von Euripides dadurch degradiert, daß er ihn in die erotische Sphäre versetzte. Sophokles hatte dies noch gemieden.<sup>4</sup> Euripides hat dadurch Selbstmorde im besten Falle von der rührenden Art geschaffen, wenn sie von treuen Weibern wie Eudadne und Laodameia ausgeübt wurden<sup>5</sup>; aber

<sup>1</sup> Auch in Euripides' *Erechtheus* hat man diesen Charakter wiederfinden wollen und ließ die Tochter mit der Mutter in edler Opferwilligkeit wetteifern: Preller *Gr. Myth.* II<sup>2</sup>, 153. Vgl. aber hiergegen Welcker *Gr. Trag.* 2, 721.

<sup>2</sup> *Κακή* und *φιλόψυχος* sind für sie Synonyma: *Hecub.* 348 Kirch. *Φιλόψυχος φιλοψυχεῖν φιλοψυχία* kommen erst in dieser Zeit in allgemeinen Gebrauch, nur ein älteres Beispiel findet sich bei Tyrtaios 10, 18 (was modernen Philologen, die in den Liedern des Tyrtaios eine spätere Fälschung sehen, gerade recht sein könnte), und mit Vorliebe scheint sich Euripides dieser Worte zu bedienen. Man wird dies nicht zufällig nennen wollen. Immer haftet dem in diesen Worten ausgedrückten Begriff der Lebenslust ein Makel an (J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 420), der sich in einer anderen Zeit, die, wie die homerische, die Fülle des Daseins nur in diesem Leibesleben empfand und genoß (o. S. 85), ihm schwerlich angehängt haben würde.

<sup>3</sup> *Phöniss.* 1455 ff. (o. S. 79, 1): *ὑπερπαθήσασα — κἄπραξε δεινά*. Ein anderes Mal, *fr.* 816, ist freilich unerträgliches Leiden, Blindheit, genügender Grund, das Leben von sich zu stoßen. Chrysis tötete sich aus Scham (o. S. 90, 2).

<sup>4</sup> Seine Antigone hängt sich nicht aus Liebe auf, sondern nur, um einem qualvolleren Tode zu entgehen (bei Hygin. *Fab.* 243 „propter sepulturam Polynicis“); und über Hämon s. o. S. 79, 1.

<sup>5</sup> Suppl. 984 ff. Kirch. *Protesilaos* bei Nauck *Fr. trag.*<sup>3</sup> S. 563. O. S. 78, 4. Vgl. Norden *Hermes* 28, 380.



auch Selbstmorde, wie den der Kanake<sup>1</sup>, vollends der Stheneboia<sup>2</sup> und Phaidra<sup>3</sup>, die, wenn auch an sich vielleicht keine Verbrechen, doch, in der Nähe des Verbrechen und mit ihm eng verflochten, selber etwas vom Charakter eines solchen annehmen.<sup>4</sup> Der Selbstmord, bei Sophokles noch ungeheuer ernst und schwer empfunden, fängt beim jüngeren Tragiker an, ein effekthaschendes Spiel zu werden, das gleichgültig läßt oder, gar zu toll getrieben, wie in der Helena, ins Lächerliche umschlägt.<sup>5</sup> Für echte alte Heroengröße hatte Euripides so wenig einen Sinn mehr als Neophron, der in seiner Medeia den Führer des Argonautenzuges wie ein Weib durch eigene

<sup>1</sup> Welcker *Gr. Trag.* 2, 869.

<sup>2</sup> Schol. *Arist. Frösche* 1043. Hygin. *Fab.* 57. 243. Welcker *Gr. Trag.* 2, 784. 796. Hartung *Eur. rest.* I, 83, 1. 390. Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. Cl.* 1888 vol. 1, 107.

<sup>3</sup> Eine πόρνη wird sie von Äschylus genannt *Arist. Frösche* 1043, und zwar in Gegenwart des Sophokles, der doch eine Phaidra auf die Bühne gebracht hatte, aber freilich von anderer Art (o. S. 96, 3).

<sup>4</sup> Ähnlicher Art war auch der Selbstmord der Themisto: Hygin. *Fab.* 1 u. 4. Welcker *Gr. Trag.* 623.

<sup>5</sup> *Hel.* 835 ff. Kirch. 980 ff. „Zweimal erklärt Menelaos mit hohen Worten, wie und auf welche Weise er zuerst die Gattin und dann sich selbst auf dem Grabmal des Proteus umbringen würde; es kommt dann allerdings nicht so weit, der Dichter hat sich nur den Anlaß zur Rührung und Aufregung nicht wollen entgehen lassen.“ J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 420. Das Bramarbasieren des Menelaos (am stärksten 843 ff.) und die auch im Angesicht des Todes nicht ruhende Eitelkeit der Helena (*πῶς οὖν θανούμεθ' ὥστε καὶ δόξαν λαβεῖν*; fragt sie 841) wirken kaum anders als das Gespräch der beiden Sklaven *Arist. Ritt.* 80 ff.:

B. κράτιστον οὖν νόην ἀποθανεῖν A. ἀλλὰ σκόπει,  
ὅπως ἂν ἀποθάνωμεν ἀνδρικότατα.

B. πῶς δῆτα, πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικότατα; —  
βέλτιστον ἡμῖν αἶμα ταύρειον πιεῖν.

ὁ Θμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἰρετώτερος.

Der Kontrast ist in beiden Fällen derselbe: ungeheure Worte, denen keine Taten entsprechen, und wozu entsprechende Taten bei dem bekannten Charakter der Redenden auch gar nicht zu erwarten waren. Wären die Ritter des Aristophanes nicht viele Jahre vor der Helena aufgeführt worden, so wäre eine Anspielung in den angeführten Worten

Hand am Strick enden ließ.<sup>1</sup> Diese Umwandlung der alten Sage, ein Zeichen für die zunehmende Platitude der Tragödie, legt doch auch Zeugnis ab für das, was man aus dem Leben gewohnt war.

Komödie.

Und so nähert sich auch Euripides hier wieder einmal der Komödie, die als Darstellerin des gemeinen Lebens, wie es nun einmal war, und, späterhin namentlich, von Liebesaffären, auch des Selbstmordes nicht wohl entbehren konnte. Freilich konnte sie ihn nicht in jeder Form brauchen, nicht in der Form der vollzogenen Tat<sup>2</sup>, sondern nur in der des Versuchs, scheint ihn in dieser aber auch, hauptsächlich später, tüchtig ausgebeutet zu haben.<sup>3</sup> Hat sie doch den Selbstmord

auf dieses Stück ebenso wahrscheinlich wie unzählige andere, die aufzuspüren eine besondere Freude mancher Philologen ist; wahrscheinlicher jedenfalls als die Anspielung auf Sophokles' Helena (*fr.* 663), die hier F. Dümmler *Kl. Schr.* 2, 131 annahm, und die evident sein müßte, wenn sie gegenüber der sonst so schonenden Behandlung dieses Tragikers durch Aristophanes überzeugen sollte.

<sup>1</sup> Neophron *fr.* 3 (S. 731 Nauck<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Der vollzogene Selbstmord bleibt immer etwas Tragisches, erhebt die Komödie zum bürgerlichen Trauerspiel. Man lese die Worte Marmontels bei Lessing *Hamb. Dram.* 14. St. (7, 61 Maltzahn): „Und wenn sich endlich dieser Unglückliche vergiftet; wenn er, nachdem er sich vergiftet, erfährt, daß der Himmel ihn noch retten wolle: was fehlt diesem schmerzlichen und fürchterlichen Augenblicke, wo sich zu den Schrecknissen des Todes marternde Vorstellungen, wie glücklich er habe leben können, gesellen; was fehlt ihm, frage ich, um der Tragödie würdig zu sein?“

<sup>3</sup> Der Index zu Kocks *Fr. com.* weist eine ganze Reihe Komödientitel auf, wie *Ἀπαγχόμενος*, *Σφαττόμενος*, *Σφαττομένη*. Diese auf Selbstmörder zu beziehen liegt nahe genug, ja scheint das einzig Passende. Dafür daß *Ἀπαγχόμενος* vom versuchten Selbstmord zu verstehen, gibt einen Beleg (wenn es eines solchen noch bedarf) Andok. 1, 125. Auf dasselbe Resultat führen die verwandten und nur von einer anderen Art des Selbstmordes hergenommenen Komödientitel *Ἀποκαρτερῶν* und *Ἀποκαρτεροῦντες*. Denn wie es in einer solchen Komödie etwa zugeht, mag der Inhalt von Hegesias' *Dialog Ἀποκαρτερῶν* lehren: „a vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda“ (Cicero *Tusc.* I, 84). Über derartige Beziehungen von Komödien und Dialogen Buresch *Leipz. Stud.*

auf der Bühne noch um ein Motiv bereichert, das ihr Lehrmeister Euripides noch nicht kannte, den Pessimismus. Dieser hat einer beliebten Bühnenfigur der späteren Zeit, dem *'Αποκαρτερών*<sup>1</sup>, seine Selbstmordsgedanken eingegeben<sup>2</sup>, während der Euripideische Bellerophon, dieser Typus eines Pessimisten aus klassischer Zeit, nicht durch eigene Hand endete, ja nicht einmal wie der Goethesche Faust, mit dem man ihn verglichen hat<sup>3</sup>, den Versuch machte, sich selbst das Leben zu nehmen.<sup>4</sup>

Wie das Leben auf die Dichtungen, so wirkten diese wiederum zurück auf das Leben. Von dem „Büchlein Werther“, in dem, veranlaßt durch Jerusalems Tod, sich zeitgemäße Stimmungen des Dichters entluden, ging eine so sprühende Gewalt aus, daß man die poetische Verklärung, in die der Dichter seinen Helden gesetzt, mit der moralischen verwechselte und „der vielbeweinte Schatten“, vom Dichter selber beschworen, vor der Nachfolge warnen mußte.<sup>5</sup> Die Alten

Wirkung der  
Literatur auf  
das Leben.

IX, 59, 3. *Dialog* I, 348, 1. Einen versuchten Selbstmord und, der nur als solcher seine Wirkung tat, bot uns endlich schon die Komödie des Aristophanes o. S. 99, 5. Vgl. auch über Gressets *Sidney* o. S. 81, 3; auf dieselbe Weise wie hier wurde der Entschluß des Selbstmörders in Nicolais *Freuden des jungen Werthers* vereitelt, indem beide Male fürsorgliche Menschen das todbringende Mittel heimlich mit einem unschädlichen vertauschten.

<sup>1</sup> Vier Komödien dieses Titels werden uns noch genannt.

<sup>2</sup> Dieser Schluß von der Dialogfigur auf die der Komödie scheint berechtigt, o. S. 100, 3.

<sup>3</sup> Z. B. Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Cl.* 1888 vol. 1, 108.

<sup>4</sup> Über bloße Wünsche (*fr.* 293: *Ἐνὴσκοιμ' ἄν· οὐ γὰρ ἄξιον λείψαι φάος | κακοῦς ὀρῶντας ἐκδίκως τιμαμένους*) und Bereitschaft zum Tode (*εἰς θάνατον παρεσκευασμένον fr.* 311) kam er nicht hinaus.

<sup>5</sup> „Sei ein Mann und folge mir nicht nach“: *Jung. Goethe* 3, 179. Über diese Wirkungen des Werther Mercks Worte bei Appell *Werther u. seine Zeit* S. 93; besonders hat Lessing diesen Befürchtungen treffenden Ausdruck gegeben in dem bekannten Briefe an Eschenburg 26. Okt. 1774. Diese Wirkung der Literatur auf das Leben ist innerhalb der Literatur selber von Goethe mit einem Strich dadurch gezeichnet worden, daß er auf den Pult des Selbstmörders Werther die Emilia Galotti legte.

nahmen es mit den Gestalten ihrer Dichtung und Bühne ebenso ernst, vielleicht noch ernster. Es ist daher ganz glaublich<sup>1</sup>, was gesagt wird<sup>2</sup>, daß die Euripideische Stheneboia durch das Trinken des Schierlingsbechers den Athenerinnen ein verderbliches Beispiel gab<sup>3</sup>; und Aias' Monolog war ebensosehr und noch mehr geeignet, den Funken in eine empfängliche Seele zu werfen als Hamlets<sup>4</sup> und Karl Moors. Es liegt im Selbstmord eine ansteckende Wirkung, für die ein krankhafter Keim in vieler Menschen Brust sehr empfänglich ist, und zwar geht diese Wirkung nicht bloß von der Theorie aus, wie von Donnes Apologie des Selbstmordes<sup>5</sup> oder den Vorträgen des Hegesias,

<sup>1</sup> Trotz Wecklein *Berr. d. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Cl.* 1888 vol. 1, 107: „Drittens haben natürlich nicht athenische Frauen sich tatsächlich vergiftet.“

<sup>2</sup> Arist. *Frösche* 1049 ff.

Eur. καὶ τί βλάπτουσ', ὃ σφέτερι' ἀνδρῶν, τὴν πόλιν ἅμα Σθενέβοιοι;  
 Äsch. ὅτι γενναίας καὶ γενναίων ἀνδρῶν ἀλόχους ἀνέπεισας  
 κόνεια πιεῖν ἀσχυρθείσας διὰ τοὺς σοὺς Βελλεροφόντας.

Hierzu Schol. 1051: πολλὰ τὴν Σθενέβοιον μιμησάμενοι πιῶσαι κόνειον ἐτελεύτησαν. Richtig Welcker *Gr. Trag.* 2, 783: „Fälle müssen bekannt gewesen sein, wenigstens einer, daß eine athenische Ehefrau sich aus Rührung durch die unglückliche Stheneboia das Leben genommen.“ Die Tatsache war, daß athenische Frauen sich die Stheneboia beim Selbstmord zum Muster nahmen. Wenn Aristophanes hinzufügt, sie hätten dies getan aus Scham über die Bellerophoness des Euripides, so mag das seine Erfindung sein, mit der er eine herabsetzende Kritik des Tragikers üben wollte. Vgl. auch noch Fritzsche zu *Arist. Frösche* 1051.

<sup>3</sup> Besonders wenn sie vom Dichter so „anziehend und lebenswürdig geschildert“ war, wie Welcker *Gr. Trag.* 2, 784 annimmt.

<sup>4</sup> Das kanonische Ansehen, das dieser Monolog zu Lichtenbergs Zeit (*Schriften* 3, 225 f.) bei den Engländern genoß, mag nicht ohne Kausalnexus sein mit der Häufigkeit des Selbstmordes, die das damalige England zum klassischen Lande des Selbstmordes erhob (o. S. 83, 1). „Hamlet und seine Monologe blieben Gespenster, die durch alle jungen Gemüter ihren Spuk trieben.“ Goethe *Werke* 26, 218.

<sup>5</sup> Über das Erscheinen dieses Buches Funccius Präf. ad Robeck *De morte volunt.* p. XI: „Prodiit — tristi effectu; quod brevi post ejus libri editionem haud pauci lectione istius assidua ad mortem voluntariam adacti fuerint.“

des „Predigers des Todes“ (πεισιθάνατος)<sup>1</sup>, sondern ebenso und noch mehr von der Praxis, vom Beispiel. Besonders kräftig mußte dieses wirken, wenn es von denen gegeben wurde, die weithin sichtbar auf den Höhen der Menschheit wandeln, und gegeben wurde in großen Momenten der Geschichte, auf die aller Augen gerichtet sind. Wer will die außerordentliche Wirkung ausrechnen, die „Catonis nobile letum“ in alten und neuen Zeiten getan hat? Wie Othos Vorbild in Goethes Seele arbeitete und zur Nacheiferung drängte, hat dieser selbst erzählt.<sup>2</sup> So war im 5. Jahrhundert die Phantasie der Athener mit dem Ende des Themistokles beschäftigt:<sup>3</sup> mag der Selbstmord des großen Staatsmannes Sage oder Geschichte sein, der Eindruck, den er machte, ist durch Komödie<sup>4</sup> und Tragödie<sup>5</sup> gleichmäßig bezeugt und darf mit der Art verglichen werden, wie der — ebenfalls historisch nicht sicher beglaubigte<sup>6</sup> — hochherzige Entschluß des großen Preußenkönigs, lieber durch eigene Hand zu sterben als durch seine Gefangenschaft dem Staate zu schaden, auf die bewundernden Zeitgenossen wirkte<sup>7</sup>, so daß man in Lessings Philotas hiervon eine poetische Spiegelung zu haben glaubte.<sup>8</sup> Vergebens hat man die Ansteckungskraft der Selbstmorde bestritten.<sup>9</sup> Sie

<sup>1</sup> Cicero *Tusc.* 1, 84. Da er nach Plutarch *De amor. prol.* 5, p. 497 D insbesondere das ἀποκατερεῖν empfahl, so sieht man, wie mit diesen Vorträgen sein Dialog Ἀποκατερεῶν (o. S. 100, 3) zusammenhing.

<sup>2</sup> *Werke* 26, 221 f. Dieser Wirkung in die Ferne war die stärkere auf die nächste Umgebung Othos längst vorausgegangen: o. S. 79, 1.

<sup>3</sup> O. S. 91.      <sup>4</sup> Arist. *Ritter* o. S. 99, 5.

<sup>5</sup> Soph. *fr.* 663 N<sup>2</sup>:

ἔμολ δὲ λῶστον αἶμα τούρειον πειν  
καὶ μὴ γε πλείω (?) τῶνδ' ἔχειν δυσφημίας.

F. Dümmler *Kl. Schr.* II, 131.

<sup>6</sup> Danzel *Lessing* 1, 440.      <sup>7</sup> Kant *Werke*, von Hartenstein, 7, 229.

<sup>8</sup> A. Stahr *Lessing* 1, 184. Danzel a. a. O.

<sup>9</sup> Wächter *Revision der Lehre vom Selbstmord* (*N. Archiv des Criminalrechts* 10) S. 670: „Das Leben ist ein solches Gut, der Hinübertritt in das Jenseits ein solcher Schritt, daß die frevelhafte Tat des

ist namentlich heutzutage mit Händen zu greifen, und auch die Alten haben sie anerkannt.<sup>1</sup>

---

Selbstmörders nicht wohl jemanden nach sich ziehen wird.“ Vgl. hiergegen auch o. S. 81, 1; auch manche Fälle des *ἐπαποθῆναι* o. S. 79, 1 gehören hierher. Richtig urteilt J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 414.

<sup>1</sup> Ovid findet es ganz natürlich, daß Deianira durch Selbstmord endet, da auch die Mutter dasselbe getan hat (*Heroid.* 9, 157 f.):

Exegit ferrum sua per praecordia mater.

Impia quid dubitas Deianira mori?

Ein Fortwirken des Beispiels, das der Vater gibt, erkennt Cicero *De div.* I, 51 auch in der Selbstaufopferung der Decii an, vgl. *Tusc.* I, 89, II, 59; wobei es für die antike Anschauungsweise nicht minder charakteristisch bleiben würde, auch wenn der Tod des Großvaters und Enkels nur nach dem Muster des mittleren Decius erdichtet wäre (Heine zu *Tusc.* I, 89, Mommsen *RG.* I<sup>5</sup>, 359 Anm., Niebuhr *RG.* III, 592). Nach Kleomenes will sich sein älterer Sohn ebenfalls den Tod geben: Plutarch *Cleom.* 38. Daß vor Themistokles schon seine Mutter sich selbst getötet habe, war wenigstens ein Gerücht, o. S. 90, 2. Historisch dagegen ist der Selbstmord der Porcia, und ebenso kaum anzuzweifeln, daß ihr dabei wie bei anderen Handlungen der Vater vorschwebte (Plutarch *Cato min.* 73); und in drei Generationen setzen sich Selbstmord bzw. Selbstmordversuch in Arria Mutter und Tochter (Cassius Dio 60, 16, Tacit. *Ann.* 16, 34) bis auf die Enkelin Fannia (Plin. *Epist.* 3, 16) fort.

[Die Fortsetzung des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

---

## II Berichte

---

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

### 1 Altgermanische Religion

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

Um die neueren Gesamtdarstellungen<sup>1</sup> auf ihren Gehalt zu prüfen, will ich eine Stichprobe machen.

Ein unvergleichlich schönes Material zur Ergründung der älteren deutschen Religionsvorstellungen und Kultformen, insbesondere zur Erkenntnis deutscher „Tabu“-Gesetze, steht uns aus dem alten Friesland zu Gebot. Dort hängt die Lebensweise der Bevölkerung seit Urzeiten von der Beschaffung trinkbaren Süßwassers ab. Erzählt uns doch schon Plinius,

---

<sup>1</sup> J. v. Negelein *Germanische Mythologie*. Leipzig 1906 (vgl. *Christliche Welt* 1907, 175 ff.). — E. Mogk *Germanische Mythologie*. Leipzig 1906 (*Samml. Göschen*). — P. Herrmann *Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*. 2. Aufl. Leipzig 1906.

welch hohen Wert an der deutschen Wasserkante das vom Regen gespendete Naß besaß (*potus non nisi ex imbre servato scrobibus in vestibulo domus* Nat. hist. XVI, 4). Sprudelte nun aber gar an einem gesegneten Ort ein Quickborn empor, galt er beim Volk als Wunderwerk und Göttergeschenk. Die Quelle wurde tabuiert.

An der Stelle, wo Bonifatius a. 754 bei Doekum in Westfriesland sein Blut vergoß, wurde für die zu errichtende Gedächtniskirche eine Werft angelegt. Bei dieser Gelegenheit entdeckte man eine Süßwasserquelle, die der Wunderkraft des heiligen Märtyrers gutgeschrieben worden ist. Ich möchte dieses Prachtstück altdeutscher Volksreligion ausheben: *cum praefatum colliculi opus iam ex integro aedificarent et omne quippe aedificium ipsius structurae complerent, etiam ad se reversi, quid incolae habitatoresque loci illius de insulae penuria limphae — quae per omnem pene Frisiam maximam tam hominibus quam etiam animantibus difficultatem gignit — inter se invicem disputarunt: tum demum unus, domino miserante, qui officium praefecturae secundum indictum gloriosi regis Pippini super pagum locumque illum gerebat et princeps ipsius erat operis, nomine Abba<sup>1</sup>, sumptis secum collegis equum ascendit ac circumagrato colle tumuloque inspecto, repente cuiusdam caballus pueri ex improviso, tantum pedibus terrae inpressis, ruinae penitus casuram temptabatur, anterioribusque humo infixis cruribus, volutabatur, donec hii, qui agiliores solertioresque extiterant, discensis suis praepropere caballis, equum terrae inherentem extraherent. sed stupendum statim ac spectaculo dignum his qui aderant ostensum erat miraculum: et limpidissimus extra consuetudinem illius terrae fons, mirae suavitatis gustu indulcatus prorumpbat et per incognitos*

<sup>1</sup> Vgl. H. Jaekel *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 39, 1ff. (weiteres neuerdings in der *Zeitschrift der Savignystiftung*); hier ist zugleich über sakrale Friedloslegung in Friesland unter Bezugnahme auf das bairische Haberfeldtreiben gehandelt.



*penetrans meatus profluebat, ut rivus iam maximus esse videretur. quo obstupefacti miraculo exultantes atque alacres domum reversi, ea quae viderunt plebibus divulgant* (Vitae sancti Bonifatii recogn. W. Levison, Hannover 1905, p. 57). Man muß der tatsächlichen Notlage des Volkes eingedenk bleiben — *cum per totam regionem illam salsae et amarae sint aquae* Monum. Germ. Histor. Scriptor. 2, 351 —, um den Kult zu würdigen, mit dem in heidnischer wie christlicher Zeit ein so köstliches wirtschaftliches Gut bedacht wurde. Der Kult ist aber nichts weiter als eine Tabuzeremonie. Ein soziales Gut, das tabuiert war, bezeichnete man als „heilig“, denn „heilig“ ist das altgermanische Wort für „Tabu“.

Ich erinnere an die Erlebnisse des Missionars Willibrord: *loca circumibat maritima, in quibus aquae dulcis penuriam patiebantur. quod dum suos cernebat commilitones propter ardorem sitis graviter sustinere vocato uno ex illis praecepit ei intra tentorium suum fossam aperire parvam, ubi secreto fixis genibus orabat deum, qui populo suo in desertis aquam produxit de petra, servis suis eadem misericordia de harenosa produceret terra.*<sup>1</sup> *qui mox erruditus est et subito fons dulcissimi saporis fossam implebat* (Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum 6, 51). Diese Quelle ist der bei Heilo (im Kennemerland) gelegene *puteus sancti Willibrordi*. Noch heute wird dem Wasser des Willibrordbrunnens Heilkraft beigelegt. Seit alters trägt die Quelle den theophoren Namen *Heilo* (v. Richthofen, Untersuchungen zur friesischen Rechtsgeschichte 2, 429 f., 3, 31 ff.).

So ist nun aber auch die Frieseninsel *Helgoland* zu ihrem theophoren Namen gelangt (v. Richthofen, a. a. O. 2, 399 ff.). Alcuin berichtet in der *Vita Willibrordi* (c. 10), der Missionar sei ums Jahr 700 auf diese im Confinium der Friesen und der Dänen gelegene Insel verschlagen worden. Von den Bewohnern

<sup>1</sup> Echte Zauberpraktik!

werde sie (nach ihrem Gott *Fosite*) als *Fositesland* bezeichnet. Dieser Gott besitze auf dem Eiland gewisse *fana* und es sei „Tabu“: *qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nihil in ea vel animalium ibi pascentium vel aliarum quarumlibet rerum quisquam gentilium tangere audebat, nec etiam a fonte qui ibi ebulliebat aquam haurire nisi tacens praesumebat. quo cum vir dei tempestate iactatus est, mansit ibidem aliquot dies, quousque sepositis tempestatibus opportunum navigandi tempus adveniret. sed parvipendens stultam loci illius relegionem vel ferocissimum regis animum, qui violatores sacrorum illius atrocissima morte damnare solebat, igitur tres homines in eo fonte cum invocatione sanctae trinitatis baptizavit; sed et animalia in ea terra pascentia in cibaria suis mactare praecipit. quod pagani intuentes arbitrabantur, eos vel in furorem verti vel etiam veloci morte perire; quos cum nihil mali cernebant pati, stupore perterriti regi tamen Radbodo quod videbant factum retulerunt. qui nimio furore succensus in sacerdotem dei vivi suorum iniurias deorum ulcisci cogitabat et per tres dies semper tribus vicibus sortes suo more mittebat et numquam damnatorum sors, deo vero defendente suos, super servum dei aut aliquem ex suis cadere potuit; nisi unus tantum ex sociis sorte monstratus et martyrio coronatus est (Jaffé a. a. O. 6, 47).*

Als Liudger a. 790 nach Helgoland kam, legte er *Fosetis fana* nieder und taufte die Einwohner aus jener tabuierten Quelle. Sie wird auch von Adam von Bremen erwähnt. Er sagt von Helgoland: *haec insula . . . scopulis includitur asperimis, nullo aditu praeter unum, ubi et aquae dulcis locus venerabilis omnibus nautis, praecipue vero pyratis, unde accepit nomen ut Heiligland dicatur . . . sermo est pyratos, si quando praedam inde vel minimam tulerint, aut mox perisse naufragio aut occisos ab aliquo, nullum redisse indempnem, quapropter solent heremitis ibi viventibus decimas praedarum offerre cum magna devotione (Monum. Germ. Histor. Scriptor. 9, 369. 372; vgl. v. Richthofen, Unters. 2, 423 ff.).*

Schließlich darf die alte friesische Sage von den 12 *Asegen* (d. i. Richtern) nicht unerwähnt bleiben: ihnen erscheint der Gott und lehrt sie, was friesisches Recht sein solle; er wirft sein Krummholz von der Schulter und so es in den Rasen einschlug, sprudelte eine Quelle köstlichsten Wassers empor, die den Dürstenden reichlichen Trunk lieferte (v. Richthofen, *Unters.* 2, 430 f. 447. 459 ff.).

J. Grimm hat dieses wertvolle Material in seiner *Deutschen Mythologie* ausgebreitet. Heutzutage kann aber mit Hilfe des Tabubegriffs erheblich mehr daraus gewonnen werden. Hat man sich einmal in jene alten friesischen Religionsvorstellungen vertieft, so kommen uns Gemeinplätze, wie sie bei v. Negelein S. 74 ff. aufgetischt werden, geradezu als ungenießbar vor. Mogk hat wenigstens die Helgoländer Quelle erwähnt (S. 81), aber die Behauptung, auf Helgoland habe sich das gemeinsame Heiligtum der Friesen befunden (S. 119), beruht auf einem Irrtum. Herrmann bringt die Einzelnachrichten (S. 224 ff.), hat sie aber nicht verstanden: „der Born, der durch die geschleuderte Axt entspringt, führt auf den Herrscher des Himmels . . . aus dem Wasser steigt der Nebel empor und für das Inselklima ist der Nebel besonders charakteristisch“ (S. 227); Donar soll Quellenschöpfer gewesen sein (S. 266); die Meteorologie muß alles erklären („Kerzen an Bäumen und Quellen sollten die himmlische Szenerie nachahmen, die von Blitzen durchleuchteten Wolken“, S. 402); unhaltbar ist die Einschränkung des Quellenkultes auf Heilquellen usw. Es wäre namentlich zu wünschen, daß Mogk bei seinem geschickt angelegten Werkchen mehr die tatsächlichen Belege religionsgeschichtlicher Formationen berücksichtigte und die Allgemeinheiten seiner Aussage dadurch belebte. Das zuverlässig bekannte, anschauliche Einzelbild verbreitet ein Maß von Belehrung, das durch Abstraktionen niemals erreicht wird.

Für die Ausgestaltung der religionsgeschichtlichen Theorien und der Methoden religionsgeschichtlicher Forschung verspricht

das große Werk von Wilh. Wundt, *Völkerpsychologie*, zweiter Band: *Mythus und Religion* (1. Teil, Leipzig 1905, 2. Teil, Leipzig 1906) fruchtbar zu werden<sup>1</sup>; für die Einzeldarstellung der germanischen Religion und Mythologie kommt es allerdings insofern nicht unmittelbar in Betracht, als der Verfasser leider die religionsgeschichtliche Überlieferung Deutschlands in sehr bescheidenem Umfang herangezogen hat. Um die Klärung der Grundbegriffe, die mit ganz anderer Sorgfalt in Zukunft gesondert werden müssen, als es in der Vergangenheit und Gegenwart Brauch ist, haben sich L. F. Weber, *Märchen und Schwank* (Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung. Kiel 1904), Fr. Panzer, *Märchen, Sage und Dichtung* (München 1905), sowie E. Bethe, *Mythus, Sage, Märchen* (Gießen 1905; Sonderabdruck aus den Hessischen Blättern für Volkskunde, Bd. IV, Heft 2. 3) verdient gemacht.<sup>2</sup>

Von folkloristischen Sammlungen wird der Religionshistoriker mit besonderem Vorteil die schönen und reichhaltigen Werke von H. F. Feilberg, *Jul* (2 Bde., København 1904), A. John, *Brauch und Volksglaube in Westböhmen* (Prag 1905 = Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde, Bd. VI), und von P. Drechsler, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien* (2 Bde., Leipzig 1903—1906 = Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, Bd. II) zu Rate ziehen. Unter den Monographien gebührt dem musterhaften Hauptwerk über volkstümliche Kultformen die Palme: R. Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland*. Ein Beitrag zur Volkskunde (Braunschweig 1904). Ferner ab führen die Darlegungen von Fr. v. d. Leyen (*Zur Entstehung des Märchens*. *Herrigs Archiv* 113—116) oder die *Schweizer Märchen* von S. Singer (Anfang eines Kom-

<sup>1</sup> Vgl. Fr. Kauffmann in der *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 38, 558 ff.

<sup>2</sup> Für Sagenforschung ist in erster Linie an Wilhelm Hertz zu erinnern, dessen *Gesammelte Abhandlungen* Stuttgart 1905 erschienen sind.

mentars zu der veröffentlichten Märchenliteratur. Bern 1903, 1906 = Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte, hrsg. von O. Walzel, Heft 3. 10). Eine wichtige Quellenschrift für die religiöse Volkskunde des ausgehenden Mittelalters ist von E. Schmidt analysiert worden (Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Berlin 1904 = Historische Studien, hrsg. von E. Ebering, Heft 47). Es handelt sich um das nicht sehr bekannte Buch von Johannes Boemus (Repertorium de omnium gentium ritibus, Augsburg 1520), der aus der Würzburger Gegend die Feste des Kirchenjahres beschrieben und zahlreiche wichtige Kultgebräuche verzeichnet hat (vgl. Schmidt S. 98 ff.). Er bildete die Hauptquelle für Seb. Franck (Weltbuch 1534); die von diesem Gelehrten aufgenommenen Gebräuche werden von unserem Autor S. 120 ff. gestreift.

Für Einzelheiten muß auf die „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ und auf die Publikationen der folkloristischen Landesvereine verwiesen werden. Sie entfalten eine sehr verdienstliche Tätigkeit, die um so lebhafter anerkannt werden muß, als das zunächst berufene Organ, die „Deutsche Kommission der preußischen Akademie der Wissenschaften“, den notwendigen Aufgaben unserer Disziplin gegenüber so gut wie völlig versagt hat. Es muß dieser schmerzlichen Enttäuschung auch an dieser Stelle Ausdruck gegeben werden (vgl. Zeitschr. f. deutsche Philologie 39, 139 f.), um so mehr, als auch von anderer Seite energisch das Verlangen nach einem „Reichsinstitut für deutsche Mundartenforschung und Volkskunde“ gestellt worden ist. Heinrich Schröder (Streckformen. Heidelberg 1906) hat in beredten Worten es als eine unaufschiebbare nationale Pflichtleistung bezeichnet, daß der Staat die dem Versinken nahen Volksüberlieferungen schütze und rette, und daß er die entsprechenden Mittel bereit stelle, deren eine systematische Forschung auf diesem Felde nationaler Kultur bedürfe.

Ausgezeichnete Forschungsergebnisse liegen wiederum aus Dänemark vor. Dieses Land besitzt an den „Danske Studier“ eine von A. Olrik u. a. geleitete folkloristische Zeitschrift, deren Beiträge in erster Linie verfolgen muß, wer auf der Höhe bleiben will. Magische und religiöse Motive im Märchen erörtert A. Olrik in der vortrefflichen Studie, die er dem dänischen Märchen vom „König Lindwurm“ — es ist dem italienischen *Re serpente* analog — gewidmet hat (Jahrg. 1904 S. 19 ff. 30 ff.). Der Opferbrauch der letzten Garbe ist auch in Dänemark üblich; sie ist für *Gode* (*Goe*) und sein Pferd bestimmt (S. 35 ff.) und erinnert dadurch an unser deutsches *vergodendeel*. Im Jahrgang 1905 werden sehr merkwürdige Formen eines zaubermäßigen Sonnenkultes aus Norwegen von J. Mortenson beigebracht und von A. Olrik sachverständig gewürdigt (S. 115 ff.); der letztere hat auch dem Donnergott beizukommen versucht (S. 39 ff. 129 ff. 1906, 65 ff.): lappische und estnische Volksüberlieferungen<sup>1</sup> scheinen uns die primitiveren Riten aufbewahrt zu haben, von denen uns die märchenhaften oder schwankartigen Novellenszenen der Eddalieder nicht mehr viel ahnen lassen.

In die nordische Mythologie schlagen ferner ein die Aufsätze über *Njorþr* (M. Olsen, *Det gamle norske Ønavn Njarþarlog*.<sup>2</sup> Christiania 1905 [S. A. aus den Videnskabs selskabs Forhandlinger]) und über *Fricco* (von S. Bugge zu *Priapus* gestellt in Christiania-Videnskabs Forhandlinger 1904 Nr. 3), über *Surtr* und über *þjaze* (Arkiv för nordisk Filologi XXI (1905) S. 14. 132), über *Tuisto*, *Sandraudiga*, *Heimdall* (Arkiv

<sup>1</sup> Vgl. auch L. v. Schroeder *Germanische Elben und Götter beim Estenvolke*. Sitzungsber. der Wiener Akad. 153 (1906).

<sup>2</sup> Es handelt sich um die in Søndhordland (Norwegen) gelegene Insel *Tysnesøen*, die der Verf. als Mittelpunkt des Njorþrkultes zu erweisen sich bemüht, auf der er aber auch eine Kultstätte des Tyr gefunden haben will. Lesenswert sind namentlich die Ausführungen S. 15 ff. über den Kult des Njorþr im allgemeinen und der Nerthus im besonderen.

XXIII, 245 ff.).<sup>1</sup> Im Vordergrund des Interesses steht aber immer noch die Figur Balders. Mein Buch hat zu erneuter Diskussion Anlaß gegeben.

Zunächst hat der geistvolle schwedische Literaturhistoriker Henrik Schück (in Upsala) das Wort ergriffen (Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria. 2 Bde. Stockholm 1904). Der Autor hat es vornehmlich auf die Rekonstruktion altschwedischer Religionsüberlieferungen abgesehen und gibt in seinem ersten Teil außer einer archäologischen Abhandlung über die Sigurdsbilder eine breite Erörterung des Mythos vom Göttermet; der zweite Band ist den Nachrichten vorbehalten, die um die Figur Balders sich angesetzt haben.

In einleitenden Vorbemerkungen bekennt sich Schück als entschiedener Anhänger der neueren Religionswissenschaft und bemüht sich namentlich um die Trennung von Mythologie und Religion. Dichtungen seien für den Mythologen ein Material von sehr zweifelhaftem Wert, es wäre denn, daß die Dichtungen im unmittelbaren Dienst des Kultus stünden, was aber im allgemeinen für Skandinavien nicht zutrefte. Nicht das mythologische Gedicht oder die mythologische Prosa, sondern der Ritus oder Kultus sei maßgebend. Nun ist bekannt, daß vom Ritus des nordischen Altertums bisher nicht allzuviel in den mythologischen Dichtungen gefunden worden ist. Um so eifriger wird man danach zu suchen haben. Das ist nun nicht der Standpunkt von Schück, denn er scheint das Suchen nach kultischen Bestandteilen in poetischen Überlieferungen von vornherein aufgegeben zu haben. Mythos nenne ich ein Gedicht, das sich unmittelbar auf den Ritus bezieht. Mittelbare Beziehungen poetischer Erzeugnisse auf kultische Zeremonien sind aber auch nicht zu unterschätzen. Die Hauptaufgabe der nordischen Mythologie sehe ich folglich

<sup>1</sup> Vgl. ferner B. Kahle *Der Ragnarökmythos*. *Archiv* 8, 421. 9, 61 Über die Weltschöpfungssage ist *Idg. Forschungen* 17, 444. *Beitr.* 32, 99 gehandelt worden.

darin, daß überhaupt der uns irgend noch zugängliche Vorrat von Mythen und Kultformen ans Licht geschafft werde. Gewiß sind nach dem üblichen, auch von Schück befolgten Verfahren die Quellen, aus denen die mythologischen Dichtungen zusammengefloßen sind, bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen (I, 27f. 55). Gerade ich bin es gewesen, der dies an einem berühmten Fall zu demonstrieren unternahm, und Prof. Schück hebt denn auch hervor, daß er in Übereinstimmung mit mir entscheidendes Gewicht darauf lege, daß im Zusammenhang mit der Quellenforschung die verschiedenen Termini begriffsmäßig abgegrenzt werden, mit denen wir zu operieren gewöhnt sind (I, 12 ff.). Er definiert daher die Begriffe Dogma (im Verhältnis zum Ritual), Volksglaube (im Verhältnis zum Mythos), Mythos (im Verhältnis zum Märchen), Sage und Legende, denn er hat klar eingesehen, daß in der sog. nordischen Mythologie nur Ordnung geschafft werden kann, wenn die Erkenntnis lebendig bleibt, daß die Entwicklungsgeschichte des Rituals uns nur in wenigen Mythen vorliegt, und daß man die einzelnen Mythen nicht auf ein System theologischer Dogmatik beziehen darf, sondern sorgfältig gerade die Varianten prüfen muß, um in ihnen die verschiedenen Ausdrucksformen des den Mythen zugrunde liegenden Rituals zu entdecken. Das Nebeneinander mythischer Erzählungen, die ein und dasselbe Thema behandeln, ist in ein zeitliches Nacheinander umzusetzen. Man wird zugeben, daß dies lauter vortreffliche Grundsätze zu sein scheinen. Sie bleiben aber steril, solange nicht über den Umfang und den Inhalt des Begriffs „Mythos“ eine Verständigung erzielt ist. Die größten Schwierigkeiten bereitet die Differenzierung und Distanzierung von Mythos, Sage, Märchen. An dieser Klippe ist auch Schück gescheitert. Er sagt zwar, den gemeinsamen Mutterboden für diese nahe verwandten dichterischen Gattungen bilde der Volksglaube, dreht sich dann aber plötzlich nach dem Wind der rationalistischen Theoretiker und meint schließlich,



der Mythus sei nichts anderes als die Antwort auf eine ätiologische Frage: warum haben wir diese oder jene Zeremonie in unserem Kultus? Es ist schade, daß sich hierbei Schück nicht von den französischen oder englischen Fachgenossen hat eines Besseren belehren lassen. Für uns hat der Mythus nicht rational-ätiologischen, sondern magischen Gehalt, hängt der Mythus nicht mit der Katechese (1, 22), sondern mit dem Zauberspruch (und dem Gebet) zusammen. Für Schück ist die Welt des Zaubers verschlossen und unzugänglich geblieben (vgl. die gelegentlichen Andeutungen 1, 115. 2, 252); bei seinen Religionsvorstellungen hat der Mythus keine praktische Bedeutung, ist vielmehr nur eine Formsache oder, wie Schück geradezu sagt, eine Privatsache (1, 81); ein und derselbe Mythus könne sich z. B. auf ganz verschiedene Götter beziehen; er macht sich anheischig, zu zeigen, daß man in Upsala denselben Mythus von Fjolner hatte, der auf Rügen von Nerthus galt (1, 19). Mit anderen Worten: Schück löste den organischen, für jede Religion absolut wesentlichen Zusammenhang zwischen Mythus und Kultus wieder auf. Dies hatte zur Folge, daß, so modern seine Grundsätze uns anmuten, so rückständig seine tatsächlichen Untersuchungsmethoden sind. Schücks Behandlung einzelner „Mythen“ vermag ich daher nicht als in ihren Prämissen begründet und als in ihren Ergebnissen erfolgreich zu bezeichnen. Die bloß literarhistorische Technik, der Schück huldigt, versagt angesichts der spezifisch religionsgeschichtlichen Aufgaben, die uns mit dem Mythenproblem und dem Mythenvorrat gestellt sind. Um die Balderepisode in ihrer Überlieferungsform nicht als Mythus, sondern als „Sage“ einzuschätzen, unternahm es Schück, die „Balder-sage“ als eine literarische Dichtung zu analysieren und langte mit dieser notwendigen, aber keineswegs endgültigen Leistung schließlich selbst bei kultischen Zusammenhängen an (2, 157. 250. 303). Im übrigen rekonstruierte er eine ältere Sage, die einem dichterisch veranlagten Literarhistoriker alle Ehre macht,

aber aus einer wissenschaftlichen Diskussion ausscheiden muß, weil sie in wesentlichen Partien der quellenmäßigen Grundlagen ermangelt. Manche Einzelausführungen (z. B. Yggdrasell 1, 122 ff. 2, 163 ff.)<sup>1</sup> sind beachtenswert, aber wenn Oþinn und Ullr als Dioskuren bezeichnet und hierfür der „Maigraf“ und der „Wintergraf“, sowie der Merseburger Zauberspruch angezogen werden, so genügt ein kurzer Hinweis auf die Neubearbeitung des genannten Zauberspruches (2, 218), um die phantasievolle Art unseres Autors zu veranschaulichen. Ich bemerke, daß Schück auch auf das Levirat zu sprechen kommt (2, 188 ff.), und daß dem Freyr-Ritual eine vom Thema weit abführende Spezialuntersuchung gewidmet worden ist (2, 248ff.). Der Kult des Freyr soll aus Schweden nach Norwegen verpflanzt worden sein, und hier erst soll er auf die Entwicklung der westnordischen Baldersage eingewirkt haben. Das heißt, das Königsoffer, das mir als Ritual des Baldermythus sich ergeben hatte, wird von Schück auf Freyr zurückgeführt, nur um der Schlußfolgerung zu entgehen, es habe einen Mythos von Balder gegeben. Erfreulich ist, daß nunmehr auch Schück fast völlig von dem Standpunkt losgekommen ist, von dem aus gelehrte Wikinger von christlicher und hellenischer Mythologie inspiriert, die Baldersage erdichtet haben sollten; was Schück aus christlicher Legende ableitet, ist von nebensächlicher Bedeutung (2, 316 f.). Aber letztlich ist Balder für Schück doch auch nichts anderes als eine dichterische Figur der Skalden, die „möglicherweise“ auch für die Volksreligion Bedeutung gewinnen konnte (2, 319). Die Urform der Sage war nach Schück folgende (2, 307 f.): Balder und Hoþr sind im Streit miteinander. Balder ist mit Nanna verlobt. Er ist Oþinns Sohn und Loke ist sein Feind. Aber Oþinn hat den Balder gegen alle Waffen hart gemacht. Da verfertigt Loke ein Schwert, das er im Totenreich verbirgt; hier wird es von

<sup>1</sup> Vgl. ferner etwa 1, 83 ff. (*Über skandinavische Götter in Tiergestalt*); 2, 163 ff. (*Pferdekult*); 1, 111 ff. 150 ff. (*Hel und Valhöll*).

einem Dämon gehütet, denn mit dieser Waffe allein kann Balder getötet werden. Opinn schützt seinen Sohn und bewirkt durch seine Zauberkünste, daß niemand in den Besitz jener Unterweltswaffe gelangen kann, es sei denn, er habe zuvor einen wunderbaren Mistelzweig gebrochen. Höþr, von Walkyrjen beraten, bricht die Mistel, dringt ins Totenreich ein, bemächtigt sich des Schwertes und überfällt den Balder. Am Kampf nehmen auch Opinn und Loke teil, Balder fällt, Nanna wird von Höþr geraubt, Balders Leiche auf einem Schiff verbrannt. Opinn erzeugt mit Rindr den Vali, der bestimmt ist, den Balder zu rächen; dabei verliert Opinn das Regiment, er wird von Ullr vertrieben, kehrt aber nach einiger Zeit siegreich zurück.

In seinen „Finnischen Beiträgen zur germanischen Mythologie“ hat sich Kaarle Krohn gleichfalls mit dem Baldermythus beschäftigt (Helsingfors 1906)<sup>1</sup>, kehrt aber wieder zu der Ableitung aus der christlichen Mythologie zurück. Die finnische Sämpsäsage schließe sich eng „an den Kult des Gottes der Vegetation“ bei den Germanen an, und dies beruhe darauf, daß der Freyrkult wie zu den Lappen, so auch zu den Finnen übertragen worden sei. Beide Volksstämme hätten auch den skandinavischen Þorkult entlehnt (vgl. oben S. 112 [Olrik]); namentlich aber spiele bei ihnen der Baldermythus eine Rolle (vgl. mein Balderbuch S. 242). Krohn glaubt in dem finnischen Helden deutlich ein Substitut Christi wiederzuerkennen, seine Hadesfahrt sei eine Nachbildung von Christi Höllenfahrt, der blinde Töter der finnischen Rune entspreche dem blinden Krieger der Longinuslegende. Die finnische Rune könne nun aber nicht direkt von einer isländischen Baldersage hergeleitet werden, wohl aber von einer Variante derselben, die in christlicher Zeit und mit christlichen Namen von Schweden nach Finnland gewandert sein mochte. So stehe

<sup>1</sup> Sonderabdruck aus den „*Finnisch-Ugrischen Forschungen*“, Jahrg. 1904. 1905.

nichts der Annahme im Wege, die Baldersage sei bei westnordischen Wikingern bereits vor 900 n. Chr. Geb. aus derselben christlichen Legende entstanden, die mehrere Jahrhunderte später aus Schweden nach Finnland gelangte. Auch Saxos Variante der Baldersage lasse sich aus der bei Snorri erhaltenen und durch die Finnen bestätigten „Balderlegende“ erklären. Selbst der Merseburger Zauberspruch werde als christliche Legende verständlich („Paul und Gott ritten zum Walde [zur Kirche]“ usw.). Balder sei ein Christusbild, dahinter etwas Heidnisch-Mythologisches oder Primitiv-Anthropologisches zu suchen, sei und bleibe vergebliche Mühe. Hiergegen wird von germanistischer Seite zu sagen sein, daß die finnische Überlieferung in dieser Frage keinesfalls entscheidend ist. Ich muß es dahingestellt sein lassen, wieweit die Sachkenner Kaarle Krohns Standpunkt zu teilen vermögen, den er selbst so formuliert: „Wie bekannt, ist die finnische Zauberpoesie die reichhaltigste in Europa und an heidnisch klingenden Namen ohne Vergleich die reichste. Doch bei näherer Untersuchung schwinden diese aus den Händen, indem wir als Unterlage christliche Namen und Vorstellungen finden. Diese Zauberpoesie ist nachweislich in katholischer Zeit entstanden, und zwar unter dem Einflusse der germanischen Zaubersprüche in christlicher Fassung. Denselben Ursprung haben augenscheinlich auch die estnischen und lettischen Zauberformeln, welche nur spärlich heidnische oder scheinbar heidnische Namen an der Stelle christlicher aufweisen. Von den übrigen finnisch-ugrischen Völkern besitzen, bezeichnend genug, die auf dem primitivsten Standpunkt stehen gebliebenen Ostjaken, Wogulen und Lappen keine magischen Formeln“ (S. 131). —

Die ergiebigste Fundgrube für den Religionshistoriker ist der Sprachschatz unseres Volkes. Unter den linguistischen Einzelbeiträgen hebe ich den Aufsatz von A. Leitzmann über *neorxnawong* (Beiträge von Paul und Braune 32, 60 ff.) hervor. Dieses in der angelsächsischen Poesie heimische Wort ist

wiederholt Gegenstand der Untersuchung gewesen. Es dient zur Bezeichnung des Paradieses in der biblischen Epik der Angelsachsen und wird jetzt, was sprachlich kaum möglich ist, von Leitzmann mit *Nerthus* zusammengebracht; ein Adj. *nerþiska* wird erschlossen<sup>1</sup> und *neorxnawong* als „Wiese der zur Nerthus Gehörigen, der Unterirdischen“ erklärt. Nerthus sei mit griech. *νέφεροι* zu verbinden, sie sei eine Art germanischer Persephoneia oder Demeter (*terra mater* nach Tacitus), und die Gleichung „Totenwiese“ = Paradies sei nach E. Rohdes Darlegungen keinesfalls zu beanstanden. Hiergegen wird auch nichts zu erinnern sein, wohl aber ist die These, Nerthus sei eine chthonische Gottheit gewesen, angesichts ihres Rituals und der nordischen Zeugnisse für den Njörþr- bzw. Freyrkult nicht leicht zu begründen.

Eine zweite wichtige Quelle altgermanischer Religionsvorstellungen bilden neben dem Wortschatz die römisch-germanischen Inschriften, die jetzt im *Corpus inscriptionum latinarum* XIII gesammelt vorliegen. Hermann Müller hat in Kluges Zeitschrift für deutsche Wortforschung Bd. 4, 95 ff. eine Anzahl der literarisch bzw. inschriftlich belegten Götternamen erörtert. Ein instruktives Beispiel habe ich selbst in der Zeitschrift f. deutsche Philologie Bd. 38, 289 ff. besprochen. Zu beiden Seiten des Odenwaldes in Miltenberg und in Heidelberg ist ein *Mercurius Cimbrianus* bezeugt, in einer Landschaft, wo Reste der Cimbern und Teutonen sich angesiedelt hatten, als der Haupttrupp durch Süddeutschland gestreift war. Ich glaube, wahrscheinlich gemacht zu haben, daß Mercurius als *negotiator* gemeint war (vgl. Westdeutsche Zeitschrift 17, 272 ff.), und daß seine mythologische Deutung auf *Wodan* führt, daß wir also an diesen Inschriften ein ausschlaggebendes Argument besitzen, durch welches die Streitfragen über das Alter des Wodankultes und über seine Ver-

<sup>1</sup> Hiergegen wendet sich F. Kluge in seiner *Zeitschr. f. d. Wortforschung* 8, 144 f.

breitung an Bedeutung verlieren. Nebenbei finden die aus Ortsnamen erschlossenen Bergheiligtümer Wodans eine erwünschte Bestätigung und treten die mythologischen Bilder des nordischen Opinn als eines Schutzherrn der in Handel und Verkehr bewegten Waren in ein neues Licht. Mit den von Caesar für den gallischen (und germanischen) Mercur namhaft gemachten Einzeltzügen decken sich skandinavische Angaben Satz für Satz.

An der Erweiterung unserer religionsgeschichtlichen Kenntnisse ist aber vornehmlich auch die deutsche Rechtsgeschichte beteiligt. In seinen „Beiträgen zur Geschichte der germanischen Freilassung durch Wehrhaftmachung“ hat E. Goldmann (Gierkes Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Heft 70. Breslau 1904) erwiesen, daß die langobardische Freilassung *per sagittam* nicht ein Akt der Wehrhaftmachung gewesen ist (vgl. M. Pappenheim in der Zeitschr. d. Savignystiftung. Germ. Abt. 25, 354 ff.). Ferner hat er erkannt, daß im Sachsenspiegel bei der Freilassung nicht Pfeile, sondern Sporen vom Freilasser dem Freigelassenen zugeworfen werden. Goldmann meinte, dieser Freilassungsakt sei in die Formen des Reiseaberglaubens und in die damit verbundenen zauberischen Prozeduren einzuordnen. Er handelt daher S. 15 ff. 55 ff. ausführlich über solchen Reisezauber; dabei sollen durch Wurfhandlungen schädliche Dämonen beseitigt worden sein (z. B. wenn einem, der auf Reisen geht, ein Schuh nachgeworfen wird); in diesem Zusammenhang kommt der Verfasser auch auf die „Vernagelung“ der Übel zu sprechen. Der Sporenbügel führt ihn auf die Wünschelrute, den Zwieselbaum und das Hufeisen; es wird auch auf die apotropäische Bedeutung des Rittersporn und Hahnensporn, der bekannten Pflanzen, angespielt. Diesen willkürlichen Kombinationen gegenüber bleibt als Haupteinwand bestehen, daß es sich beim Hufeisen und beim Sporenwerfen um einen alten Aberglauben der Sachsen schon deswegen nicht handeln kann, weil dieses Volk Sporen und Hufeisen im Altertum gar

nicht gekannt hat: der Sporn (und zwar als Einzelsporn) hat sich erst im frühen Mittelalter (Reihengräberzeit) nach römischer Sitte bei den Germanen eingebürgert. — Die langobardische Pfeilzeremonie gehöre gleichfalls in die Kategorie der Zauberriten. Hier liegt der Fall insofern günstiger, als Paulus Diaconus bei jener Freilassung ein begleitendes Gemurmel erwähnt. Der Sache nach ist es aber höchst unwahrscheinlich, daß das Rechtsgeschäft der Freilassung in einen Reisezauber umgedeutet werden könne. Goldmann behauptet zwar (ohne genauere Begründung), der Pfeil sei vor dem Freigelassenen her abgeschossen worden, und bemüht sich (mit sehr bescheidenem Erfolg), Belege für solche Praktik beizubringen (S. 52 ff.). Er gerät unversehens dabei in Rechtsbräuche, die sich auf die Freizügigkeit beziehen, mit denen die Symbolik der Freilassung keinesfalls konfundiert werden darf. Der Freigelassene ist *amund*; er wird aus der „mund“ entlassen. Ich bin mit dem Verfasser darüber einer Meinung, daß die Beziehungen zur Wehrhaftmachung durchaus gelöst werden müssen, halte aber daran fest, daß die Zeremonie besagt, der Freigelassene sei nunmehr „wehrfähig“. So wird bei den Anglonormannen (Goldmann S. 66) der Freigelassene durch Überreichung von *libera arma* wehrfähig. Es liegt nahe, wie im langobardischen Pfeil so in den sächsischen Sporen einen wesentlichen Bestandteil der Ausrüstung freier Wehrmänner anzuerkennen. Bei den Langobarden könnte allerdings auch der „Heerpfeil“ gemeint sein, durch den die freien Männer zu den Waffen gerufen wurden (Goldmann S. 67 f.). Diese Möglichkeit verdient vielleicht deswegen den Vorzug, weil bei den Langobarden der Pfeil nicht eine Kriegs-, sondern eine Jagdwaffe war (Paulus Diaconus 5, 33). Aber wie es sich auch damit verhalte, es bedarf keinesfalls der Hypothese von den Reisezauberriten, um den Freilassungsakt zu deuten.

Eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials ist von Heinrich Brunner in seiner Deutschen Rechtsgeschichte ver-

arbeitet worden. Von diesem glänzenden Werk liegt jetzt der erste Band erheblich vermehrt in zweiter Auflage vor (Leipzig 1906). Ich kann hier nur beispielshalber auf die Abschnitte verweisen, in denen Brunner das Strafrecht abhandelt und dem Sakralrecht nachgeht.<sup>1</sup> Einiges hat der ausgezeichnete Forscher neuerdings in einem Vortrage, der vor S. M. dem Deutschen Kaiser zu Berlin gehalten wurde, auch für weitere Kreise ausgehoben: „Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen“ (Deutsche Monatsschrift 1907, Heft 7, S. 18 ff.). Ich zähle diesen Vortrag zu den Hauptbeispielen für die unvergleichliche Leistungsfähigkeit unserer folkloristischen Methode bei kulturgeschichtlicher Forschung. Der Jurist beherrscht die folkloristische Methode gleich einem Philologen neuesten Gepräges und arbeitet in musterhafter Weise mit den *survivals*, die er bis ins Bürgerliche Gesetzbuch hinein verfolgt: „Der Aberglaube hat mitunter geradezu ein verblüffendes Gedächtnis.“ Ich hätte zwar zu den Einzelaufstellungen da und dort ein Fragezeichen zu machen, aber das ist bei einem so leuchtenden Erzeugnis modernen wissenschaftlichen Denkens irrelevant.

Je mehr die Wissenschaft, sagt Brunner, in das germanische Altertum eindringt, desto mehr entschleiert sie uns die engen Wechselbeziehungen, die zwischen den religiösen Vorstellungen der Germanen und ihrem Kriegs- und Rechtswesen, den zwei Hauptfaktoren ihres öffentlichen Lebens, obwalten. Das Recht der Vergangenheit wird uns aber nur lebendig, wenn wir es im Zusammenhange der nationalen Kulturerscheinungen zu erfassen suchen. Es stand unter der Herrschaft religiöser Gedanken. Man untersuche z. B. das Verfassungsrecht: der germanische König hatte als Oberpriester des Volkes religiöse Funktionen, der Gerichtsban hatte sakrale Bedeutung, die Dingstätte war zugleich Opferstätte (?), ausgeprägt kultischen Charakter besaßen die Beweismittel (Eid,

<sup>1</sup> Vgl. auch das auf Mommsens Veranlassung publizierte Sammelwerk: *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker* (Berlin 1905).



Gottesurteil). Im Bereich des Strafrechts hatte der Vollzug der Todesstrafe den Sinn eines Kultaktes, ein religiöses (?) Delikt war es daher, den gehängten Dieb vom Galgen zu nehmen; aus dem Opfergedanken stammt der noch heute nicht erloschene Aberglaube an die besondere Heilkraft und an die Zauberkraft der Reliquien eines Hingerichteten. Einschneidende Bedeutung besitzen für das Privatrecht der Germanen ihre mystischen Vorstellungen über das Fortleben der Seele nach dem Tode, denn unsere Vorfahren betrachteten den Toten als Subjekt von Rechten und Pflichten; durchaus fremd war ihnen der Gedanke: nur der Lebende hat recht. In dem Glauben an das Fortleben des Toten wurzelt die Pflicht der Blutrache; auf der Furcht vor dem Widergänger beruhen die von den Moorleichen her bekannten Eigentümlichkeiten des Lebendigbegrabens (die Leichen wurden künstlich im Erdboden niedergehalten); auch die Strafe des Pfählens ist eine Maßregel der Seelenabwehr, denn die Pfählung begegnet in den ältesten Zeugnissen nicht als Bestrafung von Lebendigen, sondern als Leichenpfählung: mittels des Pfahles, der dem Missetäter durch die Brust gestoßen wird, soll er an die Erde geheftet werden (als ein Opfer für eine unterirdische Gottheit). Unabhängig von der Pfählung findet sich die Sitte, den Körper mit Dornenstrüpp zu umhüllen; sie spielt in der Urzeit eine bedeutsame Rolle bei der Leichenbestattung überhaupt (als ein Nachklang sei die Dornenhecke des Dornröschens zu verstehen [? ?]).

Auch das älteste Gerichtsverfahren arbeitete mit dem Gedanken an das Fortleben des Toten (Klage mit der toten Hand, Klage gegen den toten Mann). Der Tote fungiert noch als Ankläger (wie im Bahrgericht der Tote selber den Angeschuldigten überführt) oder als Angeklagter (Rechtsfall aus Wusterhausen vom Jahr 1330); angelsächsische Quellen sprechen von dem Toten als Zeugen und als Eidhelfer, denn die Seele des Toten wird im Grabe als gegenwärtig gedacht (trotz der Leichenverbrennung?).

Den nachhaltigsten und bedeutsamsten Einfluß hat der Glaube an das Fortleben des Toten auf das Privatrecht ausgeübt. Fränkischer Rechtsbrauch kannte eine Verheiratung mit dem toten Bräutigam<sup>1</sup> und eine Ehescheidung nach dem Tode des Gatten. Das germanische Erbrecht kennt ein sog. Totenteil: der Tote erhält Anteil an dem Nachlaß des Vorstandes der Hausgemeinschaft, denn er sollte für das Leben im Jenseits ausgerüstet werden (altnorweg. *dáinn arfr*); wenn der Nachlaß dazu nicht ausreichte, hatten die überlebenden Sippenossen für die Ausstattung des Toten zu sorgen. Was mit den Dingen, die der Mann auf der Kriegsfahrt brauchte (Heergewäte, Heergeräte), geschah, verrät eine Rechtsquelle aus Eiderstedt (Schleswig): ist ein Verwandter von der Schwertseite nicht vorhanden, so erstirbt das Heergeräte mit in das Grab. Den Übergang vom Totenteil zum Erbteil vermittelt eine Episode der Hervararsaga, laut der ein toter Held von der Tochter beschworen wird, aus dem Grabhügel sein Schwert herauszugeben, auf daß es der Sohn erhalte, den sie gebären werde. Reminiszenzen an das Totenteil ragen jedoch bis in die Gegenwart hinein: dem Verstorbenen wird das Leibpferd bis zum Grabe nachgeführt (wenn auch nicht mehr getötet), bei Bestattung von Fürstlichkeiten nimmt ein Trauerritter teil (in Hessen pflegte der Trauerritter dem verstorbenen Landesherrn in die Gruft zu folgen, um dort dessen Degen zu zerbrechen), von ihm ging die Märe, daß er dem Herrn noch im selben Jahr ins Jenseits nachfolgen werde (ein Herr von Eschwege, der 1821 die Leiche des Kurfürsten in die Gruft geleitet hatte, sei deswegen etliche Tage darauf verstorben). „Die Wurzeln dieses Aberglaubens reichen in die Urzeit zurück, in jene Zeit, da der geschichtliche Vorgänger des Trauerritters die abgeschiedene Seele des Herren aus Anlaß der Bestattung in das Schattenreich begleitete.“

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die durchaus ungenügende Schrift von O. Schrader *Totenhochzeit*. Jena 1904 (dazu *Zeitschr. f. d. Phil.* 39, 138).

Nach der Christianisierung erhielt im allgemeinen die Kirche das Totenteil als Seelgeräte (engl. *dead mans part*). Es wurde z. B. das Pferd des Verstorbenen samt seinen Waffen nach der Bestattung einem Vertreter der Kirche übergeben oder es opferte sich der Traueritter samt dem Roß dem Dienste der Kirche. Im Kloster Königfelden hat man bis 1328 die Pferde der dort beigesetzten Edelleute nach deren Bestattung geschlachtet, bis die Änderung getroffen ward, daß man sie den Mönchen als Arbeitstiere zuwies.

Testamente waren den germanischen Rechten ursprünglich unbekannt. Als das weltliche Recht sie gestattete, beschränkte sich die letztwillige Verfügung zunächst meistens auf das Toten- oder Seelenteil. In Bayern ist noch im Jahre 1808 eine Verordnung nötig geworden, um zu bestimmen, wie es zu halten sei, wenn jemand durch Testament seine arme Seele zum Universalerben eingesetzt hatte. Ein Tiroler Dorfrecht besagt, ein Toter solle mit dem Seinen sich begraben (Bestattungskosten bezahlen) und Seelgerät ausrichten. Ein anderes Überbleibsel ist der sog. Sterbefall oder Todfall, d. h. eine letzte Abgabe, die der Tote zu entrichten hatte. Brunner meint, an das ursprüngliche Verbrennen des Totenteils erinnere uns ein Dorfrecht aus der Eifel, das von einer verstorbenen Frau sagt: hat sie kein Tier, so soll der Schultheiß einen dreibeinigen Stuhl als Sterbefall von ihr nehmen und ihn verbrennen. Offenbar sei es auch ein Stück des alten Totenteils, wenn nach dem Rechte der Abtei Einsiedeln der Mann, der keine bewegliche Habe hinterläßt, den rechten Schuh als Todfall zinsen soll, denn ein Paar derber Schuhe habe man einst (?) dem Toten zur Reise ins Jenseits mitgegeben, insbesondere, wenn er weder Roß noch Rind hatte, die ihn dahin bringen konnten. Nur weil der Tote sich selbst beerbt, ist er rechtlich imstande, einen *ultimus census*, z. B. das Besthaupt, zu zahlen. Von dem Grabeigen mußte der Tote das beste Stück dem Herrn überlassen; es bezieht sich dies nach den ältesten Zeug-

nissen aber nur auf Freigelassene (oder Freie, die sich in Schutzhörigkeit begeben hatten). Der ursprüngliche Gedanke des Sterbefalls ist aber der einer Gegenleistung für den Schutz, den der Tote bei Lebzeiten genossen hatte. Die Vorstellung, daß der Tote als solcher eine Rechtshandlung vornimmt, ist noch in das Bürgerliche Gesetzbuch übergegangen, wonach der Tote den Lebendigen zum Erben nimmt. Auf die Tendenz, dem Toten zur Ausführung seines letzten Willens einen Vertreter zu beschaffen, geht, im Grunde genommen, auch die Entstehung des Instituts der Testamentvollstrecker zurück.

Mit der Hoffnung, solche Totalität der Forschung, die über den Handschriften und Inschriften nicht das Folklore, über den toten Büchern nicht das Leben versäumt, werde in der Philologie und Religionsgeschichte, die das Vergangene noch im Gegenwärtigen begrüßen, als das wahre Ziel der Gelehrsamkeit mehr und mehr erstrebt werden, schließe ich meinen Bericht.

---

## 2 Indische Religion (1904—1906)<sup>1</sup>

Von **W. Caland** in Utrecht

Um mit dem Veda im allgemeinen anzufangen: es gibt jetzt eine ausführliche Darstellung der wichtigsten aller altindischen Opfer<sup>2</sup>, des Inbegriffs des Veda sozusagen: des Somaopfers nämlich in seiner einfachsten Gestalt (*jyotiṣṭoma-agniṣṭoma*), welches die Grundform aller eintägigen Somafeiern ist. Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit nicht nur den Indologen, sondern auch den Forschern der vergleichenden Religionswissenschaft von Nutzen sein wird, und daß diese Forscher noch mehr, als es jetzt der Fall ist, zur Einsicht gelangen mögen, daß gerade die altindische Religion, besonders der Veda, für ihre Untersuchungen unschätzbares Material enthält. Denn von keinem einzigen Volke ist ein so alter Ritus in so vorzüglicher Überlieferung auf uns gekommen als von den alten Indern. Wer sich an das Studium dieses Somaopfers macht, dem wird allerdings manches sehr rätselhaft vorkommen; das hat wohl zum Teil seinen Grund darin, daß alle die Materialien, die zum richtigen Verständnis dieses Rituals erforderlich sind, noch nicht verarbeitet sind, wenigstens nicht so, daß sie für einen größeren Leserkreis erreichbar sind. Denn manches Auffallende wird nur aus dem Veda selbst zu erklären sein. Derjenige, welcher die Somafeier für sich abhalten läßt, muß u. a. sich einer Weihe unterziehen, zu welcher

<sup>1</sup> Der Berichtersteller macht die Worte Oldenbergs (*Arch. f. Rel.* VII, S. 212, N. 1) zu den seinigen.

<sup>2</sup> *L'agniṣṭoma, description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique* par W. Caland et V. Henry, Paris, Leroux, vol. I: 1906, vol. II: 1907.

auch die Vorschrift gehört, daß er die Finger einziehen muß (l'Agnistoma, S. 19); so verhält er sich während der Vorbereitungstage; am Abend aber vor der eigentlichen Feier läßt er die Finger wieder frei (S. 118). Man ist versucht, diese Vorschrift mit einem von Mooney<sup>1</sup> aus Irland mitgeteilten Brauch in Verbindung zu bringen: „should any one accidentally meet a person suspected of the evil eye, its influence may be averted by doubling the thumbs under the fingers“, und man möchte glauben, daß dasselbe Motiv auch der Grund des altindischen Brauches ist. Vielleicht war das ursprünglich auch der Fall. In erster Linie muß aber mit der Deutung der alten Inder selbst gerechnet werden, die das Ballen der Fäuste als einen Teil des Verhaltens des Opferherrn ansehen, für den die Weihung eine Wiedergeburt ist, und der deshalb die Fäuste ballt, weil das ungeborene Kind die Hände so trägt.<sup>2</sup> Es wäre aber möglich, daß die Anschauung einer anderen vedischen Schule<sup>3</sup> von der ursprünglichen Absicht weniger weit abgeraten ist, wenn es nach ihr heißt: „er ballt die Fäuste: zum Festhalten des Opfers“. Der ethnologisch geschulte Leser des „Agnistoma“ wird bald mit Erstaunen gewahr werden, wie viel köstliche Parallelen zu den ihm bekannten Bräuchen der Wilden und zum Volksglauben in der Beschreibung dieses heiligen Dienstes zu finden sind. So darf sich z. B. der Eingeweihte das Haupt nicht mit den Fingern kratzen, sondern gebraucht dazu ein Antilopenhorn, seine Gattin einen Stock (S. 19, 20), dazu vgl. man Frazer, *The golden Bough*<sup>2</sup> I, S. 324 ff. Wenn der Priester die Knoten, die er bei der Verfertigung der Havirdhānahütte gelegt hat, nicht löste, würde er durch Harnverhaltung den Tod finden (S. 91), dazu vgl. man Frazer, l. c., S. 392 ff. Gewisse Schalen, aus denen der Soma getrunken ist, dürfen nicht leer weg-

<sup>1</sup> *Proc. Am. Philos. Soc.* XXIV, S. 148.

<sup>2</sup> Vgl. das ganze 3. Kap. des 1. Adhy. des Ait. Brāhmaṇa.

<sup>3</sup> TS. VI. 1. 4. 3.

gesetzt werden; man muß sie mit gewissen Opferspeisen versehen und dann erst zur späteren Benutzung wegsetzen (S. 215), „weil sich die bösen Geister einer Leere des Opfers bemächtigen“<sup>1</sup>, dazu vgl. man Plut. quaest. Rom. 64: *διὰ τὴν τράπεζαν οὐκ εἶων ἀναιρεῖσθαι κενήν, ἀλλὰ πάντως τινὸς ἐπόντος* und den Volksbrauch, etwas „pour l'honneur du plat“ von einem Gerichte übrigzulassen. — Aber auch für die Geschichte des Veda, insbesondere für die Entwicklungsgeschichte des Rituals und das Verhältnis der vedischen Schulen dürften Darstellungen wie die oben erwähnte des Agniṣṭoma von Interesse sein. So ergibt sich z. B., daß Āpastamba und Hiranyakeśin stark von den Mānavas (Maitrāyanīyas) beeinflusst sind; daß Baudhāyana, obschon seine Schule jetzt in Südindien besonders blüht, in vielen Punkten dem Ritual des weißen Yajurveda (Kātyāyana) näher steht als die anderen Schulen des schwarzen Yajurveda (vgl. z. B. Nr. 192, S. 297 mit Nr. 253, S. 392); daß das Vaitānasūtra dem weißen Yajurveda näher steht usw.

Was die einzelnen Vedas angeht: unsere Kenntnis des Ṛgveda ist jetzt bedeutend vergrößert durch die sehr wertvolle Ausgabe der Apokrypha des Ṛgveda<sup>2</sup>, welcher Ausgabe eine verhältnismäßig sehr alte akzentuierte Handschrift zugrunde gelegt ist, in welcher nicht nur die eigentlichen Khilas, sondern, was mir das Wichtigste scheint, auch die uralten Nivids, Praiṣas und Purorucs gefunden werden, die bis jetzt nach der Rezension der Aitareyins noch nicht herausgegeben waren. Schon anderswo<sup>3</sup> habe ich einen Beweis dafür beigebracht, daß diese Stücke sehr alt sein müssen, da sie schon dem Āśvalāyana genau in der Anordnung, in der sie von alters her bewahrt sind, vorgelegen haben. Man kann eigentlich

<sup>1</sup> TS. VI. 4. 9. 5.

<sup>2</sup> *Die Apokryphen des Ṛgveda* herausg. und bearbeitet von Dr. phil J. Scheftelowitz (*Indische Forschungen* Heft I), Breslau, Marcus, 1906.

<sup>3</sup> *Museum* 1907, Nr. 8.

auf die vorzügliche Arbeit Scheftelowitz', für die ihm der herzlichste Dank aller Vedaforscher gebührt, nur eine Anmerkung machen, nämlich, daß er sich nicht mehr bemüht hat, mit Hilfe der Varianten seinen Text so richtig als möglich herzustellen. Was er jetzt bietet, ist nahezu eine diplomatische Wiedergabe der einen Hs., die nicht überall die Überlieferung ungetrübt bewahrt hat.

Die Abhandlung Oldenbergs „Vedaforschung“<sup>1</sup> gibt uns in klar übersichtlicher Weise einen Überblick über die Vedaforschung (namentlich den Rgveda) seit Roth bis heute. In besonnener Weise gibt der Verfasser — und dies ist wohl der Hauptzweck des Büchleins — seinem Zweifel Äußerung, ob die von Pischel und Geldner in ihren „Vedischen Studien“ befolgte Methode der Interpretation die richtige ist. Bekanntlich wollen diese beiden Forscher den Rgveda nicht nur aus ihm selbst erklären, sondern auch die einheimische Tradition, besonders die Erklärung des Sāyana rehabilitieren; daneben stellen sie sich zum Ziel, eine Brücke vom Vedischen, besonders vom Rgveda, zur späteren Literatur zu schlagen und durch Heranziehung dieser Literatur dem Sinn des Veda näher zu kommen. Oldenberg betont hiergegen, daß wohl der Rgveda an erster Stelle aus ihm selbst zu erklären sei, daß aber den Kommentaren nur geringer Wert beizulegen sei — in verschiedenen Exkursen wird diese Ansicht näher begründet —, und legt mit vollstem Recht den Nachdruck darauf, daß zur richtigen Erklärung des Veda der Erklärer die durch die Ethnologie gebotenen Materialien zu benutzen habe. Mit welchem glücklichen Erfolg dies getan werden kann, hat er selbst früher durch seine glänzende Leistung: „Die Religion des Veda“ bewiesen. Auch über die Methode der mythologischen Forschung gibt Oldenberg manche treffende Bemerkung; er will nicht in jedem Gotte eine verkörperte Naturkraft erblicken, sondern auch

<sup>1</sup> *Vedaforschung* von Hermann Oldenberg, Stuttgart, Cotta'sche Buchh. 1905.



zulassen, daß gewisse Göttergestalten sich aus abstrakten Begriffen entwickelt haben. An seine kurze Erörterung über Br̥haspati hat ein Schüler Oldenbergs<sup>1</sup> angeknüpft. Er bestreitet die Auffassung Hillebrandts, daß Br̥haspati ursprünglich Mondgott gewesen sei, und sieht, ausgehend von der Gleichstellung des Br̥haspati mit Brahmanaspati in \*br̥h = brahman, die ursprüngliche Bedeutung: Zauberfluidum, das er sehr ansprechend mit dem *mana* der Melanesier vergleicht. Ob er recht hat, wage ich nicht zu entscheiden, jedenfalls kommt ihm aber das Lob zu, den Gegenstand erschöpfend behandelt und in dankenswerter Weise auch das Ritual herangezogen zu haben.

Weniger wichtig als der R̥gveda ist der Sāmaveda. Seine Literatur ist freilich noch nicht so gründlich erforscht als die der anderen Vedas, verspricht aber doch manches, was für den Religionsforscher im allgemeinen und für den Vedaforscher im besonderen von Wichtigkeit ist. Bei einer Untersuchung des vedischen Opferrituals darf auch dieser Veda nicht beiseite gelassen werden. Es fehlt uns ja noch so manches. Wie große Ausbeute, um nur einen Punkt hervorzuheben, verspricht auch für die vergleichende Religionsgeschichte eine vollständige Darstellung der Ekāhas, in welcher sowohl der R̥g-, wie der Yajur- und der Sāmaveda zu ihrem Rechte kommen!

Das Ritual des Sāmaveda ist über zahllose Texte zerstreut; die meisten sind noch nicht veröffentlicht, andere bis jetzt nur dem Namen nach bekannt, wieder andere zwar gedruckt, aber unkritisch und mit unzulänglichen Kommentaren herausgegeben. So kann denn der Vedaforscher J. N. Reuter nicht genug dankbar sein, daß er die schwierige und wenig erfreuliche Arbeit unternommen hat, das Śrautasūtra des Drāhyāyana<sup>2</sup> herauszugeben, wenig erfreulich deshalb, weil

<sup>1</sup> O. Strauß *Br̥haspati im Veda*, Inaug.-Dissert. zur Erlangung der Doktorwürde d. phil. Fak. der Univ. zu Kiel. Leipzig, Brockhaus, 1905.

<sup>2</sup> *The śrauta-sūtra of Drāhyāyana with the commentary of Dhanvin*, London, 1904, Luzac.

eigentlich der Text nicht vieles bringt, was uns nicht von anderswoher bekannt wäre, da das Sūtra des Drāhyāyana mit dem des Lātyāyana beinahe einslautend ist. Besonderen Wert hat aber Reuters Arbeit durch die Beigabe des ausgezeichneten, aus vielen verwandten Texten Zitate bietenden Kommentars des Dhanvin, der wesentlich zum Verständnis des schwierigen Sāmavedarituals beitragen wird. Auch sonst ist unsere Kenntnis des Sāmaveda in den letzten drei Jahren ansehnlich bereichert durch die Entdeckung einer in der India Office befindlichen, noch nicht einmal katalogisierten Handschrift der Jaiminiyasamhitā, über welche Referent einen kurzen vorläufigen Bericht erstattet hat<sup>1</sup>, und die in kurzem in der von Hillebrandt besorgten Serie „Indische Forschungen“ erscheinen wird. Inzwischen ist auch das Gr̥hyasūtra zutage gefördert und mit Auszügen aus dem Kommentar herausgegeben<sup>2</sup>, während Frl. Dr. Gaastra das Śrautasūtra dieser Schule zusammen mit einer Kārikā herausgegeben und übersetzt hat.<sup>3</sup> So ist denn der ganze Sāmaveda dieser Schule zum Teil veröffentlicht, zum Teil wird sie, hoffentlich in nicht allzu langer Zeit, Gemeingut sein, da Oertel auch das Brāhmaṇa, aus dem er schon viele einzelne Stücke im Journal of the American Oriental Society mitgeteilt hat, zu geben versprochen hat.

Zur Literatur des Yajurveda ist in den letzten Jahren wenig Neues hinzugekommen; der erste Teil des Baudhāyanaśrautasūtra ist in 1905 fertig gekommen; der zweite Teil befindet sich unter der Presse.

Der vierte Veda, der gewissermaßen außerhalb des Kanons steht, der Atharvaveda, liegt jetzt dem Religionsgeschichtsforscher so gut wie vollständig in musterhafter Über-

<sup>1</sup> In *Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam*, Afd. Letterk., IV. Reeks, dl. VII, S. 300—304.

<sup>2</sup> In *Verhandeligen der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam*, Afd. Letterk., N. Reeks, dl. VI, Nr. 2.

<sup>3</sup> D. Gaastra *Bijdrage tot de kennis v. h. Vedische ritueel: het Jaiminiyaśrautasūtra*, Leiden, Brill, 1906.

setzung vor. Seit längerer Zeit hatte der zu früh verstorbene amerikanische Sanskritist Whitney eine Übersetzung mit kritischem und exegetischem Apparat angelegt. Nach seinem Tode übernahm Lanman die dankbare Aufgabe, Whitneys Arbeit zu Ende zu führen und, dem heutigen Stand der Vedaforchung gemäß, herauszugeben. Die zwei schönen Bände<sup>1</sup> legen ein glänzendes Zeugnis ab nicht nur von der Arbeitskraft, der Gelehrsamkeit, dem Scharfsinn der beiden Bearbeiter dieses Veda, sondern auch von der Pietät des Herausgebers. Wir besitzen jetzt in Whitney-Lanmans Arbeit eine vorzüglich dokumentierte und vertrauenswürdige Übersetzung dieses besonders für das Zauberritual so überaus merkwürdigen Textes, und da die wichtigsten Partien des Ritualbuches, welches eine unentbehrliche Ergänzung zu den Liedern des Atharvaveda bildet, ebenfalls in Übersetzung erreichbar sind, werden der Forscher der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologe künftighin auch dies unschätzbare Material in den Kreis ihrer Untersuchungen herbeiziehen können. Die Behandlungsweise dieses Veda durch Whitney-Lanman ist sozusagen ein Muster für eine zukünftige Behandlung des R̥gveda. Was der Herausgeber auf S. XXXVII über den „Need of a systematic commentary on the R̥gveda“ sagt, wird wohl von ganzem Herzen von den Vedaforschern bejaht werden. Nur in zwei Punkten scheint mir Whitney-Lanmans Bearbeitung nicht dem heutigen Stand der Wissenschaft in vollstem Maße Rechnung zu tragen. Meine erste Bemerkung bezieht sich auf die Äußerung über das XX. Buch. Man liest (vol. I, S. CXXI): „as for book XX, that is in the main a pure mass of excerpts from the R̥gveda; it stands in no conceivable relation to the rest of the Atharvaveda and when and why it was added thereto, is a matter of conjecture“. Ich meine aber, daß das

<sup>1</sup> *Atharva-veda samhitā*, translated by W. D. Whitney, revised and edited by C. R. Lanman (Harvard Oriental Series, vols. VII, VIII) Cambridge (Mass.), 1905.

„why“ schon beantwortet war.<sup>1</sup> Zweitens hätte die Paippalāda-rezension des Atharvasaṃhitā, die durch die schöne von Bloomfield und Garbe besorgte Reproduktion in jedermanns Bereich ist, gründlicher durchgearbeitet sein müssen. Es würde sich dann herausgestellt haben, daß noch manches weitere Lied sich auch in dieser Rezension vorfindet; besonders die Kollation des XIX. Buches der Śaunakarezension ist ungenügend; z. B. finden sich nach meinen Notizen auch XIX. 16—19 (eingeschl.) in der Kashmirschen Saṃhitā. Man wird aber, angesichts der Schwierigkeit der Śāradaschrift und der großen Arbeit, die eine vollständige Vergleichung beider Texte veranlaßt hätte, Lanmans Entschuldigung (S. LXXXV) gern annehmen. Es ist daher ein sehr erfreuliches Ereignis, daß ein Schüler Bloomfields es unternommen hat, die Paippalādarezension zu bearbeiten.<sup>2</sup> L. C. Barret hat das I. Buch in vorzüglicher Weise herausgegeben und bearbeitet; zu jedem Liede hat er die Parallelstellen aus allen uns zugänglichen Quellen verzeichnet. Die Sache ist in guten Händen, und es ist zu hoffen, daß Barret diese Arbeit, wie er versprochen hat, zu Ende führen wird. Noch eine Arbeit beschäftigt sich mit dem Atharvaveda. In einem Aufsatz „Zur Atharvavedaliteratur“<sup>3</sup> ist über das Verhältnis des Vaitāna- zum Kausikasūtra gehandelt und des Gopathabrāhmaṇa zur Atharvasaṃhitā. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß das Gopathabrāhmaṇa ursprünglich ein anubrāhmaṇa der Paippalādas gewesen ist. Dasselbst wird auch über das bis jetzt nur dem Namen nach bekannte Prāyaścittasūtra der Atharvavedins Bericht erstattet. Auch dieser Text erweist sich als ursprünglich den Paippalādas angehörig.

Über das altindische (nicht eigentlich vedische) Ritual belehren uns mehrere Aufsätze. Zwei handeln über das merk-

<sup>1</sup> Vgl. *W. Z. K. M.* 1900. S. 115—125.

<sup>2</sup> *Journal of the Am. Or. Soc.* XXVI.

<sup>3</sup> *W. Z. K. M.* 1904. S. 185—207.

würdige asidhārāvratā, d. h. die Keuschheitsobservanz, welche darin besteht, daß der Mann zwischen sich und dem Weibe (seiner Gattin oder einer anderen Frau) ein Schwert auf das Bett legt. Bekanntlich war diese Observanz schon von Stenzler<sup>1</sup> behandelt. Kern<sup>2</sup> bringt nun zu den von Grimm<sup>3</sup> schon angeführten Fällen, wo dieses Gelübde erwähnt wird, noch weitere Parallelen, aus der Ossetischen Literatur (eine Frau schläft neben ihrem Schwager, während er ein Schwert, sie ihrerseits eine Schere dazwischen legt); ferner bespricht er die schon von Stenzler hervorgehobene Raghuvamāstelle und eine Geschichte aus dem Kathāsaritsāgara. Chandra Mitra<sup>4</sup> zeigt, daß der Brauch auch jetzt noch im südlichen Bihār besteht, und zwar zwischen Schwager und Schwägerin. Die Erklärung des Gebrauches sucht Kern in dem Glauben, daß im Schwerte als Fetisch eine geheime Kraft steckt, welche den Schuldigen strafen wird, Chandra Mitra dagegen verbindet ihn mit dem Glauben, daß die Stämme des Hindu-Kūsh sich ihrer Frauen enthalten müssen, solange sie auf dem Kriegspfade sind, weil das Schwert wie der Kriegerberuf heilig sei. Die Frau werde durch das zwischengelegte Schwert tabu. Ich mache hier aufmerksam auf einen Hochzeitsbrauch, der ohne Zweifel mit dem obigen verwandt ist. Nach den Gr̥hyasūtras des Baudhāyana<sup>5</sup> und Āpastamba<sup>6</sup> soll während der ersten drei Nächte nach der Vollziehung der Heirat ein Stock von Feigenholz in ein Kleid gewickelt oder mit einem Faden überzogen zwischen den Jungvermählten liegen, die so lange keusch bleiben. Am Morgen des vierten Tages wird der Stock entfernt unter Hersagung von Sprüchen; einer lautet: „Erhebe

<sup>1</sup> *Z. D. M. G.* XL, S. 523.

<sup>2</sup> *Deutsche Rechtsaltertümer*, S. 168.

<sup>3</sup> *Versl. en Meded. der Kon. Ak. v. W. te Amsterdam*, Afd. Letterk. IV. Reeks VI. dl. S. 21—30.

<sup>4</sup> *Journ. Anthropol. Soc. of Bombay*, VI, S. 116—123 (vgl. I. 199—202).

<sup>5</sup> *Paribh. sūtra* 8.      <sup>6</sup> *Gr̥hyasūtra* VIII, 8—10.

dich von hier, o Viśvāvasu, wir verehren dich mit Demut; suche dir eine andere Jugendliche, und laß die Gattin mit dem Gatten zusammen.“ Noch heute lebt dieser Brauch bei den Hindus von Travancore fort: „on the fourth night also the pepulstick is placed between the couple; after midnight or at 3 a. m. the stick is removed from the bed with appropriate mantras.“<sup>1</sup> Aus dieser Parallele, wo nicht von einem Schwert, sondern von einem Stock die Rede ist, scheint man folgern zu dürfen, daß nicht auf die Substanz des trennenden Gegenstandes, sondern bloß auf die Trennung der Nachdruck zu legen ist, und daß der Brauch wahrscheinlich seinen Grund in der allgemein verbreiteten Vorschrift hat, daß während der ersten drei Tage nach der Hochzeit Keuschheit geboten ist.

In einem wichtigen Aufsatz „Zum altindischen Hochzeitsritual“<sup>2</sup> sucht Zachariae zu beweisen, daß das Bewerfen mit alten Schuhen ursprünglich eine Zauberhandlung gewesen sei, die in erster Linie schädliche Einflüsse, feindliche Geister und bösen Blick ableiten und bannen, in zweiter Linie Glück, Wohlstand, Gedeihen herbeileiten soll. Das Körnerwerfen hat apotropäischen Zweck. Über das Nichtbetreten der Schwelle des Hauses handelnd — beiläufig bemerke ich, daß der Brauch auch bei den Javanern und Sundanern vorkommt, vgl. Veth, Java I. S. 634 —, will Zachariae nicht den Nachdruck auf das Nichtberühren der Schwelle, sondern auf das Aufheben legen. Mit Recht bestreitet er die Ansicht, daß wir es hier mit einem Überlebsel der Raubehe zu tun haben, weil bei verschiedenen Völkern auch der Bräutigam in die Höhe gehoben wird. Ferner untersucht Zachariae die ursprüngliche Bedeutung der Sitte im altindischen Hochzeitsritual, zwei Schnüre (rot und blau) quer über die Wagengleise zu breiten, eine Sitte, die Winternitz gleichfalls als einen Überrest des

<sup>1</sup> *Travancore Census report* I, 1894, S. 75; vgl. Jolly *Album Kern*, S. 181; Winternitz *Die altind. Hochzeitsgebr.*, S. 88—89.

<sup>2</sup> *W. Z. K. M.* XVII, 136 ff., 211 ff.

Brautraubes erklären wollte. Er weist auf Grund einer erstaunlichen Fülle von Beweismaterialien nach, daß schwarzblaue und rote Schnuren übelabwehrende Kraft haben. Den Grund, weshalb gerade alte Schuhe beim Hochzeitsritual gebraucht werden, sucht E. Samter<sup>1</sup>, indem er den Brauch auch aus dem alten Griechenland nachweist, darin, daß den Toten Schuhe mitgegeben wurden; durch dieses Opfer sollen die Toten gesüht werden; auch dürfe man die Hingabe der alten, d. h. gebrauchten Schuhe als ein Sichloskaufen erklären mit einem Stück, das man am eigenen Körper getragen hat. Daß also jedenfalls dem alten Schuh eine apotropäische Kraft inwohnt, ist dadurch erwiesen, vgl. noch Journ. Anthropol. Soc. of Bombay II S. 169 („in India it is not unusual to see old shoes placed on a pole in fields with a good crop“), 170, 590 („when a new house is built, a tall bamboo pole surmounted with a broom, old shoe and blackened earthen pot is placed on it to avert the consequences of the evil eye“); Vol. I. S. 124 („old shoes and brooms are tied to the branches of trees“; ebenfalls gegen den bösen Blick).

In vier Artikeln „Zur indischen Witwenverbrennung“<sup>2</sup> behandelt Zachariae mit dankenswerter vielfältiger Benutzung der Missionarberichte und Reisebeschreibungen die Frage, weshalb die Witwe, die zum Scheiterhaufen geführt wird, um sich mit ihrem vorher verstorbenen Gatten als *satī* verbrennen zu lassen, in der einen Hand eine Zitrone, in der anderen einen Spiegel hält, in welchen sie beständig hineinblickt. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist, daß sowohl Zitrone wie Spiegel übelabwehrende Gegenstände sind. Er zeigt ferner, daß das Tragen eines Spiegels auch sonst apotropäische Wirkung hat. In dem Hineinblicken in den Spiegel sieht Zachariae einen Überrest einer Spiegelwahrung: „Wäre es

<sup>1</sup> *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.*, 1907, XIX. Band, S. 132 ff.

<sup>2</sup> *Zeitschr. f. vergl. Volksk.* in Berlin 1904, S. 198 ff., 302 ff., 395 ff. 1905, S. 74 ff.

möglich,“ so fragt er, „daß auch der Spiegel in der Hand der Witwe ein Mittel zur Erforschung der Zukunft — nämlich der Zukunft ihrer Angehörigen, ihrer Freunde und der Zuschauer — gewesen ist?“ Diese Frage wird dann in zustimmendem Sinne beantwortet. Es will mir aber einleuchtender vorkommen, daß das Hineinsehen in den Spiegel eher einen Akt bezeichnet, der auf die Witwe selber Bezug haben muß. Überhaupt sind aber die Materialien über das Hineinblicken in einen Spiegel oder, was in den älteren Ritualtexten den Spiegel vertritt, in die flüssige Butter, wie mir vorkommt, noch nicht so vollständig, wie es möglich wäre, gesammelt und geprüft. So soll z. B. auch der Snātaka sich in einem Spiegel anblicken (Pār. gr̥hs. II. 6, 28, vgl. Jaim. gr̥hs. S. 16, Z. 19); ferner vergleiche man Z. D. M. G. LIII, S. 218, Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 527, Caland-Henry, l’Agniṣṭoma, S. 364. Auf Grund dieser Stellen wird man versucht, das Hineinblicken in den Spiegel als eine Maßregel zur Verlängerung des Lebens zu deuten<sup>1</sup> (wer sich selbst erblickt, bleibt am Leben, im entgegengesetzten Fall ist man „gatāsuḥ“) und anzunehmen, daß auch dieser Brauch vom Hochzeitsritual einen Teil ausmache, mit welchem ja die Witwenverbrennung manche Berührungspunkte zeigt. Übrigens hätte Zachariae zur Erklärung der übelabwehrenden Kraft des Spiegels auch auf das Haarscheidungsritual (*cauḍa*) hinweisen können (z. B. Gobh. gr̥hs. II, 9).

Die buddhistische Literatur hat in den letzten Jahren großen Zuwachs bekommen. Eine populäre und sehr gut gelungene Darstellung des Lebens und der Lehre des Buddha liefert R. Pischel.<sup>2</sup> Besonders dankenswert in dieser Darstellung ist das Bestreben, überall die buddhistischen Anschauungen an ältere anzuknüpfen, und der Nachweis, daß diese An-

<sup>1</sup> Vergleiche jedoch Frazer *The golden Bough* <sup>2</sup> I. S. 294 ff.

<sup>2</sup> In der Sammlung „*Aus Natur u. Geisteswelt*“, 109. Bändchen B. G. Teubner, Leipzig, 1906.



schauungen oft nur dem Namen, nicht dem Wesen nach von den älteren zu unterscheiden sind.

Tiefer, als es bei einer populär-wissenschaftlichen Abhandlung nötig und möglich war, geht P. Dahlke in seinen zwei Bändchen „Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus“ ein.<sup>1</sup>

J. Dubois gibt uns „Das Leben des Buddha“<sup>2</sup> in einer Blütenlese aus den kanonischen Schriften des südlichen Buddhismus, in derselben Weise wie schon im Jahre 1896 H. C. Warren sein berühmtes „Buddhism in translations“ gab. Die Duboissche Leistung bleibt anerkanntermaßen weit hinter der Warrenschen zurück, man vergleiche darüber Speyer in den Gött. Gel. Anz. 1906, Nr. 10.

Als eine recht willkommene und allen wissenschaftlichen Forderungen entsprechende Leistung werden die sich mit dem Buddhismus befassenden Gelehrten Speyers Ausgabe des Avadānaśataka begrüßen (der 1. Teil liegt jetzt vollständig, vom 2. die erste Lieferung vor; St. Petersburg 1902—1906).

Rein propagandistischer Art dagegen sind: Sermons of a Buddhist Abbot, Chicago 1906, und Olcotts Buddhistischer Katechismus, übersetzt aus dem Englischen (Leipzig, Grieben, 1906).

Über den Buddhismus in Japan handelt Pfarrer Dr. theol. H. Haas.<sup>3</sup> Den Hauptinhalt dieser Abhandlung bilden die Mitteilungen eines japanischen Buddhistenpriesters Nukariya Kaifu, von dem in deutscher Übersetzung eine Serie Gründe veröffentlicht werden, die darauf hinausgehen, den Beweis zu liefern, daß das Mahāyāna jünger ist als das Hīnayāna (was wohl allgemein angenommen ist), und den Entwicklungsgang des Mahāyāna festzustellen.

<sup>1</sup> Leipzig, M. Altmann, 1903.

<sup>2</sup> Leipzig, Lotusverlag, 1906.

<sup>3</sup> *Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan, Mitteil. der D. Ges. für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Bd. X, Teil I, Tokyo 1906.

Die Frage, inwiefern die altchristliche Lehre vom Buddhismus beeinflußt worden ist, erregt gegenwärtig lebhaftes Interesse. Eingehend hat zuletzt darüber A. J. Edmunds gehandelt.<sup>1</sup> Über diese Ansichten Edmunds' handelt ausführlich L. de la Vallée Poussin.<sup>2</sup> Man mag von der Richtigkeit der Annahme, daß die Evangelien unter buddhistischem Einfluß gestanden haben, überzeugt sein oder nicht, so viel muß man Edmunds, der die Tatsachen mit Besonnenheit klargelegt hat, zugeben, daß die Sache nicht unmöglich ist. Ob er recht hat, in der Johannisstelle (7, 38): *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεῦσουσιν ὕδατος ζῶντος*, die *γραφὴ* in einem Pälitext zu suchen (*hetthimakāyato udakadhārā pavattati*, „aus seinem Unterleib tritt ein Wasserstrom hervor“, Paṭisambhidā I, 53), mögen andere entscheiden. Auffällig ist es jedenfalls, daß alle Exegeten des Neuen Testaments bis jetzt diese Stelle aus der Schrift (diese *γραφὴ*) vergebens in der christlichen Literatur gesucht haben.

In demselben Gedankenkreis bewegt sich ein Aufsatz R. Pischels „Der Ursprung des christlichen Fischesymbols“.<sup>3</sup> Dankenswert ist zwar das von Pischel beigebrachte Material über die Heiligkeit des Fisches in Indien, aber ich für meinen Teil würde eher geneigt sein, mich Oldenbergs Darlegung<sup>4</sup> anzuschließen und anzunehmen, daß das christliche Fischesymbol sich auch aus christlichen Anschauungen erklären läßt.

Eine dankenswerte Leistung zur indischen Missionsgeschichte verdanken wir dem Pfarrer Julius Richter.<sup>5</sup> Der

<sup>1</sup> *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals*, ed. by M. Anesaki, 3. ed. Tokyo 1905; Nachtrag dazu: *Buddhist texts quoted as a scripture by the Gospel of St. John*, Philadelphia, Brix, 1906.

<sup>2</sup> *Le Bouddhisme et les évangiles canoniques*, Revue Biblique, Juillet 1906.

<sup>3</sup> *Sitz. Ber. Ak. W. Berlin* 1905, S. 506—532.

<sup>4</sup> *Altindisches und Christliches*, *Z. D. M. G.* LIX, 625—628.

<sup>5</sup> *Indische Missionsgeschichte*, Gütersloh, Bertelsmann, 1906.

Verfasser hat sich in der einheimischen Literatur, sei es nur durch Übersetzungen, ziemlich gut zu Hause gemacht. Besonders seine Darstellung der neueren Bestrebungen (Olcott, Blavatsky, Besant, Ahmed Khan) sind, obwohl vielleicht ein wenig zu polemisch angehaucht und zu einseitig, sehr fesselnd. Schmerzhaft vermißt der holländische Leser die Erwähnung seiner Landsleute Abr. Rogerius und Phil. Baldaeus, die, wenn sie auch keine Schule gegründet haben, durch ihre Arbeiten die Verborgenenheiten des „Heidentums“ dem Westen enthüllt und so als Missionare sich einen Namen gemacht haben.

---

### III Mitteilungen und Hinweise

---

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.<sup>1</sup>

---

#### Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte

Zu Heinr. Nissens 'Orientation'

Unter dem Titel 'Orientation, Studien zur Geschichte der Religion'<sup>2</sup>, erschien das erste Heft eines, wie mir der Verlag mitteilt, noch auf zwei weitere Folgen berechneten Werkes des Professors der Geschichte Dr. Heinrich Nissen in Bonn. Der Verfasser weist einleitend die Überschwenglichkeit gewisser Theoretiker zurück, die glauben, aus dem Studium der architektonischen Orientierung insbesondere von Kultusgebäuden 'das noch unentschleierte Geheimnis des Erdmagnetismus' näher ergründen zu können. Diese Hoffnung wird zerstört einmal durch die Tatsache, daß 'die Abweichung der Kirchenachsen vom wahren Osten mehr als doppelt so groß ist wie die magnetische Schwankung', sodann durch die Feststellung, daß 'im Süden die Gotteshäuser so ziemlich nach allen Teilen der Windrose schauen, und zwar seit ältester Zeit' (S. 4). Mit der Ausscheidung der erdmagnetischen Probleme wird aber die Orientation keineswegs des idealistischen Inhalts beraubt, der darin besteht, den Zusammenhang der Kultur und Religion mit der Natur an der Hand architektonischer Realien zu erläutern. Nur daß der Zusammenhang nicht hinab nach dem Erdinnern, sondern hinauf zu den Gestirnen weist. Dr. Nissen

---

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

<sup>2</sup> Berlin 1906. 108 S. [Inzwischen ist auch Heft 2 erschienen. Franz Boll in Würzburg wird im „Archiv“ auf das Werk besonders zu sprechen kommen. A. D.]

macht sich dementsprechend zunächst Edward B. Tylors Begriff der Orientation zu eigen, der sie als 'Bindung der Riten bei Opfer und Gebet, Bestattung und Tempelbau an die Himmelsgegend' kennzeichnet (S. 21). Als Beispiel dieses Konnexes zwischen Kultus und Gestirnen wählt Dr. Nissen Ägypten, das hierzu aus Gründen, die unten näher beleuchtet werden, besonders geeignet ist, und gibt die sehr präzise Orientierung einer großen Anzahl von Tempeln nebst Schlußfolgerungen auf deren Alter, wie sie sich in Verbindung mit der geschichtlichen Astronomie ziehen lassen. Je mehr die Religion sich von naturalistisch-symbolischen Vorstellungen befreit und zu abstrakt-ideologischen Begriffen übergeht, verliert sich der Kontakt des Kultus und damit der im Dienst des Kultus stehenden Architektur mit den Gestirnen. Die Semiten, die vom Siderismus aus zuerst dem henotheistischen Gedanken sich näherten und im Judentum den Monotheismus konsequent verfolgten, zeigen diese Emanzipation des Kultus von den Himmelserscheinungen in den Anfängen. Der Darstellung der semitischen, insbesondere der jüdischen und islamitischen Orientation ist das dritte Kapitel gewidmet. Die Emanzipation schreitet weiter fort unter dem Einfluß der politischen und realwissenschaftlichen Entwicklung der Kultur. Eine ausgebildete Meßkunst stellt die Orientation mehr in den Dienst der Zweckmäßigkeit. Dennoch bleibt die Orientierung der Tempel nach sideristischen, meist solaren Prinzipien bestehen, ebenso wie die Regeln der Limitation sich auf alte religiöse Vorstellungen zurückbeziehen. So bei den Römern, deren *Cardo* der Weltachse entspricht, deren *Decumanus* die Erde in zwei Hälften teilt und meist nach dem Sonnenaufgang orientiert ist. Das vierte Kapitel 'Stadtanlagen' beschäftigt sich mit diesen Verhältnissen.

Für die junge Spezialwissenschaft der Orientation gilt es umfassendes Material durch geodätische und astronomische Vorarbeiten erst herbeizuschaffen, um ihr einen systematischen und zusammenhängenden Aufbau zu geben. Bis dahin müssen sich ihre Darsteller mit den zufälligen Angaben begnügen, die sich gerade bieten, und die schwierige Aufgabe ist die, aus den Zufälligkeiten bei größter Zurückhaltung und Vorsicht im Urteil mit Schärfe und Weitsichtigkeit zu kombinieren. Dr. Nissens Akribie löst diese Aufgabe in bewundernswürdigster Weise. Ganz natürlich ist es ferner, daß einer jungen Wissenschaft gegenüber der Vertreter verwandter Wissenschaft besondere Wünsche hat, von besonderen Voraussetzungen ausgeht, besondere Ziele ins Auge faßt.

Welch breiten Raum bei den alten Ägyptern der Ahnenkultus in Verbindung mit einem ausgeprägten Unsterblichkeitsglauben eingenommen, ist bekannt, und tausend Gräber sind dessen noch heute sprechende Beweise. So gut wie die ägyptischen Tempel

sind auch die Gräber orientiert, und zwar nach der Sonne. Am deutlichsten tritt dies bei der Anlage der Scheintüren im Kultusraum zutage, die stets nach Westen orientiert sind, dorthin, wo man den Eingang in das Totenreich (bei Buto) vermutete, woher der Schemen des Toten seinen Weg nahm, um, zur Erde zurückkehrend, sich an den Opfergaben zu erfreuen. Der Eingang der Gräber ist wechselnd, manchmal nach Norden, manchmal nach Osten orientiert, die Stele fast regelmäßig nach Osten. Der Sarg steht meist so, daß der Tote dahin blickt, wo sich die Sonne verjüngt. Wie das Dasein der Lebenden, so bleibt auch das Dasein der Toten an die Sonne gebunden. Diese Vorstellung ist uralte, wie der auf weitentlegene Zeit zurückweisende Osirismythos es beweist. Und selbst über diese weitentlegene Zeit hinaus weist neuere Forschung auf einen Zusammenhang des Totenkultes mit den Gestirnen in grauer Vorzeit hin. Der Zeit der Mumifizierung der Toten geht die der Dismembration voraus; aber vor dem Zerstückelungsgebrauch scheint die Verbrennung der Toten üblich gewesen zu sein, und diese steht nach geschichtlicher Erfahrung regelmäßig mit dem Glauben an das göttliche Wesen des Feuers, verkörpert in Gestirnen, in Zusammenhang. Ob die Grabbauten aller Völker nach Gestirnen orientiert sind, weiß ich nicht; daß aber diese Orientierung überwiegender Gebrauch ist, steht fest.

Ich komme zu einigen Schlußfolgerungen. Dr. Nissen übergeht die Orientierung der Gräber vollständig, selbst bei den Ägyptern, vermutlich wegen Mangels an Unterlagen. Und doch möchte ich der Orientierung der Gräber die höchste Bedeutung zuweisen. Ja ich möchte behaupten, daß die Orientierung, um ein festes Fundament für den Aufbau ihrer Theoreme zu finden, von den Grabbauten ausgehen muß. Bei vielen Völkern, so bei den Ägyptern, weist die architektonische Anlage der Tempel auf die Entstehung aus den Grabbauten hin. Der ideologische Zusammenhang der Gräber mit den ältesten religiösen Vorstellungen tritt vielleicht nirgends so deutlich zutage wie im Niltal. Sollte sich erweisen, daß schon die ältesten manistischen Vorstellungen sich mit sideristischen allgemein verknüpfen, so würde Ursprung und Entwicklung der Religion vielleicht deutlicher begriffen werden. Wenn es richtig ist, daß schon in den Anfängen des religiösen Bewußtwerdens eine Zweiteilung sich vollzieht, so wird man um so mehr bestrebt sein, die gemeinsame Wurzel der Gottesidee zu finden. Die Orientierung erscheint berufen, eine archäologische Unterlage zu geben für die Lösung des Problems vom Ursprung der Religion namentlich nach der Seite hin, ob ein verstandesmäßiger Begriff von einem schöpferischen Wesen dem Menschen von Anfang an innegewohnt hat.

Lindsay Martin

## Die Geißelung des Hellespontos

Herodotos' Erzählung der Geißelung des Hellespontos durch Xerxes hat neulich wieder Anlaß zum Versuch einer Erklärung gegeben. S. Reinach in der *Revue Archéologique* 1905 II 1 ff.<sup>1</sup> hat dargelegt, daß Xerxes, indem er eiserne Fesseln ins Meer werfen ließ, nichts anderes beging als einen Vorgang der Ehe mit dem Wasser, wie diese in der griechischen Welt so manche Beispiele bietet und weiter noch bis fast auf unsere Tage in Venedig stattgefunden hat. Dies kann wohl richtig sein, aber daß die Geißelung des Hellespontos nichts damit zu tun hat, muß jedem einleuchten. Reinach begnügt sich zu sagen, daß auch in diesem Akte ein magischer Ritus zu sehen ist und führt dieselbe Meinung von Spiegel an.<sup>2</sup> Aber welcher Art dieser Ritus sein und welche Bedeutung er haben könnte, obgleich er ihn irr tümlicherweise mit der Geißelung der lakedaimonischen Kinder und der Luperci vergleicht, erklärt er nicht.<sup>3</sup>

Herodotos' Text (VII 35) lautet folgendermaßen: ὡς δ' ἐπύθετο Ξέρξης (nämlich, daß die Brücke über den Hellespontos durch einen Sturm zerstört worden war) δεινὰ ποιούμενος τὸν Ἑλλήσποντον ἐκέλευσε τριημοσίας ἐπιπέσθαι μάλιστα πληγὰς καὶ κατεῖναι ἐς τὸ πέλαγος πεδέων ζεύγος. ἤδη δὲ ἤκουσα ὡς καὶ στιγίας ἅμα τούτοις ἀπέπεμψε στίζοντας τὸν Ἑλλήσποντον. ἐνετέλλετο δὲ ὧν ῥαπίζοντας λέγειν βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα· ὃ πικρὸν ὕδωρ, δεσπότης τοι δίκην ἐπιτιθεῖ τήνδε, ὅτι μιν ἠδίκησας οὐδὲν πρὸς ἐκείνου ἄδικον παθόν. καὶ βασιλεὺς μὲν Ξέρξης διαβήσεται σε, ἦν τε σύ γε βούλη ἦν τε μή· σοὶ δὲ κατὰ δίκην ἄρα οὐδεὶς ἀνθρώπων θύει, ὡς ἔονται καὶ θολερῶ καὶ ἀλμυρῶ ποταμῶ.<sup>4</sup> Die letzten Worte (von σοὶ δὲ an), die übrigens unrichtig sind, weil die Opfer an Poseidon bei den Griechen schon von alters her geläufig waren (vgl. z. B. γ 5 f.), können eben so gut ein willkürlicher Zusatz des Herodotos selbst, wie eine Aussage Xerxes' des Persers, der in dem Meere keinen Gott, sondern bloß ein materielles Element sah, sein.<sup>5</sup> Auch eine

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist dann im II. Bde. der *Cultes, Mythes et Religions* desselben Verfassers aufgenommen worden (Paris, Leroux 1906, 206 ff.).

<sup>2</sup> *Eran. Altertumsk.* II 191<sup>1</sup>.

<sup>3</sup> a. O. 8 = *Cult. Myth.* II 213 f. Vgl. auch desselben Vfs. Aufsatz in *L'Anthropologie* 1904, 47 ff. = *Cult. Myth.* I 173 ff.

<sup>4</sup> Vgl. auch die Rede des Themistokles VIII 109, wo Xerxes als ἀνόσιός τε καὶ ἀτάσθαλος bezeichnet wird, weil er τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε πέδας τε κατήκε. Wahrscheinlicher als daß Themistokles tatsächlich diesen Gedanken haben könnte, scheint mir, daß Herodotos hier mit Willen denselben Irrtum als in VII 35 wiederholt: dies läßt vielleicht das wiederholte Wort ἀτάσθαλος durchblicken. Herodotos hatte überhaupt keine Ahnung, daß Xerxes sich eines magischen Aktes hätte bedienen können. <sup>5</sup> Vgl. Hovelaque *L'Avesta* 250.

dritte Hypothese kann aufgestellt werden, nämlich, daß diese Worte zu dem Fluche auf das Meer in Beziehung stehen. Daß Herodotos die ganze Aussage der *χαλιζοντες* nicht verstanden und als eine Dummheit und Verrücktheit aufgefaßt hat, kann freilich kein Wunder nehmen.

Die Perser hatten vielerlei Beziehungen zu den semitischen Völkerschaften des Ostens, besonders zu den Ägyptern, die schon seit Kambyses persische Untertanen waren und mit Xerxes am Zuge nach Hellas teilnahmen. Die Magier, die beständig am Hofe des Großkönigs weilten<sup>1</sup>, waren gewiß mit dem Ritual der Semiten, besonders dem der Ägypter und der Chaldäer, vertraut. Und tatsächlich, wenn ich mich nicht irre, kann die Erklärung der Nachricht Herodotos' größtenteils aus den orientalischen Kulturen gezogen werden. Wir müssen nämlich in ihr, abgesehen vom Einwerfen der Fesseln und des glühenden Eisens ins Meer, zwei Hauptmomente unterscheiden: 1. die Geißelung des Hellesponts durch Menschen, die 2. einen Fluch auszusprechen fähig waren. Diese aber konnten keine anderen als die Magier sein, welche, indem sie den magischen Akt vollzogen, demselben eine Formel hinzufügten, damit er seine volle Kraft auszuüben imstande wäre. Dieser Fluch enthält hauptsächlich eine Drohung: der König werde den Engpaß überschreiten, möge es das Wasser wollen oder nicht. Vielleicht hieß es da auch ursprünglich, Xerxes werde, solange er seinen Willen nicht haben könnte, den Meergeistern kein Opfer darbringen, was dann, mißverstanden von den Griechen, in die Worte Herodotos' überging, die, wie schon oben bemerkt, der Wahrheit nicht entsprechen.

Wir wissen aus genauen Nachrichten, daß die Ägypter in besonderen Fällen ihre Götter bedrohten, ihnen für eine mehr oder weniger lange Periode die Opfergaben zu entziehen, oder ihnen etwas anzutun, wenn sie nicht machen wollten, was man von ihnen forderte.<sup>2</sup> Noch mehr, die Ägypter, wenn sie die verlangte Bitte nicht erlangten, banden und schlugen ihre Gottheiten<sup>3</sup>, was übrigens noch heute etliche Naturvölker Afrikas tun.<sup>4</sup> Ich glaube aber nicht, daß man in unserem Falle von einem Schlagen der Gottheit als Bestrafung, bzw. Drohung, reden kann, erstens weil, wie bemerkt, nach der Religion des Avesta das Meer als solches nicht als eine richtige Gottheit galt, und zweitens, weil die Ägypter,

<sup>1</sup> Dies geht aus den zahlreichen Stellen Herodotos', wo z. B. von Opfer und Traum- und Wunderdeutung die Rede ist, hervor. Vgl. auch die beiläufige Nachricht Strabos XV 1. 68.

<sup>2</sup> Vgl. Erman *Die äg. Rel.* 153; Wiedemann *Magie und Zaub. im alt. Äg.* 13 f. (AO VI 4).

<sup>3</sup> Wiedemann a. a. O.

<sup>4</sup> Vgl. Letourneau *La sociologie d'après l'ethnographie* 269.



wie auch die heutigen Naturvölker, ihre Götter bloß dann schlugen, wenn dieselben eine faßbare Form annehmen konnten, d. h. wenn sie die Rolle eines Fetisch spielten, was bezüglich des Meeres nicht der Fall ist.

Wenn wir voraussetzen, daß Xerxes den Hellespontos durch Magier schlagen ließ<sup>1</sup>, was bloß mit magischen Stäben hat erfolgen können, und wenn wir das Wesen eines solchen Vorhabens auf Grund der verwandten magischen Riten genau prüfen, wird die Lösung des Problems nicht schwierig sein.

Das Schlagen wird besonders angewandt, wenn man feindliche Mächte entfernen oder beseitigen will. So schlug der avestische Priester, als er das Haoma vorbereitete, die Keule gegen den Mörser und begleitete diese Bewegung u. a. mit den Worten: Ein Schlag gegen alle bösen Geister und Feinde Varenas (Yasna 27. 1).<sup>2</sup> Auch bei den alten Indern wurden die feindlichen Wesen geschlagen.<sup>3</sup> Bei diesen spielte aber auch der magische Stab eine ziemlich bedeutende Rolle; denn einen solchen hatten der Brahmacarin und der Brahmane immer bei sich, damit sie die bösen Geister bei jeder Gelegenheit wegschlagen könnten.<sup>4</sup> Im allgemeinen darf man sagen, daß die Zauberer sich mit Vorliebe des magischen Stabes bedienen, wenn sie die bösen Geister von irgend einem Gegenstande austreiben wollen, besonders wenn es sich darum handelt, einen Kranken von denselben zu befreien. So tun z. B. die Magier bei den Kirgisen<sup>5</sup>, bei den Topantunnasu (Celebes) und in den Luang- und Sermata-Inseln<sup>6</sup>; auf Samoa gibt es Ärzte, die ihren Speer oder Zauberstab über dem Haupte des Patienten (Schwindsüchtigen) schwingen, um die bösen Krankheitsdämonen zu durchbohren.<sup>7</sup> Auch gegen die Besessenen verwendet man solche Mittel, wie man in vielen, besonders süditalienischen Ortschaften noch heute sehen kann.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Daß nur die Magier diesen Akt haben verrichten können, erscheint selbstverständlich, wenn man die Nachricht Herodotos' I 132 in Betracht zieht: ἄνευ γὰρ δὴ μάγον οὐ σφι νόμος ἐστὶ θνῶσις (d. h. jeden religiösen Vorgang) ποιεῖσθαι.

<sup>2</sup> Oldenberg *Die Rel. des Veda* 28 Anm. <sup>3</sup> Oldenberg, a. a. O. 291.

<sup>4</sup> a. a. O. 492. Vom Zauberstabe heißt es in einem Brähmanatext: Ein Donnerkeil ist der Stab, zur Vertreibung der Dämonen (Śatapatha Br. III 2. 1. 32, Oldenberg a. a. O. 493).

<sup>5</sup> Vgl. Lenormant *Chald. Mag.* 212 der englischen Ausgabe (London 1877), die ich, weil sie vollständiger ist als die französische, benutzt habe. <sup>6</sup> Vgl. Bartels *Die Medizin der Naturvölker* 190.

<sup>7</sup> Bartels a. a. O. 190. Ein Speer wird vom Mediziner auch bei den Nicobaren getragen, Bartels a. a. O.

<sup>8</sup> Aber auch in Norditalien. Im Heiligtum von Clausetto (Friuli) erteilen die Zauberer u. a. den sog. Besessenen Faustschläge, und der Zauberer verflucht die Geister, vgl. Bastanzi *Superst. delle Alpi Venete* 95.

Ehe ich aus diesen Tatsachen eine Folgerung ziehe, möchte ich noch einige Fälle in Betracht ziehen. In Siena und Umgebung heißt das dem Ticktack einer Uhr ähnliche und von einem nagenden Wurme verursachte Geräusch, *orologio di San Pasquale*, die Uhr des heiligen Paschalis. Mit diesem Geräusch ist der Glaube verbunden, daß es den Tod eines Mitgliedes der Familie im Hause, wo es gehört wird, verursacht. Um diesen Zauber zu brechen schlägt man mit einem Stocke, oder wenn dieser nicht gleich vorhanden ist, mit der Hand auf die Wand, worauf natürlich das Geräusch aufhört. Einmal war ich anwesend, als eine Bäuerin mit ihrer Faust zu demselben Zweck auf die Wand ihres Hauses klopfte; da fragte ich sie, warum sie das täte, und die Antwort darauf war: *Per cacciare lo spirito maligno*, um den bösen Geist zu verscheuchen.

In der Osterwoche pflegen die Kinder, die zum Kirchsprengel gehören, nach der Abendandacht mit Stöcken auf die Bänke der Kirche zu schlagen.<sup>1</sup> Die so zu sagen offizielle Erklärung dafür ist, daß in dieser Weise die Geißelung Christi symbolisiert wird. Aber das Volk sagt, daß man Judas aus dem Tempel verjagen will. Judas ist wie Christi böser Geist, und so ist, für die volkstümliche Meinung, mit dieser Handlung eine Reinigung des Tempels verursacht, indem man die bösen Geister wegtreibt, die das ganze Übel der Passion verursacht haben.<sup>2</sup>

In drei der großen Basiliken Roms, S. Giovanni Laterano, S. Pietro, S. Paolo *extra moenia* und im Heiligtum von Loreto, besteht noch immer die Sitte, daß der Priester die Absolution nach der Konfession nach alter Weise erteilt, d. h. daß der Priester die Schulter des Pönitenten mit einem Stabe berührt. Es scheint<sup>3</sup>, daß dieses Privilegium schon im VIII. Jahrhundert dem Papste gewährt worden sei, besonders um die Exkommunizierten wieder in den Schoß der Kirche aufzunehmen. Weil die Exkommunizierten

<sup>1</sup> Dies geschieht wenigstens bei uns in Italien, ob es auch in anderen Ländern vorkommt, weiß ich nicht.

<sup>2</sup> Ich kann nicht sagen, ob zwei Bräuche, auf die mich Herr J. Leib in München aufmerksam macht, mit obigem etwas zu tun haben. In einigen Städten der Oberpfalz, wie z. B. in Schwandorf, wird jeden Samstag vormittags um halb zehn Uhr in der „Freithofkirche“ für die Verstorbenen eine Messe gelesen. Um nun die Hausgeister zu wecken (?), wird vor jedem Kirchgang mit Stöcken auf die Bänke in der Küche geschlagen. (Aber in der Küche ist auch der häusliche Herd; und damit sind wir vielleicht auf andere Wege geführt.) — In einigen belgischen Kirchen schlagen am Karsamstag die Chorknaben mit aller Gewalt auf die Trauergewänder der Priester, um die Fasten auszutreiben.

<sup>3</sup> Ich verdanke diese Nachrichten meinem Freund Dr. jur. N. Toscanelli in Pisa, der die Güte hatte, für mich einige Priester in Rom und besonders Bruder Kyrillos aus dem Laterano zu befragen.

immer als Besessene gegolten haben, bedeutet diese Sitte, daß dadurch die bösen Geister vom Pönitenten ausgetrieben werden sollen.<sup>1</sup>

Endlich müssen wir unseren Blick auf eine biblische Geschichte lenken. Als Moses die Plagen über Ägypten auf Gottes Befehl ausbreiten wollte, berührte er das Wasser oder die Erde mit seinem Stabe.<sup>2</sup> Und da kamen die Heuschrecken, die Läuse usw. und verbreiteten sich über das ganze Land. Die sieben Plagen Ägyptens bedeuten dasselbe wie böse Geister, die man durch einen magischen Akt heraufbeschwören kann. Es ist anzunehmen, obgleich es die Bibel in anderer Weise geschehen läßt, daß dieselben Geister mit demselben Mittel verscheucht werden konnten.<sup>3</sup>

Kommen wir jetzt auf Herodotos' Erzählung zurück. Für die Perser, wie für die Chaldäer<sup>4</sup> und die Finnen<sup>5</sup> waren die Gewässer voll von bösen Geistern, die um so boshafter waren, je tiefer sie wohnten.<sup>6</sup> Es handelte sich also für Xerxes darum, diesen Geistern, die offenbar nach seiner Meinung den Sturm und den Brückenbruch

<sup>1</sup> Hierzu kann man die letzten Seiten von M. d'Azeglios Roman *Niccolò de' Lapi* (S. 584 ff. der Ausgabe von Lemonnier 1900) vergleichen, wo der deutsche Soldat Maurizio erzählt, wie er vor Fanfulla seine Sünden beichtet. Nach beendigter Konfession schlägt ihn Fanfulla mit der Hellebarde auf die Schulter. Die Sache ist hier etwas lächerlich geschildert, aber trotzdem hat sie einigen Wert für die Volksüberlieferung.

<sup>2</sup> Dies ist nicht dasselbe, als wenn man die Erde anrührt, um in sich ihre Heiligkeit und Reinheit aufzunehmen, wie Reinach a. a. O. 8 = *Cult. Myth.* II 213 f. will. Das geschieht noch heute z. B. in den Abruzzen als Gruß und Segnung; vgl. in einer der neuesten Tragödien D'Annunzios, *La figlia di Jorio*, die ganze Grußszene der Frauen im ersten Akt. In der katholischen Kirche legt der Priester seine Stola auf das zu taufende Kind oder auf den Besessenen, um ihn von den Geistern zu befreien, mit einer ähnlichen Absicht. Aber die Erklärung davon muß man anderweitig suchen; man darf nicht zwei verschiedene Riten verwechseln und unnötigerweise verwickeln.

<sup>3</sup> Daß die Hebräer, wenigstens in gewissen Kreisen (besonders in Ägypten unter und nach den Ptolemäern) an die bösen Geister glaubten, beweist die Geschichte Tobias', vgl. bes. VI 15, und das Buch Baruch, bes. IV 7 und 35; André *Les apoc. du vieux Test.* 179. 183. 231. 239 f. — Ich brauche hier kaum auf die Achilleuslanze zu verweisen. Übrigens war der magische Stab, um die Geister zu beschwören, gewiß auch den Griechen nicht unbekannt, vgl. die Lekythos des Universitätsmuseums zu Jena mit Hermes, der die Geister aus einem Grabpithos hervorruft bei Harrison *Proll. to the st. of gr. rel.* 43, Fig. 7. Der Begriff der magischen Rhabdos war natürlich ein vielverbreiteter in Griechenland; dafür mag man sich die homerische Kirke vergegenwärtigen.

<sup>4</sup> Vgl. Lenormant a. a. O. 31. 144.

<sup>5</sup> Über die Geister und die Magie bei den Finnen vgl. Comparetti *Kalevala* 113 ff.

<sup>6</sup> Das kommt auch in den sog. Chaldäischen Orakeln vor; Kroll *De orac. chald.* 45, Terzaghi *St. it. di Fil. class.* XII 194 f.

verursacht hatten, eine gute Gesinnung zu verleihen, oder besser, sie durch magische Kraft zu beschwichtigen. Um ihre Wirkung weiterhin zu verhindern, war es nötig, einen magischen Akt anzuwenden, so ließ er die Wogen mit den Wunder- und Zauberstäben der Magier<sup>1</sup> schlagen, was in Einklang mit dem geläufigen Ritual geschah. Die Drohung und den Fluch, die er dann aussprechen ließ, sollten, nach ägyptischem und anderer Völker Vorgang, den magischen Akt bekräftigen.<sup>2</sup> In dieser Weise hielt sich Xerxes für sicher, daß er künftig von den Geistern nicht mehr gestört werden würde, was denn auch geschah, weil er den Hellespontos überschreiten konnte.

Ob fernerhin zu diesem Ritus die Geißelung Christi und die Züchtigung unartiger Kinder ursprünglich in irgendwelcher Beziehung stehen<sup>3</sup>, ist eine andere Frage, die ich aufwerfe, auf die ich aber näher einzugehen nicht imstande bin.

Florenz, Weihnachten 1906

Nicola Terzaghi

### Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs

Zu der von K. Th. Preuß vertretenen Zurückführung des Ballspiels auf einen solaren Analogiezauber bietet die kürzlich erschienene inhaltsreiche Studie von August Wünsche (Salomos Hippodrom als Abbild des babylonischen Himmelsbildes, Leipzig 1906) ein um so bedeutungsvolleres Gegenstück, als Wünsche selbst nicht entfernt daran gedacht zu haben scheint, aus seinem wohl unanfechtbaren Nachweis des Salomonischen Hippodroms als eines Abbildes des babylonischen Jahresmythus (l. c. S. 39) die sich aufdrängende Konsequenz zu ziehen, daß dieses zwölffmalige jährliche Rennen mit seinen durch ein genaues Zeremoniell fixierten Einzelheiten als ein *δρώμενον* zur Erhaltung des Sonnenlaufs aufzufassen ist. Besonders wichtig erscheinen die *ibid.* S. 40/41 in den Noten wiedergegebenen Stellen aus Cassiodor (Var. III, 51), Procop (Hist. arc. c. 7. p. 333 ed. Orelli), Malalas (Chronogr. S. 173—176, Bonn.

<sup>1</sup> Die Magier sollten bei den Chaldäern hauptsächlich die Wirkung der bösen Geister vernichten, vgl. Lenormant a. a. O. 72.

<sup>2</sup> z. B. der Chaldäer, die für ähnliche Fälle verschiedene Fluchformeln besaßen, vgl. Lenormant a. a. O. 13 ff. 100.

<sup>3</sup> Man sagt häufig bei uns in Italien, wenn man ein Kind strafft: *Ti caverò io fuori il cattivo*, ich will dir das Böse austreiben. *Il cattivo* ist hier wie ein Neutrum gebraucht: heißt das bloß die Bosheit, oder kann man es auch in einem ähnlichen Sinne verstehen, wie: der böse Geist, der in dir weilt und dich schlecht macht?

Ausg.), aus denen dieselbe Deutung auch für die Pferderennen der klassischen Völker zu belegen ist. Nach Lydus de mens. I p. 4 ff. W. (Maaß Tagesgötter S. 166) waren in Rom im Zirkus maximus Altäre der Planetengötter aufgestellt.

Robert Eisler

### Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen

Die 'schlimme Gewohnheit', einem Todkranken das Kopfkissen wegzuziehen, wird im Mildheimer Noth- und Hilfsbüchlein, Würzburg 1790, bekämpft, weil der Kranke auf diese Weise vor der Zeit ums Leben gebracht werden könne (s. dieses Archiv IX, 541). Aber der Glaube, daß durch das Wegziehen des Kopfkissens der Tod eines Kranken herbeigeführt werde, findet sich bereits in Jörg Wickrams Rollwagenbüchlein, Kap. 92, in den beiden Ausgaben vom Jahre 1557 (= Kap. 76 in Karl Panniers Auswahl; Reclams Universalbibliothek Nr. 1346): 'Von einem, den sein eigener vatter in seiner krankheit nit wolt zu im lassen'. — Zu Kaisersberg im Elsaß wohnte ein alter Priester. Der verfiel in eine schwere Krankheit. Er war ganz heruntergekommen und lag in seinen letzten Zügen, 'tribe auch das auff drey gantz tag, das er weder sterben noch genesen kund'. Sein Pfleger stand eines Tages vor der Haustür, um frische Luft zu schöpfen. Da ging ein Weinschröter, ein großer Spottvogel, vorüber und fragte den Pfleger, ob der Priester noch nicht verschieden wäre. Als diese Frage verneint wurde, verlangte der Weinschröter den Kranken zu sehen. Also gingen sie miteinander zu dem Kranken. Als der unnütze Vogel des Kranken ansichtig wurde, sagte er: 'Laß mich machen, ich will ihm bald von der Marter helfen'. Damit zog er dem Kranken das Kissen, so er unter seinem Haupte hatte, 'gantz frevenlichen' hinweg; von Stund an verschied der Kranke. Bald darauf begab sichs, daß des Weinschröters eigener Vater tödlich erkrankte, also daß man auch seiner warten und bei ihm wachen mußte. Als nun sein Sohn zu ihm kam, um bei ihm zu wachen, begann der Vater laut zu schreien: 'Hinaus, du Bube, geh nur nicht zu mir, du wirst mir sonst auch das Kissen unter dem Kopf hinwegziehen'. Also mußte er hinweg und durfte bei seinem eigenen Vater nicht bleiben.

Professor Bolte, der die Güte hatte, mich auf diese Erzählung aufmerksam zu machen, verweist in seiner Ausgabe von Wickrams Rollwagenbüchlein (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 229) S. 389 ganz richtig auf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 1869 § 723.

Ich gestatte mir noch zwei Nachträge zu meinem Artikel über das Niederlegen eines Sterbenden auf den Boden und das Wegziehen des Kopfkissens (oben IX, 538—41) zu geben. Zunächst möchte ich eine briefliche Mitteilung über elsässische Sitten und Anschauungen zum Abdruck bringen, die ich dem Pariser Orientalisten Auguste Barth, einem geborenen Elsässer, verdanke. Mein Gewährsmann schreibt:

‘En Alsace, au temps de mon enfance, dans les campagnes et aussi, parmi le peuple, dans les villes, elle [la coutume de déposer les mourants sur le sol garni de paille] ne se pratiquait plus que sous une forme adoucie et pour les morts, non pour les mourants. On retirait les draps de la couche funèbre, le corps restant simplement sur la paillasse qui formait la base de la literie; ‘auf dem Strohsack liegen’, c’était être mort. Je ne pense pas qu’on y attachât encore aucune idée superstitieuse quant au rôle de la paille (qui était d’ordinaire de la paille de maïs); c’était une simple mesure de propreté et d’économie.

Quant aux mourants, si c’étaient des gens mariés, il était de croyance et aussi de pratique, qu’ils ne devaient pas mourir dans le lit conjugal. Quand la maladie devenait très grave, on transportait le malade dans un autre lit, et, chez les petites gens, il semble bien que ce n’était pas là une simple mesure d’hygiène.

On savait aussi et on se répétait parmi le petit peuple que, pour abrégé une agonie longue et douloureuse, il suffisait de retirer le coussin de dessous la tête du mourant; mais c’est un moyen qu’on ne pratiquait pas. On se contentait de réciter des prières et de faire des vœux ad hoc. Comme ces agonies prolongées ne se rencontrent que chez les phthisiques et chez les vieilles gens, où il y a presque toujours hydropisie de poitrine, la croyance reposait sur un fait d’observation. En tout cas, il ne s’y mêlait plus aucune notion superstitieuse, quant au rôle que pourrait jouer ici la plume.

Die von mir a. a. O., S. 540 aus Gottschalk Hollens Predigten angeführte Stelle ist auch besprochen und übersetzt worden von Franz Jostes in seiner Abhandlung: ‘Volksaberglaube im 15. Jahrhundert’, Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 47, I (Münster 1889), S. 85—97. Das Zitat entnehme ich dem Buche von Florenz Landmann über das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (Münster i. W. 1900) S. 33. 185. Jostes erklärt auf S. 96 seiner Abhandlung in dem Satze ‘cooperiunt tectum super eum’ das Wort tectum für einen Druckfehler statt lectum (das gehe aus dem illo des nachfolgenden Satzes hervor). Mithin läßt Jostes nicht, wie Cruel, die abergläubischen Leute das Dach über einem Kranken, der nicht sterben

kann, abdecken (!), sondern er übersetzt die von mir im Originaltext mitgeteilte Stelle wie folgt: 'Ferner wenn ein Kranker nicht zum Sterben kommen kann, hängen sie das Bett oben ganz zu (?), heben ihn davon und sagen, es befinde sich darin die Feder eines gewissen Vogels, die ihn nicht sterben lasse<sup>1</sup>; aber so töten sie ihn.'

Demgegenüber möchte ich nur feststellen, daß die Berliner Handschrift<sup>2</sup>, die den Winterteil von Hollens Sonntagspredigten enthält, ganz deutlich 'cooperiunt tectum super eum' liest; also genau so, wie der gedruckte Text. **Theodor Zachariae**

---

Der Fuggersche Jurist Lucas Geizkofler († 1620) gibt in seiner von A. Wolf herausgegebenen Selbstbiographie (Wien 1873) S. 88 ff. einen das Material bei Hertz, Der Werwolf, S. 98 f. ergänzenden Bericht über Werwölfe in der Gegend von Dôle, wohin er im Jahre 1573 auf der Rückreise von Paris gekommen war. Ferner ist folgender Frühlingsbrauch, den er (S. 94 f.) ebenfalls für Dôle im gleichen Jahre bezeugt, von Interesse. Er hat „aus seinem losament ersehen, wie ein armer Handwerksmann auf einem Esel hinterrucks sitzend mit großem zuelauf der bueben und mädlen durch die gassen geführt worden, darum weil er sein weib im monat Maio geschlagen, welches des Obristen Parlamentsherrn und Präsidenten Gemachel erfahren. Nach altem gebrauch ist dieser die erkenntnuß und straf vergunnt und überlassen wider diejenigen, die ihre weiber in solchem monat übel tractiert, zu urteilen. Es ward aber solche Jurisdiction und straf also verstanden und moderiert, daß die reichen Ehemänner von der Frau Präsidentin höflich ermanet worden, etliche Kronen zum Almuesen für hausarme leut zu geben, und ihre weiber sonderlich im Früeling in mehreren ehren zu haben, auf daß sie zu solcher frölichen zeit auch der ehelichen lieb desto mehr pflegen, Kinder erzeugen und

---

<sup>1</sup> [Hierzu folgende Anmerkung:] Bettstopfen fordert abnehmendes Licht, 'gleichsam um die gerupften Federn vollends zu ertöten und zur Rast zu bringen'. Grimm II, 596. Im Lingschen ist der Aberglaube noch sehr verbreitet, daß geballte Federn im Bette Behexungen anzeigen. Ich habe dort bei einem Pastor eine Anzahl solcher merkwürdiger (eiförmiger) Bälle gesehen, welche die Bauern in den Betten der Kranken gefunden und ihm gebracht hatten, um ihn zur Entzauberung zu veranlassen.

<sup>2</sup> MS. theol. lat. fol. 201; geschrieben im Jahre 1499. Es ist dies die einzige Handschrift des Winterteils, die Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen S. 31 (vgl. S. 35 und 229) anführt. Neuerdings ist sie ausführlich beschrieben worden von Valentin Rose in seinem Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II, 1 unter Nr. 573.

des Ehebetts in fried und einigkeit genießen. Den Eheleuten zum exempel und einer erinnerung wurde gemeinlich ein armer schlechter bürger, welchem man geld giebt, dahin bewegt, als ob er einer solchen straf würdig und wider sein weib wol verschuldet hätte; er wurde dann in etlichen gassen auf dem Esel herumgeführt, bekennte sein verbrechen, und erinnerte die zueseher, sie sollen sich an ihm spiegeln, und ihre weiber wol und ehrlich tractieren. Nach diesem thuet die Frau Praesidentin eine statliche gasterei halten, welcher die Frauen und Töchter fürnemer Parlaments herren beywohnen, und ein züchtigen tanz und andere kurzweil anstellen“.

Brandt

### Das Pflugfest in Hollstadt

Die nachstehenden Mitteilungen, die einer von Paul Wolters freundlichst übermittelten Abschrift aus der „Frankenwarte“, Beilage zum „Würzburger Generalanzeiger“ 1902, 17. Juni und 8. August, verdankt werden, sollen die Kenntnis des eigenartigen Brauches, der mancherlei sonst Bekanntes zu erläutern vermag, vermitteln und festhalten.

„Frankenwarte“ 1902, Nr. 5:

In Hollstadt, einem wohlhabenden Pfarrdorfe bei Neustadt a. d. S., wurde früher alle sieben Jahre das Pflugfest gefeiert, und zwar zur Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg, in dem das Dorf von den Schweden so heimgesucht worden sei, daß Samengetreide aus dem „Orient“ geholt und der Pflug von Menschenhand gezogen werden mußte. Wahrscheinlich geht jedoch das Fest auf die heidnische Zeit zurück; denn Hollstadt ist eine uralte Ansiedlung, wie die zahlreichen, teilweise vor drei Jahren fachmännisch untersuchten Grabhügel in dem großen Gemeindewald bezeugen, wenn auch der jetzige Name des Ortes erst aus der Frankenzeit stammt. Urkundlich wird es 800 als Uulunastat unter den Ortschaften des Grabfeldgaues erwähnt und kommt 1157 als Holnstat in dem Schenkungsbriefe vor, den Kaiser Friedrich I. Rotbart für das Kloster Bildhausen ausstellte. Das Pflugfest fand, soviel uns bekannt ist, 1866 zum letzten Mal statt, nachdem es unmittelbar vorher, durch die Ungunst der Zeiten, dreimal hintereinander ausgefallen war. Wir geben im nachfolgenden aus der „Rhön- und Saalpost“ vom 1. Februar 1866 die Einladung und das Programm; vielleicht entschließen sich die Hollstädter zur Erneuerung der ehrwürdigen Volkssitte.

Einladung zum Pflugfeste in Hollstadt am Dienstag, den 13. Februar 1866. Vormittags präzis 11 Uhr anfangend wird von den Einwohnern Hollstadts zur Erinnerung an die traurigen Zu-



stände und Schicksale des Dorfes Hollstadt während des Dreißigjährigen Krieges das nach altem Herkommen übliche Pflugfest in der nach dem Festprogramm angegebenen Weise gefeiert. Die Darstellung beruht teils auf geschichtlichen, aktenmäßigen Tatsachen, teils auf Traditionen.

In der Ausführung selbst wechseln ernste, traurige und schauerhafte Begebenheiten mit heiteren, fröhlichen Karnevals-Possen ab.

Herbei also von Nah und Fern,  
 Könnt' was hören vom Oxenstern,  
 Von Gustav, Tilly und Wallenstein,  
 Von Mansfeld, Horn und Pappenheim,  
 Von Küstrin, Spandau und Lützen,  
 Von Kriegsvolk, Reitern und Schützen,  
 Von Leipzigs und Strahlsunds Auen,  
 Von Magdeburg schrecklich zu schauen.  
 Herbei nun, seid alle willkommen!  
 Pistolen für voll wer'n genommen,  
 Auch Zwanziger, verschlagene Zehner sogar,  
 Das geht dann erst wieder im siebenten Jahr.

Bemerkt wird, daß Festbillette ausgegeben und Stallungen für 200 Pferde bereit gehalten werden, sowie daß an jedem Tore ein Quartiermacher aufgestellt ist, welcher den Kutschern Platz für Wagen und Pferde anweist.

Hollstadt, den 5. Februar 1866.

Der Festausschuß.

### Programm

über die Feier des Pflugfestes zu Hollstadt  
 am 13. Februar 1866.

I. Der Festzug, welcher aus 230 Personen besteht, sammelt sich gegen 10 Uhr morgens in der Mitte des Dorfes auf dem freien Platze und wird in folgender Ordnung aufgestellt: 1. Das Musikkorps voran; 2. dann folgen 60 Mann Militär, teils Füselier teils Reiter. 3. Der Festpflug, von Mädchen gezogen. 4. Der gesamte Bauernstand mit Arbeitsgeräten. 5. Die Siebner oder Steinsetzer und Feldmesser. 6. Mehrere symbolische Personen, die aus der Zeit des Krieges für Hollstadt geschichtliche Bedeutung haben. 7. Verkleidete Personen, Possenreißer und Lustigmacher. Präzis 11 Uhr setzt sich der Zug in Bewegung nach der Wiese unterhalb des Dorfes, wo er im Freien gemustert wird.

II. Gegen 12 Uhr geht der Zug in derselben Ordnung ins Dorf zurück und wird dann von einer Bühne herab durch einen alten Bauersmann die Bedeutung des Zuges erklärt und die sogenannte Festrede gehalten.

III. Hierauf geht der Zug zum obern sogen. Mönchstor hinaus auf die Walstatt und folgt: 1. ein militärisches Manöver, 2. der Pflugzug.

IV. Nach diesem findet der Rückzug ins Dorf statt, und dann wird auf einem eigens errichteten Theater gegeben: 1. Das Kanonenfeuer (Lustspiel in 1 Akt); 2. Tanzunterhaltung.

H. Sch.

„Frankenwarte“ 1902, Nr. 7:

Zu der Schilderung dieses Festes in Nr. 5 der „Frankenwarte“ werden folgende Einzelheiten nachgebracht.

Der Name stammt von dem Hauptbilde des Festzuges. Sechs weißgekleidete Mädchen, die sogenannten Marienbildjungfrauen, zogen einen mit Blumen und Bändern geschmückten Pflug, der von dem kräftigsten jungen Manne in altmodischer Bauerntracht geleitet wurde. Dies versinnbildlichte das Pflugziehen durch Menschen beim Bestellen der Felder.

Vier Grenzer im Zug deuteten an, daß die durch die Schweden verwüsteten Felder neu abgesteint werden mußten.

Auf einem Rade wurden zwei Burschen umhergezogen, weil viele Einwohner geschleift und gerädert worden waren.

Ein den Zug eröffnender Trupp kaiserlicher Soldaten, die später auf den Wiesen vor dem Dorfe einen Kampf mit schwedischen Reitern ausfochten, wurde von Schulknaben dargestellt, andeutend, daß die jüngsten Kräfte zu den Waffen griffen, um den Feind vertreiben zu helfen.

Im Zug mitgetragene junge Birken, an denen Puppen hingen, erinnerten daran, wie die Feinde einerseits die Obstbäume vernichteten, andererseits die Einwohner an umgebogene Bäumchen banden und in die Höhe schnellen ließen, so daß sie elendiglich umkamen. Ferner deuteten die Bäumchen an, wie sich die Leute in der dem Kriege folgenden Hungersnot von Baumwurzeln und -Rinden nährten.

Der im Zug auftretende türkische Kaiser zeigte hin auf diesen Fürsten der damaligen Zeit, der den darhenden Bewohnern von Nordfranken aus seinem Lande Getreide zukommen ließ, welches auf Kamelen herbeigeschafft wurde. Daher wurde auch ein solches Tier im Zuge mitgeführt.

Auch ein Vogel Strauß kam vor. Dies hatte seinen geschichtlichen Grund. Die Bewohner Hollstadts hatten bei Annäherung des Feindes auf dem nahen bewaldeten Berge „Borstädtel“ eine Höhle gegraben, in welcher sie Betten usw. versteckt hielten. Auch Kinder und Jungfrauen hielten sich dort verborgen. Ein Bursche, der den Verborgenen Nahrung bringen wollte, wurde von den Schweden erwischt, blutig geschlagen und an seinem ganzen Körper

mit Federn beklebt. Als er nun, seinen Peinigern entronnen, zur Höhle kam, wurde er von seinen Leuten nicht erkannt. Da rief er: „Ich bin's, wenn ich auch aussehe wie ein Vogel Strauß!“ Er behielt zeitlebens diesen Namen.

Ein Bärenführer, der im Zug erschien, hatte gleichfalls geschichtliche Bedeutung. Es wohnte zu jener Zeit ein solcher mit seiner Frau im Dorfe. Um sich den Schweden gefällig zu erzeigen, wollte er die oben genannte Höhle verraten. Auf dem Gange dahin wurde er nebst einem schwedischen Soldaten von einem mutigen Hollstädter Burschen erschlagen und die beiden Leichen vor das Haus des Bärenführers geschafft. Die Schweden glaubten, der Bärenführer habe ihren Kameraden aus Eifersucht ermordet und sei an den von diesem erhaltenen Wunden selbst gestorben, mißhandelten die Frau und henkten sie an der großen Linde vor dem Pfarrhause.

Im Zuge ritt ein schwedischer Reiter herum, der fortwährend die Leute neckte und beunruhigte, wie es seinerzeit die schwedischen Reiter den Leuten im Freien machten.

Die Bauersleute, welche im Zug landwirtschaftliche Geräte trugen, deuteten an, daß die Landwirtschaft damals völlig darniederlag und die Geräte nicht mehr gebraucht werden konnten.

Zum Schluß muß wiederholt der Wunsch ausgesprochen werden, daß das sinnvolle Fest wieder aufleben möge.

D. (So unterzeichnet sich der Verfasser des Artikels in der Frauenwarte. Dieser Wunsch hat sich erfüllt. Das Fest ist vor einigen Jahren wieder gefeiert worden, und soll auch in Zukunft gefeiert werden.)

Zu Archiv f. Religionswiss. IX, 1 ff. Zu dem Aufsätze von Fr. von Duhn möchte ich auf ein schönes Beispiel hinweisen, das ich dem „Tiroler Volksroman“ von C. Spindler: „Der Vogelhändler von Just“, Stuttgart, C. Malcomes s. a., entnehme. Hier heißt es Bd. I, S. 9: „Nach dem Gebrauche des Landes hatten die frommen Weiber das blasse Gesicht der Toten rot angestrichen und den Körper, wie das Lager, mit Feldblumen von allerlei Gattungen verziert.“ Überhaupt ist dieser Roman reich an volkskundlichen Mitteilungen aus dem Leben der Tiroler.

Albert Ostheide

### Arabischer Schiffszauber

Bei der Lektüre der Berliner arabischen Handschrift Wetzstein II, 359 begegneten mir einige Erzählungen von zauberischen Gebräuchen auf arabischen Schiffen, von denen eine gewisse

wesentliche Formen des Zaubers (Analogie, pars pro toto) besonders deutlich zum Ausdruck bringt; Parallelen wären unschwer zu erbringen. Der Zusammenhang ist folgender. Ein Vers auf fol. 123 a, in dem das Wort *gurāb* = Rabe für Schiff vorkommt, veranlaßt den Verfasser zu einem weitläufigen Exkurs über die Schiffsarten auf dem Mittelmeer, dem Roten und Indischen Meer, sowie auf dem Nil und Tigris; bei Aufzählung der Schiffsarten des Meeres von „Jaman und Hind“ werden allerlei Schiffsgebräuche geschildert, von denen der folgende besonders interessant ist. Ein Kaufmann erzählt: „Wir lagen eine Woche, ohne daß wir Wind hatten, und das Meer war wie fest, und wir befanden uns auf hoher See. Da nahmen sie (d. h. die Schiffsleute) einen bauchigen Wasserkrug aus Ton (*qullatan muḡawwafatan el-baṭnu*) und taten von allen Waren je ein klein wenig hinein und gestalteten ihn aus (*ṣawwarūhu*) nach Art eines Schiffes mit Masten und Segeln und setzten auf die Masten kleine Kerzen. Dann bestiegen die Schiffsleute (*el-nawātijatu*) einen Kahn (*sunbūk*), nahmen den Wasserkrug und fuhren ihn auf dem Meer siebenmal um das Schiff herum. Dann ließen sie den Wasserkrug im Wasser zurück, wo er stand, während die Kerzen auf ihm brannten. Sie sprachen: ‘Dies ist ein Geschenk (*hadijja*) für das Meer.’ Und nicht lange schwamm der Krug auf dem Wasser, bis sich ein Windzug erhob und eine Welle gegen ihn (den Krug) flutete, ihn ergriff und mit sich nahm.“

Ein moderner Forscher hätte den Vorgang nicht trefflicher beschreiben können. Das Bild des Schiffes wird geopfert für das Schiff; ein Teil der Waren gilt für die ganze Ladung; die brennenden Kerzen bedeuten wohl das Lebendige, repräsentieren die Seelen der Reisenden. Auch die Beziehung zwischen Gegenstand und Abbild wird durch die siebenmalige Umkreisung deutlich zum Ausdruck gebracht. Möglicherweise soll diese Bewegung des Abbildes auch symbolisch die erhoffte Bewegung des Schiffes selbst darstellen, wie symbolisches Gießen bei Regennot.

Diese im Text an den Schluß gestellte Erzählung erklärt dann auch die ihr vorangestellten Angaben, die uns freilich mit noch anderen Gebräuchen bekannt machen. „Nähert sich eine *ḡalba* (großes Schiff) auf der Reise dem Festland bei einem Gebirge, so nimmt einer von den Schiffsleuten einen tönernen Wasserkrug, begrüßt den Berg mit dem *Salām* und spricht: ‘O Berg, dies ist das Schiff des Kapitäns (*el-nāḥūdā*); es kommt von dem und dem Ort und will dort und dort hin. Dein Wohlwollen sei mit ihm (*ḥātiruka maʿahu*).’ Manchmal wird auch etwas Reis gekocht und in das Meer geworfen; dann spricht er zu ihm (dem Berg): ‘Dies ist dein Gastgeschenk (*dijāfatuka*), o Berg.’ Solches tun sie bei jedem Berg, den sie sehen. Ebenso bringen im Roten Meer die

Kaufleute etwas Eßbares zusammen, und das wird dann als Geschenk ins Meer geworfen. Auch gehört es zu ihrer Gewohnheit, daß sie bei Windstille ein schwarzes Huhn oder eine schwarze Ziege schlachten; dann werden die Basen der Maste mit dem Blute bestrichen (julattah) und mit indischem Aloe wird geräuchert. Einer von den Kaufleuten erzählt: Ich sah einen Schiffsmann, der hatte ein Messer und focht damit in der Luft ganz allein. Auf meine Frage sagte man mir: er kämpft mit dem Wind, weil er hinter uns zurückgeblieben ist.“ Dann folgt die an den Anfang gestellte Erzählung.

C. H. Becker

Michele Jatta hat kürzlich in den Monumenti Antichi Vol. XVI Tav. III (Erklärung S. 517 ff., S. 29 des Sonderabdruckes, den ich der Güte des Verfassers verdanke) ein Vasenbild aus Ruvo veröffentlicht, das wiederum den leierspielenden Orpheus vor den Unterweltsgottheiten darstellt. Die sonstigen Gestalten sind z. T. andere als auf den bisher bekannten Darstellungen dieser Art und zeigen aufs neue, wieweit hier durch den reichen Typenvorrat Variationen möglich waren. Die richtige Erklärung dieser Orpheusszene scheint ja nun, nachdem Furtwängler sie vertreten hat, allgemein zu gelten, dieselbe Erklärung, die einst, als Kuhnert und ich sie aussprachen, bitter bekämpft wurde. Wie es so oft geht: was zuerst als Unsinn, dann als gefährlich-mystisch galt (Milchhofer kämpfte, als ob es den alten Panofka noch einmal zu erschlagen gelte), ist nun selbstverständlich. — Eine Gestalt ist von Jatta schwerlich richtig erklärt, die geflügelte weibliche Figur links oben, die mit der Hand in die Türe faßt, vor der sie steht. Die Überschrift liest Jatta *AIKA* und erklärt das als dorische Form zu *ἄικη* (motus, violentus impetus zu *ἀϊσσω*). Ich halte das für unwahrscheinlich, ja unmöglich und vermute, daß entweder *AIKA* dasteht (die Zeichnung ist zu undeutlich)<sup>1</sup> oder dastand und von dem Maler dieses Bildes falsch als *AIKA* nachgepinselt ward. Die Form *ἄικα* neben *ἐκάτα* hat nichts Unwahrscheinliches, nicht einmal neben der links unten sitzenden *ἄικη* — von der *AIKA* ganz abgesehen stehen ja *ἐκάτα* und *ἄικη* nebeneinander, offenbar nach verschiedenen, nun hier komponierten Teilen verschiedener Vorlagen, die bald dorische bald attische Inschriften trugen. Man erinnere sich aber zum

<sup>1</sup> Jatta teilt mir freundlichst das Resultat einer Nachprüfung mit *La prima lettera del nome in parola non presenta nessuna differenza dall'ultima, anzi a me sembra maggiormente caratterizzata come A, mentre offre una rilevante differenza col A di AIKH della figura sottoposta.*

Verständnis der türwaltenden *Δίκη* der Verse im Proömium des Parmenides (11 ff. Diels, dazu die Anmerkung S. 51):

*ἐνθα πόλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων  
καὶ σφας ὑπὲρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινως οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς.*

Man hat längst vermutet, daß dies Proömium aus orphischer Literatur entlehnt sei (Diels a. a. O. 21; vgl. Mithrasliturgie 197; Dike in orphischer Doktrin s. besonders Fragm. 125 u. 126 Abel).<sup>1</sup> Nun sehen wir, wie die Torhüterin Dike auch dem hinabgestiegenen Orpheus das Tor öffnet, durch das er auf dem neuen Vasenbilde offenbar eben hindurchgeschritten ist. **Albrecht Dieterich**

In meinem Buche Kosmas und Damian (Leipzig 1907) habe ich S. 55 das 45. Wunder der Heiligen als Beweis für ihre Dioskurennatur herangezogen. Es heißt dort Z. 10 von den während eines Sturmes ans Land geflüchteten Schiffsinsassen: *ἑώρων τοίνυν νυκτός λαμπάδας ἔχοντας ἀνὰ χειρας τοὺς καλοὺς ἡμῶν κυβερνήτας ἐκατέρωθεν τε τῆς νεῶς Ἰσταμένους κτλ.* Für das *ἐκατέρωθεν τῆς νεῶς* wies ich a. a. O. auf das Metopenrelief vom delphischen Schatzhaus der Sikyonier hin. Dasselbe Detail der Vorstellung ist für die Dioskuren durch eine Stelle des Plutarch belegt, auf die ich durch Nissens Orientation S. 138 aufmerksam werde. Im Leben Lysanders 12 heißt es: *ἦσαν δὲ τινες οἱ τοὺς Διοσκούρους ἐπὶ τῆς Λυσάνδρου νεῶς ἐκατέρωθεν, ὅτε τοῦ λιμένος ἐξέπλει πρῶτον ἐπὶ τοὺς πολεμίους, ἄστρα τοῖς οὔαξιν ἐπιλάμψαι λέγοντες.* **L. Deubner**

<sup>1</sup> Zum Verständnis der „Dike alata“, gegen die mir Jatta Bedenken äußert, würde es wohl genügen auf Verse wie Arat Phain. 133f. (*Δίκη . . . ἔπαθ' ὀπουρανίη*) oder die mannigfache Verwandtschaft mit Erinysgestalten (z. B. bei Roscher s. v. Erinys S. 1334ff. mit den Abbildungen) hinzuweisen.

# Inhalt

	Seite
<b>I Abhandlungen</b> . . . . .	1
Le Rite du Refus von Arnold von Gennep in Clamart . . . . .	1
Schelten und Fluchen von Ludwig Rädernacher in Münster i. W. . . . .	11
Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun) von Missionar A. Nagel in Lilong . . . . .	23
Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte von Hermann Osthoff in Heidelberg. 3. Teil . . . . .	44
Der Selbstmord von Rudolf Hirzel in Jena . . . . .	75
<b>II Berichte</b> . . . . .	105
Altgermanische Religion von Fr. Kaufmann in Kiel . . . . .	105
Indische Religion (1904—1906) von W. Caland in Utrecht . . . . .	126
<b>III Mitteilungen und Hinweise</b> . . . . .	142
Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte von Lindsay Martin; Die Geißelung des Hellespontos von Nicola Terzaghi; Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnen- laufs von Robert Eisler; Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen von Theodor Zachariae; Maibrauch von Brandt; Das Pflugfest in Hollstadt; Zu Archiv IX, 1 ff. von Albert Ost- heide; Arabischer Schiffszauber von C. H. Becker; AIKA von Albrecht Dieterich; Zu Kosmas und Damian von L. Deubner.	

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Wundt (Leipzig) „Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos“, J. G. Frazer (Cambridge) „Hunting for Souls“, W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur“, Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, W. Otto (München) „Religio und Superstitio“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des Empereurs Romains“, v. Domaszewski (Heidelberg) „Die politische Bedeutung der Religion von Emesa“, „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina“, Sam Wide (Upsala) „Ἄσχοι βιαιοθάνατοι“, „Spendengenießende Totenschlangen“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, H. Holtzmann (Baden-Baden) „Höllenfahrt im Neuen Testament“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythologie: 4. Augustus“, Ada Thomsen (Kopenhagen) „Der Trug des Prometheus, Bemerkungen zur Opferlehre“, R. Herzog (Tübingen) „Filialgründungen der Asklepieia“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, Martin P. Nilsson (Lund) „Ein schwarzfiguriges Tonerzeugnis im Berliner Museum“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmal“, R. Wünsch (Königsberg) und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, E. Littmann (Straßburg) „Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessynien“, Kazarow (Sofia) „Karnelvalgebräuche in Bulgarien“, K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, B. Geilmann (Masaua) „Die Opferstätten des Wadschagga“, Missionar A. Nagel „Spruchweisheit der Chinesen“,

Albert Hellwig (Hemsdorf in d. Mark) „Mystische Meineidzeremonien“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig-attischen Lekythos“, „Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos“, H. Haas (Tokyo) „Tsun-mi's Yuen-zan-lun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus“.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

# Jesus der Christus.

Bericht und Botschaft in erster Gestalt.

Von **Dr. Fritz Resa.**

Oberlehrer am Realgymnasium in Grunewald.

[IV u. III S.] 8. 1907. kart. M. — 80. Geschenkausgabe in zweifarbiger Druck mit Buchschmuck, geschmackvoll geb. M. 2.60. — Zum Schulgebrauch erschien als Sonderdruck der zweite Teil, „Die Botschaft“ unter dem Titel: **Das Reich Gottes.** [IV u. 47 S.] 8. 1907. geh. M. — 40.

Den zahlreichen Darstellungen der Geschichte und Lehre Jesu, „wie wir ihn heute sehen“, wird in der vorliegenden Schrift der wohlgelungene Versuch gegenübergestellt, die Quellen selbst reden zu lassen. Mancher wird ja schon in dem Bestreben, statt der unvermeidlich individuell gefärbten, in mannigfachen Punkten stark voneinander abweichenden Auffassungen der einzelnen Darsteller sich eine unmittelbare Kenntnis aus erster Hand zu verschaffen, zur Bibel gegriffen, aber sie vielleicht ebenso schnell enttäuscht wieder beiseite gelegt haben, weil er, was er suchte, mit so viel Überwucherung und Weiterbildung verbunden fand. So galt es, auf Grund gesicherter Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung die Evangelien auf ihren ältesten Bestand, auf ihre ursprüngliche Einfachheit zurückzuführen, statt der meist verschiedenen Lesarten einer Geschichte die vermutlich erste und allein richtige festzustellen, und statt der oft abweichenden Formen eines Spruches die Urform aufzufinden, aus der jene geflossen. Dies wird in besonnener Weise von dem Verfasser durchgeführt, und so bietet das Buch in der Tat ein wirklich objektives Bild der ältesten Überlieferung von Jesus. Die Übersetzung steht im engsten Anschluß an Luther. Ein ausführlicher Anhang gibt Anschluß über alles, was der Erklärung bedarf.

# Natursagen.

Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden.

Von **Oskar Dähnhardt.**

Mit Beiträgen von V. Armhaus, M. Boehm, J. Bolte, K. Dieterich, H. F. Feilberg, O. Hackman, M. Hiecke, W. Hnatjuk, B. Ig, K. Krohn, A. von Löwis of Menar, O. Polivka, E. Rona-Sklarek, St. Zdziarski und anderen. Band I: Sagen zum Alten Testament. [XIV u. 376 S.] Lex.-8. 1907. Geh. M. 8.—, in Halbfranz geb. M. 10.50.

Die Mannigfaltigkeit der Natur hat den Menschen von jeher zum Nachsinnen über das Warum ihrer Erscheinungen angeregt, und so entstanden Sagen, in denen der Ursprung oder die Eigenart von Naturatsachen aus erdichteten Begebenheiten abgeleitet ist. Sie sind bei allen Völkern in erstaunlicher Menge vorhanden. Ihre Entwicklungsgeschichte bildet den Inhalt dieses Werkes, das einen bisher fast unbekanntem Stoff der Wissenschaft zugänglich macht. Um zu sicheren Schlußfolgerungen und klaren Ergebnissen zu gelangen, dient dem Herausgeber die zwingende Kraft des Massenbeweises, den er aus den Sagen aller Völker der Erde gewinnt. Der erste Band zeigt, daß die poetische Naturerklärung auch auf dem Gebiete biblischer Volksüberlieferung sagenbildend gewirkt hat. Er bringt Sagen zum A. T., die unter der nachdrücklichsten Einwirkung iranischer, indischer, gnostischer, moslemischer und jüdischer Tradition, wie auch unter dem Einfluß apokrypher Schriften sich entwickelt haben. Das ganze Werk, das auf sechs bis acht Bände berechnet ist, stellt sich die Aufgabe, die Geistesgeschichte der Menschheit, insbesondere aber die vergleichende Sagen- und Märchenforschung, die Völkerpsychologie und Religionswissenschaft zu fördern.