

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON
HEINRICH HARMJANZ UND WALTHER WÜST

XXXVII. BAND

HEFT 1



1 9 4 1

T
37 /

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

Ausgegeben am 28. Mai 1941

Archiv für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Professor Dr. Heinrich Harmjanz, Berlin-Zehlendorf-West, Limastraße 25

Professor Dr. Walther Wüst, München 22, Widenmayerstraße 35

Jährlich 2 Hefte mit insgesamt 25 Bogen. Preis *RM* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur, so weit überzählig, geliefert werden. Bestellung durch alle Buchhandlungen oder unmittelbar durch den Verlag.

Manuskripte für das „Archiv für Religionswissenschaft“ sind an den Verlag B. G. Teubner zu senden, soweit nicht mit den Herausgebern anders vereinbart. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen. Rücksendung „Eingeschrieben“ erfolgt nur, wenn entsprechendes Rückporto beiliegt. — Besprechungsstücke sind nur an die Verlagsbuchhandlung zu senden.

INHALT

Seite

Eigene und fremde Götter in der Religion des frühöstlichen Indogermanentums. Von Prof. Dr. <i>Hartmut Schmökel</i> in Kiel, z. Z. im Felde.....	1
Zur Mythologie Viṣṇus. Von Bibl.-Rat Dr. <i>E. Benda</i> in Ziegelhausen bei Heidelberg, Ziegelhäuser Landstr. 33 b.....	11
Fahrende und reitende Götter. Von Dozent Dr. <i>Joseph Wiesner</i> in Königsberg/Pr. 16, Radialstr. 4.....	36
Aus der Frühzeit der Glocke. Von Dozent Dr. <i>Joseph Wiesner</i> in Königsberg/Pr.	46
Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. Von Oberstud.-Dir. Prof. Dr. <i>Wilhelm Nestle</i> in Stuttgart, Melittastr. 3	51
Die Religion der Kelten. Von Prof. D. Dr. <i>Carl Clemen</i> † in Bonn a. Rh.	101
Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. Von Prof. Dr. <i>Hildebrecht Hommel</i> in Heidelberg, z. Z. Wehrmacht	144
Deutsche Forschungen zur slawischen Religionsgeschichte. Von Lektor Dr. <i>W. Lettenbauer</i> in Leoni am Würmsee, Am Kreuzweg	174
Über den Totenglauben bei den Finnen. Von <i>Yrjö von Grönhagen</i> in Helsinki, Ukasenkatu 7/40. (Mit 4 Abb. auf Tafel I)	182
Zur Geschichte der Bärenzeremonie. Von Dr. <i>Hans Findeisen</i> in Berlin-Wilmersdorf, Mainzer Str. 11.....	196





EIGENE UND FREMDE GÖTTER IN DER RELIGION DES FRÜHÖSTLICHEN INDOGERMANENTUMS

VON HARTMUT SCHMÖKEL IN KIEL, z. Z. IM FELDE

Die Indogermanenforschung — ihrem Wert und ihrer Bedeutung nach seit dem Umbruch von der deutschen Wissenschaft mehr und mehr erkannt und gewürdigt — hat neben vielen anderen Forschungszweigen durch die sich häufenden Entdeckungen aus dem alten Morgenlande in steigendem Maße auch die Orientalistik auf den Plan gerufen. Denn einmal hat sich mit dem weiteren Eindringen in die Sprache der Hethiter¹ — jenes Kulturvolkes in Kappadozien zur Zeit des 2. vorchristlichen Jahrtausends — gezeigt, daß es sich bei diesem Volke um Westindogermanen handelt, die freilich sehr bald einem starken Vermischungsprozeß mit den einheimischen kleinasiatischen Gruppen unterworfen wurden. Zum anderen hat die erst seit wenigen Jahren in Gang gekommene Erforschung der Hurriter², die Beschäftigung mit jenem etwa in der gleichen Zeit Mesopotamien und Syrien überschwemmenden Eroberer-volk, mit dem auch die Hyksos in Verbindung gebracht werden müssen, dargetan, daß diese mächtigen und siegreichen Eindringlinge unter der Führung ostindogermanischer, arischer Häuptlinge und Fürsten standen, die selbst erst als Eroberer ins ursprüngliche Hurritergebiet gekommen waren und als Absprengsel vom großen Indogermanenzug nach Indien angesehen werden müssen.³ Nennen wir schließlich die Wanderung der nordischen Seevölker, deren einzig greifbare und um 1200 v. Chr. in Südpalästina zu nationaler Gestaltung gelangende Vertreter die Philister sind, so haben wir die drei Gruppen kenntlich gemacht, die wir unter dem Begriff „Frühöstliches Indogermanentum“ zusammenfassen wollen und deren Erforschung einen bedeutsamen Beitrag der Orientalistik zur Indogermanenfrage darstellt. Die Bedeutung dieses frühöstlichen Indogermanentums für die Forschung wird leicht ersichtlich bei

¹ Vgl. besonders E. H. Sturtevant, *A comparative Grammar of the Hittite Language* 1933.

² A. Götze, *Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients*, München 1933, 1—199 (Handb. d. Altertumswiss. ed. W. Otto, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Abschn., 1. Lief.); ders., *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936; A. Ungnad, *Subartu*, Berlin u. Leipzig 1936; A. Moortgat, *Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker*, Berlin 1932.

³ Vgl. H. Schmökel, *Die ersten Arier im Alten Orient*, Leipzig 1938.

der Überlegung, daß diese Gruppen sich vom 18. bis zum 11. Jahrh. urkundlich verfolgen lassen und somit die ältesten im eigentlichen Sinne historisch greifbaren Vertreter des indogermanischen Völkerkreises sind, wenn wir von den schwer auswertbaren und in der zeitlichen Ansetzung sehr schwankenden vedischen Texten¹ des alten Indertums hier einmal absehen. Zwar sind auch die keilschriftlichen Belege aus dem Hethiterreich, aus Mesopotamien und Syrien-Palästina, dazu — vor allem für die Philister — die gelegentlichen alttestamentlichen Stellen keineswegs leicht zu verarbeiten, doch bieten sie immerhin umfangreiches, verlässliches, klares und meist eindeutig datierbares historisches, kultur- und religionsgeschichtliches Material.

Die Frage nach Verhältnis und Beziehung, Ähnlichkeit und Verwandtschaft der drei Gruppen — Hethiter, „hurritische“ Arier und Philister — untereinander und zueinander liegt nahe. Und in der Tat zeigen sich, wenn man sich eingehender mit diesen zeitlich und örtlich mehr oder weniger getrennten Stämmen beschäftigt, hier und da überraschende und bedeutungsvolle Parallelen, die sich allerdings meistens im Großen und Allgemeinen halten. Alle drei Völker sind ausgesprochene Kriegernationen, die, wie die Hethiter, die großen Weltstädte ihrer Zeit überrennen² und Jahr um Jahr harte Fehden mit den Nachbarn, aber ebenso mit Mitanni und Ägypten bestehen³, die, wie die hurritischen Arier, als Heerkönige mit geringem Gefolge an der Spitze ihrer andersvölkischen Untertanen ganz Mesopotamien und Syrien unterwerfen⁴ und in ihrem Auftreten mit dem rossebespannten Kriegswagen ein ausgesprochen ritterliches Moment dartun⁵, die schließlich, wie die Philister, als Bauernkrieger unter ihren Fürsten⁶ die südpalästinische Küste gewinnen und zeitweise ganz Israel beherrschen.⁷ Alle drei Völker haben augenscheinlich die — abendländischer Sozialstruktur entsprechende — Einrichtung des Lehnswesens als Grundlage zur Festigung und Erhaltung ihrer Macht angesehen.⁸ Dem entspricht, daß die dem semitischen Alten

¹ Vgl. W. Wüst in der Wiener Zschr. für die Kunde des Morgenlandes 34 (1927) 165 ff., auch Götze, Kleinasien 53.

² Vgl. den Hethiterzug nach Babylon zur Zeit des Samsuditana c. 1750, L. W. King, Chronicles II 3 ff., Z. 64.

³ Vgl. die Kämpfe gegen die Kašker etwa bei Muršil: Keilschr.-Texte aus Boghazköi III 4: I 29 ff.; gegen Tušratta v. Mitanni: Weidner, Boghazköi-Studien 8, 1, Vs. 1 ff., 29; gegen Ägypten bei Kadeš 1305: Lepsius, Denkmäler III 153, vgl. Breasted, Records III 316 ff.

⁴ Belege zusammengefaßt bei Schmökel, Die ersten Arier 20 ff.: Geschichte der ersten Arier.

⁵ Vgl. ebd. 67, auch Abb. IV u. V.

⁶ 1. Sa. 5, 8.

⁷ 1. Sa. 10, 5. 13, 8.

⁸ Vgl. für die Hethiter: Götze, Kleinasien 93 ff. und: Hethiter, Churriter und Assyrier 63; für die hurr. Arier: Schmökel a. a. O. 68; für die Philister vgl. das Lehen, das David von König Achis von Gath erhält, 1. Sa. 27, 6.

Orient fremde Wertschätzung der Persönlichkeit, die Bedeutung des einzelnen Mannes als Kriegers und Bürgers in den genannten Bereichen übereinstimmend und mit Nachdruck deutlich wird. So suchen wir im hethitischen Gesetzbuch vergeblich nach jenen Verstümmelungsstrafen, die in den sonstigen altorientalischen Rechtsbüchern so zahlreich begegnen; wir finden dafür die Möglichkeit, einen Totschlag durch Wehrgeld zu sühnen¹, und bemerken so die Absicht des Gesetzes, Mensch und Menschenleben höher zu bewerten, wie denn im Hethiterreich zuerst auch etwa die Namen der Verfasser literarischer Werke genannt werden. So liebt die hurritische Kunst, in der wir den Einfluß der arischen Herren und Fürsten gewiß nicht gering anschlagen dürfen, erstmalig — und dann freilich überall im Alten Orient Schule machend — die Darstellung des Einzelkriegers², welches Motiv von einer veränderten neuen Welt- und Menschenbetrachtung Zeugnis ablegt. So kennen wir schließlich aus dem philistäischen Kulturkreis die Gestalt jenes Helden Goliath, der an Stelle des Heeres und für es einen einzelnen israelitischen Gegner zum altindogermanischen Zweikampf herausfordert.³ Und hier wird das Moment des Fremdartigen, Unbekannten besonders deutlich: Die Israeliten kennen diese nordische, auch in den altindoarischen Texten oft genannte und uns aus Homer so vertraute Kampfarm nicht, so daß es geschieht, daß die Wurfscleuder dem Leben des Philisters ein Ende macht.⁴

Wir sehen: Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen des frühöstlichen Indogermanentums sind vorhanden; sie werden aus der Herkunft von dem alten gemeinsamen Kultur- und Sprachkreis, schließlich aus letzter rassischer Verwandtschaft verständlich. So ist es nicht zu verwundern, wenn an den drei zu untersuchenden Stellen sich auch in dem innersten Bereich völkischen Lebens, im Religiösen, Parallelen ergeben. Daß etwa ein und derselbe Gott oder gar mehrere Götter bei den verschiedenen Völkern gemeinsam auftreten, dürfen wir bei der großen Weite des irgendwann einmal gemeinsamen Ur-raumes und der Verschiedenartigkeit des Weges und Schicksals der Einzelstämme zunächst kaum erwarten. Zwar erscheinen die altarischen Götter Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas, die im hurritischen Ariertum Verehrung fanden, in einer hethitischen Urkunde⁵; aber dieser in Boghazköi, dem ehemaligen Hattušaš, gefundene Text stellt einen Vertrag zwischen Hatti und Mitanni, der größten Staatsbildung der hurritischen Arier, dar und

¹ Heth. Gesetz I § 5.

² Vgl. Schmökel a. a. O. Abb. VII u. VIII.

³ 1. Sa. 17, vgl. 2. Sa. 21, 19.

⁴ So richtig H. Günther, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens München 1934, 42.

⁵ Boghazköi-Studien 8, 1: Rs. 55 ff.

enthält die genannten Götter nicht als solche der Hethiter, sondern des mitannischen Vertragspartners. Angesichts der Tatsache freilich, daß sich auch geringe arische Spracheinflüsse im hethitischen Kulturkreis nachweisen lassen, wird die Möglichkeit einer beschränkten Verehrung der vier bzw. fünf altarischen Götter auch durch die Hethiter offenzulassen sein. Mit größerer Sicherheit läßt sich die sporadische Verehrung des altarisch-indischen Feuergottes Agni bei den Hethitern annehmen.¹

Denn es ist festzustellen, daß das Pantheon der Hethiter eine außerordentlich große Zahl fremder, neuer Götter aufgenommen hat. Und zwar geschieht das in einem Umfange und einer Stärke, daß die eigenen Götter des Hethitertums an Bedeutung und Ansehen hinter jenen ganz zurücktreten. Und hiermit stehen wir nun bei derjenigen Erscheinung, die nicht nur für die Hethiter, sondern auch für die hurritischen Arier und die Philister gilt und in diesem auffallenden Übereinklang typisch für die Religion der drei indogermanischen Gruppen des Alten Orients ist. Die Religion des „frühöstlichen Indogermanentums“ zeigt alle Merkmale der Überwucherung durch fremde Gottheiten und des Schwundes der eigenen, alt-hergebrachten Götter. Der Götterschwund auf der einen Seite wird durch die gern übernommenen und eifrig gepflegten Fremdkulte ausgeglichen. Die ersten in die große materielle und geistig-religiöse Kultur des Alten Orients vorstoßenden Vertreter der indogermanischen Völkerwelt, deren bestimmende Komponente die nordische Rasse war, haben alsbald in dieser neuen Lebenssphäre ihre ererbten Götter verloren oder zum mindesten zugunsten der mächtigen und eindrucksvollen Kulte in den neugewonnenen Ländern stark zurückgedrängt.

Das ist keineswegs eine normale und im Rahmen des alten Morgenlandes gewöhnliche Erscheinung. Die Aramäer, die nach ihrer Einwanderung in Syrien bald zur Staatengründung gelangen und gegen Ende des 2. Jahrtausends vor allem im Reiche von Damaskus politische Gestaltung gewinnen, verharren durchaus bei ihrem Hadad bzw. Hadad-Rimmon und der Atagartis; die Assyrer blieben ihrem — gewiß sehr umfangreichen — Pantheon, vor allem aber dem Assur und der Ištar von Ninive, auch in der Ferne und in entlegenen Kolonien treu; die Israeliten, vom Osten und Süden her in der Habiru-Wanderung nach Palästina gelangend, bewahren Jahwes Kult trotz allen schweren Auseinandersetzungen mit dem Kanaanäergott Ba'al in allen seinen verschiedenen Ausprägungen, mag dabei Jahwe in der Volksreligion auch stark überfremdet werden; die Perser — um einmal auf eine spätere indogermanische Gruppe zu blicken — halten bei aller Toleranz dem Ahura Mazda

¹ Keilschrifturkunden aus Boghazköi VIII 28: I 16; vgl. Schmökel a. a. O. 10, 8.

auch nach der Eroberung Babyloniens mit seinen zahllosen uralten und hochangesehenen Kulturen die Treue; von Ägypten ganz zu schweigen, das auch als Erobererstaat nur ganz selten einmal anderen als einheimischen Göttern überhaupt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Nein, hier liegt ohne Zweifel ein sehr auffallendes, gemeinsames charakteristisches Merkmal für die Religion der drei frühöstlichen Indogermanengruppen vor. Es lohnt sich darum, ihm etwas weiter nachzugehen.

Für den hethitischen Religionskreis besitzen wir in den religiösen, mythisch-epischen und juristischen Texten (Vertragsurkunden) aus Boghazköi ein reiches und fruchtbares Untersuchungsmaterial. Zu reichlich fast, denn das hethitische Pantheon, das uns in diesen Texten entgegentritt und in dem entgegen altorientalischer Gewohnheit ein Synkretismus, eine Vermischung ähnlicher Kulte und Göttergestalten verschiedener Herkunft kaum je beobachtet werden kann, macht mit seinen — von den Hethitern selbst so gezählten — „Tausend Göttern“ zunächst einen geradezu chaotischen Eindruck.¹ Dennoch wird bei näherem Zusehen mit aller Deutlichkeit klar, daß die genuin hethitischen Götter gegenüber drei weiteren Göttergruppen, nämlich den Gottheiten der Vorbewohner des Landes, der sog. Protohattier mit Einschluß versprengter luwischer Elemente², weiter den Gottheiten Babyloniens und schließlich den Gottheiten hurritisch-mesopotamischer Herkunft, aufs stärkste zurücktreten. Die Neigung zu den — meist uralten — „neuen“ Göttern geht soweit, daß man sich verpflichtet fühlt, auch ihre ursprüngliche und dann natürlich nicht-hethitische Kultsprache durch die Jahrhunderte, allmählich unter großen Verständnisschwierigkeiten weiterzuverwenden: Neben dem Hethitischen wird eine protohattische, luwische und hurritische Kultsprache gepflegt. So kommt es, daß wir von den alten hethitischen Gottheiten nur wenig wissen. Da ist Aškašepaš und Mališa, die Meergottheit Arunaš und deren Mutter Kamrušepa, ferner eine mit „Königin“ bezeichnete Göttin, schließlich von etwas größerer Bedeutung Pirwaš, in drei oder vier Städten verehrt. Unendlich viel mächtiger sind im Kult des Hethiterreiches die alten Götter des Landes

¹ Vgl. Götze, Kleinasien 123. Ich zitiere zur Verdeutlichung des Tatbestandes einen Teil der Schwurhelferliste aus dem Verträge des großen Hethiterkönigs Šuppiluliumaš mit Hukannaš (KBo. V 3: Z. 39 ff.): „Und siehe, wir haben hierfür die Tausend Götter zur Versammlung gerufen: Der Sonnengott des Himmels, die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels, der Wettergott von Hatti, von Arinna, von Zippalanda ... (weitere 15 Stadtnamen o. ä.) ... die Göttin Hepat ... der Gott Zitharias, der Gott Karziš, der Gott Hapandališa ... (weitere 25 Götternamen) ... alle Götter von Hatti, die Götter des Himmels, die Götter der Erde, die Götter des Gebirges, ... die Götter des großen Meeres ...“

² In den Luwiern haben wir noch frühere, bedeutungslose indogermanische Einsprengsel im altkleinasiatischen Bereich zu sehen.

mit seinen protohattischen¹ Vorbewohnern geworden. Ihnen gehört die oberste Gottheit des hethitischen Pantheons zu: Es ist die Sonnengöttin von Arinna² — nach gänzlich unindogermanischer, aber ebenso unsemitischer Sitte eine weibliche Gottheit an der Spitze! —, die eigentliche Staatsgottheit von Hatti³, neben der ein gleichfalls auftretender Sonnengott nur sehr schattenhafte Züge zeigt. Ihr Gatte ist der althattische Wettergott⁴, als ihre Kinder erscheinen die Wettergötter der Städte Nerik und Zipalanda, sowie die in Bittgebeten oft genannte, im Krieg hilfreiche Mesullaš. Ferner spielt eine Rolle der Vegetationsgott Telepinuš. Neben weiteren Gottheiten können hier auch die luwischen Götter Šandaš und Tarḫunza genannt werden.⁵

Durch Vermittlung der östlichen hurritischen Nachbarn — und daher oft in hurritischer Sprache verehrt — drangen mit ähnlicher Mächtigkeit die großen Göttergestalten Babylons in den hethitischen Religionskreis ein. So tritt der uralte sumerische Unterweltsgott Ea und seine Gemahlin Damkina, die Mutter Marduks, der Sonnengott Šamaš mit seiner bräutlichen Gattin Aja und der Mondgott Sin, die als Kriegs- und Heilgöttin hochberühmte Ištar von Ninive, der Getreide- und Ackerbaugott Uraš, Erstgeborener Enlils, der schon zu vorhethitischer Zeit in der altassyrischen Handelskolonie Kaneš-Kültepe (unweit des Halys) verehrt und wohl von da aus ins hethitische Pantheon gelangte Kriegsgott Zamaṃa usw. in den hethitischen Kulttexten und Annalen mit hoher Bedeutung auf.

Indes erscheinen die Hurriter, jene unter arischer Führung stehenden Begründer der Reiche von Hurri und Mitanni in Mesopotamien sowie einer großen Reihe von Stadtstaaten in Syrien und Palästina, nicht nur als Vermittler babylonischer Kulte, vielmehr sind ihre eigenen, im 2. Jahrtausend weit verehrten Götter vor allem im Osten des Hethiterreiches mit großer Kraft eingedrungen. Da ist der hurritische Wettergott Tešup und vor allem die in acht kappadozischen Städten verehrte Hurritergöttin Hepat, weiter die hurritische Form der Liebes- und Kriegsgöttin Ištar mit dem Namen Šauška, ferner Naparpi, der Sonnengott Šimike, die Stiergötter Šerriš und Hurriš, der Gott Kumarpi und andere. Diese Namen mögen genügen; gesellt man ihnen noch die hurritische

¹ Rassisch fraglich; manche nehmen Beziehungen ihrer Sprache zu den Bantu-Sprachen an.

² Der Name ist, da immer ideographisch geschrieben, nicht bekannt.

³ Ihre Feste sind die Staatsfeste, zu denen das Erscheinen des Königs Pflicht ist. Vgl. KBo. III 4: I 18, 21 ff., vor ihr deponiert man die Staatsverträge, vgl. KBo. I 1: Rs. 35.

⁴ Name gleichfalls immer mit dem Ideogramm für „Wettergott“ geschrieben, daher noch nicht lesbar.

⁵ Belege hierfür und für das Folgende bei Götze, Kleinasien 124 ff.

oder amoritische Gruppe der Schwurgötter zu, die weiter auch die babylonischen Gottheiten Allalu, Anu-Antu und Enlil-Ninlil umfaßt, so wird deutlich, wie außerordentlich stark der Prozeß der Überfremdung im Pantheon und damit in der Religion des indogermanischen Volkes von Hatti gewesen ist.

Die gleiche Erscheinung begegnet bei den Ariern des Hurriterkreises. Auch hier der Götterschwund auf der einen, die Fremdgottverehrung auf der anderen Seite. Zwar treten, wie schon angedeutet, im hethitisch-mitannischen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza als Eidhelfer die zweifellos der arischen Herrenchicht des Landes zuzurechnenden altindoarischen Gottheiten Mitra, Varuṇa, Indra und die Nāsatyas auf, aber sie stehen nur neben zahlreichen anderen Gottheiten hurritisch-mesopotamischer Herkunft, ohne daß sie irgendeine besondere Betonung oder Hervorhebung erfahren. Indra begegnet ferner noch in dem arischen Fürstennamen Intaruda = Indrota „Von Indra begünstigt“¹; der altindoarische Sonnengott Sūrya scheint von den arischen Eroberern ins Kassitenreich mitgebracht worden zu sein² und tritt auch in dem südpalästinischen Personennamen Šuwardāta auf³; in Personennamen — nur noch in diesen freilich — erscheinen ferner die altindoarischen Namen Yami und Sūta. Aber das ist sehr wenig in Anbetracht der auch hier geltenden Tatsache, daß die arische Gottheit jeweils nur als eine unter vielen auftritt und nirgendwo bevorzugt wird. Denn die genannten Belege sind die einzigen und finden in den religiösen Urkunden oder sonstigen Äußerungen der hurritisch-arischen Kulturschicht keinerlei Widerhall und Festigung. In keinem der zahlreichen, von arischen Stadtfürsten oder den mächtigen Mitannikönigen stammenden Briefen der Amarnakorrespondenz finden wir eine Hinwendung zu einem dieser angestammten Götter; die hurritische Kunst, doch gewiß von der arischen Herrenchicht weitgehend beeinflußt und protegiert, weist bisher noch kein einziges Bild altindisch-arischer Gottheiten auf, geschweige denn, daß ein religiöser Text des Hurriterkreises etwa gar von einer solchen handle. Die großen hurritischen Gottheiten, die wir schon oben nannten, jene Hepat, Tešup, Šimike, Šauška usw., haben in Gemeinschaft mit den Göttern Syriens, Phöniziens und Babyloniens auch hier jene eigenen Kulte weithin verdrängt; die ererbten Personennamen dürften nur zu bald einziges und vielleicht oft gar nicht mehr verstandenes Erbe des Glaubens der Väter gewesen sein. So nimmt es nicht wunder, wenn der bedeutende Mitannikönig Tušratta — d. i. altindoarisch dur (praef.) + ratha- „Einen (für die Feinde) verderblichen Streitwagen besitzend“ —

¹ Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriologie* XIX, AO. 7095, Vs. 1.

² Kassitisch-assyrisches Vokabular Vs. 5, vgl. Schmökel a. a. O. 11, 1.

³ Knudtzon, *Die El-Amarnatafeln*, Leipzig 1915, 271, 12 u. ö

besonders enge Beziehungen zum Kulte der ursprünglich assyrischen Göttin Ištar von Ninive gehabt hat und sie einmal geradezu als „seine“ Göttin und Herrin bezeichnet.¹

Wenige Jahrhunderte später und nicht viel weiter im Süden, in der — Sephela genannten — fruchtbaren Küstenebene Südpalästinas, wiederholt sich bei den Philistern noch einmal das gleiche Schauspiel des Verlustes der eigenen und der Annahme fremder Götter. Vorheimat oder zum mindesten Durchgangsheimat war Kreta gewesen², mit dem großen Zuge der von Norden herkommenden „Seevölker“, mit Sardiniern, Sikulern, Achäern, Lykiern und anderen waren sie bis nach Ägypten gelangt, dort aber der Vernichtung, die die Einwanderer um 1230 im westlichen Delta durch den Pharao traf, entgangen. Wir finden sie in Südpalästina wieder, wo sie in der Pentapolis Asdod, Askalon, Gaza, Ekron und Gath politische Konsolidierung fanden.³ Ihr Kult ist uns durch die Aussagen des AT wenigstens in den Hauptzügen bekannt. Und hier vermissen wir nun vollends eine ererbte, althergebrachte Gottheit; als der Gott der Philister erscheint in Asdod wie in Gaza nicht ein kretischer oder karischer oder illyrischer Gott, sondern der Gott Dagon. Im Dagontempel von Gaza findet das Siegesfest anlässlich der Niederwerfung der Israeliten und der Gefangennahme des Stammführers Simson statt⁴; das in einem späteren Kampfe eroberte israelitische Kriegspanier der Bundeslade erhält im Dagontempel von Asdod seinen Platz, und eine Jahwelegende hat sich später um diesen gegen das Jahr 1000 zu datierenden Aufenthalt der Lade im Philisterlande gebildet.⁵ Eine Notiz, die der Bearbeiter des Textes in die Geschichte einfügte, bezeugt uns den Dagonkult in Asdod auch für die spätere Zeit.⁶ Die Chronik will wissen, daß nach der Besiegung und dem Tode Sauls seine Rüstung und sein Haupt in den Dagontempel gebracht worden sei.⁷ Wie fest der Dagonkult durch die Jahrhunderte in den philistäischen Gebieten verwurzelt blieb und wie unberührt er alle völkischen und politischen Umwälzungen der Zeit überstand, geht aus der letzten Belegstelle des AT hervor, nach der die Feldtruppen des Apollonius von den Makkabäern im Dagontempel von Asdod eingeschlossen und samt diesem verbrannt wurden.⁸ Das geschieht um 150 v. Chr.; ein Jahrtausend lang hat es somit den philistäischen Dagonkult gegeben.

Dieser Dagon aber ist kein anderer als der mächtige altorientalische

¹ El-Amarnatafel 23, 31.

² Vgl. Kreti und Pleti 1. Sa. 30, 14 u. ö. sowie die Angaben von Am. 9, 7, Jer. 47, 4 und Zeph. 2, 5.

³ Vgl. über sie zuletzt O. Eißfeldt, Philister und Phönizier, AO. 34, 3 (1936).

⁴ Ri. 16, 23 ff.

⁵ 1. Sa. 5.

⁶ 1. Sa. 5, 5.

⁷ 1. Chron. 10, 9 ff., anders 1. Sa. 31, 10.

⁸ 1. Makk. 10, 83 ff. u. 11, 4.

Herrschergott Dagon.¹ Er ist seit 2700 v. Chr. in den oberen Euphratländern als Herrschergott, der im Sturm und Wetter über die Länder und Gebirge gebietet, belegt und in Babylonien von der sumerischen Zeit Enannatums bis zum Jahre 473 v. Chr. bezeugt, hat aber ebenso in Assyrien, in Phönizien, wo er durch die Ras Šamratexte für die Mitte des 2. Jahrtausends neu beleuchtet wird, und in Palästina schon zur vorphilistäischen Zeit Verehrung genossen. In gewissen Zeiten galt er als umfassender himmlischer Herrscher, der einmal sogar dem babylonischen Göttervater Anu und der Ištar übergeordnet wird.² Als solcher muß er den Philistern — wohl schon bei ihrer Wanderung an der östlichen Mittelmeerküste entlang — bekannt geworden sein; Dagan oder — wie man in Palästina gemäß den hebräischen Sprachgesetzen sagte — Dagon muß jedenfalls auch in Kanaan zur Zeit der philistäischen Einwanderung eine so prominente Stellung eingenommen haben, daß sich die philistäischen Bauernkrieger mit der herrschenden Kultur auch dem Dienste Dagens ohne weiteres beugten; sie bewahrten ihn weiter, während seine früheren palästinischen Verehrer, die Kanaanäer, ihn, gewiß infolge der Machtentfaltung Israels und der Jahwereligion, vergaßen. Dagon bleibt ihr Hauptgott, hinter dem Ba'al Zebul von Ekron, Derketo und der in Gaza bezeugte Marna in schattenhaftes Dunkel zurückweichen. Hieronymus noch wußte etwas von Dagens — biblisch nicht bezeugter — Verehrung in Askalon, und sogar heute erinnern die Namen dreier palästinischer Dörfer Beit Deḡan an jenen Kult, den die aus der Fremde gekommenen indogermanischen Philister einem fremden Gotte weihten, während sie ihre eigenen Götter vergaßen.

Diese Erscheinung ist um so verwunderlicher, als sie mit fast völliger Gleichheit bei den drei ersten indogermanischen Gruppen des Alten Orients auftritt. Eine Erklärung dieses Phänomens ist nicht einfach zu finden. Wir werden dazu einmal auf die Einflüsse der langen Wanderungen hinzuweisen haben, die diese Völker Jahrzehnte und z. T. sogar Jahrhunderte von Land zu Land, von Tempel zu Tempel, von Gott zu Gott führten, so den Eindruck und den Machtanspruch der eigenen ererbten Götter verwischend. Zum anderen wird die Tatsache, daß es sich bei Hethitern, hurritischen Ariern und Philistern jeweils um in der Stimmung des Aufbruchs befindliche, ihre Heimat um der zu suchenden neuen Länder willen verlassende Völker handelt, selbst zur Erklärung heran-

¹ Vgl. für alles Nähere H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, Heidelb. Diss. 1928, und ders., Artikel Dagan im *Reallex. d. Assyriologie*.

² Für die Belege vgl. Artikel Dagan im *Reallex. f. Assyriologie*. Hinzuzunehmen ist noch die erhebliche Bedeutung, die Dagan nach dem Ausweis der Ras Šamra-Texte im alten Ugarit hatte, vgl. Syria X pl. 67; 9, 3; XII pl. 38, 24; XIV pl. 177 ff. usw.

zuziehen sein. Im Aufbruch der ersten indogermanischen Wandervölker vollzog sich eine Abwendung vom alten Lande, seiner Kultur und — wenn auch dies keineswegs zwangsläufig¹ — von seinen Göttern und eine gewaltige, begeisterte Hinwendung zum Neuen, die sich im sieghaften Gewinnen neuer Länder und der Gründung neuer Staaten, aber auch im Aufgeschlossensein für all das fremdartig Neue auf kultischem und religiösem Gebiet äußerte. Und gerade hier war stets der Einfluß des Alten Orients mit seinen großen Göttergestalten besonders stark gewesen; ganz hatte sich ihm nur selten ein einwanderndes Volk verschließen können. Die Vermischung mit den Vorbewohnern und Nachbarn öffnete insbesondere das Tor für die fremde Kultur und Religion; mit dem durch solche Rassenmischung erfolgenden Einströmen fremden Blutes verwischte sich nicht nur der völkische, sondern auch der religiöse Unterschied. In jedem Falle zwang so das neue Land mit seiner einheimischen Hochkultur auch seine eindrucksvollen, in glänzenden Kulturen mitreißend verehrten Götter den Fremdlingen auf; und die indogermanischen Völker sind freilich von einer ungewöhnlichen und erstaunlichen Aufnahmefähigkeit gewesen. Dies gilt um so mehr, als sich ähnliche Vorgänge augenscheinlich sowohl bei den einwandernden Griechen wie den Indogermanen Italiens finden. Jene Begabung zur Toleranz in religiösen Dingen schließlich, für die später die Perser etwa bei Cyrus den Beweis vor der Geschichte erbringen und die den indogermanischen Völkern des Altertums gemeinsam gewesen zu sein scheint, mag auch in unserem Falle die geschilderte Entwicklung gefördert haben.

Machen wir diese Feststellungen, so haben wir jedoch sofort einige Einschränkungen und Ergänzungen anzufügen. Waren die alten Götter den Menschen dieser frühindogermanischen Wanderzüge fremd geworden, so war ihre religiöse Kraft selbst nicht erlahmt. Sie erfüllten vielmehr mit ihr die „neuen“ Götter und Kulte; und wir werden annehmen können, daß die weitere Anbetung so mancher altorientalischen Gottheit durch die neuen Verehrer starken Auftrieb und neue Kraft, gewiß auch oft eine größere Tiefe gewann.² Da uns aber die Kulte in den drei zur Betrachtung stehenden Bereichen indogermanischer Vergangenheit ihren gottesdienstlichen Einzelheiten nach weithin unbekannt bleiben, zudem die Überlieferung z. T. einseitig oder gar gelegentlich tendenziös im Sinne der althergebrachten einheimischen, bodenständigen Priesterregeln sein mag, läßt sich zunächst Näheres über Grad und Tiefe einer solchen wesensmäßigen Umformung, wie sie etwa bei vielen Göttern Griechenlands angenommen werden darf, nicht aussagen.

¹ Vgl. oben S. 3.

² Man denke z. B. an die oben kurz dargetane Kraft und Bedeutung des Dagonkultes bei den Philistern!

Inhaltsübersicht

Die ältesten historisch greifbaren Vertreter der Indogermanen sind die als „frühöstliches Indogermanentum“ zusammenzufassenden Gruppen der Hethiter und Philister sowie der arischen Oberschicht der Hurriter. Sie eint u. a. die religionsgeschichtlich bedeutsame Erscheinung des „Götterschwundes“, d. h. der Aufgabe der eigenen Götter zugunsten eines „Fremdgottkultes“. Die Gründe liegen in der Geistesverfassung des Abwandernden, in der Wanderung selbst mit ihren fremdartigen Reizen und in der zunehmenden Rassenmischung, aber auch in der idg. Begabung zur religiösen Toleranz. Unverändert bleibt jedoch stets die „religiöse Kraft“ dieser Indogermanen, die auch das Übernommene und Fremde erfüllt.

ZUR MYTHOLOGIE VIṢṆUS

VON E. BENDA IN ZIEGELHAUSEN BEI HEIDELBERG

Vorbemerkung. Wenn ich auch nicht allen Übersetzungen und Textauslegungen der nachfolgenden Studie zuzustimmen vermag und stellenweise ein schärferes Eingehen auf Sprachgeschichte und Parallelverse gewünscht hätte, so stehe ich doch nicht an, die Darlegungen des Verf. scharfsinnig und in ihrer Neuartigkeit anregend zu nennen. Ich begrüße den Beitrag, der da und dort die lebendige Welt-Anschauung vedischer Dichtung etwas zu konstruktiv sieht, nicht zuletzt auch deshalb, weil er einer grundsätzlichen Forderung genügt, die ich selbst ARW. 36 (1940) 105 und 105⁴ erhoben habe. W. Wüst.

Wenn im folgenden von dem vedischen Gott *viṣṇu* gesprochen werden soll, so wird es sich dabei um ein Kapitel aus dem Bereich des altindoarischen Sonnengottes handeln. Es ist nicht meine Absicht, erneut eine erschöpfende Darstellung dieses devá zu liefern, vielmehr soll lediglich die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* als Sonnengott spielt, in das rechte Licht gerückt und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt werden.

Mit vielen anderen¹ sehen wir in den drei Schritten, welche die Grundtätigkeit des Gottes darstellen, einen Hinweis auf die dreifache Rolle, welche *viṣṇu* am *dyú*, in der *kṣám* und im *antárikṣa* spielt. Die Worte der Taittiriya-Samhitā IV 2, 1: *prthivīm anu vi kramasva — antárikṣam anu vi kramasva — divam anu vi kramasva — diśo 'nu vi kramasva* und des Taittiriya-Brahmaṇa III 1, 2, 6: *tredhā viṣṇur urugāyo vicakrame | mahim divam prthivīm antárikṣam* sind für uns richtungweisend.

Die wenigen *viṣṇu*-Lieder des R̥gveda², auf welche sich vornehmlich die folgenden Ausführungen stützen, sind bereits von der Vorstellung der drei *padá* oder *kramāṇa* des Gottes erfüllt. Von vornherein möchten wir eine hierbei begegnende Besonderheit, welche geeignet sein könnte, das Folgende zu komplizieren, ausschalten; ich meine die Eigentümlich-

¹ Vgl. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie², Breslau 1929, 2, 316.

² Die Hymnen des R̥gveda. Hrsg. von Theodor Aufrecht 1877. Es kommen in erster Linie in Frage: I 22, 16—21; I 154; I 155; I 156; VII 99; VII 100.

keit, daß in den Texten des öfteren die Vorstellung begegnet, nach welcher *viṣṇu* nicht nur überhaupt drei Schritte tut, sondern auch wiederum jede der drei Betätigungsstätten, wie z. B. die Erde, abermals dreifach durchschreitet. Ich sehe mit Bergaigne¹ in dieser Multiplikation der Dreizahl nicht irgendeinen für die Erkenntnis der Tätigkeit *viṣṇu*'s bedeutsamen Punkt, sondern lediglich ein Spiel der „arithmétique mythologique“.

Es sollen nun zuerst die drei *padā* unseres Gottes im allgemeinen erörtert werden. Wie aus dem Vergleich in Rv² I 22, 20:

tād viṣṇoḥ paramām padām sādā paśyanti sūráyaḥ ||
divīva cákṣur átataṃ |

„*viṣṇu*'s höchste Fußstapfe schauen immerdar die Herren, die wie ein Auge am Taghimmel strahlt“

hervorgeht, haben wir in dem *paramām padām viṣṇu*'s seine Betätigungsform am *dyú* zu sehen, ja wir können dieses *padā* geradezu als die Verkörperung des Sonnengottes am Lichthimmel auffassen. Wie das von *átri* an den *dyú* gesetzte *cákṣus* des *sūrya* — man vgl. V 40, 8 c: *átriḥ sūryasya divi cákṣur ádhāt* — ist es allgemein sichtbar. Von diesem „höchsten, fernsten“ *padā* ist auch sonst des öfteren im Rgveda die Rede. Ich führe nur die Stellen I 154, 5 c d, III 55, 10 a, VII 99, 1 d und X 1, 3 a an.

Den Gegensatz zu diesem fernsten *padā* bildet das *padām upamām*, welches in V 3, 3 c d begegnet:

padām yád viṣṇor upamām nidhāyi téna pāsi gúhyam nāma gónām ||

„die Fußstapfe *viṣṇu*'s, welche als nächste niedergesetzt ist, mit der beschützt du den geheimen Namen der Kühe“.

Seiner Natur entsprechend müssen wir in diesem „nächsten“ *padā* des Gottes die Betätigungsweise *viṣṇu*'s auf der Erde sehen. Wie die *kṣām* den natürlichen Gegensatz zum *dyú* darstellt, ebenso bieten das *upamām* und das *paramām padām* einen verständlichen Gegensatz. Wenn es daher z. B. I 154, 4 c d von *viṣṇu* heißt:

yá u . . . pṛthivīm utá dyām éko dādhāra . . . ||

„Der . . . Erde und Himmel allein erhält . . .“,

so haben wir in diesen Worten eine offensichtliche Beschreibung seines *upamām* und *paramām padām* vor uns.

Diesen Ausführungen zufolge haben wir in dem *trītyam (krāmanam)* von I 155, 5 c d einen Hinweis auf des Gottes dritte Betätigung im *antá-rikṣa* zu sehen. Dieses *trītya* begegnet auch sonst gelegentlich im Rgveda. Ich verweise auf I 155, 3 c d und X 1, 3 b.

¹ Abel Bergaigne, La religion védique 2, Paris 1883, 115 ff.

² Im folgenden tragen alle Anführungen aus dem Rgveda keinen besonderen Vermerk.

Während wir bis jetzt lediglich bekannte Tatbestände erneut vorgeführt haben, entsteht nunmehr aber die ungemein wichtige Frage, in welcher Weise wir uns die Tätigkeit *viṣṇu's* an seinen drei Wirkungsstätten vorzustellen haben. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß mit der Nennung der drei *padá* bzw. *krámaṇa* noch gar nichts darüber ausgemacht ist, wann der Gott diese drei Schritte tut, ob gleichzeitig oder etwa in verschiedenen Zeitabschnitten, und wenn das letztere, ob dann vielleicht der Wirksamkeit zu bestimmter Stunde ein bestimmter Raum entspricht usf. Noch viel weniger können wir aus den drei *padá* entnehmen, ob *viṣṇu* bei ihrer Ausführung stets in derselben Form erscheint, oder ob er etwa bei dem einen oder andern sichtbar oder unsichtbar ist. Erst eine Beantwortung all dieser Fragen wird die sonst so inhaltsleere Vorstellung der drei *padá* zu dem machen, was sie sein soll, nämlich der wohlgedachten Anschauung von der dreifachen Betätigungsform des vedischen Sonnengottes.

Glücklicherweise besitzen wir im *Ṛgveda* eine Stelle, welche geeignet ist, uns die gewünschte Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen zu geben; ich meine I 155, 5. Es heißt dort:

dvé íd asya krámaṇe swardṛśó 'bhikhyāya mártyo bhuranyati |
tṛtīyam asya nákir ā dadharṣati váyaś canā patáyantaḥ patatrīṇaḥ ||

„Nur zwei seiner Schritte sind die eines solchen, der den Anblick der Sonne bietet. Nachdem der Sterbliche [dem ersten] entgegengesehen hat, ist er [gegenüber dem zweiten] ein *bhuranyán*. Seinem dritten Schritt tut niemand etwas an, nicht einmal die Vögel, die fliegenden, geflügelten.“ Wie diese Übersetzung zeigt, deckt sich meine Auffassung des Verses im Grunde vollständig mit derjenigen Geldners, nur daß ich die Doppeltätigkeit des Sterblichen auf die zwei ersten Schritte *viṣṇu's* verteile. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung wird man unten darin finden, daß sich uns der *bhuranyán* als Partner der Nachtsonne erweisen wird. Zunächst aber haben wir unserer Stelle den äußerst wichtigen Tatbestand zu entnehmen, daß *viṣṇu* nur bei zweien seiner Schritte in Form des *svár* erscheint. Bei dem dritten Schritt, welcher im *antárikṣa* erfolgt, muß unser Gott also in anderer Gestalt auftreten. Wir stellen die Behandlung dieser dritten Wirkungsart zunächst zurück, um unsere Aufmerksamkeit fürs erste auf *viṣṇu* bei seinen zwei ersten Schritten, also dem am *dyú* und dem auf der *kṣám*, zu konzentrieren.

Sowohl am *dyú* wie auf der *kṣám* tritt der Gott, wie gesagt, in Gestalt der Sonne auf. Wir fragen nun:

1. Werden die beiden Schritte des *swardṛś*'s gleichzeitig unternommen oder zu verschiedenen Zeiten?

2. Ist der *swardṛś*'s am *dyú* von dem auf der *kṣám* irgendwie unterschieden?

Der Dichter des Verses I 155, 5 bietet uns die Antwort auf beide Fragen in feinsinniger Weise. Er schildert uns nämlich nicht *viṣṇu* unmittelbar bei seinen drei Schritten, sondern läßt die Form des Gottes in jedem Fall aus dem Verhalten anderer Wesen erkennen. Wie dem *viṣṇu* des dritten Schrittes u. a. Vögel gegenüberstehen, so dem *svarḍṣ* der beiden anderen Schritte der Sterbliche. Einmal sieht dem Gotte der *mártya* entgegen, er muß mithin hierbei einem sichtbaren *svarḍṣ* gegenüberstehen. Mit letzterem kann nur der bei Tage am *dyú* sichtbare Sonnengott gemeint sein; *abhikhyāya* weist also auf das *paramám padám viṣṇu's* am *dyú*.

Anderseits betätigt sich der Sterbliche als *bhuranyán*. Was haben wir darunter zu verstehen? *bhuranya-* gehört zur Sippe *bhur-*. Als Grundbedeutung dieser Wurzel setzt man „sich bewegen“ und dementsprechend für die Intensivbildung *jarbhur-* „sich heftig hin- und herbewegen“ an. Zu diesem Bedeutungsansatz hat wohl die Tatsache geführt, daß *bhuranyati* Naighantuka II 14 als *gatikarman* und das gleichfalls hierher gehörige *bhuranyú* Naigh. II 15 als *kṣipranāman* aufgeführt wird. Überprüft man nun aber alle in Frage kommenden Stellen, so ergibt sich, daß die aus der Grundbedeutung von *bhur-* „sich bewegen“ abgeleiteten besonderen Bedeutungen von *bhur-*, *jarbhur-*, *bhuraṇa*, *bhuranya-*, *bhuranyú* in den einzelnen Fällen eigentlich fast nirgends einen wirklich guten Sinn ergeben. Es soll dies im folgenden unter gleichzeitiger Einführung eines neuen Bedeutungsansatzes in Kürze dargetan werden. Nur auf diese Weise werden wir zur Aufklärung der richtigen Bedeutung von *bhuranyati* in I 155, 5 b kommen.

Ich gehe bei der folgenden Untersuchung von *jarbhur-* aus, welches man von jeher mit Recht zu gr. πορφύρω stellt. Die Grundbedeutung dieser Intensivbildung ist „sich purpurn färben, purpurrot aussehen“, womit πορφύρεος „dunkelrot, blaurot, violett“ übereinstimmt. Aus der letzteren Gleichsetzung geht hervor, daß das Rot, welches hierbei eine Rolle spielt, stets ein dunkles, trübes ist, ja man spricht sogar von einem πορφύρεος θάνατος wie sonst von einem schwarzen (μέλας) Tod. Zu vergleichen sind ferner die Glossen des Hesych „πορφύρει ταραττεται. φροντίζει. μελανίζει sowie πορφύρεον πόρφυρον. μέλαν. Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so könnte *jarbhur-* auch bedeuten „dunkelrote, schwärzliche Farbe zeigen“ oder allgemeiner „sich in Dunkelheit hüllen“.

Nach diesen Erwägungen wenden wir uns nun den vedischen *jarbhur-* Stellen zu, um abzuwägen, ob die bisherigen Bedeutungsansätze zurecht bestehen oder ob wir unter Zugrundelegung der eben als möglich entwickelten Bedeutung „Dunkelheit verbreiten“ zu einem besseren Verständnis der einschlägigen Stellen gelangen.

In II 38, 8 a b heißt es von *vāruṇa*: ... *vāruṇo yónim āpyam anīśitam nimīṣi jārbbhurāṇaḥ*], was nach bisheriger Auffassung besagt, daß *vāruṇa* den Schoß der Wasser (aufsucht) „ohne Nacht(ruhe) bei seinem Augenzwinken hin- und herfahrend“ (Oldenberg, Noten zur Stelle) oder „der rastlos im Augenzwinkern auf- und abzuckt“ (Geldner, Übers.). Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen kein deutliches Bild von dem Walten des Gottes machen kann. Insbesondere paßt das „Hin- und Herfahren“ u. dgl. durchaus nicht zu *nimīṣi*, was „beim Augenschließen“ bedeuten muß. Ich schlage daher folgende Auslegung vor. *nimīṣi* ist nicht auf *vāruṇa*, sondern auf die gesamte Kreatur zu beziehen. Die Wendung umschreibt den Anbruch der Nacht, bei welchem alles die Augen schließt, und *Sāyana* wird recht haben, wenn er *nimīṣi* mit „bei Sonnenuntergang“ umschreibt. Zu besagtem Zeitpunkt nun sucht *vāruṇa* den Schoß des Wassers auf, indem er sich in Dunkelheit hüllt. Bei dieser Auffassung von *jārbbhurāṇaḥ* bekommt alles einen guten Sinn. Die Wasser, in deren Schoß der Gott einkehrt, werden die lichten Wasser des Taghimmels sein, welche nachts gemäß X 124, 7 d: *tā asya vārṇam śucayo bharibhrati*|| seine, d. h. eben dunkle Farbe tragen. Diese Dunkelheit verbreitet der Gott als *jārbbhurāṇa*.¹

In I 140, 10 c d:

avāsyā śisumatir adider vārmeva yutsū parijārbbhurāṇaḥ ||

ist von *agnī* die Rede. Man übersetzte bisher die Stelle „die Mütter abstoßend leuchtetest Du auf, wie ein Panzer in den Schlachten hin und her funkelnd“ (Geldner, Übers.). Dagegen habe ich vor allem einzuwenden, daß man bei einem *vārman* nicht so sehr an seine Außenseite denkt wie an seine schützende, umschließende Natur; man vgl. besonders I 31, 15; VIII 47, 8; IX 67, 14 b. Diese allgemeine Erwägung spricht dagegen, daß der Dichter den äußeren Eindruck eines Panzers hier als Vergleichsmittel herangezogen haben sollte. Nun ist allerdings davon die Rede, daß *agnī* erglühte (*ādideḥ*). Damit hat es aber folgende Bewandnis. Wie VI 7, 4 d: *vaiśvānara yāt pitrōr ādideḥ* zeigt, bekundet sich *agnī* durch *dīdī-* im Schoße der Eltern. Dort ist er aber laut VI 7, 5 c: *yāj jāyamānaḥ pitrōr upāsthe* ein *jāyamāna*. Als *jāyamāna* wiederum ist der Gott unsichtbar. Dies ergibt sich aus V 3, 1 a b:

tvām agne vāruṇo jāyase yāt tvām mitrō bhavasi yat sāmiddhaḥ |.

Wir haben hiernach zwischen einem *agnī sāmiddha* zu unterscheiden, welcher gleich *mitrā* ist, und einem *jāyamāna*, der *vāruṇa* gleichsteht. Als

¹ [Ich mache darauf aufmerksam, daß mein zurzeit im Felde stehender Schüler Karl Hoffmann im Rahmen seiner Dissertation Rgv. II 38, 8 in einem größeren Zusammenhang behandelt hat, wobei er sich vor allem mit Herman Lommel, Acta Or. 11 (1932) 134 ff. auseinandersetzt und für *mārtāṇḍā-* ganz neue, nach Iran weisende Erkenntnisse gewinnt. W. Wüst.]

sāmiddha (= *mitrá*) verkörpert *agnī* die Sonne am Taghimmel, wie aus V 1, 2 und V 28, 1 a b hervorgeht. Als *jāyamāna* (= *vāruṇa*) im Schoß der Eltern dagegen stellt er die unsichtbare Nachtsonne dar; heißt es doch Av. XIII 3, 13 a b:

sá vāruṇaḥ sāyām agnīr bhavati sá mitró bhavati prātár udyān |

Wir haben es also in I 140, 10 c d mit *agnī* als unsichtbarem die Nachtsonne vertretenden Gott zu tun, und es ist zu übersetzen: „Nachdem Du die Mütter entsandt hast, erglühstest du, wie eine Schutzwehr im Kampf rings herum dich in Dunkelheit hüllend“. Damit haben wir die oben gerügte Schwierigkeit bei der bisherigen Übersetzungsweise des Vergleichs vermieden. Andererseits zeigt z. B. I 95, 4 a b, daß der *agnī*, welcher die Mütter erzeugt, ein *nīnyá* und damit unsichtbarer ist. Unsere Auffassung von *parijārbhurāṇaḥ* erscheint also gerechtfertigt.¹

Ich wende mich nun zu II 10, 5:

ā viśvātaḥ pratyāncam jigharmy arakṣāsā mānasā tāj juṣeta |
maryaśrī sprhayādvārṇo agnīr nābhīmīṣe tanvā jārbhurāṇaḥ ||

Entsprechend I 144, 7 c — man vgl. auch V 28, 1 a b — haben wir hier in dem *pratyān* von a b den sichtbaren, entflammten *agnī* vor uns. Sein Gegenstück wird in der zweiten Vershälfte geschildert, deren zweiter *pāda* in meiner Übersetzung lautet: „nicht zu berühren am Körper, wenn er sich in dichtes Dunkel hüllt“. Der Stelle dürfte nämlich folgender Sinn zugrundeliegen. Wie aus X 173, 6 a b: . . . *haviṣābhi sōmam mṛśāmasi* hervorgeht, berührt man die Gottheit des Opferplatzes mit der Opferspeise. Dieses ist nur gegenüber dem sichtbaren *agnī* von II 10, 5 a b möglich: das *ghṛtā* wird als *havis* in das entflammte Feuer gegossen², nicht aber bei dem unsichtbaren, in Dunkel gehüllten Feuer. Der sichtbare *agnī* stellt wie die sichtbare Tagessonne eine *tanūr arepāḥ* (VI 3, 3 a; IV 10, 6 a b) dar, letztere ist mit dem *havis* berührbar. Ist sie aber nicht berührbar wie in II 10, 5 d, muß die *tanū* mit *rēpas* und von *tīmas* umgeben sein. Man vgl. IV 6, 6 c d. Damit ist gezeigt, daß unsere Übersetzung von *jārbhurāṇaḥ* auch hier durchaus am Platze ist. Um die Unmöglichkeit, einen hin- und herzuckenden *agnī* zu berühren, kann es sich m. E. wohl nicht handeln, da offenbar von einem *abhi-mṛś-* mit dem *havis* die Rede ist.

Auch in II 2, 5 c d:

hriṣīpró vṛdhasānāsu jārbhurad dyaur ná stṛbhiṣ citayad ródasī ānu ||

¹ [Ich verweise auf Rgv. I 31, 15 a b, wo *vārmeva* und *pāri* zu beachten sind. W. Wüst.]

² Vgl. den Anfang des vorangehenden Verses II 10, 4 a:

jīgharmy agnīm haviṣā ghṛtēna

sowie z. B. II 9, 3 d:

prā tvē haviṁṣi juhure sāmiddhe ||

ist von einem unsichtbaren *agnī* die Rede; wird er doch mit dem an sich unsichtbaren Taghimmel verglichen. So, wie letzterer sich in der Nacht durch die Sterne eröffnet, leuchtet der unsichtbare *agnī* gleichzeitig auf. Dementsprechend werden wir auch im ersten *pāda* den Gegensatz des an sich in Dunkel gehüllten *agnī*, der sich gleichzeitig flammend eröffnet, zu erwarten haben. Das Verständnis unserer Stelle erschließt die verwandte Stelle X 92, 1 c: *śocañ chuṣkāsu hārināsu jārbhurad*, welche wir mit „flammend in den dürren, in Dunkel gehüllt in den grünen (Gewächsen)“ zu übersetzen haben. Dem *śocañ chuṣkāsu* entspricht an unserer Stelle *hirīṣipró*, womit sein flammendes Sichtbarwerden umschrieben sein dürfte, während *vr̥dhasānāsu jārbhurad* wie *hārināsu jārbhurad* den in den grünen Gewächsen in Dunkel gehüllten Gott schildert. Wir übersetzen daher II 2, 5 cd: „goldzahnig(?), in den wachsenden sich in Dunkel hüllend, leuchtet er, wie der (unsichere) Taghimmel mit den Sternen auf ...“. Daß *agnī* in den Gewächsen „züngelt“, wie man bisher *jārbhurad* übersetzte, wäre gewiß an sich eine treffende Auffassung, nur kommt dabei nicht die Tatsache, daß er wie der unsichtbare *dyū* aufleuchtet, zu ihrem Recht. Sie setzt einen unsichtbaren *agnī* voraus.

Ich wende mich nunmehr einer Reihe von *jārbhur*--Stellen zu, in welchen die Hufe, *śaphā*, eine Rolle spielen. So heißt es z. B. V 83, 5 b, einer *parjanya*-Stelle:

yāsya vraté śaphāvaj jārbhurīti |.

Will man hier, wie es bisher geschehen ist, *jārbhurīti* mit „galoppiert“ (vgl. Louis Renon, *Hymnes et prières du Veda*, Paris 1938, 54: lui sous la loi de qui galopent les bêtes à sabots) übersetzen, so erhalten wir damit durchaus keine sinnfällige Vorstellung vom Hufschlag. Das Galoppieren ist keine typische Eigenschaft der behuften Tiere, sondern könnte ebensogut vom Lauf jeder anderen Tierart ausgesagt werden. Was hingegen charakteristisch für den Hufschlag ist, ist, daß die Huf-tiere Staub aufwirbeln. *śaphācyuto reṇūr nakṣata dyām* „von den Hufen aufgeworfen, stieg der Staub zum Taghimmel“ heißt es I 33, 14 c. Ich glaube daher, viel besser den Sinn von V 83, 5 b zu treffen, wenn ich übersetze „unter dessen Gesetz was Hufe hat sich in Dunkel (d. i. Staub) hüllt“. Hiermit sind auch die Stellen H 39, 3 b und I 163, 11 d, wo ich *śaphā* zu *jārbhurāṇā* ergänze, erläutert. V 6, 7 cd aber:

yé pátvabhiḥ śaphānām vrajā bhurānta gónām ||

zeigt, daß wie *jārbhur*- auch das einfache *bhur*- verwandt wird, nur daß ersteres intransitiv, letzteres transitiv gebraucht erscheint; denn offenbar handelt es sich auch hier darum, daß „sie mit dem Fluge der Hufe die Hürden der Kühe in Dunkel (Staub) hüllten“, und nicht etwa „er-



schütterten“, wie man bisher¹ *bhuránta* übersetzte. Der *vrajá* ist bekanntlich die Finsternis, welche die Lichtkühe eingeschlossen hält — vgl. z. B. IV 51, 2 cd *vy ù vrazásya támaso dvārā ... avran ...* —, so daß es sich bei *bhuránta* nur um ein „in Dunkel hüllen“, nicht aber „erschüttern“ handeln kann. Es ist zu beachten, daß die Flammen *agnī*’s, von welchen diese Tat ausgesagt wird, nach a b sich großtun (*vrādhanta*). Nun wird *vrādh-* im R̥gveda mit Vorliebe von feindlichen Mächten gebraucht. Solche sind aber in der Regel lichtfeindlich in der Liedersammlung. Es wird sich also auch hier um eine das Licht absperrende Tat handeln. Mit *bhur-* „erschüttern“ kommt man m. E. zu keinem befriedigenden Ergebnis.

Wir können, wie gesagt, aus V 6, 7 cd entnehmen, daß *bhur-* entsprechend *jarbhur-* „in Dunkel hüllen“ bedeuten muß.² Wenn es daher X 76, 6 heißt: *bhurántu no yaśasaḥ sōtv āndhaso grāvāṇo ... |, nāro yātra duhaté kāmyaṁ mādhu ...*, so werden wir das so zu verstehen haben, daß die Preßsteine das *sōtu* (vgl. Oldenberg, Noten) der Rebe in Dunkel hüllen, d. h. zwischen sich nehmen sollen, während die Männer das beehrte Süß melken, d. h. zum Vorschein bringen. Offenbar handelt es sich hierbei um eine beabsichtigte Gegenüberstellung der zwischen den Preßsteinen eingeschlossenen Rebe und des gemolkenen Saftes. Übersetzt man *bhurántu* mit „sie sollen stampfen“ oder ähnlich, kommt dieser Gegensatz nicht zur Geltung.³

Ich komme nunmehr zu I 119, 4 a b, wo es von den *aśvín* heißt:

*yuvaṁ bhujyūṁ bhurámāṇaṁ vibhir gatām sváyuktibhir nivāhantā
pitṛbhya ā |.*

Mit Baunack, KZ 35 (1899) 515 fasse ich *nivāhantā* als Prädikat des Satzes, anderseits kann ich mich nicht mit Oldenberg, Noten, entschließen, den überlieferten Akzent in *gatām* zu tilgen. Wir brauchen zu *gatām* allerdings eine nähere Bestimmung, welche jedoch nicht mit *vibhir*, wie Baunack l. c. meint, gegeben sein kann, denn *vibhir* wird mit *sváyuktibhir nivāhantā* zusammengehören; vgl. etwa I 116, 4 b. Nun heißt es I 117, 15 b von *bhujyú*: *próḥaḥ samudrām ... jaganván*. Hiernach könnte man an unserer Stelle zu *gatām* als Akkusativ des Zieles *samudrām* ergänzen, auf welches *bhurámāṇaṁ* zu beziehen wäre. Damit erhielten wir folgenden Sinn: „ihr führt den *bhujyú*, welcher in das in Dunkel hüllende (Meer) gelangt war, mit Vögeln usw. Für diese Auffassung spricht

¹ Vgl. z. B. Oldenberg, Vedic Hymns (Oxford 1897) 380 und 381 Note.

² Wie *jarbhur-*: *bhur* verhält sich bekanntlich πορφόρεω: φέρεω. Es ist zu beachten, daß φέρεω „etwas Trockenes mit Flüssigem anrühren, benetzen, besudeln, beschmutzen“ bedeutet. Letztere Bedeutungen stimmen gut zu unserem „in Dunkel hüllen“ von *bhur-*.

³ [Ich fasse *sōtu āndhasaḥ* als Satzparenthese. W. Wüst.]

jedenfalls, daß *bhujyū* gemäß I 182, 6 b ein *anārambhané tāmasi prāviddha* „ein in haltlose Finsternis gestürzter“ ist. Das Meer ist als ein *tāmas* aufgefaßt und *bhurāmāṇa* „in Dunkel hüllend“ würde vortrefflich passen.

Was uns für *bhur-* gilt, möchte ich auch auf *bhuraṇa-* ausgedehnt wissen. Die *āśvín* als *bhuraṇā* sind uns „in Dunkel gehüllt“ Götter. Mit offensichtlicher Betonung des Gegensatzes von licht und dunkel ist es ein lichter (*śuci*) *stōma*, der sie X 29, 1 b als *bhuraṇā* „in Dunkel gehüllt“ aufweckt. Des weiteren sind unsere Götter laut VII 67, 8 a: *ekasmin yōge bhuraṇā samāné* gerade bei ihrem *eka yōga* als „in Dunkel gehüllt“ angeredet. Nun glaube ich, an anderer Stelle¹ gezeigt zu haben, daß der *eka yōga* die Götter der *kṣām* zuweist, während sie als *yuyujānā saptī* dem *antārikṣa* angehören dürften. Der *kṣām*-Aufenthalt verbirgt sie wie jeden *pṛthivīprā* vor unseren Blicken; bei ihm werden sie „in Dunkel gehüllt“ sein, so daß die Anrede *bhuraṇā* gerade in VII 67, 8 a ganz am Platze erscheint.

Ich wende mich nunmehr *bhuranya-* zu. Von vornherein ist zu erwarten, daß diese Denominativbildung in ihrer Bedeutung mit der von *bhur-* zusammengehen wird. Wenn es VIII 9, 6 a von den *āśvín* heißt: *yān nāsatyā bhuranyātho*, so werden wir hier die Götter als *bhuraṇā* vor uns haben, d. h. es ist zu übersetzen: „wenn ihr, Nāsatyā, im Dunkeln weilt“. Nun soll aber *bhuranyati* als *gatikarman* ein „eiliges sich bewegen“ bezeichnen. Man verweist mit Vorliebe zur Begründung dieses Ansatzes auf IV 26, 3 d: *kṛśānur āstā mānasā bhuranyān* ||, aber, wie IX 77, 2 d zeigt, gehört hier *mānasā* gar nicht zu *bhuranyān*, sondern lediglich zu *āstā*. *Kṛśānu* ist zwar ein gedankenschneller Schütze, das schließt aber nicht aus, daß er sich hierbei gleichzeitig im Dunkel befinden sollte. Auszumachen ist das freilich nicht, aber auch nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch das Subjekt von X 35, 9 c könnte im Schutz der *ādityā's* zugleich im Dunkel weilen.

Zu wesentlich sichereren Ergebnissen kommen wir indes, wenn wir uns nunmehr I 50, 6 zuwenden. Es heißt dort:

yénā pāvaka cākṣasā bhuranyāntam jānāñ ānu |
tvām varuṇa pásyasi ||.

Daß hier der *bhuranyān* nicht lediglich einen unter den Menschen „wandernden“ (Geldner, Übers.) bezeichnen kann, dürfte naheliegen und sich uns alsbald als sicher ausweisen. Was bezeichnet das Wort aber dann hier? Zur Beantwortung dieser Frage und, um gleichzeitig unsere Auffassung von *bhuranya-* weiter zu begründen, muß ich hier einige Bemerkungen über den vedischen *sūrya* einschalten.

¹ Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig 1940) 21.

Nachdem der Sonnengott als *prātār udyān*¹ am *dyū* erschienen ist, verfolgt er *pratyān* „nach Westen gerichtet“ und allen sichtbar² seinen Weg über den Taghimmel, um bei Abend in das *tāmas* einzugehen. Der *prātār udyān* beschließt seine Tageslaufbahn mit der *tāmaso āpiti* (I 121, 10 a). Der *tāmasi kṣiyāt* ist identisch mit dem *rājasi kṣiyāt*.³ Aus AV XIII 2, 46 c d, 44 a:

sūryam vayām rājasi kṣiyāntam gātuvīdam havāmahe nādhamānāḥ ||
prthivīprō mahiṣō nādhamānasya gātīr . . .

können wir anderseits entnehmen, daß der *rājasi kṣiyāt* ein *prthivīprā* ist. M. a. W. das *tāmas* und *rājas* sind Erzeugnisse der *kṣām*.⁴ Die Erde ist ihrer Natur nach dunkel⁵, so wie der *dyū* seinem Wesen nach licht ist. Die *rājāmsi* sind daher vornehmlich *pārthivāni*, und wenn *viṣṇu* sie durchmißt, wie z. B. I 154, 1 b:

yāḥ pārthivāni vimamē rājāmsi |

ausführt, so ist er ein *prthivīprā*. Der Weg des Sonnengottes durch die *kṣām*, das *rājas* ist „nach Osten gerichtet“. Von ihm ist z. B. X 37, 3 c die Rede:

prācinam anyād ānu vartate rāja

„nach Osten gerichtet dreht sich das eine (Licht) durch die Finsternis“. Der Gott ist hierbei ein *pīnar yān* „Zurückkehrender“ und, weil ihn die Erde verbirgt, unsichtbar. Von dem Gegensatz der Tag- und Nachtsonne ist daher in X 111, 7 c d⁶

ā yān nākṣatram dādṛṣe divo nā pīnar yatō nākīr addhā ni veda ||

„während man das herbei(kommende) Gestirn sieht . . ., weiß keiner . . . um das zurückkehrende“ ebenso die Rede wie etwa in Kauṣītaki-Brāhmaṇa VII 6

pratyāñcam eva aharaḥ yantam paśyanti na prāñcam.

¹ So z. B. X 88, 6 b: *tātaḥ sūryo jāyate prātār udyān |*.

² Von den Fällen, in welchen die Sonne durch die Wolken verdeckt ist — man vgl. etwa V 59, 5 d: *sūryasya cākṣuḥ prā minanti vṛṣṭibhiḥ ||* — können wir hier absehen.

³ Die Grundbedeutung von *rājas-* ist nicht „Raum“, sondern „Finsternis“, wie schon die Sprachgeschichte an die Hand gibt.

⁴ II 39, 7 b: *kṣāmeva naḥ sām ajatām rājāmsi |*, „wie die Erde [wörtlich „wie zwei Erden“, der Dual steht wegen der Beziehung auf die beiden *aśvin*] bringt zusammen die Finsternisse“ bezeugt die Herkunft des *rājas-* aus der *kṣām*.

⁵ Die Vorstellung hat noch in den späten philosophischen Traktaten ihre Gültigkeit, in denen das *kṛṣṇavarnatvaṁ prthivyāḥ* ein geläufiges Schulbeispiel ist.

⁶ Zur ersten Hälfte dieses Halbverses vgl. man besonders Oldenberg, Noten, sowie III 55, 8 b. Wie X 111, 7 c etwa X 156, 4 a b:

agne nākṣatram ajāram ā sūryam rohaya divi |

entspricht, so der zweiten Hälfte unseres Halbverses VII 86, 1 d:

divitā nākṣatram paprāthac ca bhūma ||.

Gemäß diesen Ausführungen befindet sich das zweite *padā viṣṇu's* also nicht auf der Erde, sondern in deren Versteck. Zwar bleibt der Gott bei seinem Weg durch die *rājāmsi pāṛthivāni* ein *svarḍṛś*, aber der Sterbliche sieht ihn nicht. Das *paramām* und *upamām padām* sind nicht nur räumlich entgegengesetzt zu denken, sie stellen auch zeitlich entgegengesetzte Betätigungsweisen dar. Die große Antithese von Tag und Nacht spiegelt sich in ihnen wieder.

Dasselbe gilt nun auch für das Götterpaar *mitrāvāruṇā*, sofern es zum Sonnengott in Beziehung tritt. Entsprechend dem bereits oben angezogenen Halbvers AV XIII 3, 13 a b

sā vāruṇaḥ sāyam agnir bhavati sā mitrō bhavati prātār udyān |

wird *agni*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, als *prātār udyān* zu *mitrā* und am Abend zu *vāruṇa*. *mitrā* verkörpert also die Tages-, *vāruṇa* die Nachttätigkeit der Sonne. Dementsprechend heißt *sūrya* selbst das *cākṣus mitrā's*, sofern er bei Tage am *dyū* weilt, und das Auge *vāruṇa's*, sofern er sich nachts auf dem Rückwege durch die *kṣām* befindet. *mitrāvāruṇā* heißen daher V 63, 2 a b mit demselben Recht *svarḍṛśā*, wie *viṣṇu* bei seinen zwei *krāmaṇa* am *dyū* und in der *kṣām* ein *svarḍṛś* ist. Das Auge *mitrā's* ist dasselbe *cākṣus*, welches *ātri* an den *dyū* setzt (V 40, 8 c), von dem Auge in dem *rājas* der Erde aber ist z. B. I 164, 14 c die Rede:

sūryasya cākṣū rājasaity āvṛtam.

Mit diesem im *rājas* der Erde versteckten Auge des Sonnengottes, welches *vāruṇa* angehört¹, sieht nun letzterer Gott gemäß I 50, 6 den *bhuranyān*. Dieser ist also demnach der Partner des *sūrya pṛthiviprā*. Er muß mithin der unsichtbaren Nachtsonne gegenüber in Dunkel gehüllt sein. Damit aber haben wir nicht nur die Berechtigung gewonnen, *bhuranyān* auch in I 50, 6 mit „in Dunkel gehüllt“ zu übersetzen, sondern der Zusammenhang der Stelle fordert geradezu diese Übertragungsweise. Wir übersetzen also I 50, 6 folgendermaßen: „mit welchem Auge, o lauterer *vāruṇa*, du den bei den Stämmen in Dunkel gehüllten siehst.“

Damit haben wir auch den Schlüssel für das richtige Verständnis unserer Ausgangsstelle I 155, 5 a b gefunden. Wie der Sterbliche dem ersten Schritt *viṣṇu's* am *dyū* entgegensetzen kann, so befindet er sich dem zweiten im *rājas* versteckten Schritt gegenüber in Dunkel gehüllt. Die von mir vorgeschlagene Deutung unserer Stelle, nach welcher die Doppeltätigkeit des Sterblichen je einem *krāmaṇa* des Gottes entsprechen soll, dürfte damit eine hinlängliche Begründung gefunden haben.

¹ Es handelt sich hierbei um den *vāruṇa*, „welcher“ gemäß V 85, 5 d:

vī yō mame pṛthivīm sūryena ||

„die Erde mit der Sonne durchmißt“.

Bevor ich jedoch in meinen Ausführungen von *viṣṇu's* Doppelrolle am *dyú* und in der *ksám* fortfahre, sollen noch die restlichen *bhuranya-* und *bhuranyú-*Stellen in Kürze untersucht werden.

Mit dem vorgeschlagenen und bisher bewährten Bedeutungsansatz von *bhuranyati* dürfte man auch in V 73, 6 auskommen. Es heißt dort:

yuvór átriś ciketati nārā sunnéna cetasā |
gharmám yúd vām arepásam nāsatyāsnā bhuranyāti ||.

Unser Verb ist hier transitiv gebraucht und wird daher „in Dunkel hüllen“ bedeuten. Die zweite Vershälfte dürfte mithin in Übersetzung zu lauten haben: wenn er euren fleckenlosen Trank, o *nāsatyā*, mit dem Munde in Dunkel hüllt“. Was soll das nun bedeuten? Ich glaube diese Frage folgendermaßen beantworten zu können. Der *gharmá* wird die Glut der Sonne versinnbildlichen — man vgl. etwa X 181, 3 d: *ā súryād abharan gharmám eté ||* — und zwar weist sein Beiwort *arepás-* daraufhin, daß er ein Symbol der sichtbaren Tagsonne ist (vgl. VI 3, 3 a). Wenn ihn nun der Dichter *átri* mit dem Munde aufnimmt und damit unsichtbar macht, wird er hierdurch sinnbildlich das Eingehen der Tagsonne in das *támas* der Nacht zur Darstellung bringen. Es geschieht dies, während er gleichzeitig der *āsvín* gedenkt. Wie in dem *bhuranyāti* der zweiten Vershälfte werden wir auch in diesem *ciketati* des Dichters eine sinnbildliche Handlung zu sehen haben. *cit-* bedeutet nicht nur „gedenken“, sondern auch „strahlen“. Man vgl. z. B. II 4, 5 c und die oben behandelte Stelle II 2, 5 c d. Diese Stellen zeigen, daß es sich hierbei um das Leuchten des an sich unsichtbaren Gottes handelt. *átri* wird mithin mit seinem *ciketati* die (nächtliche) Erschließung des sonst unsichtbaren Lichts zum Ausdruck bringen. Er versinnbildlicht also mit seiner Doppeltätigkeit die zweifache Rolle, welche das Licht in der Nacht spielt. Während die Sonne in das *támas* eingeht, erstrahlt das Licht der Sterne. Mit einem *bhuranyāti* als *gatikarman* dagegen kommen wir zu keinem Verständnis von V 73, 6.

Endlich dürfte auch *bhuranyú* in der Bedeutung „im Dunkel weilend“ zu besseren Ergebnissen führen, als wenn wir es als *ksipranāman* behandeln. Zwar heißt in X 123, 6 d ein Vogel *bhuranyú*, aber er befindet sich an dieser Stelle im Schoß des *yamá*, so daß sein „Indunkelgehülltsein“ durchaus verständlich erscheint. In I 68, 1 wiederum ist von einem *agní* der Nacht die Rede, dessen Verborgenheit im *támas* nach den obigen Ausführungen einleuchten dürfte. Wir übersetzen den Vers: „Kochend trat er unter den (unsichtbaren) Taghimmel in Dunkel gehüllt, was steht, was geht erschloß er in den Nächten.“

Nach diesen Ausführungen wende ich mich zu unserem Ausgangspunkt I 155, 5 a b zurück. Die voranstehenden Untersuchungen dürften gezeigt haben, daß der *bhuranyán* den Sterblichen im nächtlichen Dunkel

schildert, aber selbst wenn man dies Ergebnis für nicht annehmbar halten sollte, so würde doch die für unseren Zusammenhang — das sei besonders betont — entscheidende Tatsache bestehen bleiben, daß der *bhūr-anyān*, was er dann auch immer sein sollte, der Partner der Nachtsonne ist und damit nur *viṣṇu*'s zweitem Schritt gegenüber gedacht werden kann, so daß unsere oben gebotene Erklärung von I 155, 5 a b auch so zu recht bestehen bleibt.

Dem allen zufolge befindet sich *viṣṇu* als *svarḍṣ* einmal bei Tage sichtbar am *dyū* und anderseits bei Nacht unsichtbar im Versteck der *kṣām*. Diese Erkenntnis läßt sich noch an folgendem erläutern. Auch *indra* begegnet im R̥gveda als *svarḍṣ*, und zwar ist er als solcher nach VII 32, 22 c d:

īśānam asyā jāgataḥ svarḍṣām īśānam indra tasthīṣaḥ ||

ein Gebieter des *jāgat* und des *sthātṛ*. Wir müssen vermuten, daß er sich hierbei einmal am *dyū* und anderseits in der *kṣām* befindet, was durch den folgenden Halbvers bestätigt wird:

nā tvāvāñ anyo divyó ná pārthivo ná jātó ná janīṣyate |

„wie du ist kein anderer Himmlicher noch Irdischer weder geboren noch wird er geboren werden“. Hiermit entsteht die Frage, wieso der *svarḍṣ* als *īśāna* des *jāgat* dem *dyū* und damit dem Tage, der *īśāna* des *sthātṛ* dagegen der *kṣām* und damit der Nacht angehört? Die Antwort kann nur darin gesucht und gefunden werden, daß das Gegensatzpaar *jāgat* : *sthātṛ* nicht so sehr den Gegensatz der belebten und unbelebten Natur zum Ausdruck bringt, als den von dem, was sich bewegt und damit wach ist, und dem, was steht und damit ruht. Eine Stütze für diese Annahme glaube ich darin sehen zu können, daß sich wenigstens für die eine Wurzel des in Frage stehenden Gegensatzpaares nachweisen läßt, daß sie im Altindoarischen auf das „Ruhē“ weist, ich meine *sthā*. So ist *sthāna* ein Ruheplatz. Man vergleiche besonders V 76, 4 a b:

idānī vān prādīvi sthānam ōka imé grhā āsvinedām duroṇām |

sowie VII 70, 16:

prā tát sthānam avāci vām prthivīyām |,

wo von dem (nächtlichen) Ruheplatz der *āsvin* in der *kṣām*¹ die Rede ist, und wenn es II 38, 8 d von *savitṛ* heißt:

sthaśó jānmāni savitā vy ākah ||,

so wird das soviel bedeuten, als daß der Gott die Kreaturen zur Ruhe bringt.

Der *svarḍṣ*, welcher über das *jāgat* und *sthātṛ* gebietet, ist mithin nichts anderes als die Tag- und Nachtsonne. Der *viṣṇu*-Halbvers:

¹ Von der dreifachen Rolle der *āsvin* am *dyū*, in der *kṣām* und im *antārikṣa* gedenke ich an anderer Stelle zu handeln.

dvé id asya krámane swardṛśo 'bhikhyāya mārtyo bhuranyati |
umschreibt also nach alledem denselben Naturgegensatz, wie die *sūrya*-
Wendung I 115, 1 d:

sūrya ātmā jāgatas tasthūśaś ca ||.

Hierfür bietet die *indra*-Stelle VII 32, 22 cd die Gewähr.

Bevor wir uns dem dritten *padā viṣṇu*'s zuwenden, wollen wir wenigstens an einem Fall noch erläutern, wie man sich die Tätigkeit unseres Gottes am *dyú* und in der *kṣám* vorstellte. Ich wähle als besonders deutliches Beispiel VII 99, 2 cd:

úd astabhñā nākam ṛṣvām bṛhántam dādhartha prācīm kakūbham pṛthivyāḥ ||
„Du stütztest das emporragende hohe Himmelsgewölbe, du hieltest nach Osten gerichtet die Spitze der Erde.“

Nach unseren bisherigen Ausführungen haben wir es hier mit einer Tag-Nacht-Antithese zu tun. Die Tätigkeit am *dyú*, welche dem *paramám padám* unseres Gottes entspricht, vollzieht *viṣṇu* als sichtbarer *swardṛś*, die zweite Hälfte unserer Stelle dagegen umschreibt das Wirken des in der *kṣám* unsichtbaren Sonnengottes. Beide Inhalte sind also nicht kosmogonischer Natur, es ist vielmehr lediglich von der gegensätzlichen Tag-Nachttätigkeit der Sonne die Rede. Nach vedischer Vorstellung stützt nämlich der *sūrya* des Tages den *dyú*. Er tut dies Tag für Tag aufs neue, weil mit jedem Morgen ein neuer *dyú* in Erscheinung tritt. Er ist ein *skambhá*, wie IV 13, 5 d zeigt:

divá skambāḥ sámṛtaḥ pāti nākam ||

„als Säule des Taghimmels zusammengefügt, schützt er das Himmelsgewölbe“. Das läßt sich auch durch den Vergleich folgender Stellen nachweisen. In VII 33, 8 a wird das Licht der *vásiṣṭha*'s mit dem Wachsen der Sonne verglichen:

sūryasyeva vakṣátho jyótir eṣām.

Mit Recht bezieht Sāyaṇa diesen *vakṣátha* auf den *sūrya* am *dyú*. In IV 5, 1 c d anderseits:

ārūnena bṛhatā vakṣáthenópa stabhāyad upamín ná ródhaḥ ||

„durch ungeschmälertes, hohes Wachsen soll er (den Taghimmel) stützen wie ein Stützbalken den Damm“, stützt *agní*, in welchem wir hier den Sonnengott zu sehen haben, mit dem *vakṣátha* den Taghimmel, wie wir zu ergänzen haben. Diese Stützung des *dyú* ist auch hier nicht ein kosmogonischer Akt, sondern lediglich eine Umschreibung der Tagestätigkeit des als Pfeiler vorgestellten *sūrya*.¹

¹ Ein schönes Beispiel bietet auch X 111, 5 cd: *māhīm cid dyām ātanot sūryena cūśkāmbha cit kāmhanena skābhīyān* ||.

² VII 88, 2 c *svār yád ásmann* „wenn die Sonne im Fels“ ... schildert daher den *pṛthiviprā*.

Dasselbe Bild für das *Tages-padā viṣṇu's* begegnet in I 154, 1 c:

yó āskabhāyad úttaram sadhástham.

Den natürlichen Gegensatz zu diesem *úttaram sadhástham* stellt das *dirghám sadhástham* von I 154, 3 dar:

prá viṣṇave śūśám' etu mánma girikṣíta urugāyāya vṛṣṇe |

yá idám dirghám práyatam sadhástham éko vimamé tribhír it padébhiḥ ||

„zu *viṣṇu* soll das anspornende Lied gehen, zu dem im Berge hausenden, weitschreitenden Stier, der diese lange, angedehnte Stätte allein mit drei Schritten durchmessen hat“, denn *dirghá* weist im R̥gveda stets auf einen *kṣám*-Inhalt. In unserem Falle wird dies durch *viṣṇu's* Beiwort *girikṣít* erwiesen. Wie *párvata*, *ádri*, *ásman*² ist auch *giri* ein Substitut der *kṣám*. Der *girikṣít*, *giriṣṭhá* ist also der nachts im Berge weilende *prthivīprá*. Er ist aus diesem Grunde, wie I 154, 2 a b sagt, *kucará*, gemäß *Sāyaṇa* „Schlupfwinkel aufsuchend“.

Bei seiner Nachttätigkeit aber hält *viṣṇu* die nach Osten gewandte Spitze der Erde. In ihr sehe ich das in der Erde nach Osten sich bergende Licht der Sonne, von dem in X 37, 3 c:

prācīnam anyád ánu vartate rája,

die Rede ist. Was die Bezeichnung des Sonnengottes als *kakūbh* anlangt, so verweise ich auf VIII 44, 16, wo *agní kakūd* heißt. Jedenfalls schildert auch VII 99, 2 d keinen kosmogonischen Akt.

Nach diesen Ausführungen wenden wir uns nunmehr dem dritten *krámaṇa viṣṇu's* zu, welches im *antárikṣa* statthaben muß. Wir betreten damit ein weit dunkleres Gebiet. Die Fragen, wann und als was der Sonnengott sich im *antárikṣa* betätigt, sind bisher nie gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Aus der Erörterung von I 155, 5 konnten wir allerdings schon den einen wichtigen, freilich negativen Tatbestand entnehmen, nämlich daß *viṣṇu* bei seinem dritten *krámaṇa* kein *svardṛś* ist. Wir haben damit also einen Sonnengott, der im *antárikṣa* nicht als Sonne in Erscheinung tritt! In welcher Gestalt sollen wir ihn uns aber dann vorstellen? Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, sei zuerst die andere untersucht, wann *viṣṇu* sein *padā* im *antárikṣa* vollzieht. Daß das *tr̥tīya* überhaupt in diesem Bezirk zu denken ist, geht daraus hervor, daß ihm dabei die Vögel gegenüberstehen. Diese sind nämlich im Veda wie alles, was fliegt, notwendigerweise im *antárikṣa* zu denken, es sei denn, daß sie als im Neste ruhend vorgestellt seien. Im Veda fliegt man nur im Luftraum, nicht etwa auch am *dyú*. Es ist dies eine grundlegende, allerdings in unserem Zusammenhang nicht weiter zu erhärtende Tatsache der vedischen Vorstellungswelt.¹ Wann befindet sich *viṣṇu* also im

¹ Jedoch möchte ich einem vielleicht naheliegenden Einwand wenigstens anmerkungsweise begegnen. Es sieht so aus, als ob in V 59, 7 a b, X 108, 5 b

Luftraum? Da der Gott bei Tage bereits am *dyū* und bei Nacht in der *kṣām* zu denken ist, muß der Aufenthalt im *antārikṣa* gleichzeitig mit einem jener beiden Aufenthalte statthaben. Nun ist der Sonnengott bei Tage allgemein sichtbar und somit seine ungeschmälerte Gestalt stets nachprüfbar. Aus diesem Grunde werden wir vermuten können, daß der *antārikṣa*-Aufenthalt *viṣṇu*'s während der Nacht statthaben muß, in welcher der Gott in seiner eigenen Gestalt unsichtbar ist. Die Sonne müßte sich also demnach nachts, während sie als *svār* in der *kṣām* weilt, noch in anderer Form im *antārikṣa* eröffnen. Haben wir für eine derartige

und I 164, 47 entgegen unserer Behauptung ausnahmsweise vom Fluge am *dyū* die Rede wäre. Was zunächst V 59, 7a b:

vāyo nā yé śréṇiḥ paptūr ójasāntān divó bṛhatāḥ sánunas pári |
„welche wie Vogelschwärme mit Kraft um die Enden des hohen Himmels-
rückens flogen“,

wo von den *marūt*, und X 105, 5 b:

pári divó ántān subhage pátanti |
„um die Enden des Himmels herumfliegend, o holde“,

wo von *sarāmā* die Rede ist, anlangt, so handelt es sich in diesen Stellen gar nicht um ein Fliegen am *dyū*, sondern um ein *pári-pat-* der Enden des *dyū*. Es fragt sich, was wir uns unter diesen Enden des Taghimmels vorzustellen haben. Daß es sich bei den *ánta* um die Horizontlinie handeln möchte, an welcher der Himmel scheinbar an die Erde grenzt, ist eine vielleicht uns naheliegende Vorstellung, aber durch den Inhalt der Rgveda-Lieder keineswegs zu belegen. Die richtige vedische Vorstellung von den Enden des *dyū* gewinnen wir vielmehr durch einen Vergleich von VII 79, 2a: *vy āñjate divó ánteṣv aktūn* mit I 87, 1 cd ... *vy āñjate ... usrā iva stṛbhāḥ* |. Freilich ist zum Verständnis dieser Stellen eine kleine Zwischenbemerkung nötig, welche hier jedoch nicht ausführlich begründet werden kann. Wie *sūrya* sind auch *usās* und der *dyū* naturgemäß nachts im *támas* versteckt. Trotz ihrer persönlichen Verborgenheit erschließen sie sich jedoch durch die Finsternis der Nacht hindurch in den Sternen. Diese Sterneröffnung hat im *antārikṣa* statt, muß also irgendwie fliegend erfolgen. Dementsprechend ist z. B. der *agnī* von II 2, 5 d, welcher wie der *dyū* in den Sternen aufleuchtet, gemäß v. 4b: *p'snyāḥ patarām citāyantam aksābhīḥ* | geflügelt. Dasselbe dürfte auch für die *usrās* „Tage“ im Vergleich von I 87, 1 cd gelten, welche sich in den Sternen herausputzen. Dieses Herausputzen der *usāsas* (= *usrās*) erfolgt nun nach VII 79, 2a *divó ánteṣu*. Daß es sich auch hier um ein Erschließen der Sterne handeln muß, geht daraus hervor, daß die Nächte damit geschmückt werden. Wir werden daher unter den Enden des *dyū* die Punkte zu verstehen haben, in welchen der Lichthimmel nachts in den Sternen sichtbar wird. Dieses Sichtbarwerden von *dyū* und *usās* in den Sternen muß im *antārikṣa* erfolgen. Der *dyū* ragt sozusagen nachts mit seinen Enden durch das *támas* der Nacht hindurch in das *antārikṣa*. Wer daher diese Enden des *dyū* nachts erreichen will, muß fliegen, aber er fliegt damit noch nicht am *dyū* selbst, sondern eben nur um die Enden des *dyū* herum. Hieraus folgt, daß weder V 59, 7a b noch X 105, 5 b gegen unsere obige allgemeine Bemerkung sprechen. Auch in I 164, 47 haben wir uns die *hārayaḥ suparnās* nicht am *dyū* vorzustellen — dieser dürfte vielmehr durch die Wolken verdeckt sein (vgl. I 38, 9), sondern auf dem *kṛṣṇām niyānam*. Der *dyū* ist nur ihr Ziel.

nächtliche Doppeltätigkeit des Sonnengottes im Veda irgendwelche Anhaltspunkte? Ich glaube diese Frage bejahen zu dürfen.

Es ist der von mir „Buddhabild“ S. 3 behandelte Halbvers I 115, 4 cd, welcher mir die Lösung des dunklen Problems zu enthalten scheint. Es heißt dort nämlich von *sūrya*:

yadéd dyukta haritaḥ sadhásthād ád rátrī vāsas tanute simásmai ||

„wenn er die Falben vom Standplatz weg geschirrt hat, dann spannt ihm selbst die Nacht das Gewand aus“. Während der Sonnengott seine Falben anschirrt, diese also allgemein sichtbar macht, deckt ihn selbst die Nacht mit ihrem Gewand zu. Die *rátrī* vertritt hier¹ die *kṣám*, *sūrya* befindet sich auf seinem Nachtweg durch das *rājas*, er ist für das Auge des Menschen unerreichbar. Das gleiche gilt jedoch nicht für seine Falben. Sie sind sehr wohl sichtbar und zwar im *antárikṣa*, denn sie sind, wie aus V 29, 5 cd hervorgeht, geflügelt! Befänden sie sich mit *sūrya* in der *kṣám*, so bedürften sie nicht der Flügel, nur der dritte Bezirk verlangt geflügelte Rosse. Und noch ein wichtiger Grund läßt sich, wenn auch nicht aus I 115, 4-cd, so doch aus der nahverwandten Stelle VII 60, 3 a b entnehmen, nämlich daß die Falben in Siebenzahl in Erscheinung treten.

Der *in persona* nachts im *vāsas* der *rátrī*, dem *rājas* der *kṣám* verborgene *sūrya* tritt also gleichzeitig in einer lichten Siebenzahl im *antárikṣa* in Erscheinung. Wir haben nicht das Schwergewicht darauf zu legen, daß es gerade Rosse sind, welche in Siebenzahl auftreten — die Rosse gehören nur zu dem Bild des hier gerade fahrend vorgestellten *sūrya* —, wohl aber darauf, daß es eben sieben sind.

Ich frage nun: was soll diese lichte Siebenzahl in der Nacht versinnbildlichen? Da es sich um eine nächtlich immer wiederkehrende Erscheinung handeln muß, kann die Antwort nur lauten: das Siebengestirn. Das bedeutet aber umgekehrt, daß wir überall da, wo der Sonnengott sich in einer Siebenzahl eröffnet, den *antarikṣaprā* vor uns haben müssen. Dieses gilt vor allem² für den *sūrya*, der mit sieben *raśmī* in Erscheinung tritt. Von ihm handelt z. B. VIII 72, 16:

ádhuksat pipyūṣim iṣam ūrjam saptápadim ariḥ |

sūryasya saptá raśmibhiḥ ||

„es molk ergiebige, siebenfüßige Labung, Kräftigung der *arī* mit der Sonne sieben Strahlen“. Hier versinnbildlichen die sieben *raśmī* dasselbe Phänomen wie die *iṣ ūrj saptápadī*. Wie sich *viṣṇu*'s Tätigkeit am *dyū* in einem *paramám padám* und sein Wirken in der *kṣám* in einem *upamám padám* konzentriert, so bildet die *iṣ ūrj saptápadī* von VIII 72, 16 ein Bild für die Erscheinung des Sonnengottes im *antárikṣa*. Freilich gehört

¹ Wie auch sonst. So sind beide z. B. *nivésanī*: I 22, 15—I 35, 1 c.

² Weiteres Material bringe ich l. c. zur Sprache.

dieser Vers nicht der *viṣṇu*-Mythologie an, aber die Erscheinung unseres Gottes in Siebenzahl und damit im dritten Bezirk glaube ich auch mit einem *viṣṇu*-Vers belegen zu können. I 22, 16 heißt es nämlich:

úto devá avantu no yáto viṣṇur vicakramé |
pr̥thivyāḥ saptá dhāmabhiḥ ||

Ich fasse *pr̥thivyāḥ* als Ablativ und ziehe c zum Relativsatz b. Nach III 55, 10 b ist es nämlich *viṣṇu*, welcher die *dhāmāni* erschließt. Es geschieht dies aus der *pr̥thivī* heraus, in welcher er während der Nacht weilt. Hiervon handelt der folgende Vers:

idám viṣṇur ví cakrame tredhā ni dadhe padám |
sámūlham asya pāṃsuré ||

wo von dem im Staube (der Erde) verschütteten *padá viṣṇu's* die Rede ist; man vgl. Oldenberg, Noten zur Stelle. Die Verse sind also folgendermaßen zu übersetzen:

Von dort her mögen uns die Götter Gunst bezeugen, von wo *viṣṇu* ausgesritten ist, von der Erde her, mit sieben Kräften.
viṣṇu hat dieses durchschritten, dreimal hat er seine Fußspur hinterlassen, seine im Staube verschüttete.

Auf diese Weise haben wir in I 22, 16–17 den Gegensatz der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes vor uns. Der in der *kṣám in persona* verborgene Gott eröffnet sich in einer Siebenzahl im *antárikṣa*.

viṣṇu's drei *padá* erfolgen also nicht nur in drei verschiedenen Räumen, sondern auch zu verschiedenen Zeiten. Während das *paramá* dem *dyú* und damit dem Tage angehört, ist das *upamá* der *kṣám* und damit der Nacht zuzuweisen. Bei beiden tritt der Gott *in persona* auf, doch nicht in gleicher Weise sichtbar. Mit dem in der *kṣám* nachts verborgenen *padá* gleichzeitig erfolgt das dritte *padá* im *antárikṣa*, jedoch zeigt sich uns der Gott während seiner persönlichen Verborgenheit in der *kṣám* nur in einer siebenfachen Teilerscheinung im *antárikṣa*.

Damit hätten wir die oben S. 11 angezogenen Taittirīya-Stellen mit wirklichem Inhalt erfüllt. Es sei mir gestattet, dem noch ein paar Bemerkungen allgemeineren Inhalts über den vedischen Sonnengott anzufügen. Wir möchten hierbei von v. X 37, 3 ausgehen, deren dritten *padá* wir bereits oben heranziehen konnten. Es heißt dort:

ná te ádevaḥ pradīvo ní vāsate yád etaśébhiḥ patarai ratharyási |
prācīnam anyád ánu vartate rája úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya ||

was, wie folgt, zu übersetzen ist: „Nicht sieht dich seit jeher ein Nichtgott (d. i. Mensch), wenn du mit den fliegenden *etaśá's* zu Wagen fährst. Nach Osten gerichtet wendet sich das eine (Licht) durch die Finsternis, mit dem anderen Licht gehst du auf, o *sūrya*“.¹

¹ [Bedeutung von *ṛvās + ni*? Vgl. die Übersetzung K. F. Geldners, *Vedismus und Brahmanismus*, Tübingen 1928, 24. W. Wüst.]

Nach a ist also hier der Sonnengott unsichtbar vorgestellt, er muß sich demnach im nächtlichen Versteck des *rájas* befinden. Es fragt sich nun, ob auch die fliegenden *etaśú's* als unsichtbar oder, wie die *harit* von I 115, 4 cd, als sichtbar anzusehen sind? Daß sie fliegen, weist schon darauf hin, daß sie sich nicht wie *sūrya* selbst im *rájas* der *kṣám*, sondern im *antárikṣa* befinden werden. Entscheidend ist aber folgendes. Gemäß VII 62, 2 a b ist *sūrya* mit den *etaśú's* ein *udyán*. Es ist daher anzunehmen, daß das andere Licht, mit welchem der Sonnengott in X 37, 4 d aufgeht, das Licht dieser *etaśú's* ist, so daß b und d sich ergänzen. Niemand wird nun behaupten wollen, daß dieser *udyán* unsichtbar sein sollte. Die *etaśú's* des laut a unsichtbaren *sūrya* müssen also sichtbar sein. Andererseits haben wir oben gezeigt, daß das nach Osten gerichtete Licht in c den *sūrya prthivīprā* verkörpert. Dem allen zufolge haben wir in a b und c d zwei vollkommen parallel stehende Inhalte, nämlich einmal die unsichtbare, nach Osten wandernde Nachtsonne und dann die *etaśú's* eines *sūrya udyán*. Denselben Tatbestand liefert VII 88, 2 cd unter Vergleich mit VII 66, 14 a b. Während *sūrya* im *áśman*, den wir bereits oben als ein Substitut der *kṣám* in Anspruch genommen haben, versteckt ist, wird gleichzeitig das *vápus* eines *udyán* sichtbar.

Da in all diesen Fällen die *úḍiti* gleichzeitig mit dem Aufenthalt *sūrya's* in der *kṣám* statthat, muß es sich um eine nächtliche *úḍiti* hierbei handeln, so daß wir zu unterscheiden haben:

- | | | |
|---------------------|-----------------------|----------------------|
| 1. einen sichtbaren | 2. einen unsichtbaren | 3. einen nächtlichen |
| <i>prātár udyán</i> | <i>prthivīprā</i> | <i>udyán</i> . |

Damit dürften wir die Unterlagen für die drei bekannten Bestimmungen

- | | | |
|------------------|-----------------------|--------------------------|
| 1. <i>prātár</i> | 2. <i>madhyámdine</i> | 3. <i>úḍitā sūryasya</i> |
|------------------|-----------------------|--------------------------|

von V 69, 3 a b (vgl. auch V 76, 3 a b, wo für *prātár* ein *saṃgavé prātár áhno* begegnet), gewonnen haben. Wie ein Vergleich von *purā madhyámdināt* in IV 28, 3 a b mit *purā ... sūras tāmaso ápītes* in I 121, 10 a zeigt, haben wir in *madhyámdine* die dem Versteck der Sonne in der *kṣám* entsprechende Bestimmung zu sehen. Daß andererseits *madhyámdine* und *úḍitā sūryasya* nicht, wie Sieg¹ will, zu verbinden sind, geht schon daraus hervor, daß in VIII 1, 29 a b der Gegensatz *sūra úḍite: madhyámdine divāh*² belegt ist. Für die Dreizahl der Bestimmungen sprechen überdies auch u. a. die drei Somapressungen:

- | | | |
|------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| 1. <i>prātāḥ sutám</i> | 2. <i>mādhyaṃdinam sávanam</i> | 3. <i>tr̥tīyam sávanam</i> |
|------------------------|--------------------------------|----------------------------|
- von IV 35, 7. 9.

¹ E. Sieg, Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung (Nachr. Ges. Wiss. Gött. Phil.-hist. Kl. 1923) 17 ff.

² *madhyámdine divāh* wie *madhyámdina ūtici* (VIII 27, 21 b) sind gleichwertig mit dem einfachen *madhyámdine*.

Wir sind damit zu dem ungemein wichtigen Ergebnis gelangt, daß es im Veda eine *úđiti* des Sonnengottes in der Nacht gibt, und dieser „Aufgang“ hat noch die Besonderheit, daß *súrya* bei ihr nicht in Person erscheint, da er ja gleichzeitig im Versteck der Erde weilt. Ferner ist festzustellen gewesen, daß die nächtliche *úđiti* im *antárikṣa* stattfinden muß, da ein anderer Raum für sie gar nicht zur Verfügung steht. Dementsprechend erfolgt sie mit geflügelten Rossen. Es erhebt sich nun die bedeutsame Frage, in welcher Form *súrya*, wenn schon nicht in Person, bei dieser *úđiti* in Erscheinung tritt. Da es sich um ein sich jede Nacht wiederholendes Ereignis handeln muß und der Sonnengott sich doch wohl irgendwie in Lichtform eröffnen wird, können wir nur antworten: der nächtliche Aufgang der Sonne erfolgt in den Sternen. Auf diese Weise haben wir nochmals, aber auf anderem Wege, nachgewiesen, daß der altindoarische Sonnengott, mag er nun *súrya* oder *viṣṇu* heißen, neben seiner Tageslaufbahn über den *dyú* und seinem nächtlichen Versteck in der *kṣám* noch eine dritte Rolle spielt. Es ist diejenige eines Sterngottes im *antárikṣa*.

Zum Schluß möchte ich die hier geschilderte dreifache Tätigkeit *viṣṇu*'s und damit des altindoarischen Sonnengottes noch an einem weiter abliegenden Beispiel wenigstens in aller Kürze erläutern, an *Buddha*.

Die legendäre Stifterfigur des Buddhismus ist — von gewissen, rein menschlichen Zügen abgesehen — nichts anderes als eine Verkörperung des altindoarischen Sonnengottes. Das hat schon Senart gesehen. Wenn wir hier trotzdem erneut auf diesen Tatbestand zu sprechen kommen, so darum, weil uns die verschiedenen Betätigungsweisen des Sonnengottes durch die voranstehenden Ausführungen deutlicher geworden zu sein scheinen, als sie es bisher waren, und somit brauchbareres Vergleichsmaterial zur Verfügung stehen dürfte. Ich werde mich jedoch im folgenden auf Śākyamunis Geburtsgeschichte beschränken, weil hier die Vergleichspunkte besonders deutlich in die Augen springen und die Buddhalegende in ihrem vollen Umfang ja ohnehin von mir in anderem Zusammenhang unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt behandelt worden ist.

Wie aus Saṃyutta-Nikāya I 51:

yo andhakāre tamasi pabhaṃkaro verocano maṇḍalī uggatejo |

mā Rāhu gīṭi caram antalikkhe pojaṃ mama Rāhu pamañca suriyan-ti ||

einwandfrei zu ersehen ist, nennt Buddha selbst den Sonnengott seine *prajā*; jedoch ist es nicht *súrya* schlechthin, der diese Bezeichnung erhält, sondern die im *támas* befindliche Sonne. Als *pr̥thiviprā* ist also *súrya* Śākyamunis *prajā*. Nun glaube ich in meiner oben angeführten Schrift über das Buddhabild den Beweis erbracht zu haben, daß *prajā* soviel wie

gārbha bedeutet.¹ Der *sūrya prthivīprā* ist mithin Buddhas *gārbha*. Weiter wissen wir aus der Legende, daß Śākyamuni in Form eines weißen Elefanten in den Leib seiner Mutter Māyā eingeht. Es ist dies die bekannte *garbhāvakrānti*. Wenn nun der *gārbha* im Mutterleib Māyās den *sūrya* im *tāmas* der *kṣām* verkörpert, dann muß der vom *dyū* herabsteigende Elefant den Sonnengott am Taghimmel versinnbildlichen. Der sichtbare *vāraṇa* und der unsichtbare *gārbha* stellen demzufolge den Gegensatz der Tag- und Nachtsonne dar.

Dieser Sachverhalt erhält durch folgendes seine Bestätigung. Wir lesen Jātaka I 50: *Atha bodhisatto setavara vāraṇo hutvā — tato avidūre cko suvaṇṇapabbato — tattha caritvā tato oruḥa rajatapabbatam abhirūhitvā* usw. Ein Vergleich dieser Stelle mit Taittirīya-Brāhmaṇa I, 5 10, 7: *te kuśyau vyaghnan te ahorātre abhavatām | ahar eva suvarṇābhavat | rajatā rātriḥ | sa yad āditya udeti etām eva tat suvarṇām kuśim anusameti | atha yad astam eti etām eva tad rajatām kuśim anusamvīṣati* zeigt uns, daß wir in dem goldenen und silbernen Berge Bilder für den *dyū* und die *kṣām* zu sehen haben, und daß somit in der Tat der vom *dyū* herabsteigende Elefant die Sonne am Taghimmel, der in Māyā auf dem silbernen Berge eingegangene *gārbha* aber die unsichtbare Nachtsonne verkörpern müssen.

Nun wird nach entsprechender Zeit der junge Prinz Siddhārtha auf wunderbare Weise aus der rechten Seite heraus im *vāna* von Lumbini von Māyā geboren. Kaum zur Welt gekommen empfängt das Knäblein eine Dusche von zwei *nāga*'s aus dem *antāriksa* und macht sieben Schritte. Sowohl die wunderbare Geburt aus der rechten Seite der Mutter heraus wie die Geburt in einem *vāna*, wie endlich auch die Dusche aus dem *antāriksa* machen es gewiß, daß der *putrā jātā* genau besehen ein *antāriksaprā* sein muß. Die Begründung hierfür findet man in meiner oben angeführten Schrift S. 18. Hier möchte ich nur auf folgende beachtenswerte Tatsache hinweisen. Offenbar vertreten die drei Feuer des vedischen Opferplatzes die dreifache Erschließung des Sonnengottes am *dyū*, in der *kṣām* und im *antāriksa*. Wie der *āhavanīya* dem *sūrya* am Himmel entspricht, so repräsentieren die beiden anderen Feuer den Sonnengott in seiner nächtlichen Doppelrolle. Während der *gārhapatya* als das Feuer des *gṛhapati* den *sūrya astāmyan* und damit *prthivīprā* versinnbildlichen dürfte, so ist der *dakṣiṇāgni* als Vertreter des *antāriksaprā* in Anspruch zu nehmen. Hieraus ersehen wir, daß zwischen dem dritten Bezirk und

¹ Man vgl. hier etwa noch II 3, 9c:

prajāṃ tvāṣṭā vi śyatu nābhām asme

„tvāṣṭṛ soll uns den Nabel von der prajā entbinden“. Auch hier ist die *prajā* ein *gārbha*, der gemäß a b als *jāyamāna* im Zustande des Geborenwerdens, Ausreifens im Mutterschoß zu denken ist.

der rechten Seite eine bedeutungsvolle Verbindung besteht. Das auf der rechten Seite der Mutter zur Welt gekommene Buddhakind ist daher auch aus diesem Grunde ein *antarikṣaputrā*.

Da der junge Prinz aus dem *gārbha* in Māyās Schoß stammt, dieser *gārbha* jedoch nichts anderes als den *sūrya* im *tāmas* versinnbildlicht, so können wir weiter feststellen, daß Siddhārtha nicht ein *antarikṣaputrā* schlechthin ist, sondern vielmehr der *sūrya antarikṣaputrā*. Dieser pflegt sich aber, wie wir oben gesehen haben, mit Vorliebe in einer Siebenzahl zu offenbaren. Auf diese Weise finden die sieben Schritte des *putrā* ihre Erklärung. Wir haben also als Bild der nächtlichen Doppeltätigkeit des Sonnengottes in der *kṣām* und im *antāriksa* den *gārbha*, die *prajā* unsichtbar im Schoße der Mutter und den geborenen *putrā*, welcher seine sieben Schritte macht. Dieser Tatbestand hat sein bedeutsames Gegenstück an *mārtāṇḍā* und den sieben geborenen *putrā* der *āditi*, von welchen RV X 72, 8—9 handelt. *āditi* ist eine Verkörperung der *kṣām*, wie I 72, 9 zeigt. Während sie sieben *putrā* sichtbar zur Erscheinung bringt, also aus sich und damit aus der Erde heraus erschließt, führt sie *mārtāṇḍā* als *prajā* zum vollständigen Ausreifen in das Reich *mṛtyu's* zurück. *mārtāṇḍā* stellt mithin die unsichtbare Nachtsonne vor und ist als *prajā* das genaue Gegenstück zu Buddhas *prajā* im Leibe von dessen Mutter, während die sieben *putrā* der *āditi* mit ihrer Siebenzahl auf dieselbe Weise den *antarikṣaputrā* zur Darstellung bringen, wie es das Buddhaknäblein mit seinen sieben Schritten tut. Ja die Übereinstimmung beider Geschichten wird noch größer, wenn wir bedenken, daß Śakyamuni der Legende nach zwei Schwestern zu Müttern hat, von denen die eine ihn zur Welt bringt, während die andere nach dem Tode ihrer Schwester seine Pflegemutter wird. Auf diese Weise erscheint Māyā, welche den sich in sieben Schritten ergehenden *putrā* gebiert, als genaues Gegenstück zu *āditi putrākāmā* (AV XI 1, 1), während Prajāpatī, welche den Buddhaknaben nicht geboren hat, ihrem Namen¹ entsprechend, als das Abbild der *āditi prajā-kāmā* (Maitrāyaṇī-Saṃhitā II 1, 13) erscheint.

Allein nicht nur in *sūrya* selbst und seinen verschiedenen Erscheinungsformen finden wir einen Prototyp Buddhas, auch *viṣṇu* bietet als erwiesener Sonnengott deutliche Züge der Verwandtschaft mit Śakyamuni. Wie letzterer in seiner Geburtsgeschichte als *prajā*, *gārbha* und geborener *putrā* auftritt, ebenso ist *viṣṇu* einerseits gemäß I 156, 3 a b ein *gārbha* und dann wiederum laut X 1, 3 b ein *jātā*.

Welche der drei Betätigungsformen *viṣṇu's* sein *garbhatva* umschreibt, dürfte aus I 154, 2 hervorgehen. Dort heißt es nämlich:

¹ *prajāpatī* bezeichnet eine schwangere Frau, man vgl. Khila I 10, 2 a b: *karómi te prajāpatyám ā gārbho yónim etu te* |.

*tād asya priyām abhi pātho āśyām nāro yātra devayāvo mādanti |
urukramāśya sā hi bāndhur itthā viṣṇoḥ padé paramé mādhma ūtsaḥ ||.*

Hierzu ist zunächst folgendes zu bemerken. Wie sich in VII 97, 1 a b der Relativsatz *nāro yātra devayāvo mādanti* | ausschließlich auf *ṛṣādane pṛthivyā* beziehen dürfte, so haben wir auch in dem zweiten *pāda* von I 154, 5 einen Hinweis darauf, daß das *priyām pāthas* in a eine irdische Stätte ist. Sie stellt *viṣṇu's padā* in der *kṣām* dar und auf sie weist die Parenthese in c d. Wir haben nämlich, wie Pischel¹ und Wüst² richtig gesehen haben, die Worte *sā hi bāndhur itthā* als Schaltsatz aufzufassen; er legt die Beziehung zwischen dem *priyām pāthas* und dem '*paramām padām* fest. *sā*, d. h. das den irdischen *viṣṇu* versinnbildlichende *priyām pāthas* ist der *bāndhu* des im *paramām padām* verkörpert himmlischen *viṣṇu*. Da *bāndhu*, wie ich Buddhabild 30 ff. nachgewiesen zu haben glaube, dasselbe umschreibt wie *gārbha*, erscheint diese Bezeichnung für das *padā viṣṇu's* in der *kṣām* besonders geeignet, befindet sich der Gott doch hierbei ebenso im Mutterschoß der Erde, wie im Leibe Prajāpatis des Buddhas *gārbha* [= *bāndhu*] weilt, um dessentwillen letzterer die Bezeichnung *ādityabandhu* „er, dessen *bāndhu* [= *gārbha*] die Sonne ist“ trägt. Wir haben also I 154, 5 folgendermaßen zu übersetzen: „zu seiner lieben Stätte möchte ich gelangen, wo die gottergebenen Männer sich berauschen. An des weitschreitenden *viṣṇu* höchster Stätte — diese [das *priyām pāthas*] ist ja ihr Abkömmling hier — befindet sich der Quell des Honigs“.³

Dem *bāndhu viṣṇu's* aber steht der Gott als *jātā* gegenüber. Bezeichnenderweise tätigt er in letzterer Eigenschaft das *ṭṭiya* (X 1, 3 b), damit bekundend, daß er ebenso wie der geborene Siddhārtha ein *anta-riḥṣaprā* ist.

Indessen nicht nur die nächtliche Doppelrolle des Sonnengottes läßt sich sowohl bei Buddha wie *viṣṇu* nachweisen, auch der Tag-Nacht-Gegensatz findet bei beiden ihren naturgemäßen Ausdruck. Wie der vom *dyā* herabsteigende Śākyamuni als Elefant allgemein sichtbar erscheint, im Leibe seiner Mutter jedoch zum unsichtbaren *gārbha* wird, ebenso haben wir *viṣṇu* einmal als sichtbaren *svardṛś* und dann wieder, wie das Auge *vāruṇa's*, unsichtbar gegenüber dem *bhuranyān* gefunden.

Wie sehr sich aber beide, *Buddha* wie *viṣṇu*, in ihrer gemeinsamen Rolle als Sonnengott auch zu ergänzen vermögen, kommt durch nichts so

¹ Vedische Studien 2, Stuttgart 1897, 88.

² W. Wüst, Der Schaltsatz im R̥gveda, Münchener Diss. 1923, 180—182.

³ Wie der die (an sich dunkle) Mondschele füllende und wieder weggetrunkene *sōma* das Licht des zu- und abnehmenden Mondes versinnbildlicht, so dürfte das die *padāni viṣṇu's* füllende *mādhu* das Sonnenlicht darstellen, nur daß diese *padāni* naturgemäß *ākṣyamānā* heißen (I 154, 4 a b).

Übersicht

	<i>dyó</i>	<i>kṣám</i>	<i>antárikṣa</i>
1. <i>viṣṇu</i>	<div>divam anu vi kramasva</div> <div>paramām padām</div> <div>svarḍ'ś : abhikhyāya</div> <div>úd asthathnā nákam ṛṣvām bṛhantam</div> <div>yó áskabhāyad úttaram sadhiásthām</div>	<div>pr̥thivīm anu vi kramasva</div> <div>yāh̥ p̥r̥thivāns̥ vimamé rájāmsi</div> <div>upamāni padām</div> <div>svarḍ'ś : mūrtyo bhuranyati</div> <div>ḍādhārtha prācim kakūdhām pr̥thiv-</div> <div>yāh̥ </div> <div>dīrghām sadhiásthām : girikṣit̥</div> <div>gārbha; bāndhu</div>	<div>antarikṣam anu vi kramasva</div> <div>tr̥tīyam : vāyas</div> <div>saptā dhāmabhiḥ</div> <div>jāti : tr̥tīya</div>
2. <i>sūrya</i>	<div>prātār</div> <div>á yān náksatram ḍādr̥ṣe</div> <div>pratyāñcam ... yantam paśyanti</div> <div>prātār udyān : mītrā (svarḍ'ś)</div> <div>cākṣur mītrāsya</div> <div>cākṣus : divi</div> <div>[iśana + jīgat : svarḍ'ś : divyā</div> <div>ātmā jīgatas</div> <div>divā skambhāḥ sámṛtaḥ pāti nákam</div>	<div>madyāmidine</div> <div>tāmaso āpāti</div> <div>rājasi kṣiyāt = pr̥thivīprā</div> <div>prācinam anyid ānu vartate rája</div> <div>punar yatō nákir addhā nū veda</div> <div>nū prāñcam</div> <div>sāydm : várana (svarḍ'ś)</div> <div>várūnasya (: bhuranyān)</div> <div>cākṣus : rájas</div> <div>iśana + sthāt' : svarḍ'ś : pārhiva]</div> <div>tasthiśas̥ ca</div> <div>ád rātrī vāsas tanute simámai </div> <div>aditi prajākāmā : mātāṇḍā : prajā</div>	<div>údiitā sūryasya</div> <div>úd anyéna jyótiṣā yasī sūrya </div> <div>ognēh</div> <div>yaded áyukta haritah̥ sadhiásthāt</div> <div>iśam ... sapápadīm</div> <div>sūryasya sap̥tā rāsmibhiḥ</div> <div>áditi putrákāmā : 7 putrá</div> <div>māyā : putra + 7 padāni</div> <div>+ vana</div>
3. <i>buddha</i>	<div>vārana (garbhāvakrānti)</div> <div>+ svarnaparvata</div>	<div>prajāpatī : prajā (= sūrya im tamas)</div> <div>+ rajataparvata</div>	

deutlich zum Ausdruck wie den Umstand, daß als das beste *antārikṣa*-Komplement zu dem *padā viṣṇu's* am *dyū* und in der *kṣām* zweifelsohne die sieben *padāni* des Buddhakindes erscheinen. Wie *viṣṇu's paramām padām* das Bild für die Sonne am Taghimmel ist, während die im Staub verschüttete Fußstapfe die unsichtbare Nachtsonne versinnbildlicht, so stellen Buddhas sieben *padāni* das nächtliche Siebengestirn dar. Dem allen zufolge können wir abschließend feststellen, daß *viṣṇu* wie *Buddha* als ausgesprochene Vertreter des vedischen Sonnengottes in völlig übereinstimmender Weise ihre dreifache Rolle am *dyū*, in der *kṣām* und im *antārikṣa* spielen.

Daß die hier entwickelten Anschauungen aber nicht lediglich blasse Theorie sind, dafür haben wir die steinernen Zeugen der altbuddhistischen Reliefdarstellungen. Die auf den Steinzäunen von Bharhut, Bodhgaya, Sāñchi und Amarāvati dargestellte Lebensgeschichte des Buddha zeigt uns nämlich den vom Himmel herabsteigenden Elefanten in *figura*, wie es der allgemeinen Sichtbarkeit dieser Verkörperung der Tagsonne entspricht. Zweitens sehen wir auf den Denkmälern die sieben *padāni* des eben geborenen Prinzen, in welchem wir das Sinnbild eines sichtbaren Siebengestirns erkannt haben. Der eigentliche Urheber dieser Schritte aber bleibt stets unsichtbar, weil er, wie wir ausgeführt haben, der *gārbha* im Schoße seiner Mutter ist und die unsichtbare Nachtsonne verkörpert. Die steinernen Denkmäler sprechen somit eine Sprache, deren Verstehen uns nicht nur die Buddhalegende, sondern weit darüber hinausgehend auch die Natur des altindoarischen Sonnengottes erfassen läßt. Wir sind ihnen dafür zu größtem Danke verpflichtet.

Inhaltsübersicht

1. *Viṣṇu's* drei *padā* am *dyū*, auf der *kṣām*, im *antārikṣa*.
2. *Viṣṇu* als Sonnengott, in persona am *dyū* und im Versteck der *kṣām*. — Die Sippe *bhur*-.
3. *Viṣṇu* in einer siebenfachen Teilerscheinung als Stern Gott (Siebengestirn) im *antārikṣa*.
4. Der vedische Sonnengott *sūrya* als Prototyp *viṣṇu's*.
5. Buddha als Verkörperung des vedischen Sonnengottes.
6. Übersicht.

FAHRENDE UND REITENDE GÖTTER

VON JOSEPH WIESNER IN KÖNIGSBERG/PR.

Das Pferd im Glauben und Brauch der Indogermanen, seit langem in seiner Bedeutung erkannt, ist in den letzten Jahren Gegenstand gesteigerter Forschungsarbeit und lebhafter Auseinandersetzung gewesen. Als ihr wesentliches Ergebnis darf die Unabhängigkeit indogermanischer Pferdezucht von der innerasiatischen gelten, denn erstere ist ursprünglich eine aus seßhaftem Bauerntum entstandene Fahrtierzucht gewesen, während letztere im Reiterhirtentum wurzelt.¹ Aus der Fahrtierzucht heraus haben in Südrußland die indoiranischen Stämme und, abhängig von ihnen, ostindogermanische Gruppen, darunter die Thraker, den Kriegswagen mit dem Streitroß entwickelt, was ihren Bewegungen im 17./16. Jahrh. eine ungeheuerere Stoßkraft verliehen hat. Durch sie gelangen die Arier nach dem Vorderen Orient und Indien, die Iranier in die kaspisch-aralische Senke; hier erfolgt die folgenschwere Begegnung mit den innerasiatischen Reiterstämmen, die zur Aufgabe des Streitwagens und zur Übernahme des Reiterkriegers, der Reitertracht der langen Hose und verschiedenem fremden Brauchtum führt. Diese Veränderungen gelangen im Verlauf der großen Wanderungen seit dem 12. Jahrh. zu Thrakern, Germanen und Kelten, während ihnen Griechen, Römer und Indoarier fremd bleiben. Aus diesen geschichtlichen Zusammenhängen heraus erklären sich auch die Unterschiede zwischen fahrenden und reitenden Göttern der Indogermanen und dem Fahren und Reiten in ihrem kultischen Brauchtum.

Manche der späteren fahrenden oder reitenden Götter sind ursprünglich pferdegestaltig gedacht worden, diese Vorstellung geht ebenso wie das Roßopfer in die Anfänge der Pferdezucht überhaupt zurück; in dieser Zeit mußte das Erlebnis des sprengenden, schnaubenden und wiehern den Roßes den Eindruck eines höheren Wesens ungemein begünstigen.² Erst in einem längeren Entwicklungsprozeß haben diese Götter menschliche Gestalt angenommen, so daß das Roß nun zum Begleittier wird. Der

¹ Vgl. Hauer, ARW. 36 (1939) 23 ff. gegen die von Koppers vertretene innerasiatische Urheimat der indogermanischen Pferdezucht. Zum folgenden vgl. Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient (Der alte Orient 38 [1939] Heft 3/4), woran sich vorliegende Untersuchung ergänzend anschließt. Zum sachlichen Teil der mißverständnisvollen Ausführungen von Potratz, Prähist. Ztschr. 28/29 (1937/38) 457 ff., der die religionsgeschichtlichen Erörterungen übergeht, Wiesner, Prähist. Ztschr. 30 (1939/40).

² Vgl. Malten, Archäol. Jahrb. 29 (1914) 250; v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I 151 ff.

Gott fährt oder reitet das Tier, d. h. er gebraucht das Pferd nach der Art der Menschen. Da die indogermanische Pferdezzucht einer Fahrtierzucht entstammt, steht der fahrende Gott im Vordergrund, während der reitende erst nach der Aufnahme des Reitens möglich gewesen ist. Das einheitliche Gefährt aller fahrenden indogermanischen Götter ist der zweirädrige Wagen, der erst von den Indoiraniern zum hochwertigen Streitwagen entwickelt worden ist.

Bei den Griechen läßt Poseidon, der mächtige Herr der Erdtiefe, mit all seinen Söhnen und dem ihm nahestehenden Hades noch alle Anzeichen ehemaliger Roßgestalt erkennen.¹ Als aus dem ἵππος ein ἵππιος geworden ist, fährt er den schnellen zweirädrigen Wagen ebenso wie die ihm nahverwandten Gestalten des Neleus und Hades. Selbst dann, als Poseidon längst zum Meeresgott geworden ist, bleibt er Lenker dieses Landgefährts. Da er lange noch in einzelnen Landschaften als ἵππιος gedacht worden ist, ist er gelegentlich als Reiter dargestellt worden; doch handelt es sich dabei um Ausnahmen.² Daneben war aber zur Zeit, als das Reiten in Griechenland weitere Kreise zog, der fahrende Poseidon ebenso geprägt wie der fahrende Hades, unter dessen Herrschaft die Seelenrosse stehen. Die Toten können reiten, wie die sog. Heroenreliefs zeigen, aber sie sind niemals wie ihr Herr gefahren.³ Auch die Dioskuren hat man ursprünglich rossegestaltig gedacht; der Kultname λευκὸ πῶλω erweist sie als Schimmelpaar.⁴ Ihre Vermenschlichung ist einzelnenorts spät erfolgt, so daß sie uns sowohl als Fahrer des ἵππιον ἄρμα⁵ begegnen als auch als Reiter ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων.⁶ Reitende Dioskuren kennen wir seit den Vasenbildern des 5. und den Münzen des 4. Jahrh.⁷ Daß nur Kastor ἱππόδαμος gewesen ist, ist eine spätere Wendung.⁸ Als Fahrer des Zweigespanns und später des Viergespanns begegnet uns Helios, für den uns auch Pferdeopfer bezeugt sind.⁹ Er ist im homerischen Epos ohne Wagen und wird als der ἀκάμας gedacht, der am Himmel entlangschreitet. Doch bereits in den homerischen Hymnen und der nachhomerischen Dichtung fährt er den goldenen Sonnenwagen.¹⁰ Leider wissen wir nichts Sicheres von einer möglichen ursprünglichen Rossegestalt, die der indogermanischen Vorstellung vom Sonnenpferd durchaus entsprechen würde. In geschichtlicher Zeit bleibt er der Fahrer, von einem

¹ Vgl. Malten a. a. O. 179 ff.

² Archäol. Jahrb. 12 (1897) 21 Abb. 11; 23 Abb. 14 (Korinthische Pinakes); Großmann, Das Reiterbild 9, 3 (Münzen von Potidaea).

³ Vgl. Wilamowitz a. a. O. 153, 3.

⁴ Wilamowitz, Herakles² zu V. 30.

⁵ Eurip. Helen. 1495. ⁶ Hom. Hymn. 16, 5. 23, 18. Vgl. Hauer a. a. O. 20 f.

⁷ Vgl. Bethe, RE 5, 1092; Mathingly-Robinson, Die Welt als Geschichte 3 (1937) 71 Taf. 1.

⁸ Wilamowitz, Glaube I 233.

⁹ Vgl. Malten a. a. O. 215, 1.

¹⁰ Vgl. Jessen, RE 8, 88.

reitenden Sonnengott der Griechen merken wir nichts.¹ Während bei den Gottheiten Rossegestaltigkeit Voraussetzung für den Fahrer gewesen ist, die sich nur bei Helios nicht mit Sicherheit erweisen läßt, ist Ares als Kriegsgott zum Streitwagen gekommen; freilich bedient er sich seiner nicht ausschließlich. Im Epos ist die Vorstellung von Ares mit dem Streitwagen voll entwickelt, dagegen ist er niemals zum Reiter geworden selbst in seiner Eigenschaft als Vater der Amazonen nicht.² Die übrigen hellenischen Götter haben mit dem Pferd nichts zu tun, nur vereinzelt zeigt Athena, daß sie sich auf das Schirren der Rosse versteht³, aber Zeus, Hermes und die große Zahl der vorgriechischen Gottheiten sind ohne den Wagen mit dem Rossepaar. Die Zahl der griechischen göttlichen Rosseherren ist somit im Vergleich mit den indoiranischen Göttern beschränkt. Die Erklärung dafür dürfen wir in der Streitwagenbewegung erkennen, die Griechenland in der Wende vom 17./16. Jahrh. zusammen mit der achäischen Einwanderung erreicht hat und die Blüte der mykenischen Herrschaft hervorruft; Träger der Streitwagenwelle nach Griechenland sind wahrscheinlich thrakische Gruppen, die zu Achäern gestoßen sind. Zwischen mykenischer Zeit und der Epoche des homerischen Epos muß sich also die Bildung der fahrenden griechischen Götter vollzogen haben. Während sie sich bei Poseidon, den Dioskuren und wahrscheinlich auch Helios im Zuge der Vermenschlichung ursprünglich rossegestaltiger Gottheiten vollzogen hat, geht Ares sehr wahrscheinlich auf fremden Einfluß zurück; es ist kein Zufall, daß er den Olympiern verhaßt ist⁴, und daß bereits die Antike in ihm den Thraker gesehen hat.⁵ Die fahrende oder reitende Eos ist eine spätere Schöpfung griechischer Poesie, die nicht an Tradition gebunden gewesen ist.⁶

Im Gegensatz zu den Griechen ist bei den Römern die Spur ursprünglich pferdegestaltiger Gottheiten überaus gering. Doch sind sie ebenso wie das Roßopfer⁷ bekannt gewesen; darauf deutet der rossegestaltige Virbius, den das Altertum mit dem von seinen Rossen zerschleiften Hippolytos gleichgesetzt hat.⁸ Möglicherweise steht auch hinter dem in Italien und im adriatischen Gebiet vielverehrten Dio-

¹ Die Szene auf dem arretinischen Becher bei Cook, Zeus II 474 Abb. 366, wo Helios auf zwei Pferden den durch Phaetons Fall frei gewordenen beiden anderen nachsprengt, kann dafür nicht beansprucht werden.

² Vgl. Roscher, Mythol. Lex. 1, 270. ³ Vgl. Roscher, Mythol. Lex. 1, 679 f.

⁴ Il. V 889 f.

⁵ Vgl. Wilamowitz a. a. O. 321 f.

⁶ Vgl. Furtwängler, Sammlung Sabouroff I Taf. 63.

⁷ Zum Opfer der Sallentiner an Juppiter Menzana, Opfer des *equus October* an Mars und dem Bewußtsein vom chthonischen Charakter des Rosses vgl. Altheim, Röm. Religionsgesch. 1, 60; Carl Koch, Der römische Juppiter 1937, 36.

⁸ Vgl. Altheim, Griechische Götter im alten Rom 1930, 122 f.

medes, der ja ein Thraker ist und mit dem Roß häufig verbunden wird, ein italischer Pferdegott.¹ Dagegen fehlen alle urrömischen oder uralischen fahrenden Götter. Die Einrichtung des Triumphes, in dem der durch Gewand, Insignien und rotgefärbtes Gesicht als Iuppiter Optimus Maximus bezeichnete siegreiche Feldherr im Wagen auf das Kapitol fährt, geht auf griechisches Vorbild zurück, ebenso die Vorstellung vom fahrenden Sonnengott; sie hat vor allem nach Aufnahme des orientalischen *Sol invictus* durch Aurelian 274 n. Chr. weiteste Verbreitung erfahren.² Von reitenden römischen Göttern wissen wir nichts; dagegen spricht auch nicht die Tatsache, daß der Priester des Mars reiten durfte, denn das dem Mars geopfert *equus October* ist das rechte Pferd eines siegreichen Viergespanns.³ Die Erklärung für diese Zusammenhänge finden wir wiederum in den erwähnten geschichtlichen Bewegungen. Die indogermanischen Gruppen, aus denen die späteren italischen Stämme hervorgehen, sind von der Streitwagenbewegung des 2. Jahrtd. nicht wie die Griechen erreicht worden. Erst durch die Bewegungen der großen Wanderungen um die Jahrtausendwende sind sie mit balkanischem Volkstum zusammengelassen, das sie mit diesem Wagen vertraut macht und die auch ihnen ursprünglich eigene Fahrtierzucht wesentlich verstärkt; so sind die griechischen Anregungen auf günstigen Boden gefallen, dagegen hat das Reiten im Götterhimmel keinen Eingang gefunden, weil auch die Italiker erst in den ersten Jahrhunderten nach der Jahrtausendwende dazu gelangt sind, ohne freilich ein Reitervolk zu werden.⁴

Im Gegensatz zu den Griechen und Römern sind fast alle Götter des indoiranischen Kreises Streitwagenfahrer, wie uns sowohl Rigveda als als auch die Yästs beweisen: Mithra, Indra, Varuna, die Ásvin und andere Götter fahren.⁵ Hier hat die Herrschaft edler kriegerischer Streitwagenherren eine wahrhaft umwälzende Wirkung auf den Götterhimmel ausgeübt⁶, doch vermögen wir nicht mehr mit Sicherheit festzustellen,

¹ Vgl. Beaumont, Journ. Hell. Stud. 56 (1936) 194; Altheim, Röm. Mitt. 1939, 10, 1.

² Zum triumphus vgl. Weege, Atti del primo congresso intern. etrusco 1929, 90 f. Für den italischen und orientalischen Sol vgl. Marbach, RE. III A 905 ff.

³ Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 144 f.; Hauer, ARW. 36 (1939) 28.

⁴ Bezeichnend für die nicht allzu starke allgemeine Verbreitung des Pferdes bei den Italikern mit Ausnahme der Veneter, die zu den zuletzt einwandernden Gruppen gehören, ist die Verwendung von Mauleseln bei den Wagenrennen in Consualia. Vgl. Wissowa a. a. O. 202.

⁵ Die Behauptung Behns, Das Mithrasheiligum zu Dieburg 10, Mithras erscheine auf dem weißen Roß schon im Awesta, ist ein Irrtum. Vgl. Zimmer, Altindisches Leben 1879, 295; Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49 (1934) 193, 2.

⁶ Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda² 1917. 28 f.; Verf. a. a. O. 35.

welcher der Götter ursprünglich pferdegestaltig gedacht worden ist. Die beiden Rosseherren, die Ásvin, deren Mutter Saranyu bei ihrer Geburt zur Stute wird, lassen eine letzte Spur davon erkennen.¹ Von reitenden Göttern erfahren wir nichts, auch in der Achämenidenzeit, als die Perser längst zu einem berühmten Reitervolk geworden waren, fährt Ahuramazda; so berichtet Herodot VII 40, daß im Heere des Xerxes der von acht Schimmeln gezogene Wagen des Gottes mitgeführt worden sei, auch Xenoph. Kyrup. VIII 3 erzählt von Wagen des Sonnengottes in der Prozession. Von einem reitenden Ahuramazda oder Mithra erfahren wir nichts; wenn die Deutung der beiden sich gegenüberstehenden Reiter auf dem Rhyton von Karagodeutsch aus dem 4. Jahrtd. als Ahuramazda und Mithra zu Recht besteht, erklärt die Verwendung bei einem reinen Reitervolk diese Ausnahme.² In der Sasanidenzeit, als das Partherreich 224 n. Chr. vom Sasaniden Ardaschir I. gestürzt wird, scheint die Streitwagenherrschaft gebrochen; neue nordiranische Stämme, die lange Zeit die Nachbarschaft der innerasiatischen Reitervölker geteilt haben, gelangen zur Herrschaft.³ Auf dem Felsrelief von Naksch i Rustam und Naksch in Radjah werden Ardashir und sein Sohn Shapur I. von dem reitenden Gott Ormuzd mit der Herrschaft belehnt. Der reitende Gott, der die Reitertracht der Hose trägt, steht über dem besiegten Ahriman, „dem lügnerrischen und boshafte Geist“.⁴ Deutlich tritt hier die Vorstellung vom reitenden Sieger über das Böse zutage. Doch ist die Gestalt des Reitergottes nicht erst von den Sasaniden, sondern sehr wahrscheinlich bereits von den Parthern geschaffen worden; steht doch ihr reitender Herrscher im Gegensatz zur Achämenidenzeit.⁵ Gern wüßten wir mehr von der voraufgehenden Partherzeit; Mithras als reitender Jäger auf den Wandgemälden des Naos im Mithräum von Dura am Euphrat geht auf parthische Einflüsse zurück.⁶ Auch in Indien haben Reiter den Begriff des Reitergottes bestimmt. Auf indoskythischen Münzen des Kanerkes und Hooerkes, d. h. des 2. Jahrh. v. Chr., erscheint Mithras in der Reitertracht der Hose, zuweilen neben dem Pferd⁷, als „schneller Reiter“

¹ Vgl. Oldenberg a. a. O. 71.

² Vgl. Rostovtzeff a. a. O. 192 f.; Minns, *Skythians and Greeks* 202.

³ Vgl. Wecker, RE 9, 1373 ff.; Altheim, *Die Soldatenkaiser* 1939, 51. 53 f.

⁴ Sarre-Herzfeld, *Iranische Felsreliefs* 67 ff. 97 ff.

⁵ Sarre-Herzfeld a. a. O. Taf. 23 f. Vgl. Altheim, *Epochen der röm. Geschichte* 2 (1935) 197.

⁶ Rostovtzeff, *Dura-Europos and its art* 1938, 96. Zu weiteren Reitergöttern in Syrien vgl. Hopkins, *Excav. at Dura-Europos* 6 (1936) 234 ff.; Schlumberger, *Archäol. Anz.* 1935, 619 f.

⁷ *Catalogue of Indian coins in the British Museum* Taf. 26, 10; 27, 14. 24; 28, 1. Rostovtzeff, *Mon. Piot* 28 (1925/26) 160 f. Abb. 5; *Semin. Kondak.* 1 (1927) 143 f. Taf. 10; *Röm. Mitt.* 49 (1934) 193.

bezeichnet. Auch Ahuramazda stellt man sich hier nach Ausweis einiger Münzen reitend vor. Damit wird in Indien das Bild der fahrenden Götter durch starke Reitergruppen verändert. Ihrem Einfluß sind die Reiterfiguren an indischen Stūpas zuzuschreiben, ebenso die Gestalt des reitenden Buddha.¹

Von den Ariern ist der Streitwagen zu den nichtindogermanischen Völkern des Vorderen Orients gelangt, die sich seiner als hervorragender Waffe und als königlichen Gefährts bedienen.² Bezeichnend für den konservativen Charakter der altägyptischen Religion ist die Tatsache, daß der Streitwagen bei den Göttern fehlt, obwohl er am Pharaonenhof so hohe Bedeutung erlangt hatte. Dagegen begegnen wir ihm bereits im assyrischen Götterhimmel; so wissen wir vom Wagen Assurs³ und später vom Wagen des Sonnengottes im syrisch-phönikischen Bereich, wovon uns Münzbilder berichten.⁴ Ein Zwischenglied in dem Prozeß des Eindringens des Pferdes in den altorientalischen Götterhimmel bildet ein Relief von Malatia, das den Sonnengott Šamas in echt altorientalischer Göttersitte stehend auf dem Pferd zeigt; diese Stellung hat mit dem Reiten ebensowenig zu tun wie etwa der auf dem Stier stehende *Iupiter Dolichenus* ein Stierreiter ist.⁵ Reitende Götter in Ägypten und Vorderasien sind vorwiegend späte Erscheinungen. Eine Ausnahme bildet die bewaffnete Astarte oder Anath hoch zu Roß, die auch in Ägypten verehrt worden ist. Die Vereinigung dieser altorientalischen Gottheit mit dem Pferd ist in Syrien erfolgt, dessen arisch beeinflusste Pferdezucht berühmt gewesen ist. Das völlige Schwinden der reitenden Astarte oder Anath mit dem Absinken syrischer Pferdezucht in späterer Zeit, wo sie auch nicht mehr mit dem Pferd verbunden wird, erweist die Fremdartigkeit dieser Verbindung.⁶ Möglicherweise ist die Bildung einer reitenden Anath, die ja weitaus die älteste uns bekannte reitende Gottheit überhaupt ist, durch die ältere Vorstellung von der Göttin auf dem Tier begünstigt worden; sie hat mit den späteren reitenden Göttern also entstehungsmäßig kaum etwas zu tun.⁷ Das Bild des reitenden Horus in römischer Soldatenkleidung, der mit seiner Lanze ein Krokodil erstickt, ist in Ägypten aus dem kleinasiatischen Bereich beeinflusst worden

¹ Otto Großmann, Das Reiterbild in Malerei und Plastik 1931, 36.

² Vgl. Verf. a. a. O. 29 ff.

³ Delitzsch, Mitt. Deutsch. Orient-Ges. 33 (1907) 36.

⁴ Vgl. Dussaud, Rev. arch. I (1903) 368 f.

⁵ Zur falschen Deutung dieser Stellung als Reiten die auch Behn, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg 10, vertritt, vgl. Verf. a. a. O. 35, 8. 70, 11.

⁶ Erman, Die Religion der Ägypter 150, nennt mit Recht diese reitende Anath „barbarisch“.

⁷ Für die Göttin auf dem Tier vgl. Moortgat, Amtl. Ber. d. preuß. Kunstsammlungen 1930, 56 ff. Die persische Anahita fährt. Yästs 6, 11—13.

wie auch der reitende Horus-Helios auf einem pompejanischen Wandgemälde.¹ Auch in Syrien sind reitende Götter, vor allem der reitende Sonnengott, Ausnahmen, die auf die gleichen Einflüsse zurückgehen; entscheidend ist auch, daß *Sol invictus* nicht als reitender, sondern als fahrender Gott von den Römern übernommen wird.²

Von hoher Bedeutung für unsere Fragestellung ist der thrakisch-phrygische Kreis Südosteuropas und Kleinasiens. Von pferdegestaltigen und fahrenden Göttern besitzen wir nur noch unsichere, leise Spuren, dagegen sind uns von reitenden Göttern zahlreiche Denkmäler erhalten, besonders in den Reliefs des sog. thrakischen Reitergottes aus dem 2./3. Jahrh. n. Chr.³ Sie geben uns den thrakischen Heros, aber auch die Dioskuren, sogar Dionysos Asklepios und Apollo als Reiter wieder, ja selbst Hermes ist reitend gedacht worden.⁴ Wohl sind für die bildliche Wiedergabe griechische Reiterdarstellungen benutzt, aber die Gestalt des reitenden Gottes ist thrakisch. Die Vorstellung ist so stark, daß selbst Götter, die nie Reiter gewesen sind, von ihr erfaßt werden.⁵ Bei den sog. danubischen Reitern handelt es sich wohl um bodenständige Heroen.⁶ Die kleinasiatischen Reitergötter sind mit den thrakischen „eines Blutes“.⁷ Apollo, Attis, der *Θεὸς Σώζων*, Mithras, sogar der kleinasiatische Men sind Reiter geworden; in Pergamon wird ein *Ἡλῖος ἐπ' ἵππῳ* inschriftlich genannt, Statuen des *Ἡλῖος ἐφιππος* haben im Land gestanden.⁸ Mithras ist auf Münzen von Trapezunt und Terrakotten der Krim sowohl als Stiertöter als auch als Reiter dargestellt.⁹ Diese Reitergötter wurzeln im thrakisch-phrygischen Volkstum, dessen Bedeutung als Reitervolk berühmt ist. Die Thraker sind zuerst vom Stoß der aus Südrußland andringenden Reiter im donauländischen Raum getroffen worden und haben sich ganz auf das krieglerische Reiten umgestellt; auf eine vorausgehende Fahrperiode deuten Überlieferung und Streitwagenfunde.¹⁰ Die archäologischen Zeugnisse für diese reitenden Gottheiten stammen aus römischer Zeit des 2./3. Jahrh. n. Chr.,

¹ Erman a. a. O. 395 Abb. 168; Schweitzer, Herakles 33.

² Dura VI (1936) 237. Vgl. Dussaud a. a. O. 369 ff.

³ G. I. Kazarow, Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Diss. Pannonic. Ser. 2 Fasc. 14, 1938.

⁴ Kazarow, Archäol. Anz. 1929, 323. ⁵ Vgl. Kazarow, Denkmäler 3 ff. 15 f.

⁶ Vgl. Tudor, Ephem. Dacorom. 7 (1937) 189 ff.; Cumont, Rev. arch. 12 (1938) II 67 ff.

⁷ B. Schweitzer, Herakles 43. 32. Vgl. Gagé, Mélanges d'archéologie et d'histoire 43 (1926) 120 ff.

⁸ Vgl. Rostovtzeff, Röm. Mitt. 49 (1934) 193 f.

⁹ Dittenberger, Sylloge inscr. Graec. Nr. 754, 3; Dussaud a. a. O. 375; Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II 190; Gagé a. a. O. 103 ff.

¹⁰ Vgl. Verf. a. a. O. 63; Alföldi, Daci e Romani in Transsilvania 1940, 6 f.

doch dürfen wir bereits für vorrömische Zeit in diesem großen Kreis reitende Heroen und Gottheiten annehmen. Es ist kein Zufall, daß die Heimat des reitenden Bellerophon¹ Kleinasien ist. Wahrscheinlich verbirgt sich auch hinter der Gestalt des Diomedes, der im Epos einen Streitwagen besitzt, ursprünglich ein göttlicher Rosseherr. Die Münzen von Odessos um 200 v. Chr. bestätigen uns einen Reitergott: er ist bärtig mit Füllhorn dargestellt, was auf erdgebundene Wesensart weist.² Auch der thrakische Heros hat enge Bindungen zur Erde und ihrer Fruchtbarkeit, seine Kultstätten befinden sich in Quellnähe. Deuten diese Eigenarten nicht alle auf die schon im Griechentum, bei den Römern, aber auch bei Germanen und Ariern nachweisbare erdgebundene Wesensart des Rosses? Steht der Heros somit nicht dem ursprünglich rossegestaltig gedachten Herrn der Erdtiefe Poseidon nahe?³ Wir dürfen also für die Gestalt des thrakischen Heros auf den römischen Denkmälern ältere urthrakische Vorstufen annehmen, die vielleicht sogar rossegestaltig gedacht worden sind; im Vermenschlichungsprozeß ist dann der Reiter entstanden. Auf jeden Fall sind die thrako-phrygischen reitenden Götter unbeeinflußt von iranischen Gottheiten entstanden zu denken; später ist in ihnen iranisches Gedankengut, wie der Gedanke des reitenden Kämpfers gegen das Böse, ebenso wirksam gewesen wie bei den donauländischen Reitern.⁴ Auch die altägyptische Vorstellung vom Kampf des Horus gegen Seth scheint auf jenem erwähnten Reiterbild des Horus in diesem Sinne umgebogen worden zu sein.

Die Betrachtung der germanischen und keltischen Gottheiten bestätigt das gewonnene Bild. Bei den Germanen können wir deutlich fahrende und reitende Götter unterscheiden. So ist die Sonne bereits in der Bronzezeit als eine von einem Roß gezogene Scheibe auf Wagen gedacht, wie uns der sog. Sonnenwagen von Trundholm beweist. Freyr, der Wane, besitzt einen Wagen, auch Thor fährt, freilich wird sein Wagen nicht von Pferden, sondern von Böcken gezogen. Ob diese Gefährte Streitwagen gewesen sind, ist nicht zu entscheiden: der Streitwagen hat im germanischen Götterhimmel keine Rolle gespielt, wie auch sonst die germanische Überlieferung nicht für seinen häufigen Gebrauch spricht. Dagegen reiten die meisten Asen, ihnen voran Wotan, der ursprünglich roßgestaltig gedacht ist; seine Vermenschlichung hat erst eingesetzt, als sich das Reiten bei den Germanen völlig durchgesetzt hatte. Ihm gehört das berühmte achtfüßige Roß Sleipnir, von einem Reitpferd

¹ Malten, Archäol. Jahrb. 40 (1925) 152 f.

² Ant. Münzen Nordgriechenlands I 2, 2200—2208; Pick, Archäol. Jahrb. 13 (1898) 161 ff. Vgl. Kazarow, RE 15, 227.

³ Vgl. Kazarow, Denkmäler 12 f.

⁴ Vgl. Kazarow a. a. O. 8. Vgl. Tudor, Ephem. Dacorom. 7 (1937) 189 ff.

des älteren Thor ist dagegen nichts bekannt.¹ Auch die Walküren, sogar die Zwerge reiten. Hel sitzt zu Roß, man reitet zu ihr ebenso wie nach Walhall. So verstehen wir auch, wenn im germanischen Bereich Mithras zum Reiter wird. Das Mittelfeld des Kultbildes von Dieburg zeigt ihn als reitenden Bogenschützen, unter ihm Hunde mit Hasen, ein Relief aus Neuenheim ebenfalls als Reiter, unter ihm Löwe und Schlange; auch auf einem Nebenrelief des Denkmals von Osterburken ist er als reitender Bogenschütze wiedergegeben, auf einem anderen Nebenrelief desselben Steines mit dem Sonnengott in den Himmel fahrend gezeigt.² Die mithräische Symbolik steht außer jedem Zweifel, aber in der Abweichung vom landläufigen Typ des stiertötenden Mithra durch die Darstellung als Reiter sind bodenständige Züge reitender heimischer Gottheiten durchgebrochen.³

Bei den Kelten ist *Epona* ursprünglich stutengestaltig gedacht worden; nach ihrer Vermenschlichung reitet sie; die ursprünglich erdgebundene Wesensart hat sie nie verloren.⁴ Dagegen haben sich sehr wahrscheinlich die Spuren eines ehemals fahrenden und dann reitenden keltischen Gottes in den Bekrönungsfiguren der sog. Juppitergigantensäulen erhalten. Sie sind im Gebiet des mittleren Rheins am meisten verbreitet und tragen einen Reiter in römischer Feldherrntracht über einem Giganten; der Reiter trägt Blitz, Lanze oder gelegentlich ein vierspeichiges Rad. In einem Falle ist die Gottheit sogar fahrend auf dem von zwei Rossen gezogenen Wagen dargestellt.⁵ Mit Recht ist die Deutung auf den römischen Juppiter wegen des Reiters abgelehnt worden, vielmehr dürfen wir unter diesem römischen Gewand die Gestalt eines einheimischen keltischen Gottes erkennen, der sich die Züge Jupiters entliehen hat.⁶ Doch ist dieser Gott ursprünglich ein Fahrer und kein Reiter gewesen, wie die erwähnte Darstellung und das Rad in seiner Hand bezeugen. Deutet es auf einen Lichtgott, der hier als Sieger über den die Unterwelt versinnbildenden Giganten dargestellt ist, oder liegt bereits die

¹ Vgl. Thule 2, 14; Wahle, Reallex. Vorgesch. 14, 232 (Freyr); Steller, Ztschr. Vereins f. Volkskunde 40 N. F. 2 (1931) 66 f.; Handwörterb. des deutsch. Abergl. 6, 1609 f.; Much, Ztschr. f. deutsch. Altert. 61 (1924) 123 für engen Zusammenhang des Wodankultes mit den reiterlichen Einflüssen.

² Vgl. Behn a. a. O. 8 ff.

³ Die Identifizierung mit Wotan, wie sie Behn vorgenommen hat, ist zu konkret gefaßt, keineswegs aber so scharf abzulehnen, wie es Saxl, Mithras 77, 2 tut. Vgl. Nock, Gnom. 6 (1930) 31; Leipoldt, Die Religion des Mithra XII f.

⁴ Vgl. Krause, Religion der Kelten XII; Schleiermacher, Ber. Röm.-Germ. Komm. 1933, 126 ff. 132 f.

⁵ F. Hertlein, Die Juppitergigantensäulen 1910, 28 ff.

⁶ Vgl. Krause a. a. O. VII f.; Nilsson, ARW. 34 (1925) 182 f. gegen Deutung auf eine germanische Gottheit durch Hertlein a. a. O. 70 ff.

iranische Vorstellung vom siegreichen Reiter über das Böse zugrunde?¹ Unsere Fragestellung wird davon nicht berührt. So spiegeln sich auch bei den Kelten in der Vorstellung eines Gottes die ältere Fahrperiode, die uns auch durch Funde und Überlieferung belegt ist, und das jüngere Reiten.

Wir gewinnen das Ergebnis, daß bei den Indogermanen die fahrenden Götter eine ältere Schicht darstellen, die sich bei den Persern, Indoiariern, den Griechen und Römern erhalten hat, während die reitenden Götter bei Nordiranern, Thrako-Phrygern, Kelten und Germanen eine jüngere Erscheinung sind. Dieser Befund kann nur aus einem älteren Fahren und jüngeren Reiten der Indogermanen erklärt werden; erst als die Menschen das Pferd zu reiten verstanden, konnten auch die Götter zu Reitern werden. In die Zeit, da man das Roß vorwiegend als Wildtier erlebte und erst zu zähmen anfang, dürfte die Vorstellung pferdegestaltiger Gottheiten zurückgehen. Deutlich läßt sich also die allmählich wachsende Bedeutung des Pferdes bei den Indogermanen mit den Stadien der indogermanischen Pferdezucht auch in ihrer Religion erkennen. Unter diesen Gesichtspunkten stellt der indogermanische Himmelsgott, der wohl Roßopfer empfängt, aber niemals fahrend oder reitend gedacht wird, eine sehr alte Schicht in der religiösen Vorstellungswelt der Indogermanen dar. Eine ähnliche Entwicklung greifen wir aber auch bei den innerasiatischen Reittierzüchtern. Auch hier findet sich das Pferdeopfer an den Himmelsgott, aber das Pferd wird von ihm nicht benutzt. Es bestätigt sich also von unserer Fragestellung her, „daß der Himmelsgottglaube kulturgeschichtlich einer älteren Schicht angehört als die innerasiatische Reittierzüchterkultur sie darstellt“ (Hauer, ARW. 36 [1939] 17). Wie sich auch hier die Bedeutung des Pferdes gewandelt hat, zeigen die Geistergestalten des innerasiatischen Schamanismus, wo es pferdegestaltige Geister gibt und vermenschlichte mit Pferden. Der entscheidende Unterschied zur indogermanischen Entwicklung ist aber, daß diese Geister reiten, ebenso wie die Schamanen reiten und man auch in den kultischen Spielen reitet, dagegen nicht fährt. Der Wagen fehlt also in der religiösen Vorstellungswelt wie er auch bei den Menschen keine Rolle gespielt hat. Es erhebt sich nun die Frage nach gegenseitiger Beeinflussung. Sie darf für die Indogermanen, insbesondere die Iranier, dahin beantwortet werden, daß die Vorstellung von reitenden Göttern erst möglich war, als die innerasiatische Anregung des Reitens gegeben war. Wenn die Übernahme des Reitens auch auf fremde Anregung zurückgeht wie auch die lange Hose, im reitenden Gott mit der langen Hose ist eine altiranische Göttergestalt durchaus selbständig formal umgeprägt worden. Umgekehrt weist die

¹ Zur Deutung auf Taranis vgl. Krause a. a. O. VII. Nilsson a. a. O. 183, 4.

innerasiatische Vorstellung von reitenden Geistern eine Durchbrechung in der Gestalt des auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen fahrenden „Scheitan“ im Glauben der Tschuwaschen auf; sie gehört zu den ganz wenigen Ausnahmen, die sich nur aus iranischem Einfluß erklären. Wie weit außer diesen formalen gegenseitigen Beeinflussungen andere vorhanden sind, liegt außerhalb unserer Fragestellung.¹ Mit einem unausweichlichen Ausblick auf die christliche Entwicklung mag dieser Überblick beschlossen werden: es handelt sich um die Erklärung des Reiterheiligen. Die Grundlagen für diese Vorstellung sind im iranischen, thrako-phrygischen, germanischen und keltischen Kreis durch die reitenden Götter unabhängig voneinander gegeben; sie ist wesentlich beeinflusst worden durch die iranische mazdaistische Symbolik, daß der Reiter Kämpfer gegen das Böse sei. So ist es kein Zufall, daß die Gestalt des Reiterheiligen, St. Georg, auf kleinasiatischem Boden entstanden ist.² Aber auch die Vorstellung des göttlichen Fahrers lebt weiter: ein christlicher Sarkophag zeigt Elias auf dem Viergespann in den Himmel fahrend.³

Inhaltsübersicht

Die Unterschiede zwischen pferdegestaltigen, fahrenden und reitenden Göttern der Indogermanen werden auf die Entwicklungsstadien indogermanischer Pferdezucht zurückgeführt.

AUS DER FRÜHZEIT DER GLOCKE

VON JOSEPH WIESNER IN KÖNIGSBERG/PR.

Das wichtige christliche Gerät und Sinnbild der Glocke hat vielseitige Betrachtung gefunden, doch fehlt es an entsprechender Zusammenschau für die vorchristliche Zeit, die auch die noch ungelöste Frage des Ursprungs klären könnte.⁴

Die Glocke hat bereits in vorchristlicher Zeit eine sehr weite Verbreitung gefunden. Die ältesten uns bisher bekannten Glocken stammen aus dem Kaukasus und gehören der frühen Eisenzeit an, deren Beginn ins 12. Jahrh. fällt; sie lassen sich durch ihre Durchbruchstechnik

¹ Aus der reichen Literatur sei hier nur Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern* 1925, 28. 41. 43. 78f. 98 genannt, wo die andere Literatur genannt ist.

² Vgl. Strzygowski, *Asiens bildende Kunst* 327; *Ztschr. f. ägypt. Sprache* 40 (1903) 49 ff.; *Ursprung der christlichen Kirchenkunst* 148f. mit zu einseitiger Betonung des iranischen Elements.

³ Cumont a. a. O. 178.

⁴ Vgl. Esperandieu bei Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités* 9, 342 ff.; Wheeler, *Hastings Encyclop. of religion and ethic* 6, 313 ff.; Verf., *Der Alte Orient* 38 (1939) 53. 59 f. 86. 89, 5.

leicht von den nichtkaukasischen Stücken unterscheiden. Diese Glocken sind in Gräbern gefunden worden, sie hängen am Halse von Hirsch und Pferd, sie begegnen an Bronzefigürchen ithyphallischer Männer, die uns sehr wahrscheinlich einen Gott wiedergeben.¹ Auch bei den Skythen ist die Glocke bekannt und oft gebraucht: sie findet sich am skythischen Pferdegeschirr, am Wagen und an den mit Vögeln geschmückten bronzenen Stangenaufsätzen, die an Gräbern verwendet worden sind.² Schon bei diesen südrussisch-kaukasischen Beispielen begegnet die Anwendung zwiefachen Metalls, der Bronze für den Glockenkörper und des Eisens für den Klöppel.

Die ältesten Glocken im alten Orient stammen ebenfalls aus früher Eisenzeit und lassen sich von den kaukasischen nicht trennen. Ins 11. Jahrh. gehört die Reiternekropole von Sialk in Persien, in deren Gräbern zum Zaumzeug gehörige Glocken gefunden worden sind. In Luristan und Assyrien sind Glocken bekannt; im Palast Assurnasirpals in Kalach (um 860 v. Chr.) haben mehrere Bronzeglocken ebenso wie solche aus Luristan einen eisernen Klöppel. In beiden Gebieten werden Glocken bei Reitpferden verwendet. Auch in Babylon sind Glocken bekannt gewesen, wie Tonglocken als Weihegaben zeigen; ihre beiden zum Aufhängen bestimmten oberen Ansätze sind zuweilen als Tierköpfe behandelt und erinnern an die Doppeltierköpfe in der Kunst des Kaukasus und Luristans. Noch im 7. Jahrh. finden sich in Sendschirli-Nordsyrien, in Gräbern auf Samos und in dem kyprischen Heiligtum von Idalion kaukasische Glocken.³ Eine selbständige assyrische Schöpfung ist ein Bronzeglöckchen mit einer mythologischen Darstellung, Löwenkopf und Schildkröte auf der Glockenwand; ihr abwehrender Zweck liegt auf der Hand.⁴ In Kleinasien begegnet uns später die Glocke im Kult der Kybele; Bilder zeigen die Göttin mit Attis thronend zwischen zwei Glocken oder Glocken im heiligen Baum hängend.⁵ Dagegen sind die am Gewand des Hohenpriesters Aaron Exod. 38, 33 genannten Glöckchen sehr wahrscheinlich kleine Kugelschellchen gewesen; sie gehören aber auch in unseren

¹ Zu den kaukasischen Glocken vgl. Möbius, Marburger Studien 1938, 156 ff.; Tallgren, JPEK 1930, 48 ff.; Hummel, Eurasia Septentrionalis Antiqua 8 (1933) 211 ff.

² Vgl. Ebert, Reallex. f. Vorgesch. 13, 70; Minns, Skythians and Greeks 1913, 77. 154 Abb. 41. 165, 186 Abb. 79. 282.; Recueil d'antiquités de la Scythie 1866, 84 h. i. m.

³ Syria 16 (1935) 244 (Sialk); Godard, Les bronzes du Luristan 1931, 35 Abb. 9; Meißner, Reallex. f. Vorgesch. 4, 343. Zur irrtümlichen Feststellung von Glocken in den Gräbern von Telloh vgl. Cros, Nouv. fouilles de Telloh 1 (1914) 149 f.; Koldewey, Das wiedererstehende Babylon 1913, 250 f.; Moebius a. a. O. 157 f.; Swed. Cypr. Exp. 2 Taf. 179, 11 Nr. 784.

⁴ Meißner, Babylonien und Assyrien 1920, Abb. 142.

⁵ Ésperandieu a. a. O. 343.

Zusammenhang, denn neben den Glöckchen finden sich diese kleinen Kugelschellen im gesamten südrussisch-kaukasisch-vorderasiatischen Bereich.¹

Auch in Mitteleuropa sind zur frühen Eisenzeit Glocken ebenso wie die erwähnten Kugelschellen verwendet worden; sie finden sich häufig in Verbindung mit dem Pferdegeschirr.² Aus dem keltischen Spanien stammt die Kleinbronze eines reitenden Jägers; die auf einem vierrädrigen Wagen steht; am Hals des Pferdes hängt eine zylindrische Glocke, weitere befinden sich am hinteren Wagenrand.³

In Griechenland ist die Glocke selten; in dem reichen Bild bronzener Weihgaben griechischer Heiligtümer fehlt sie. Dagegen begegnen wir Glocken aus Ton und Bronze in böotischen Gräbern und Heiligtümern, vor allem im Kabirenkult; so trägt eine Glocke die Aufschrift *Πυγίας Καβίρων καὶ παιδῶν*.⁴ Auch in der Nekropole von Myrina und Kyme sind Glocken aus Bronze und Ton gefunden worden, die sich sehr wahrscheinlich aus dem Dionysoskult erklären lassen; dafür ist gelegentlicher Gebrauch von Glocken belegt.⁵ Alles deutet darauf, daß es sich um fremden, sehr wahrscheinlich thrakischen Einfluß handelt, der in Griechenland beschränkt geblieben ist. Die in Dodona zur Abwehr von Bösewichten geschlagenen „Glocken“ sind wohl Erzplatten gewesen.⁶

Ähnlich wie in Griechenland steht es in Italien, wo die Glocke erst in späterer Zeit Verbreitung findet. Das älteste Zeugnis ist der anschauliche Bericht des Plinius n. h. 36, 91 über das Grabmal des etruskischen Königs Porsenna, über dem Pyramiden gestanden haben ... *ex quo pendeant exapta catenis tintinnabula quae vento agitata longe sonitus referant ut Dodonae olim factum*. Die nächste Entsprechung hat diese bemerkenswerte Einrichtung in südrussisch-kaukasischen Gräbern, vor allem in den skythischen Stangenaufsätzen. In etruskisch-archaische Zeit reichen wohl einige ältere Glocken hinauf, die meisten gehören in römische Zeit; sie sind aus Bronze, dagegen ist der Klöppel häufig aus Eisen, eine wichtige Parallele zu den früheisenzeitlichen Funden im bereits erwähnten östlichen Bereich. Wir wissen von ihrem profanen Gebrauch, doch haben sie sich auch in kultischem Zusammenhang gefunden; Glocken sind in Gräber mitgegeben worden, vor allem be-

¹ Vgl. Wheeler a. a. O. 313; Verf. a. a. O.

² Vgl. Moebius a. a. O.; Verf. a. a. O. 59 f.

³ Forrer, *Préhistoire* 1 (1932) 30 f. erinnert an chinesische Glocken. S. u. S. 50.

⁴ Rumpf, *Die Religion der Griechen* Abb. 120; Goldmann, *Excav. at Eutresis*, 1930, 263 f.; Éspérandieu a. a. O. 342.

⁵ Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina* 244 f. Abb. 40; Dölger, *Antike und Christentum* 1 (1929) 184; *Proceedings Soc. Ant.* 15 (1894) 74 ff.; Rostovtzeff, *Decorative Wandmal. Südrußlands* 1913, Taf. 20, 3.

⁶ Suidas s. v. *Λωδωνεῖον χαλκείον*. Éspérandieu a. a. O. 342, 13.

gegen sie mit Priap.¹ Die am Tempel des Iuppiter Tonans aufgehängten Glocken sind nach profanem Vorbild verwendet worden; wie sie an den Türen der Häuser hingen, so brachte sie Augustus am Tempeldach des Gottes an, der „als der Türhüter des Iuppiter Capitolinus erschien“.²

Trotz dieser weiten Verbreitung zeigt der vorchristliche Gebrauch der Glocke einheitliche Züge: sie hat sichtlich übelabwehrende Bedeutung, die durch die merkwürdige Verwendung von Bronze und Eisen an einem Stück noch verstärkt worden ist.³ So schützt sie ihre Träger, zu denen unter den Tieren vor allem das Reitpferd gehört.⁴ Dieser enge Zusammenhang lenkt ebenso wie das früheste Vorkommen im südrussisch-kaukasischen Raum unsere Blicke weiter nach dem Osten. Hier finden wir im Schamanismus innerasiatischer Reitervölker ausgiebigen Gebrauch der Glocke aus Holz, Bronze und Eisen zur Abwehr böser Geister: sie hängt an der Tracht und an der Trommel des Schamanen, am Reitpferd und am Rentier, sie ist über dem Grabe an Holzpfehlen befestigt und klingt im Spiel des Windes. Uralter Brauch hat sich in diesen Gebieten bis auf den heutigen Tag erhalten.⁵

Zweifellos bestehen zwischen den einzelnen aufgezeigten Glockenfunden Zusammenhänge, die sich vor allem aus der auffälligen Verbreitung seit früher Eisenzeit ergeben; ist sie doch allen Frühkulturen vorher fremd. Sie dürfte somit durch den großen Reitereinbruch der frühen Eisenzeit aus dem südeurasischen Raum, wo sie ursprünglich schamanistische Bedeutung gehabt hatte, nach dem Alten Orient und Alteuropa gelangt sein. Dafür spricht vor allem die Tatsache, daß sie sich deutlich mit dem Reitpferd verbreitet, während sie der rein indogermanischen Streitwagenbewegung des 2. Jahrtd. fremd ist.⁶ Im Vergleich zu ihrem östlichen Vorkommen bleibt sie aber in vorchristlicher

¹ Herter, De Priapo 1932, 201; Pease, Harv. Stud. 15 (1904) 29 ff.; Reinecke, Germania 9 (1925) 135 ff. für Glocken am Almvieh.

² Suet. Aug. 91. Vgl. Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum I 2 (1885) 48.

³ Vgl. Wheeler a. a. O. 313; Perkmann, Handb. zur deutschen Volkskunde Abt. 1, 3, 869

⁴ Vgl. Dölger a. a. O. 3 (1932) 48. 50.

⁵ Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern 1925, 62. 65. 74. 79f. Vgl. Meuli, Hermes 1931, 145. Alföldi, Archäol. Anz. 1931, 394 hat auf die Parallele zwischen skythischen und schamanistischen Gräbern mit Glöckchen hingewiesen. Auf ursprüngliche Rentierglöckchen gehen sehr wahrscheinlich die Glocken an einem Ortband in Form eines Vielenders zurück. Vgl. Pisciculi, F. J. Dölger dargebracht, 1939, 317.

⁶ Das Fehlen jeglichen apotropäischen Pferdeschmucks bei den Streitwagenpferden des 2. Jahrtd. steht in Gegensatz zu seiner starken Verbreitung beim Reitpferd, von dem er später auch für Wagenpferde übernommen ist. Diesen wichtigen und angesichts des chinesischen Befundes sicheren Unterschied hat Lammert, Berl. phil. Wochenschr. 1941, 40 übersehen.

Zeit in Alteuropa beschränkt. Vor allem ist sie in den Gebieten selten gewesen, in denen sich das Reiten schwer durchgesetzt hat, darunter Griechenland und Italien. Nach der Apenninhalbinsel ist sie sehr wahrscheinlich mit den Etruskern gelangt; diese Annahme spricht nicht gegen einen Seeweg aus Kleinasien, wo Glocken gerade in der Zeit des 8./7. Jahrh. durch die Kimmerier-, Treren- und Skythenstürme verbreitet werden. Man kann aber auch unabhängig davon an einen Landweg denken, der auch andere Sachgüter aus dem Osten nach der Apenninhalbinsel gebracht hat.¹

Überall in Alteuropa und dem Alten Orient ist die Glocke völlig unabhängig von ihrer ursprünglich schamanistischen Bedeutung verwendet worden, so daß wir ihr schließlich in Kulturen begegnen, die mit ihrem Ursprung nicht das Geringste zu tun haben. Vor allem in geräuschvoller Kultbegehungen ist sie eingedrungen.²

Für die hohe Wahrscheinlichkeit eines östlichen Ursprungs der Glocke spricht auch ihre Verbreitung in Indien und China. In Indien erwähnt das erste Mal Bardesanes um 175, „daß die Samanäer bei dem Ton eines *κωδών* zu beten pflegen“. Daß *κωδών* hier Glocke bedeutet, geht aus der Bezeichnung für Glocke in den Wörterbüchern des Sanskrits hervor, wo sie *ghana* und *ghati*, die Tönende, heißt.³ Auch an ReliquiARBauten, den Stüpas, können Glocken hängen, die sich im Winde bewegen; hier bestehen zweifellos Parallelen zu Südrußland, die nicht überraschen, sind doch aus den südeurasischen Gebieten Reitereinbrüche nach Indien erfolgt, die die indoskythische Zeit heraufführen. Doch gilt hier das Gleiche wie für die bisher festgestellte Verbreitung der Glocke in Alteuropa und im Alten Orient: sie wird durchaus selbständig im buddhistischen Kult aufgenommen und verwendet.⁴

In China kennen wir wohl seit dem beginnenden 1. Jahrhd. v. Chr. Glocken, die seit der älteren Chouzeit häufigen „chung“, doch besitzen sie niemals einen Klöppel, sondern werden von außen angeschlagen.⁵

¹ Vgl. Archäol. Anz. 1939, 313 ff.; Matz, Gnomon 16 (1940) 204 f. Daraus können sich Übereinstimmungen zwischen dem Porsennagrab einerseits und südrussischen Gräbern, Stupa und Pagode erklären, auf die bereits Ferguson, Journ. hellen. Stud. 6 (1875) 217 hingewiesen hat. Vgl. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 1, 23f. Zur kaukasischen Glocke Minto, Marsiliana Taf. 40, 6, Möbius, Arch. Anz. 1941.

² In diesen Zusammenhang hat sie auch Forrer a. a. O. 30 ff. gestellt, ohne jedoch ihre auffällige Verbreitung seit früher Eisenzeit zu erklären.

³ P. v. Bohlen, Das alte Indien, Königsberg 1830, 346.

⁴ Vgl. Köppen, Die Religion des Buddha 2 (1859) 271. 273. 306; Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 2, 172 f.

⁵ Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte 2, 151 ff.; Kümmel-Große, Ostasiatisches Gerät 1925, Taf. 10 f.; Kümmel, Chinesische Bronzen 1928, Taf. 14 f. sieht Löhrl, den ich für liebenswürdige Auskunft zu Dank verpflichtet bin, als früh an. Koop, Frühe chinesische Bronzen Taf. 23. 24. 42.

Seit der Hanzeit begegnen wir zum erstenmal Metallglöckchen; sie werden als Schmuck der Kleidung verwendet und hängen an den sog. Standarden, zu denen auch die im Shihking des Konfuzius erwähnten bemalten Banner mit Glöckchen gehören.¹ Größere Glocken mit Klöppel kommen erst mit dem buddhistischen Stil des 4. Jahrh. n. Chr. auf. Sie hängen dann wie an den Stupas an den Pagoden und können, vom Winde bewegt, läuten, zumal wenn der Klöppel noch Windplatten trägt. Auch in den Handglöckchen mit Klöppel wirkt buddhistischer Einfluß.²

Im Christentum wird der Gebrauch der Glocke verhältnismäßig spät erwähnt, das erstemal bei Gregor von Tours, gest. 595. Die sich aus unserer Betrachtung ergebende Frage, ob sie aus dem griechisch-römischen Kult oder aus dem östlichen übernommen worden ist, dürfte sehr wahrscheinlich zugunsten des letzteren, des buddhistischen, beantwortet werden können.³

Inhaltsübersicht

Die vorchristliche Verbreitung der Glocke wird untersucht und eine östliche Herkunft wahrscheinlich gemacht.

DIE HAUPT EINWÄNDE DES ANTIKEN DENKENS GEGEN DAS CHRISTENTUM

VON *WILHELM NESTLE* IN STUTTGART

Am Ende seines Dialogs „Octavius“ läßt Minucius Felix den Vorkämpfer des Christentums sich über das Verhältnis der neuen Religion zu den griechischen Philosophen also äußern: „Wir rühmen uns, das erreicht zu haben, was jene mit der größten Anstrengung suchten, aber nicht finden konnten.“ Und ähnlich gesteht Iustin diesen Männern zu, daß jeder von ihnen „das ihm Verwandte an dem zerstreuten göttlichen Logos in seinem Teil erschaut und schön ausgesprochen habe“; ja, er erhebt sich in erfreulicher Weitherzigkeit zu dem anerkennenden Wort: „die mit dem Logos gelebt haben, waren Christen, wenn sie auch für Atheisten galten, wie unter den Griechen Sokrates und Heraklit.“⁴ Demnach könnte es scheinen, als wäre das Christentum die geradlinige Fortsetzung und der krönende Abschluß der antiken Philosophie, der die endgültige

¹ Münsterberg a. a. O. 1, 53, der auf Zusammenhänge mit Glöckchen in westpreußischen Gräbern weist. Vgl. Koop a. a. O. Taf. 43 (e). 69. Hier sei daran erinnert, daß der Schellenbaum der europäischen Militärmusik auf türkische Einflüsse zurückgeht. Vgl. Degele, Die Militärmusik 1937, 78.

² Münsterberg a. a. O. 2, 172 f.

³ Vgl. Garbe, Indien und das Christentum, Tübingen 1914, 118. 126,

⁴ Min. Fel. Oct. 38, 6. Iust. Ap. II 13 p. 51 b. I 46 p. 83 b.

Lösung der großen Welt- und Lebensprobleme gebracht hätte. Ohne Zweifel birgt diese Auffassung ein Korn Wahrheit. Denn ohne die schwere Erschütterung des antiken Polytheismus durch die griechische Philosophie von den Zeiten des Xenophanes und Heraklit an bis herab auf Lucretius und Seneca, Epiktet und Lukian, ohne die allmähliche innere Aushöhlung des äußerlich scheinbar noch gesunden Stammes der alten Religion wäre diese dem Angriff des Christentums nicht in so verhältnismäßig kurzer Zeit erlegen. Insbesondere den Weg zum Monotheismus, dessen Durchsetzung ein Hauptanliegen der christlichen Mission war, hat in der Tat die griechische Philosophie gebahnt, wenn auch daneben die jüdische Diaspora nicht ohne Erfolg bemüht war, für ihre bildlose Gottesverehrung Propaganda zu machen, und beide Richtungen sich in einem Manne wie Philo begegneten. Der beste Beweis für die Bedeutung der Vorarbeit, welche die griechische Philosophie dem Christentum geleistet hatte, liegt darin, daß die christlichen Apologeten ihre schärfsten Waffen zur Bekämpfung des Polytheismus aus dem längst bereitgestellten Arsenal der griechischen Philosophen und der ihnen folgenden Dichter, wie Euripides u. a., geholt haben. Indessen so einfach und glatt, wie es Minucius Felix darstellt, war die Entwicklung keineswegs. Sonst hätten ja gerade die Philosophen die neue Religion vor allen anderen begrüßen und ihr zufallen müssen. In Wirklichkeit hat sie aber ihre Anhänger zuerst und lange Zeit in den niederen Volksschichten gewonnen, die philosophischen Kreise dagegen haben ihr am längsten und am nachhaltigsten Widerstand geleistet, was auf christlicher Seite schmerzlich empfunden wurde und zu einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Philosophen führte. Dies ist um so merkwürdiger, als die Mentalität der beiden streitenden Parteien weithin dieselbe, nämlich die der Spätantike, ist. Beide glauben an einen höchsten Gott als den Urgrund alles Seins, „den Quell alles Guten, den Vater und Erhalter alles Lebendigen“¹, dem ein Heer von Geistern als Organe seiner Weltregierung untergeordnet ist, wie einem orientalischen Großkönig seine Satrapen, mag man diese Mittelwesen nun Götter, Dämonen oder Engel nennen², beide glauben an eine Vorsehung, an Offenbarungen und Wunder, beide bedienen sich der allegorischen Deutung der religiösen Überlieferung, die einen zur Erklärung der Mythen, besonders der homerischen Gedichte, die anderen zur Umdeutung alttestamentlicher Geschichten; beiden ist es um eine sittliche Regelung des Lebens, um den Primat des Geistes oder der Seele gegenüber dem Körper, zu tun, beide erkennen auch ein ewiges Leben an, und beide streben nach Harmonie mit dem Göttlichen, als deren höchste Form die Vereinigung mit der Gottheit, die *unio mystica*, gedacht wird.

¹ Dies gibt selbst Lact., Inst. V 2, 12 ff., dem Hierokles zu.

² Cels. VII 68. VIII 21. 63.

Die Schilderungen dieses Erlebnisses, etwa bei dem Neuplatoniker Plotin und dem Christen Augustin, sind zum Verwechseln ähnlich. So sieht es in der Tat oft aus, als seien beide „nur durch eine dünne Wand getrennt“.¹ Wie kommt es, so muß man fragen, daß die beiden Parteien sich trotzdem so haßerfüllt gegenüberstehen, daß selbst ein Marc Aurel, der sich, wie sein Meister Epiktet, in seinen Gedankengängen oft so nahe mit dem Christentum zu berühren scheint, gegen dieses die tiefste Abneigung hegt² und seiner Verfolgung durch einzelne Statthalter mindestens nicht Einhalt geboten hat? Auf diese Frage eine Antwort zu geben, ist der Zweck der folgenden Untersuchung. Wenn ich dabei einerseits das Christentum, andererseits das antike Denken je als eine Einheit fasse, obwohl in der in Betracht kommenden Zeit des 2.—4. Jahrh. nicht nur die Philosophie sich längst in viele Schulen verzweigt, sondern auch die neue Religion sich schon in zahlreiche gnostische und andere Sekten gespalten hatte, so wird sich dies dadurch rechtfertigen, daß das, was die beiden Denkweisen trennt, so tief liegt, daß die feineren Unterscheidungen der mancherlei Richtungen innerhalb der beiden Geisteswelten hinter ihrer Übereinstimmung in der Grundauffassung der Welt und des Lebens verschwinden.

Die Aufgabe, diesen Gegensatz möglichst scharf herauszuarbeiten, ist, soviel ich sehe, noch nirgends in Angriff genommen worden; sondern die Forschung war vielmehr bemüht, die allmählich sich vollziehende Synthese zwischen Hellenismus und Christentum zu verfolgen, mochte man nun den Nachdruck auf die Versöhnung der griechischen Bildung mit der christlichen Religion im Sinne eines Clemens von Alexandria, eines Basilios oder Synesios legen oder auf den Nachweis, wie viele Bestandteile antiker Religion in den christlichen Kultus eingingen und wie stark die griechische Philosophie bei der Bildung der christlichen Dogmatik mitwirkte.³ Und auch nach der erst vor wenigen Jahren erschienenen erschöpfenden Geschichte der Gegenwehr antiker Denker gegen die neue Religion vom 2.—6. Jahrh.⁴ dürfte es nicht überflüssig sein, die sich durch diese ganze Literatur in häufigen Wiederholungen und mancherlei Abwandlungen hindurchziehenden Grundgedanken einmal systematisch herauszustellen.

¹ J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907, 246.

² M. Aurel XI 3.

³ Vgl. besonders E. Hatch, Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von E. Preuschen (1892) und A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte³ I (1894) 211 ff. 302 ff. 455 ff.

⁴ Pierre de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle. Paris 1934. Nicht zugänglich war mir die in dänischer Sprache verfaßte Schrift von J. L. Heiberg über Antike Polemik gegen das Christentum in Fra Hellas 195 ff. (s. Das Gymnasium 1937, 213).

Unsere wichtigsten Quellen für die gegen das Christentum erhobenen Einwände bilden die Reste der von den antiken Bekämpfern der neuen Religion vom 2.-4. Jahrh. verfaßten Schriften, zu deren Ergänzung die apologetische Literatur der Christen von Aristides bis auf Tertullian heranzuziehen sein wird. Der wahrscheinlich im Jahr 178, jedenfalls unter der Regierung Mark Aurels verfaßte *Ἀληθὴς λόγος* des Platonikers Celsus konnte aus der Gegenschrift des Origenes fast vollständig wiederhergestellt werden. Er ist für uns die erste, auf gründlichem Studium der damaligen christlichen Literatur (einschließlich des AT) beruhende Zusammenfassung der am Christentum geübten Kritik.¹ Manche der von Celsus angeführten Gegengründe mögen schon viel älter sein, so daß man schon im NT eine Verteidigung dagegen zu vernehmen glaubt², und nur eben erst hier ihren literarischen Niederschlag gefunden haben. Der eigene Standpunkt des Celsus ist der mittlere Platonismus, und Platon ist daher für ihn die Autorität, an der er die Behauptungen und Forderungen des Christentums auf ihre Berechtigung prüft. Seine Schrift muß sehr wirksam gewesen sein, was daraus hervorgeht, daß noch 70 Jahre nach ihrem Erscheinen Origenes zur Abfassung einer Erwiderung förmlich gedrängt wurde. — Noch viel umfassender war der Angriff, den der Neuplatoniker Porphyrios bald nach 270 in seinen 15 Büchern „Gegen die Christen“ richtete. Harnack nennt dieses Werk „die reichste und gründlichste Schrift, die jemals gegen das Christentum geschrieben worden ist“.³ Porphyrios, der eigentlich Malchus hieß, war ein hellenisierter Semite aus Tyrus, war in seiner Jugend der Kirche nahegestanden und vermutlich Katechumen gewesen, hatte sich aber später vom Christentum losgesagt.⁴ Er kannte daher die Bibel und die kirchlichen Zustände seiner Zeit auf das genaueste und zieht als scharfer Denker und mit dem ganzen wissenschaftlichen Rüstzeug hellenischer

¹ Celsi *Ἀληθὴς λόγος*. Excussit et restituere conatus est O. Glöckner (H. Lietzmann, Kleine Texte 151) 1924. — Th. Keim, Celsus „Wahres Wort“ 1873. — P. Kötschau, Die Gliederung des *Ἀληθὴς λόγος* des Celsus. Jahrb. f. prot. Theol. 18 (1892) 604 ff. — O. Glöckner, Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus. Philol. 82 (1927) 329 ff.

² P. Wernle, Altchristliche Apologetik im Neuen Testament. Z. f. NTW. I (1900) 42 ff.

³ A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten¹ 1902, 353.

⁴ Sokr. Hist. eccl. III 23. Theosophia bei Buresch, Klaros 124, 9 ff. Schol. zu Luk. Per. 11 p. 216 (Zeugnisse XX. XXVib. XXIX bei Harnack, Porphyrios s. u.; dazu S. 4, 3). J. Bidez, Vie de Porphyre 1913, 65 ss. Chrysostomos, Hom. VI 3 (Z. XVI Harnack) nennt ihn *Βατανεώτης*, was auf die transjordanische Landschaft Batanaea oder auf einen 15 Meilen östlich von Caesarea gelegenen Ort Batana als seine Heimat weisen würde. Bidez p. 5 s. In seiner *Ἐκ λογίων φιλοσοφία* hatte er namentlich der Person Jesu gegenüber eine ehrerbietige Stellung eingenommen; vgl. Harnack, Porph. S. 4 und 87 (zu fr. 68).

Forschung ausgestatteter Gelehrter gegen den neuen Glauben zu Felde. Obwohl er eine persönliche Ehrfurcht für Jesus zeitlebens sich erhalten zu haben scheint und seine Kritik der Evangelien nicht selten eine Entlastung für diesen bedeuten soll, hat er sich doch den Ruf des gottlosesten Christenfeindes erworben, und sein Werk, das schon von Konstantin unterdrückt worden war, wurde 448 von Theodosius II. verboten und die vorhandenen Exemplare konfisziert und verbrannt.¹ Harnack erkannte in dem *Ἀποκριτικός* des Makarios Magnes, einer um 390 verfaßten Gegenschrift, umfangreiche Reste, die durch die Vermittlung eines Exzerptors, den Makarios benützte, auf das Werk des Porphyrios zurückgehen. Mit einer Reihe sonstiger Bruchstücke und den Zeugnissen über den Verfasser vereinigt, hat Harnack 97 Fragmente des Porphyrios zusammengestellt, denen er später noch 5 weitere folgen ließ², und uns so die Möglichkeit geboten, einen Einblick in dieses Werk zu gewinnen, wonach ein Lessing sich einst noch vergeblich gesehnt hat.³ — Auf Porphyrios folgt der ebenfalls der neuplatonischen Richtung angehörige Hierokles mit seinem *Λόγος φιλαλήθης*, den er, um sich den Schein wohlwollender Humanität zu geben, nicht gegen, sondern „An die Christen“ richtete, während er sich bei ihrer Verfolgung als Richter beteiligt haben soll. Er ist von dem gleichnamigen Philosophen zu unterscheiden und ohne Zweifel identisch mit dem auf einer zwischen 293 und 305 fallenden Palmyrenischen Inschrift erwähnten Sossianos Hierocles, die ihn „vir perfectissimus et praeses provinciae“ nennt.⁴ Später kam er in gleicher Eigenschaft nach Bithynien und war zuletzt Statthalter von Ägypten. Die Schrift muß wenig Originalität gezeigt und den Celsus und Porphyrios ausgiebig benutzt haben. Was er hinzufügte, soll besonders der zwischen Apollonios von Tyana, dem Heiligen der Neupythagoreer und Neuplatoniker, und Jesus durchgeführte Vergleich gewesen sein. Eusebius verfaßte eine Gegenschrift gegen ihn, aus der sich einige Bruchstücke des Hierokles gewinnen lassen.⁵ — Den Be-

¹ Sokr. Hist. eccl. I 9. Cod. Iust. I 5, 6 (Z. IX. XXIV Harnack).

² A. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (Texte und Unters. zur Gesch. d. alchristl. Literatur 37, 4) 1911. — Ders., Porphyrios „Gegen die Christen“, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. Abh. d. Kgl. Preuß. Ak. d. W. 1916, Philos.-hist. Kl. Nr. I. — Ders., Neue Fragmente des Werks des Porphyrios gegen die Christen. Sitzber. d. Preuß. Ak. d. W. 1921, 266 ff. — Zu Porph. fr. 1 verweist Harnack auf Euseb., Demonstratio evangelica III 4, 48—5, 59, einen ziemlich ärmlichen Versuch, die Kritik des Porphyrios zu entkräften.

³ Lessing, Anti-Goeze VI (1778). Werke (Verlag Göschen 1880) VI 365 f.

⁴ CIL III 133 = III 1661. J. Neumann s. v. Hierokles in RE f. Prot. Theol. 8 (1900) 39 ff. — Lact. Inst.: V 2, 12 ff.

⁵ Euseb., *Ἀντιρρητικός πρὸς τὰ Ἱεροκλέους* abgedruckt in der großen Philostratus-Ausgabe von C. L. Kayser (1844), Anhang 57 ff. Die Bruchstücke bei Harnack, Porphyrios 27 ff. (Z. VI).

schluß der Reihe macht die von Iulian während seines Aufenthalts in Antiochia im Jahr 362/63 verfaßte Schrift *Katà Xριστιανῶν* in 3 Büchern, die Kyrillos in einem Werk von wahrscheinlich 30 Büchern zu widerlegen suchte. Aus den erhaltenen 10 ersten Büchern des Kyrillos hat Neumann das erste Buch Iulians, mit dem sie sich allein befaßten, zum großen Teil rekonstruiert und die kleinen Reste aus den verlorenen Büchern gesammelt. Den Inhalt des ersten Buches des Iulian bildete die Kritik des AT, bei der jedoch auch gelegentliche Ausblicke auf das NT geworfen werden. Selbstverständlich hat auch der kaiserliche Schriftsteller seine Vorgänger benützt, sie aber an leidenschaftlicher Polemik noch überboten. Abgesehen von dieser persönlichen Färbung seines Stils trägt er aber auch eine Religionsphilosophie vor, die zwar den Eindruck einer gewissen Selbständigkeit macht, da wir nicht in der Lage sind, eine unmittelbare Quelle für sie nachzuweisen, sich aber doch in den Bahnen des neuplatonischen Denkens bewegt.¹ Es fällt aus dem oben (S. 52 f.) angegebenen Grunde nicht ins Gewicht, daß die genannten literarischen Bekämpfer des Christentums sämtlich Platoniker sind, der bedeutendste unter ihnen, Porphyrios, sogar ein dem Judentum nahestehender Semite.² Immerhin spricht die Bekämpfung auch für ein gewisses Interesse, und die Anhänger dieser spiritualistischen Philosophie mochten in dem Geist der neuen Religion eine Verwandtschaft wittern, die sie als eine gefährliche Rivalin erscheinen ließ³; meinen doch auch die Christen ihrerseits, Platon habe nur aus Angst, dem Schicksal des Sokrates zu verfallen, seine tiefste Überzeugung nicht ausgesprochen.⁴ Man fühlt sich an Nietzsches Urteil erinnert, daß Platon „präexistent christlich“ sei⁵, das allerdings durch den Kampf der Platoniker gegen das Christentum auch wieder eine Einschränkung erfährt. Das Verhältnis von Christentum und Platonismus gleicht einer unglücklichen Liebe, die in Haß umschlägt, weil sie keine Gegenliebe findet. Es ist merkwürdig, daß die eigentlichen Antipoden der Christen, die Epikureer, in der literarischen Polemik gegen diese keine Rolle spielen, obwohl sie schon die

¹ Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Coll. rec. Prolog. instr. C. J. Neumann (Scriptorum Graecorum, qui Christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt. Fasc. III) 1880, besonders 96 ff. 105 ff.

² Er heiratete in vorgerücktem Alter eine jüdische Frau, Marcella. Z. XXVI^b Harnack.

³ Nach Porph. fr. 39 hörte dieser zugleich mit Origenes den Ammonios Sakkas und wandte sich, obgleich von christlichen Eltern stammend, später dem Neuplatonismus zu, während Origenes „den entgegengesetzten Weg ging“ (wozu Harnack, Porph. 65).

⁴ Ps.-Iust. Coh. ad Graec. 20. Euseb. Praep. ev. XIII 14, 19.

⁵ Nietzsche, Was ich den Alten verdanke 2 (Werke TA. X 344); vgl. Fröhliche Wissenschaft 344 (VI 301); Genealogie der Moral 24 (VIII 470); Wille zur Macht II 214 (IX 166). Weiteres in Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1912, 562 f.

Apostelgeschichte neben den Stoikern als Gegner der christlichen Mission einführt¹; man müßte denn den Ausfall gegen die Christen in Lukians „Peregrinus Proteus“ dafür gelten lassen, der ja, wie man meist annimmt, seinen „Pseudomantis“ einem Epikureer Celsus gewidmet haben soll und selbst unverkennbar zu dieser von allem religiösen Aberglauben befreienden Philosophie neigt. Der Schwindelprophet aber rückt die feindlichen Brüder, Epikureer und Christen, als „Atheisten“ in eine Linie.² Sonst wird als Beispiel feindlichen Verhaltens einer Philosophenschule gegen die Christen nur noch berichtet, daß zur Zeit Iustins ein Kyniker Crescenz in Rom deren Verfolgung veranlaßt habe.³

Wenn wir nun die in den obengenannten Schriften gegen das Christentum erhobenen Einwände näher ins Auge fassen, so lassen wir dabei die in der Masse kursierenden volkstümlichen Vorwürfe der Thyesteischen Mahlzeiten und der sich daran anschließenden sexuellen Orgien (*Οὐδ'ιπόδειαί μίξεις*) gänzlich beiseite. Sie haben auch in die ernsthafte Literatur kaum Eingang gefunden⁴, und wir kennen sie nur aus der Abwehr der Apologeten.⁵ Einen Anhaltspunkt hatten sie wohl in den widerlichen, ja abscheulichen Gebräuchen einiger gnostischer Sekten.⁶ In ihrer Verallgemeinerung sind sie notorische Verleumdungen. Dahin gehört auch die von den Juden auf die Christen übertragene Bezeichnung der Anbetung eines eselsköpfigen Gottes, der unter dem Namen Onoel in der gnostischen Sekte der Ophiten als einer der 7 Archonten (Planeten-götter) Verehrung genossen zu haben scheint.⁷ Anders steht es mit dem

¹ Act. 17, 18.

² Luk. Peregr. 11. Alex. sive Pseudomantis 1. 25. 38. Schol. zu Alex. 1 identifiziert Celsus mit dem Christengegner, der sicher Platoniker ist, obwohl auch Origenes c. Cels. III 35 (I 231 Kötschau) ihn für einen Epikureer hält. Ausführlich Th. Keim, Celsus „Wahres Wort“ 1873, 275 ff., der dem Freunde Lukians den Epikureismus abspricht.

³ Hieronymus ad a. Abr. 2170 = 154 n. Chr. P. Labriolle a. a. O. 63. 84.

⁴ Cels. I 44 sagt nur, die Geschichte von Lot und seinen Töchtern (Gen. 19, 30 ff.) sei schlimmer als τὰ Θυέστεια κακά, womit auf die Erzeugung des Aigisthos durch Thyestes mit seiner Tochter Pelopia hingedeutet wird, und Porphyrius fr. 69 erinnert an das Θυέστειον δείπνον in seiner scharfen Polemik gegen Joh. 6, 53; vgl. auch Tert. Apol. 7. 8.

⁵ Aristid. 17, 2. Athenag. 3. 32. 35. Iust. Ap. I 26 p. 70 BC.

⁶ So der Barbelognostiker, deren Orgien Epiph., Panar. haer. 26, 4—5 beschreibt. Vgl. H. Leisegang, Die Gnosis 1924, 190 ff. Harnack, Dogmengesch. I 251. Vgl. auch den Brief des Judas 4. 12 ff.

⁷ Jüdische Eselsverehrung: Jos. c. Ap. II 9. Tac. Hist. V 4. Tert. Apol. 16. Onoel bei den Ophiten Cels. VI 33. VII 40 und hierzu Leisegang a. a. O. 173 und A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden und Christen. ARW 25 (1927) 265 ff. E. Brinkmann, Ritualmord und Eselskult in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 71 (1927) 255 ff. H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche II (1936) 203, 2. Mit diesem Vorstellungskreis muß auch irgendwie das sog. Spottkruzifix vom Palatin im Museo Kircheriano in Rom zusammenhängen, das einen Ge-

gleichfalls allgemein verbreiteten Vorwurf des Atheismus, der zu den ernstesten Einwänden gehört, mit denen wir uns zu befassen haben werden. Diese Einwände lassen sich in drei Gruppen einteilen: 1. historische, die sich gegen die christlichen Autoritäten, die alt- und neutestamentliche Überlieferung, gegen die Personen der Evangelisten und Apostel und schließlich gegen die Person Jesu richten; 2. metaphysische, welche die Auffassung von Gott, Welt und Menschheit im christlichen Glauben bestreiten; 3. ethisch-politische, welche die praktische Lebenshaltung der Christen, ihr Verhältnis zur nichtchristlichen Menschheit und insbesondere zum Staat und seinen Erfordernissen angreifen. Es leuchtet ein, daß die zweite dieser Gruppen für uns die wichtigste ist: hier liegen die beiderseits als unüberbrückbar angesehenen Gegensätze, und hier vollzieht sich der Angriff gegen das Zentrum des neuen Glaubens. Die beiden anderen betreffen mehr die Außenpositionen: die erste den Anspruch auf eine einzigartige, jeder anderen überlegene, in einem bestimmten Volk und bestimmten Personen geschichtlich erfolgte Gottesoffenbarung, die dritte die praktischen Folgerungen, die nach christlicher Ansicht aus dem Inhalt des neuen Glaubens gezogen werden müssen.

I. HISTORISCHE EINWÄNDE

Das Verhältnis des Christentums zum Judentum war ein zweideutiges. In der Gegenwart waren die Juden die erbittertsten Feinde der Christen, die die übelsten Verleumdungen über sie verbreiteten, sie bei der römischen Obrigkeit denunzierten und so geradezu ihre Verfolgung provozierten.¹ Die Christen wußten, daß sie auch religiös über sie hinausgekommen seien, und fühlten sich im Vergleich mit den ἔθνη und den Juden als ein „neues Volk“ oder als „das dritte Geschlecht“ (τρίτον γένος).² Da aber das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen war, so strahlte doch in den Augen der Christen der Glanz der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus auch auf die Vergangenheit seines Volkes zurück. Man sah hier keinen Gegensatz, sondern das Verhältnis von Erwartung und Erfüllung, Vorbereitung und Vollendung.³ Wie eng diese Verklammerung von Judentum und Christentum war, sieht man daraus, daß die Christen die heiligen Schriften der Juden zu den ihrigen machten, und daß der Weissagungsbeweis, d. h. der Nachweis, daß Jesus der von den Propheten vorausverkündigte, von Gott gesandte wahr-

kreuzigten mit einem Eselskopf darstellt. Vgl. v. Wilamowitz in Z. f. NTW. I (1900) 100, 2 und Köhler in Rel. in Gesch. u. Geg. V (1913) 851.

¹ Act. 13 ff. Iust. Dial. 17 p. 234 E. 108 p. 335 C. 117 p. 345 A. Tert. ad nat. I 14; adv. Iud. 13; ad Marc. III 23. Harnack, Mission¹ 40 f.

² Aristid. Ap. 2. 16. Clem. Strom. V 6, 41. Harnack, Mission¹ 177 ff.

³ Beides schon im NT: der Gegensatz Mth. 5, 21. 27. 32 ff.; die Erfüllung 5, 17.

haftige Messias sei, einem Iustin, der sozusagen das ganze Leben Jesu aus dem AT abliest, als die *μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις* für die Wahrheit des Christentums gilt.¹

Unter diesen Umständen mußte die Kritik der Gegner des Christentums auch das Alte Testament in ihren Bereich ziehen. Diese richtet sich hier zunächst grundsätzlich gegen den jüdischen Größenwahn, der das israelitische Volk und seine Geschichte als den Mittelpunkt und Angelpunkt des Weltgeschehens betrachtete und eine Unterwerfung aller Völker unter die Herrschaft der Juden erwartete. Gegen diese von den Christen mutatis mutandis übernommene Anschauung, insbesondere gegen die Behauptung, daß die Juden das älteste Volk der Welt und die ihnen gewordene Offenbarung die Quelle auch der griechischen Weisheit sei, wenden sich nun die Bekämpfer des Christentums mit ihrer überlegenen Geschichtskennntnis. Diese Anmaßung, meint Celsus, ist eine Betrachtung der Welt aus der Froschperspektive. Was hat denn dieses Volk, das in einem Winkel Palästinas zusammengekauert saß, überhaupt Bemerkenswertes geleistet? Nur seine Unbildung und Unkenntnis der Kultur anderer Völker konnte es auf den Gedanken bringen, daß es selbst das älteste und weiseste Volk sei. Es hat ja aber manche seiner wichtigsten Sitten, wie die Beschneidung und die Enthaltung von Schweinefleisch, von den viel älteren Ägyptern übernommen. Die Erzählung von der Welterschöpfung, in der von „Tagen“ die Rede ist, ehe es eine Sonne gab, ist kindlich, und die Sagen von den Patriarchen mit so häßlichen Erzählungen wie der von Lot und seinen Töchtern sind Geschichten für alte Weiber.² Überhaupt hat Moses eine ganz unrichtige, viel zu beschränkte Vorstellung vom Alter der Welt und der Menschheit. Wenn sich aber Juden und Christen auf ihren Monotheismus soviel zugute tun, was ist denn das für ein Gott, der nach sechstägiger Arbeit ausruhen muß „wie ein müder Handwerker“, den sein eigenes Werk reut, und der dann in seinem Zorn seine eigenen Geschöpfe haßt, bedroht und vernichtet? Ein Gott, der so menschenähnlich gedacht ist, daß er sich bewegt, menschliche Glieder, Mund und Stimme hat und Finger besitzt, mit denen er seine Gebote aufschreibt!³

Zu solchen sachlichen Einwänden fügt Porphyrios als geschulter Gelehrter noch die literarische Kritik. Auch er bestreitet das hohe Alter der jüdischen Geschichte und Literatur. Die sog. 5 Bücher Mose sind gar nicht von diesem verfaßt, sondern erst 1180 Jahre später von Esra.

¹ Iust. I 30 p. 72 AB und fast der ganze Dialogus cum Tryphone, besonders c. 40 (259 A) ff. c. 29 p. 246 D: *ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις*. Vgl. auch *Κήρυγμα Πέτρον* fr. 5 und schon Act. 17, 11.

² Cels. IV 23. I 14. 16. 22—25. IV 31. VI 60. IV 41. 36; vgl. Iul. 314 CD (220, 8 ff. Neumann).

³ Cels. I 19. VI 61. 53. IV 72. VII 34. Porph. fr. 76 (s., f. S. 93 Harnack).

Denn nach 4. Esra 14, 21 ff. sind die Schriften Moses mit dem Tempel verbrannt.¹ Außerdem hat er aus den zeitgeschichtlichen Beziehungen erwiesen, daß das Buch Daniel erst zur Zeit des Antiochus IV. im Jahr 164 verfaßt ist, und damit eines der wichtigsten Ergebnisse der modernen alttestamentlichen Forschung vorweggenommen.² Unglaublich und lächerlich erscheint ihm die Geschichte von Jonas.³ Den schwersten Anstoß aber nimmt er daran, daß Gott nach der Geschichte vom Sündenfall den Menschen an der Erkenntnis des Guten und Bösen verhindert haben soll. Denkbar wäre es allenfalls, daß er ihm die Bekanntschaft mit dem Bösen unmöglich gemacht hätte, aber warum die Kenntnis des Guten?⁴

Julian geht in den Spuren des Celsus und Porphyrios weiter, die er benützt hat. Er weist auf den Mangel an Einheitlichkeit in der Schöpfungsgeschichte hin: das eine „wird“ auf den Befehl Gottes (wie Licht und Feste); das andere „schafft“ er (wie Himmel und Erde, Sonne und Mond); wieder anderes „ist“, aber noch im Verborgenen, bis es „sich scheidet“ (wie das Wasser und das Trockene). Von dem Geist Gottes wird nicht gesagt, ob er ungeworden oder geworden ist.⁵ Die Geschichten vom Paradies und Sündenfall erscheinen Julian als gotteslästerliche Fabeln, weil sie Gott der Unwissenheit und des Neides zeihen, aus dem allein das unverantwortliche Verbot der Erkenntnis des Guten und Bösen entsprungen sein kann.⁶ Im Vergleich damit erscheint die Schlange noch als Wohltäterin der Menschen.⁷ Die Geschichte vom Babylonischen Turm und der Sprachverwirrung steht auf derselben Stufe wie der griechische Mythos von den den Olymp bestürmenden Aloiden. Und der vielgerühmte Dekalog der Juden enthält außer dem Sabbatgebot und dem Verbot, andere Götter als Jahveh zu verehren, nur selbstverständliche Forderungen, die sich in jeder Gesetzgebung finden; ja, die Gesetze anderer Völker zeigen sogar mehr Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*). Die Bücher Mose sieht auch Julian als mindestens mit Zusätzen Esras durchsetzt an. Die ganze Geschichte der Juden ist höchst unrühmlich und für die Kultur haben sie rein nichts getan, weshalb sie sich, ebenso wie die Christen, genötigt sehen, sich der hellenistischen Wissenschaften zu bedienen. Nichts berechtigt sie daher, sich für das von Gott „auserwählte Volk“ zu halten.⁸

¹ Porph. fr. 68; zur Chronologie Moses vgl. fr. 40. 41.

² Porph. fr. 43 (aus dem Danielkommentar des Hieronymus) 67 ff. (Harnack).

³ Porph. fr. 46.

⁴ Porph. fr. 42.

⁵ Iul., *Katὰ Χριστιανῶν* A 96 DE (170, 3 ff.); vgl. 49 D (171, 14 ff. Neumann).

⁶ Iul. 75 A (167, 8 ff.). 94 A (169, 4 ff.).

⁷ Iul. 93 D (168, 14 f.).

⁸ Iul. c. Christ 134 D ff. (181, 10 ff.); 135 A (182, 3 ff.), wozu vgl. 2 312 ff.; 152 B (188, 6 ff.); 152 D (188, 19 ff.); fr. 14 (Neumann 237); 209 D ff. (200, 9 ff.); 176 AB (193, 1 ff.); 221 E ff. (202, 16 ff.); 229 C (204, 12 ff.).

Gegen die den Christen wichtigste Idee des AT, die Messiasidee, verhielten sich die Gegner teils feindselig, teils kritisch ablehnend: feindselig, insofern sie in den messianischen Weissagungen den anmaßenden Anspruch der Juden auf eine künftige Weltherrschaft erkannten, kritisch ablehnend, insofern sie den Christen zu beweisen suchten, daß sie auf die Person und das Schicksal des geschichtlichen Jesus gar nicht paßten. Nach der Ansicht der Juden, meint Iulian, hätte Gott die ganze Weltgeschichte so ausschließlich zugunsten dieses Volkes eingestellt, daß für die anderen Völker nur eben noch Sonne und Mond übrig blieben.¹ Wie wenig aber die alttestamentlichen Prophezeiungen in ihrer Allgemeinheit gerade auf Jesus passen, das, sagt Celsus, werde ja am besten durch den Streit der Christen und Juden darüber bewiesen, ob Jesus der verheißene Messias sei, den er einen „Streit um des Esel Schatten“ nennt. Jedenfalls paßt das Leben, Leiden und Sterben Jesu nicht zu den messianischen Erwartungen der Propheten.² Porphyrios hat auf Grund seiner Danielforschung die radikalste Formel für den Prophetismus geprägt: nämlich daß er „Vergangenes erzähle“.³

So erweist sich denn das AT weder durch sein Alter noch durch seinen Inhalt als eine den Religionen anderer Völker überlegene religiöse Autorität. Ja, die Christen bringen sich durch ihr Festhalten daran selbst in die größte Verlegenheit. Denn „nirgends“, sagt Iulian, „hat Gott den Juden ein anderes Gesetz in Aussicht gestellt außer dem bestehenden oder auch nur eine Berichtigung (*διόρθωσις*) dieses Gesetzes“. Im Gegenteil: er hat sogar verboten, zu den von ihm erteilten Geboten irgend etwas hinzuzusetzen oder davon wegzunehmen.⁴ Die Unmöglichkeit, das Mosaische Gesetz mit den Geboten Jesu in Einklang zu bringen und in dem von ihm verkündigten Gott der Liebe den zornigen Judengott des AT wiederzuerkennen, hat im Jahr 144 zum Bruch Marcions mit der Kirche geführt, der das AT verwarf und den jüdischen Welterschöpfer dem christlichen Gott unterordnete: eine Lehre, die weiteste Verbreitung fand und die Kirche mit einer gefährlichen Spaltung bedrohte.⁵

Die Hauptzielscheibe der Kritik bildete aber naturgemäß das Neue Testament, das damals, wenigstens in seiner abendländischen Zusammenstellung, auch noch die Petrusapokalypse enthielt.⁶ Sie richtet sich

¹ Iul. 99 E (176, 4 ff.); vgl. Cels. IV 23.

² Cels. I 49. II 4 f. 28. III 1 (In dem Ausdruck *ὁ πρὸς ἀλλήλους διάλογος* könnte vielleicht trotz seiner fraglos kollektiven Bedeutung eine Anspielung auf Iustins *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος* stecken. *Τρύφων* ist der geschichtliche Rabbi Tarphon. Vgl. E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*¹ II 444 ff.); VII 14. 15. 18.

³ Porph. fr. 43 (bei Hieronymus): *narrasse praeterita* (S. 67 Harnack).

⁴ Iul. c. Chr. 320 A B (222, 1 ff.), wo er auf Deut. 4, 2 verweist; vgl. Mth. 5, 17 f.

⁵ Cels. IV 62. VI 52. 74. Im übrigen vgl. Harnack, *Dogmengesch.*³ I 254 ff.

⁶ Harnack, *Kritik des NT* usw. 99 f. Porph. fr. 89. 90 a.

gegen die Evangelisten und die beiden Hauptapostel Petrus und Paulus als die Träger der christlichen Verkündigung, viel weniger gegen die Person Jesu selbst. An seiner Geschichtlichkeit wird nie der leiseste Zweifel laut, und man vergleicht ihn besonders gern nicht etwa mit mythischen Gestalten, sondern mit der geschichtlichen Persönlichkeit des Apollonios von Tyana. Dagegen, was von ihm erzählt wird, wird angefochten, manchmal mit der sichtlichen Absicht, seine ehrfurchtgebietende Person zu entlasten; insbesondere aber wird die Lehre von seiner Gottheit oder doch göttlichen Abkunft bestritten.

Die Einwände gegen die Berichte der Evangelisten betreffen zunächst deren Zuverlässigkeit. Celsus rügt den Mangel an Einheitlichkeit in der im steten Flusse befindlichen Überlieferung: die erste Niederschrift (*πρώτη γραφή*) sei drei- und vierfach umgebildet worden, und man nehme immer weitere Änderungen vor, um die Gegengründe zu entkräften.¹ Noch radikaler ist die Auffassung des Porphyrios: nach ihm sind die Evangelisten „die Erfinder, nicht die Erzähler“ (*ἐφευρεταί, οὐχ ἱστορες*) der Begebenheiten, die sich um Jesus zugetragen haben sollen. Er schließt dies aus den Widersprüchen in der Passionsgeschichte bei Matthäus, Marcus, Lukas und Johannes, besonders der mangelnden Übereinstimmung in den Erzählungen vom Tode Jesu, die den Eindruck der Sagenhaftigkeit (*μυθοποιία*) machen. Wenn sie aber nicht einmal den Hergang seines Todes wahrheitsgetreu berichten konnten, sondern ihn in der Art der Fabeldichter erzählten (*ἐρραψώδησαν*), so ist ihnen auch nicht zuzutrauen, daß sie sonst die geschichtlichen Vorgänge getreu der Wirklichkeit wiedergaben (*ἑσαφηνίσαν*).² Damit stimmt es überein, wenn Eusebios die Evangelisten gegen Leute verteidigt, die behaupteten, daß sie „Nichtwirkliches erdichtet und dem eigenen Lehrer bereitwillig Taten zugeschrieben hätten, die er nicht vollbracht hatte“.³ Daß die Evangelisten alle Einzelheiten in ihren Erzählungen vom Tod Jesu nur „erraten“ (*κατεστοχάσαντο*), d. h. aus alttestamentlichen Stellen, die man auf ihn bezog, erschlossen haben, folgert Porphyrios richtig aus dem alleinstehenden Bericht des Johannes gegenüber dem Schweigen der Synoptiker über die Unterlassung des Zerschlagens der Gebeine und die Öffnung der Seite des Gekreuzigten durch den Speerstich: einem Vorgang, den der Evangelist noch mit einem Zeugnis der Autopsie bekräftigt, während es sich um Übertragung einer Vorschrift über die Behandlung des Passahlamms sowie einer Psalm- und Prophetenstelle auf Christus als das „Lamm Gottes“ handelt, also um etwas, das in Wirklichkeit gar nicht geschehen ist (*περὶ τοῦ μὴ ὄντος*).⁴ Porphyrios durchschaut also das Verfahren, durch das man zu dem von den Christen,

¹ Cels. II 27. ² Porph. fr. 15. ³ Porph. fr. 7 (Euseb. Demonstr. III 5, 95 ff.).

⁴ Porph. fr. 16. Joh. 19, 33 ff. (vgl. 1, 37) nach Exod. 12, 46. Num. 9, 12. Ps. 34, 20. Sach. 22, 10.

z. B. Justin, so hoch geschätzten Weissagungsbeweis für das Leben und Sterben Jesu gelangte.¹ Begreiflicherweise fordern am meisten den Widerspruch heraus die als solche erkannten Legenden über die wunderbare Geburt und die Auferstehung Jesu sowie sonstige wunderbare Vorkommnisse in seinem Leben und bei seinem Tod. Die Jungfrauengeburt tut Celsus mit der, wie es scheint, besonders von den Juden ausgestreuten Behauptung ab, ein römischer Soldat namens Pantheras sei in Wahrheit der Vater Jesu gewesen; die Untreue der Maria werde ja von dem Evangelisten selbst angedeutet (Mth. 1, 18f.). Wodurch sollte sich übrigens diese Geschichte von der angeblichen Jungfrauengeburt von den Mythen über Danae, Melanippe, Auge und Antiope unterscheiden? Auch der Stern von Bethlehem, den übrigens Iulian kurzerhand für den Morgenstern erklärt, hat seine Analogien in verwandten Erzählungen. Die ganze großartige, auf die Messiaswürde Jesu hindeutende Kindheitsgeschichte wird durch das tatsächliche niedrige Leben Jesu lügendegestraft.² Während aber Celsus einen Aufenthalt Jesu in Ägypten als geschichtlich annimmt und ihn dort das Vollbringen von Wundern erlernen läßt, macht Porphyrios auf die chronologischen Unstimmigkeiten zwischen der Flucht nach Ägypten bei Matthäus und der Beschneidung und Darstellung im Tempel aufmerksam.³ Auch die Diskrepanz der Stammbäume Jesu bei Matthäus und Lukas hat Porphyrios bemerkt, worin ihm Iulian folgt.⁴ Die Erscheinung der Taube bei der Taufe Jesu und die Stimme vom Himmel, die ihn für den Sohn Gottes erklärte, waren Halluzinationen; die letztere steht in schroffem Widerspruch zu dem von Jesus nachdrücklich gewährten Geheimnis seiner Messianität.⁵ Die Versuchungsgeschichte muß ebenfalls schon Porphyrios einer Kritik unterzogen haben, der nicht verstehen kann, warum sich Jesus nicht zum Erweis seiner Gottessohnschaft vom Dach des Tempels herabließ, wenn er sich doch auf den Schutz der Engel verlassen konnte. Ihm dürfte daher auch Iulian folgen, wenn er den hohen Berg beanstandet, auf den der Satan Jesus geführt haben soll, da es doch in der Wüste keine Berge gebe, und ebenso die Besteigung des Tempels mit dem vierzehntägigen Aufenthalt in der Wüste unvereinbar findet, in dem vierzig-tägigen Fasten Jesu aber eine Übertragung dieser Askese von Moses und Elias auf ihn erkennt.⁶ Vom Kampf Jesu in Gethsemane, meint Iulian, und von der Engelserscheinung daselbst konnte Lukas schwerlich etwas wissen; denn er selbst war ja nicht dabei und die anwesenden Jünger schliefen.⁷

¹ Iust. Ap. I 30 p. 72 AB (*ἀληθεστάτη ἀπόδειξις*), vgl. oben S. 58 f.

² Cels. I 28. 47 (wozu Iust. Dial. c. Tr. 67 p. 291 AB). 58 (wozu Iul. c. Christ. fr. 2). 61.

³ Cels. I 28 (vgl. 66). Porph. fr. 12. ⁴ Porph. fr. 11. Iul. fr. 1.

⁵ Cels. I 41. II 72; vgl. Mc. 1, 11. 3, 11f. 8, 30. Mth. 16, 20.

⁶ Porph. fr. 48. Iul. fr. 5. 6. 4; vgl. Mth. 4, 2. Mc. 1, 12. Lk. 4, 2 nach Exod. 24, 28 und 1. Kge. 19, 8. ⁷ Iul. fr. 7 zu Lk. 22, 42 ff.

Wahrscheinlich geht auch auf Porphyrios die Deutung der Finsternis beim Tod Jesu als einer natürlichen Sonnenfinsternis zurück.¹ Ganz unglaublich erscheinen vollends den antiken Kritikern die Auferstehungsgeschichten mit ihren zahlreichen Widersprüchen, die Iulian, vermutlich auch im Anschluß an Porphyrios, zusammenstellt.² Es ist nicht das Wunder an sich, daß ein Verstorbener ins Leben zurückkehrt, das Anstoß erregt: dafür bot auch der hellenische Vorstellungskreis zahlreiche Beispiele teils mythischen Charakters wie Asklepios, Herakles, Theseus, Amphiaraios, teils wirklich oder vermeintlich geschichtlicher Art wie Orpheus, Zalmoxis, Aristeas von Prokonnesos, Abaris, Pythagoras und den Olympioniken des Jahres 486 v. Chr., Kleomedes von Astypalaea, sondern die Unklarheit des Hergangs und seine ungenügende Bezeugung. Letzten Endes, so meint schon Celsus, geht die Geschichte auf die Vision eines exaltierten Weibes (γυνή πάροιστος) zurück, und allenfalls noch auf den phantastischen Traum eines der Anhänger Jesu, der bei ihm das Erzeugnis seiner Stimmung und seiner Wünsche war. Iulian verbindet diese Annahme mit der jüdischen Sitte, sich in Grabmonumente zu setzen und dort zu übernachten, um Träume zu empfangen. Eine solche Vorstellung ist eine Wirkung des Glaubens, der die Seele schon vorher eingenommen und (bei den Christen) mit Begeisterung für Jesus erfüllt hat. Niemals gibt ein solcher Vorgang, auch wenn er stattfand, ein Recht, den Betreffenden für einen Gott zu erklären. War Jesus Träger göttlichen Geistes (πνεῦμα), so konnte nur dieser Geist nach Ablegung der Körperlichkeit zu Gott zurückkehren. Die Christen aber behaupten, er sei leiblich auferstanden und habe seine Wundenmale gezeigt, obgleich sie ihn nur als Schatten (σκιάν) sahen und alles heimlich (κρύβδην) vor sich ging. Sollte die Auferstehung Jesu Glauben finden, so dürfte er nicht nur seinen Jüngern (διασῶται), sondern mußte öffentlich vor aller Welt, vor allem seinen Richtern und Vergewaltigern erscheinen.³ Und im gleichen Sinn fragt Porphyrios: warum erschien er nicht dem Pilatus oder Herodes, dem jüdischen Hohenpriester oder am besten dem römischen Senat und Volk? Dann würden jetzt nicht seine Anhänger als Frevler bestraft! Statt dessen erscheint er der Maria Magdalena, einem einst von sieben Dämonen besessenen Weib aus einem traurigen Dörfchen, einer zweiten Maria und sonst noch einigen unbedeutenden Personen, er, der gesagt hatte, er werde in den Wolken des Himmels kommen! Wäre er Personen von Rang erschienen, dann hätte auf ihr Zeugnis hin alles an ihn geglaubt und kein Richter hätte die Christen bestraft als

¹ Porph. fr. 14 zu Mth. 25, 47; vgl. Tertull. Apol. 21.

² Iul. fr. 8; vgl. Porph. fr. 64.

³ Cels. III 18. 31 f. II 55. III 38 f. 31. 41 f. VI 72. III 22. II 86. 70. 63. VII 34. Iul. c. Chr. 339 E. 340 A (226, 5 ff. Neumann); vgl. Jes. 65, 4, wo LXX διὰ ἐνὶ πνεύματι hinzufügen.

Leute die wunderliche Fabeln (*μύθους ἀλλοκότους*) erfinden. Denn in Wirklichkeit „verehren sie einen Toten“.¹

Was aber die von Jesus vollbrachten Wunder (*παράδοξα, τέρατα*) betrifft, so mag er solche getan haben so gut wie jeder Zauberer (*γόης*), der sich auf solche Künste versteht. Derartige Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Speisewunder, Totenerweckungen vollbringen viele Zauberer, die es von den Ägyptern gelernt haben. Etwas Einzigartiges ist das durchaus nicht, und niemand begründet darauf den Anspruch, für einen Gott oder „Sohn Gottes“ zu gelten. Jesus selbst sagte ja, daß auch andere solche Wunder tun werden, ja sogar, daß auch der Satan das bewerkstelligen könne.² Eine Geschichte wie die der Austreibung der Dämonen aus einem Besessenen, die dann in eine Schweineherde fahren, findet Porphyrius einfach kindisch (*νηπίους κρίνειν παραχωρήσωμεν*), ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß in einem jüdischen Land, wo das Schwein für unrein galt, eine so große Schweineherde sich finden sollte. Diese Erzählung ist eine geschichtliche Erdichtung (*πλάσμα τῆς ἱστορίας*).³ Als eine solche Erfindung (*μύθευμα*) erweist sich auch die Erzählung von Jesu Wandeln über das „Meer“ und der Stillung des Sturms. Hier wird mit bewußter Übertreibung gearbeitet, indem der kleine See (*λίμνη*) in Galiläa, den man in einem kleinen Einbaum bequem in zwei Stunden durchfahren und auf dem sich schwerlich ein Sturm erheben kann, als „Meer“ (*θάλασσα*) bezeichnet wird. Das Ganze ist eine lächerliche und kindische Geschichte, aus der hervorgeht, daß das Evangelium „ein klug ersonnenes Trugbild“ (*σκηνὴ σεσοφισμένη*) ist.⁴ Übrigens ist es auch mit der den Gläubigen von Jesus angeblich verheißenen Wundergabe merkwürdig bestellt: die Kirche wenigstens wagt es nicht, bei der Wahl ihrer Presbyter und Bischöfe diese einer solchen Probe zu unterziehen.⁵

Aber nicht nur die Taten, sondern auch die Worte Jesu scheinen unzuverlässig überliefert zu sein. Zwischen dem Wort Jesu in Bethanien:

¹ Porph. fr. 64. Vielleicht will der Verfasser der Apostelgeschichte durch die ausführliche und wiederholte Schilderung der Erscheinung des erhöhten Christus, die dem Verfolger Saulus zuteil wird (Act. 9. 22. 26) und die er in Anlehnung an Euripides' Bakchen gestaltet hat (Act. 26. 14. Bakch. 795, wozu Wilh. Nestle, Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte im Philol. 59 [1900] 46 ff. und O. Weinreich, Gebet und Wunder im Genethliakon, Wilhelm Schmid, Tübinger Beitr. zur A. W. 5 [1929] 333 ff.), diesem wohl schon älteren Einwand begegnen in der Art der von P. Wernle nachgewiesenen „Altchristlichen Apologetik im Neuen Testament“ in Z. f. NT W. I (1900) 42 ff. — Cels. VII 68.

² Cels. I 6. 68. II 47—49. Mc. 9, 38. Mth. 12, 27.

³ Porph. fr. 49. Mth. 8, 28 ff. Mc. 5, 8 ff.

⁴ Porph. fr. 55. Mc. 6, 45 ff. Mth. 14, 23 ff. Der Vorwurf der Theaterspielerei wird auch gegen Paulus zweimal von Porphyrios erhoben: fr. 27 (*θεάτρων σκηναὶ ζωγραφουσι*) und fr. 32 (*σκηνῆς παίγνιον*).

⁵ Porph. fr. 95. 96. Mc. 16. 17 f. Mth. 17, 20.

„mich habt ihr nicht allezeit bei euch“ und dem anderen angeblich vor seiner Himmelfahrt gesprochen: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ besteht nach der Meinung des Porphyrios ein unlösbarer Widerspruch.¹ Und der Spruch, es sei „leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich komme“, erscheint ihm so widersinnig, daß er ihn Jesus abspricht, „wenn anders dieser die Richtschnur der Wahrheit (τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα) überliefert hat“.²

Weiter richten sich die Angriffe der Gegner, wiederum voran des Porphyrios, gegen die höchsten persönlichen Autoritäten der christlichen Gemeinden, die beiden Apostel Petrus und Paulus. Es erscheint wegen des darin liegenden inneren Widerspruchs ganz unfasslich, wie Jesus den Petrus das einmal einen „Satan“ nennen kann, der ihm Ärgernis biete, und das anderemal auf ihn „seine Kirche bauen“ und ihm „des Himmelreichs Schlüssel geben“ will. Beides ist unvereinbar. Immerhin stimmt das erstere noch besser zu dem wankelmütigen Charakter dieser „Führerpersönlichkeit“ (χορυφαῖος), der sich bei seiner Verleugnung enthüllte, als er aus Angst vor einer armseligen Sklavin dreimal einen Meineid schwor.³ Auch befolgte Petrus keineswegs das Gebot, dem, der sich verfehlt hat, siebzigmal siebenmal zu verzeihen, als er dem ganz unschuldigen Knecht des Hohenpriesters, Malchus, bei der Gefangennahme Jesu das Ohr abschlug.⁴ Dasselbe gilt von seinem Verhalten gegen Ananias und Sapphira, deren Tod er aus ganz nichtigem Grund veranlaßte.⁵ Nichts weniger als heldenhaft war auch die Flucht dieses „Chorführers der Jünger“ (πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν) aus dem Gefängnis, der doch gelehrt war, den Tod zu verachten, statt dessen aber die wachehaltenden Soldaten ans Messer lieferte. Wie konnte Jesus diesem Mann seine Gläubigen anvertrauen mit den Worten: „Weide meine Lämmer!“ Übrigens hat er diese nur wenige Monate geweidet; dann wurde er gekreuzigt, obwohl Jesus gesagt hatte, „die Pforten der Hölle würden ihn nicht überwältigen“. Auch den Tadel des Paulus hat er sich zugezogen wegen seines inkonsequenten Verhaltens gegenüber dem jüdischen Gesetz.⁶

Über Paulus selbst lautet das Urteil des Porphyrios kaum günstiger als über Petrus. Während Celsus von keinem der beiden Apostel Notiz nimmt, wendet sich Porphyrios auch gegen Paulus mit den schwersten Vorwürfen. Er zieht ihn — unter stillschweigender Voraussetzung der

¹ Porph. fr. 61. Mth. 26, 11. 28, 20.

² Porph. fr. 58. Mth. 19, 24.

³ Porph. fr. 23. Mth. 16, 23. 18 f. 26, 69 ff.

⁴ Porph. fr. 24. Mth. 18, 22, 26, 51. Joh. 18, 10.

⁵ Porph. fr. 25. Act. 5, 1 ff.

⁶ Porph. fr. 26. Mth. 10, 28. Act. 12, 3 ff. 18 ff. Joh. 21, 15, wozu Porphyrios bemerkt, daß die ἀρνία die Katechumenen seien, die προβάτα aber οἱ πιστοὶ εἰς τὸ τῆς τελευτώσεως προβάντες μυστήριον. Die Kreuzigung des Petrus erwähnt auch fr. 36, wozu Harnack, Kritik des NT usw. 120. — Mth. 16, 68 las Porphyrios mit Tatian αὐτοῦ statt αὐτῆς. — Gal. 2, 11 ff.

Echtheit aller dem Paulus zugeschriebenen Briefe — der Charakterlosigkeit, da er, der die Beschneidung „Zerschneidung“ nennt, dennoch den Timotheos beschnitten hat, obwohl dieser einen griechischen Vater hatte. Er, der diejenigen verflucht, die die Beschneidung vollziehen, und sie selber dennoch vornimmt, fällt damit unter sein eigenes Urteil: „wenn ich das, was ich aufgelöst habe, wieder aufbaue, so stelle ich mich selbst als Übertreter hin“. Porphyrios erblickt in einem solchen Verhalten theatralische Schauspielerei (*θεατρικὴ σκηναί*). Und in dem paradoxen Selbstzeugnis des Paulus, daß er, der Freie, sich allen zum Sklaven gemacht habe, daß er den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude sein wolle, kann er nicht den Grundsatz einer gesunden Seele, nicht das Bekenntnis eines freien und edlen Nachdenkens erkennen, sondern die Bekundung eines Menschen, „dessen Geist in Fieberschauern liegt und dessen Denkkraft (*λογισμός*) krank ist“.¹ Ebenso sieht Porphyrios ein Zeichen der Unwahrhaftigkeit und der Heuchelei darin, daß Paulus sich in Jerusalem den Juden als einen jüdischen Mann aus Tarsus und Schüler Gamaliels, dem römischen Tribunen aber als „geborener Römer“ vorstellt. Er wolle es also mit keiner Partei verderben und habe nicht das Recht, von sich zu sagen: „ich rede die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht“.² Auch Gewinnsucht gibt er dem Paulus schuld, weil er das Recht beansprucht, von seinem Apostelberuf zu leben, und sich dafür auf das Gesetz beruft.³ Die Urteile des Porphyrios über die Persönlichkeit des Paulus verraten eine starke Animosität des Neuplatonikers gegen den Apostel und ein Streben, ihm auch aus harmlosen Äußerungen einen Strick zu drehen. Andererseits wird man aber anerkennen müssen, daß er mit Scharfblick das Krankhafte im Wesen des Paulus erkannt hat, von dem dieser ja selbst redet⁴, und das in einer durch die äußeren und inneren Kämpfe bis zur Epilepsie gesteigerten, nervösen Erregbarkeit bestanden zu haben scheint, die in der Tat für ein gesundes und normales Denken ein schweres Hindernis bilden mochte, während sie geeignet war, das religiöse Gefühlsleben zu fördern und bis zum Enthusiasmus und Fanatismus zu überspannen. Dieser Auffassung entspricht es, wenn Porphyrios auch in der Lehre des Paulus eine widerspruchsvolle Verwirrung findet. Dies betrifft vor allem seine Stellung zum jüdischen Gesetz. Er, der selbst aufs genaueste darin unterrichtet ist, verbietet das einmal, das Gesetz einzuhalten, und erklärt den, der es tue, für verflucht; das anderemal aber nennt er das Gesetz wieder heilig und gerecht. So veranlaßt er mit seinen Widersprüchen die Leute, sich sowohl gegen das Gesetz wie gegen das Evangelium zu verfehlen.⁵ Bald zitiert

¹ Porph. fr. 27. Phil. 3, 2 (*κατατομή — περιτομή*). Act. 16, 2f. Gal. 1, 8. 3, 10. 5, 2ff. 2, 18. 1. Kor. 9, 19f.

² Porph. fr. 28. Act. 22, 3. 28.

³ Porph. fr. 29. 1. Kor. 9, 7ff. Deut. 25, 4.

⁴ 2. Kor. 12, 7ff.

⁵ Porph. fr. 30. Act. 22, 3. Gal. 3, 10. Röm. 7, 14.

er das Gesetz zur Unterstützung seiner eigenen Behauptungen, bald erklärt er es wieder für „die Kraft der Sünde“. Es ist die Art des Ungebildeten (*ἀπαίδευτος*), sich immer selbst zu widerlegen.¹ Genau so widerspruchsvoll, wie in betreff des Gesetzes, ist seine Haltung in der Frage, ob die Christen Opferfleisch essen dürfen: bald verbietet er es, weil man sich dadurch zum „Genossen der Dämonen“ mache, bald erklärt er es für unbedenklich, da ja die Dämonen gar nicht existieren. Auch dies erscheint Porphyrios wieder als ein Beispiel seiner Selbstwiderlegung und Schauspielerei (*σκηνῆς παίγνιον*).² Auch seine Äußerungen über Ehe und Jungfräulichkeit heben sich gegenseitig auf: bald lobt er die letztere und zieht sie der Verheiratung vor, oder er sagt wenigstens, es gebe darüber kein Gebot des Herrn, bald rechnet er es wieder zu den Irrlehren, wenn man Enthaltung von der Ehe und von gewissen Speisen predigt. So führt er eine „Gigantomachie von Behauptungen“ gegen sich selbst auf.³ Porphyrios tadelt ferner das Wort des Paulus, daß das Wesen der Welt vergehe, worüber unten (S. 82 f.) zu reden sein wird, und verbindet damit in sehr künstlicher Weise eine Kritik des Spruches, daß „die da haben, sein sollen wie solche, die nicht haben, und die sich freuen, wie solche, die sich nicht freuen“.⁴ Den wundesten Punkt in der Theologie des Paulus trifft aber Porphyrios mit dem Vorhalt, daß die christliche Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, bei der die Toten auferstehen und die noch lebenden Christen in einer Wolke in die Höhe entrückt werden sollten, ja gar nicht eingetroffen sei; denn man habe jetzt 300 Jahre vergebens darauf gewartet. Er nennt daher diese Lehre eine „verfehlt Künstelei“ (*πεπλανημένον σόφισμα*) und eine „ungeheuerliche Täuschung“ (*ὀπέρογκον ψεῦσμα*). Seine für die beiderseitige Denkweise ungemein charakteristische Begründung dieser seiner scharfen Ablehnung wird uns weiter unten (S. 84) beschäftigen.⁵ Aber nicht nur das Ausbleiben der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Toten widerlegt diese Lehre, sondern auch das eigene den ihnen gewordenen angeblich göttlichen Verheißungen widersprechende Schicksal des Petrus und Paulus selbst. Nochmals erinnert Porphyrios an

¹ Porph. fr. 31. 1. Kor. 15, 56; vgl. Röm. 5, 20.

² Porph. fr. 32. 1. Kor. 10, 20; 8, 4. 8; 10, 25. Zu *σκηνῆς παίγνιον* vgl. fr. 27. 55.

³ Porph. fr. 33. 1. Kor. 7, 8. 25, 38. 1. Tim. 4, 1. Die *γίγαντομαχία* ist wohl eine Anspielung auf die aus der Saat der Drachenzähne des Kadmos emporwachsenen Gewappneten, die sich gegenseitig erschlagen (Ovid, Met. III 105 ff.), und zugleich auf Platon, Soph. 246 A.

⁴ Porph. fr. 34. 1. Kor. 7, 30 f. Der Schluß der Kritik (*ὁ δημιουργός*) scheint Plat. Tim. 37 b (*ὁ γεννήσας πατὴρ ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς κτλ.*) im Auge zu haben.

⁵ Porph. fr. 35. 1. Thess. 4, 15 ff.; ähnlich 1. Kor. 15, 51. Das überlieferte *τριάκοντα* muß nach fr. 60 in *τριακόσια* verbessert werden. Die Zahl weist auf die Zeit des Makarios Magnes (nicht des Porphyrios). Harnack, Kritik des NT usw. 12 und z. St. Porphyrios 12. — Vgl. auch fr. 13.

die Kreuzigung des ersteren, Paulus aber, der „die Engel richten“ wollte, wurde trotz des ihm zugesicherten göttlichen Schutzes in Rom enthauptet. Und ähnlich ging es noch vielen ihrer Glaubensgenossen, was weder der Gesinnung Gottes würdig ist, noch dem Willen eines frommen Mannes in betreff seiner Anhänger entsprechen kann.¹

Dem Porphyrios folgt Hierokles, wenn er Petrus und Paulus und ihresgleichen „ungebildete Schwindler und Zauberer“ (*ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες*) nennt.²

Diese beiden Apostel erweisen sich also nach der christlichen Überlieferung selbst, wenn man diese mit kritischem Blick betrachtet, als höchst fragwürdige Autoritäten.

Die geschichtliche Person Jesu bleibt, soweit es sich nicht um Christologie handelt, ziemlich im Hintergrund; die Polemik richtet sich vielmehr, wie schon erwähnt (S. 62), gegen die Behauptung seiner Anhänger, daß er mehr sei als alle anderen Propheten und Philosophen, und den deshalb für ihn erhobenen Anspruch auf Göttlichkeit. Er ist für die Griechen und Römer einerseits der Lehrer (*διδάσκαλος, σοφιστής*), andererseits der Wundertäter (*γόης*). Beides ist ihnen nichts Neues und gibt in ihren Augen kein Recht, die Einzigartigkeit dieser Persönlichkeit zu behaupten. So nennt Lukian Jesus, den „gekreuzigten Sophisten“ und unterscheidet von ihm deutlich den „ersten Gesetzgeber“ der Christen, womit er vermutlich Paulus meint.³ Einen scharfen Tadel bedeutet es allerdings, wenn Celsus Jesus als „Prahler und Zauberer“ bezeichnet, wozu er an anderer Stelle noch die Attribute „lügnerisch und frivol“ (*ψευδής καὶ ἀνόσιος*) fügt. Das hat seinen Grund einmal darin, daß die Evangelisten den Anspruch auf Göttlichkeit teilweise Jesus selbst in den Mund legen, und dann darin, daß ihm Jesus als einer der zahlreichen syrischen Weltuntergangspropheten und Erlösungsprediger erscheint, die er selbst gehört und als Schwindler erkannt hat. Man mag dabei an den Typus des „Pseudomantis“ denken, den Lukian karikiert hat.⁴ Um nun Jesus als gewöhnlichen Menschen zu beweisen, geht man darauf aus, menschliche Schwächen an ihm zu suchen, und glaubt diese besonders in der Passionsgeschichte zu finden. So rügt es Porphyrios, daß Jesus nicht, wie Apollonios von Tyana vor Domitian, vor seinen Richtern irgendein freimütiges, weises, sie zu bessern geeignetes Wort gesprochen habe.⁵ Und Celsus meint, Jesus habe vor seinem

¹ Porph. fr. 36; vgl. fr. 26. Act. 18, 9 f. 1. Kor. 6, 3.

² Hierokles, *Φιλαλήθης* bei Euseb. adv. Hierocl. c. 2. Lact. Inst. V 2, 12 ff. (bei Harnack, Porph. Test. VI 27 f.).

³ Luk. Peregr. 13: *ἀνεσκοπισμένος σοφιστής* (vgl. 12 *ἄνθρωπος ἀνασκολοπισθαίς*) und *ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος*.

⁴ Cels. II 32. 7. VII 9. 11, wozu Keim, Celsus „Wahres Wort“ 106, 1 auf Capitolinus, M. Aurel. 14 verweist: *ignem de caelo lapsurum finemque mundo affore*. Luk. Alex. 13. 18. 24.

⁵ Porph. fr. 62.

Leiden gebangt und gebetet, daß „dieser Kelch an ihm vorübergehen möge“, während griechische Philosophen, wie Anaxarch und Epiktet, sich unter Qualen und Martern ganz anders mannhaft benommen hätten. Ja, er wirft ihm vor, daß er nicht einmal den Durst habe aushalten können.¹ Porphyrios findet, daß das Verhalten Jesu in Gethsemane seiner Mahnung an die Jünger, „sich nicht vor denen zu fürchten, die den Leib töten“, nicht entspreche, während Iulian den Bericht des Lukas über die Engelserscheinung in Gethsemane bezweifelt: woher denn Lukas das wissen könne? Sogar die Jünger, die dabei gewesen waren, hätten ja geschlafen!²

Bei Porphyrios soll offenbar der Nachweis der „Mythenbildung“ (*μυθοποιία*) in der christlichen Überlieferung zur Entlastung der ehrfurchtgebietenden Person Jesu dienen, für die er, der einstige Mitschüler des Origenes bei Ammonios Sakkas und gewesene Katechumen, immer noch eine persönliche Hochachtung hegte; und, wo Hierokles ihm folgt, hat es auch diesen Anschein. Doch wird bezeugt, daß an seinem *Φιλαλήθης* das einzige Neue die durchgehende Parallelisierung Jesu mit Apollonios von Tyana gewesen sei, wodurch er die christliche Behauptung seiner Einzigartigkeit und Göttlichkeit zu widerlegen suchte.³

II. METAPHYSISCH E INWÄNDE

Mit dieser Gruppe von Einwänden stoßen wir in das Zentrum des Kampfes zwischen der antiken und christlichen Denkweise vor. In allem Bisherigen handelte es sich nur um Außenstellungen; hier dagegen zeigt sich nicht nur die Verschiedenheit der neuen christlichen Denkweise von der antiken, sondern ihre gänzliche Andersartigkeit. Trotz des Eindringens

¹ Cels. II 24. VII 53. II 37. Celsus scheint auch eine Überlieferung gekannt zu haben, nach der Jesus ein politischer Revolutionär gewesen wäre. Er nennt ihn (VIII 14) *τῆς στάσεως ἀρχηγέτης* und vergleicht ihn sogar mit einem Räuberhauptmann (II 12. III 59). Nach Lact. Inst. V 2, 12 ff. (bei Harnack, Porphyrios, Zeugn. VI 28) ließ ihn Hierokles an der Spitze einer Räuberschar von 900 Mann durch die Juden in die Flucht schlagen. Nach dem slavischen Josephus (ed. E. Klostermann in Lietzmanns Kleinen Texten 11 [1911] fr. 4, 16 (S. 22) lehnte Jesus das an ihn gestellte Ansinnen eines bewaffneten Aufstandes ab. In den Act. 5, 36 f. reiht Gamaliel die Anfänge des Christentums in jüdische Aufstandsversuche (freilich in falscher zeitlicher Reihenfolge: Theudas trat erst 44—46 n. Chr. auf, Judas 6—7 v. Chr.) ein. Die Evangelisten dagegen berichten von einem friedlichen Einzug Jesu in Jerusalem: Mth. 21, 1 ff. Mc. 11, 1 ff. Lk. 19, 29 ff. Joh. 12, 12 ff. Merkwürdig ist daneben Joh. 6, 15, wozu vgl. 18, 36.

² Porph. fr. 62. Mth. 10, 38. 26, 41. Mk. 13, 38. Lk. 22, 46, wo Porph. statt des überlieferten Textes der Synoptiker schreibt: *ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὁπειρασμός*. — Iul. fr. 7 (Neumann).

³ Porph. fr. 15 (*μυθοποιία*). 58 (s. oben S. 62). Hierokles (bei Euseb. adv. Hierocl. 2): Porph. Zeugn. VI, wozu Harnack, Kritik des NT 112. Hierokles bei Euseb. adv. Hierocl. 1. — Über Porphyrios s. Harnack, Kritik des NT 140, 1 und Euseb. Hist. eccl. VI 19, 2 n. (Porph. fr. 39 S. 65 Harnack); vgl. oben S. 54 f.

zahlreicher orientalischer Kulte in das Imperium seit dem Beginn des hellenistischen Zeitalters hatten die griechische und die römische Religion, die übrigens auch weithin ineinander geflossen waren, dennoch neben ihnen ihre Eigenart zu wahren gewußt. Es herrschte unter der Obhut des Staates, der nur selten, wie in dem berühmten Senatsbeschluß über die Bakchanalien (186 v. Zw.), sich zu einem Eingreifen veranlaßt sah¹, gegenseitige Duldung, ließ doch der Polytheismus grundsätzlich eine unbegrenzte Vermehrung der Zahl des Gottheiten zu. Anders stand es schon mit dem Judentum, dessen Gott Alleinherrschaft beanspruchte, und das bis zu seiner politischen Vernichtung immer ein unruhiges Element im Reich gebildet hatte. Es wurde als fremdartig, als „barbarisch“ empfunden und nur, weil es aus guten Gründen darauf verzichtete, jenen ideellen Anspruch praktisch durchzusetzen, und sich damit begnügte, in der Stille Proselyten zu machen, wurde es trotz seiner Ablehnung der Staatsreligion einschließlich des Kaiserkults als *religio licita* offiziell geduldet. Aus dem Judentum aber leitete das Christentum seinen Ursprung her, den es weder verleugnen konnte noch wollte, und so teilte es von vornherein mit ihm das Schicksal, als artfremd, als barbarisch, bezeichnet zu werden. Und diese Abneigung steigerte sich dem Christentum gegenüber noch aus einem doppelten Grunde: einmal, weil seine Anhänger nie, wie die Juden, eine geschlossene, faßbare und abgegrenzte Nation gebildet hatten, sondern sich aus allen Völkern, auch den Griechen und Römern, rekrutierten, und dann, weil sie die jüdische Exklusivität dahin steigerten, daß sie zum Angriff auf die bestehenden Religionen übergingen und von ihren Bekennern deren Verleugnung verlangten. Und so ist denn der erste grundsätzliche Einwand, der gegen das Christentum erhoben wird, der, daß es „eine barbarische Lehre“ oder „eine barbarische Verwegenheit“ sei²; und, daß sie dem Hellenentum und Römertum untreu werden und den Barbaren nachlaufen, ist ein stets wiederkehrender Vorwurf gegen seine Anhänger.³ Die Gegensätze, die diesem Empfinden tatsächlich zugrundelagen, haben wir jetzt herauszustellen.

Der gebildete Grieche oder Römer konnte das Christentum nicht wohl anders auffassen denn als eine Art neuer Philosophie, beanspruchte es doch, über Gott und Welt, Himmel und Erde, Leben und Tod, und nicht zum wenigsten über Seligkeit und Verdammnis im Jenseits Bescheid zu wissen und den richtigen Weg zu einer entsprechenden Lebensführung zu weisen. Ungefähr dasselbe erwartete man auch von der Philosophie. Während aber diese ihre „Dogmen“ nach den Gesetzen der Logik zu beweisen suchte, erhob das Christentum die Forderung des Glaubens

¹ Liv. XXXIX 8—19.

² Cels. I 2 (*βάρβαρον δόγμα*). Porph. fr. 39 (*βάρβαρον τόλμημα*).

³ Cels. II 1. Porph. fr. 1. Iul. c. Christ. 42 E. 43 A p. 164, 6 ff. (Neumann).

(πίστις), und so stoßen wir gleich hier auf den grundlegenden Gegensatz von Glauben und Wissen. Zwar hatte es auch in der griechischen Philosophie seit Jahrhunderten nicht an einer skeptischen Richtung gefehlt, die mit der Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ sogar im NT ihr Haupt erhebt, einer Frage, die man als „das einzige Wort im NT, das Rasse hat“, charakterisiert hat¹, und auch die griechische Spruchweisheit hatte ihre Mahnungen und Warnungen ohne Begründung dem Volke zugerufen.² Allein diese praktischen Ratschläge tasteten die Religion nicht an und die herrschenden philosophischen Systeme arbeiteten mit Beweisen. Das Christentum hingegen verlangte blinden Glauben und verdammt den Zweifel, in dem der Grieche die Wurzel der Philosophie erkannt hatte.³ Da es aber von seinen Gläubigen einen völligen Bruch mit der hergebrachten Welt- und Lebensanschauung verlangte, so durfte man füglich nach Gründen für seine ganz andersartige Auffassung der Dinge fragen. Daß es diese schuldig bleibe, wird ihm immer wieder vorgehalten. So rügt Galen an Juden und Christen, daß sie „unbewiesene Gesetze“ (νόμοι ἀναπόδεικτοι) aufstellen, und ähnlich Lukian, daß die Christen die bei ihnen geltenden Lehren „ohne irgendeinen genaueren Beweis annehmen“.⁴ Celsus sieht gerade darin einen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren, daß letztere zwar „Dogmen erfinden“, jene aber allein sie „beurteilen und begründen“ können. Der Christ verlangt: „prüfe nicht“, sondern „zuerst glaube!“ „Dein Glaube wird dich retten“. „Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder mache daß du fortkommst!“ Die Christen wollen über ihren Glauben weder Rechenschaft geben noch empfangen, „sondern sie glauben ohne Gründe“.⁵ So ist das Christentum auch für Porphyrios ein „unbegründeter und unbewiesener Glaube“ (ἄλογος καὶ ἀνεξέταστος πίστις), und Eusebius bemüht sich vergeblich, diesen Einwand zu widerlegen.⁶ Celsus stellt daher das Christentum unter diesem Gesichtspunkt mit Recht in die Reihe der orientalischen Mysterienreligionen, die von ihren Anhängern ebenfalls „Glauben“ verlangen. In diesen Kreisen hat in der Tat dieser Begriff des Glaubens seinen Ursprung.⁷

¹ Joh. 18, 37. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes II (1922) 262.

² Sprüche der sog. sieben Weisen bei Diels, Vorsokr.⁵ (1934) I 61 ff. Ps.-Plat. Hipparch 228 C. Dittenberger, Sylloge inscr. Graec.³ (1915 ff.) 1268.

³ Epicharm. fr. 250 (Kaibel): νᾶφς καὶ μέμνασθ' ἀπιστεῖν ἄρδρα τὰντα τᾶν φρενῶν.

⁴ Galen, de puls. diff. II 4 (Op. ed. Kühn 1824, VIII 579). Luk. Peregr. 13 (πίστις hier „Beweis“).

⁵ Cels. I 2. 9: μὴ ἐξέταξε, ἀλλὰ πιστεύουσιν (vgl. 12), ἀλόγως πιστεύουσι . . ., μηδὲ βουλόμενοι διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι. VI 3. 7. 10.

⁶ Porph. fr. 1. 73 (οὐδὲν δι' ἀποδείξεως παρέχειν. Euseb. Demonstr. I 1, 12. Praep. ev. I 2, 1).

⁷ Cels. I 9 nennt Mithras und Sabazios; aber auch die Isismysterien verlangen Glauben und verwerfen die Wißbegier (curiositas): vgl. W. Wittmann,

Mit dieser ausschließlichen Forderung des Glaubens Hand in Hand paßt die Verachtung des Wissens, der „Weisheit der Welt“ (*σοφία τοῦ κόσμου*). Das Christentum nimmt, wie das NT sattem bezeugt, eine vollständige Umwertung des geistigen Rangs der Menschen vor. Nach seiner Lehre, so hält ihm Celsus vor, ist „die Weisheit in der Welt etwas Schlimmes, die Torheit dagegen etwas Gutes“. Darum wendet es sich an die Ungebildeten, Einfältigen und Sklaven. „Kein Gebildeter, kein Weiser, kein Verständiger komme herzu! Denn das gilt bei uns für schlimm; aber wenn jemand unwissend, unverständlich, ungebildet und kindlich naiv (*νήπιος*) ist, der komme getrost herzu!“ Denn solche Leute halten sie offenbar ihres Gottes für würdig, da sie ja nur die einfältigen, niedrigen und stumpfsinnigen Leute, Sklaven, Weiblein und Kinder bekehren wollen und können. Warum ist es denn aber schlimm, gebildet zu sein, sich um die besten Lehren zu bemühen und verständig zu sein und zu scheinen? Warum ist das ein Hindernis für die Erkenntnis Gottes und nicht vielmehr förderlich, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen? „Bei den Christen freilich gilt die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) für etwas Böses und die Erkenntnis (*γνώσις*) bringt den Menschen um seine seelische Gesundheit.“ Deshalb getrauen sie sich auch nur vor ungebildeten Handwerkern, Wollarbeitern, Schustern, Walkern, vor Weibern und Kindern ihre Lehren vorzutragen, nicht aber vor urteilsfähigen Menschen.¹ Ebenso nimmt Porphyrios schwersten Anstoß daran, daß Jesus nicht für die Weisen und Verständigen, sondern für die Unverständigen und Unwürdigen rede und also offenbar erschienen sei, um „vor den Weisen den Strahl der Erkenntnis zu verbergen“; dann sei es also besser, „nach Unvernunft (*ἄλογία*) und Unwissenheit (*ἀμαθία*) zu streben: eine Folgerung, die Tertullian wirklich in glänzenden Formulierungen zieht. Und nach Iulian wendet sich das Christentum an den märchensüchtigen, kindischen und unverständigen Teil der Seele und macht ihm seine Wundergeschichten glaubhaft.“²

Aber diese Leute, die sich ihrer Niedrigkeit und Unbildung rühmen,

Das Isisbuch des Apulejus (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte XIII [1938]) 82. 111. 145. 177. Erstmals gebraucht Empedokles *πίστις* im Sinn von „Glauben“, gibt aber immer noch Gründe an: fr. 71, 1. 114, 3. 3, 13. *πιστώματα Μούσης* 5, 2 (dazu Vs. 1 *ἀπιστεῖν*). Gegen den Vorwurf des *ἄλόγως πιστεύειν* wendet sich die Mahnung 1. Petri 3, 15, zu sein *ἔτοιμοι εἰς πρὸς ἀπολογία* παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος; vgl. Athenag. Ap. 8, 1 (*λογισμὸς πίστεως*). Iust. Ap. I 10 p. 58 B (*δι' . . . λογικῶν δυνάμεων . . . εἰς πίστιν ἔγει ἡμᾶς*). Iust. Dial. c. Tr. 7 p. 224D gesteht zu, daß die Propheten *οὐ μετὰ ἀποδείξεως* reden.

¹ Cels. I 9. III 44. 49. 50. 55. 75. VI 12. 13; vgl. Mth. 11, 25. Lk. 10, 21. 1. Kor. 1, 19 ff. 26 ff. 3, 19 ff.

² Porph. fr. 52. 54. Tert. de praescr. haer. 7. 14: cedat curiositas fidei! Nobis post Iesum Christum curiositate opus non est nec inquisitione post evangelium. Iul. c. Christ. 39 AB S. 163, 3 ff. (Neumann).

verbinden damit doch einen versteckten Hochmut, indem sie allein im Besitz der wahren Offenbarung zu sein behaupten: „alles offenbart uns Gott im voraus und kündigt es an; das Weltall und den kreisenden Himmel hat er verlassen und ohne Rücksicht auf die große Erde bildet er mit uns allein einen Staat (*ἡμῖν μόνοις πολιτεύεται*), zu uns allein schickt er seine Gesandten und hört nicht auf, zu uns zu senden und uns aufzusuchen, damit wir immer mit ihm Verkehr haben“. Und sie allein glauben zu wissen, wie man leben muß, und locken die Kinder an sich, um sie „selig“ (*μακάριους*) zu machen, wobei sie sie veranlassen, sich über Eltern und Lehrer hinwegzusetzen.¹ Gegen solche Anmaßung eines geistigen Proletariats bäumt sich in dem Platoniker Celsus die im Grunde aristokratische Lebensanschauung des antiken Menschen auf, die auch noch in der Bettlerphilosophie des bedürfnislosen Kynikers den Anspruch auf Herrschaft über die Menschen erhebt.²

Bildet die eben geschilderte geistige Umwertung schon einen nicht ganz unwesentlichen Bestandteil der christlichen Lebensanschauung mit ihrer scharfen Entgegensetzung menschlicher Erkenntnis und göttlicher Offenbarung, wobei die erste sich stets der zweiten unterzuordnen hat, so betrifft sie trotzdem zunächst nur einen formalen Gesichtspunkt. Noch wichtiger ist das Verhältnis des Inhalts des christlichen Glaubens zur antiken Weltanschauung; denn in der Kritik, die diese an jenem übt, wird sich erst die grundlegende Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit beider Denkweisen zeigen. Auf Grund der doppelten Offenbarung Gottes im AT und in Jesus Christus bildeten folgende Lehren den Hauptinhalt der christlichen Verkündigung als Voraussetzungen der christlichen Ethik: 1. der Monotheismus, d. h. die Lehre von dem allmächtigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und sie in nahe bevorstehender Zeit wieder vernichten wird, um einen neuen Äon, das Reich Gottes oder das Reich der Himmel, heraufzuführen; 2. die Christologie, d. h. die Lehre von der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus oder von dessen Gottessohnschaft, wunderbarer Geburt, Erdenwandel, Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft als Weltenrichter; der Weltuntergang verbunden mit der Auferstehung des Fleisches und dem Weltgericht, in dem die Christen allein vor Gott bestehen werden, und das über ewige Seligkeit oder Verdammnis entscheidet, sowie das Reich des Teufels und der Dämonen vernichtet. Die Erlösungslehre trat damals noch zurück und wurde erst nach der Wiederbelebung der Paulinischen Briefe durch Marcion der Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Aus diesen sich ineinander verschlingenden Dogmen ergeben sich bestimmte Vorstellungen von der Gottheit, von der Welt im ganzen, den Naturwesen und Naturvorgängen im besonderen, von dem Verhältnis der Gottheit zur Welt, ihrer Weltregierung

¹ Cels. IV 23. III 55.

² Diog. L. VI 28.

oder Vorsehung, ferner von dem Wesen des Menschen, seiner Stellung in Natur und Welt, seinem Verhältnis zu Gott, über den Verlauf der Menschheitsgeschichte mit dem Ziel der Herrschaft Christi und damit des Sieges über den Teufel und das Böse.

Was die Vorstellungen von der Gottheit betrifft, so stand, wie ein Blick in die Schriften der Apologeten lehrt, im Mittelpunkt der christlichen Propaganda der Kampf gegen den Polytheismus.¹ Dabei wagten die Christen es nicht, die Existenz der Götter zu bestreiten, sondern sie erklärten sie für zum Reich des Satans gehörige Dämonen, in deren Gemeinschaft man sich begeben, wenn man mit Gebet und Opfer an ihrem Kult teilnehme. In sehr grober Weise wurden dabei die Götter mit ihren Bildern identifiziert und, weil sie deren Verehrung ablehnten, galten die Christen bei der Menge für Atheisten. Sie selbst freilich behaupteten, den allein wahren Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, zu verehren und anzubeten. Es war für die Gegner nicht schwer, das Mißverständnis der Götterbilder zu entkräften, indem sie darauf hinwiesen, daß diese Bilder aus Gold, Silber, Erz, Stein oder Holz nur Erinnerungsbilder (*ὑπομνήσεως ἔνεκα*) an die geistig gedachten göttlichen Wesen seien, und daß es daher auch nichts für ihre Machtlosigkeit beweise, wenn ihre Beschädigung ohne Strafe bleibe. Celsus und Porphyrios gehen so weit, daß sie den jüdisch-christlichen Glauben an die Engel dem an die Götter an die Seite stellen und hier nur einen Wortstreit (*ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος*) sehen wollen; und, was die Menschenähnlichkeit der antiken Götter betrifft, so verweist Celsus auf die Erzählung der Genesis, nach der Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, und Porphyrios erklärt, daß "der Mensch als das schönste der lebenden Wesen und als Bild Gottes gelte".² Übrigens zeigt der Monotheismus der Christen, auf den sie sich so viel zu gute tun, sehr bedenkliche Blößen. Einmal ist ihre Gottesvorstellung mit dem Anthropomorphismus des alttestamentlichen Judengottes belastet, und zwar nicht nur insofern, als auch seine Gestalt menschenähnlich gedacht wird, sondern vor allem dadurch, daß ihm menschliche Affekte wie Reue, Zorn, Drohungen, ja Vernichtungswille gegen seine eigenen Geschöpfe zugeschrieben werden³, weshalb ja Markion den Gott Jesu von dem jüdischen Weltschöpfer unterschieden hat.⁴ Es mag befremden, die Verehrer der griechisch-römischen Götterwelt in dieser Weise gegen den Anthropomorphismus des jüdisch-christlichen Gottes zu Felde ziehen zu sehen; aber wie dieser dem orientalischen Großkönig mit seinem Hofstaat, seiner organisierten Beamtenschaft

¹ Aristides Ap. 8, 1 ff. Athenag. Ap. 18—23. 26. Iust. Ap. I 9 p. 57 CD. Min. Fel. Oct. 23 f. Tert. Apol. 12.

² Cels. VII 62. Porph. fr. 76. 77.

³ Vgl. oben S. 59.

⁴ Cels. VI 74; vgl. 27. 52. IV 62.

und seinen gewaltigen Heerscharen gleicht¹, so waren für sie die Götter des Polytheismus nur vergeistigte Personifikationen von Naturkräften oder ethischen Ideen, von den mannigfaltigen Wirkungsweisen des Einen Gottes, der — bildlich gesprochen — über ihnen allen thront und sich ihrer als der ausführenden Werkzeuge seines Willens bedient. Und von dieser höchsten Gottheit, der allein diese Bezeichnung in vollem Sinne zukommt, waren sie ängstlich bemüht, jeden Zug menschlicher Bedürftigkeit, Fehlpflichtigkeit und Unvollkommenheit irgendwelcher Art fernzuhalten. Über alles sichtbare Sein erhaben ist sie gestaltlos, ganz Geist und nur für den Geist erschaubar, bedürfnislos und insbesondere unfähig, irgend etwas Böses zu tun. Wenn die Christen den Logos „Sohn Gottes“ nennen, so kann sich der Platoniker Celsus damit einverstanden erklären.² Und Porphyrios meint, da das AT und NT die Verehrung anderer Götter als des jüdisch-christlichen voraussetze, so habe Gott diese offenbar zugelassen. Alleinherrscher (*μονάρχης*) sei ja auch nicht derjenige, der allein existiere, sondern der über gleichartige Wesen herrsche, wie der römische Kaiser; also setze gerade die Alleinherrschaft Gottes eine Vielheit ihm untergeordneter göttlicher Wesen voraus.³ Auf Porphyrios dürfte auch die von Iulian entwickelte Religionsphilosophie in ihrem Kern zurückgehen. Danach ist die Religion bei allen Menschen und Völkern von Natur (*φύσει*) vorhanden und braucht insofern nicht erlernt zu werden. Aber freilich die wirkliche Gotteserkenntnis ist schwierig und schwer mitteilbar, obwohl sie durch die Betrachtung des Kosmos unterstützt wird und der Himmel allgemein als Sitz der Gottheit gilt. Wie die Völker ihrer Rasse nach in Aussehen und Sprache verschieden sind, so sind sie es auch in der Religion. Gesetze und Sitten, auch die religiösen, sind bei jedem Volk ein Werk der menschlichen Natur, bald wild und unmenschlich, bald zivilisiert und menschenfreundlich. Aus der Schwierigkeit der Gotteserkenntnis erklären sich auch manche sonderbare und unglaubliche Mythen. Von dem allen ist aber Gott selbst (*αὐτὸς ὁ θεός*) zu unterscheiden, dessen Willen jedoch offenbar die Verehrung vieler und verschiedenartiger Volksgötter entspricht, da er sie ja nicht verhindert hat. Das bestätigt ja auch das AT.⁴

Wichtiger als all das ist es aber, daß im Christentum der monotheistische Gedanke nicht einmal folgerichtig durchgeführt ist, sondern durch zwei konkurrierende Lehren beeinträchtigt wird, nämlich durch die Lehre von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes und durch die Lehre vom Teufel.

¹ Die Beamten *ὀφθαλμοί* und *ᾤτα* des Perserkönigs. Xen. Kyr. VIII 2, 10 und 12. Diese Vorstellung des Großkönigs spielt auch noch ins NT hinein: Lk. 2, 13. Mth. 26, 53.

² Cels. VI 19. 52. 53. VIII 63. II 31.

³ Porph. fr. 78. 75.

⁴ Iul. c. Christ. 52 BC (165, 1 ff.). 116 AB. 131 BC (180, 5 ff.) 155 CD (189, 5 ff. Neumann).

Von Jesus Christus sagen die Christen entweder, in ihm sei Gott selbst auf Erden erschienen, oder er sei der Sohn Gottes als Träger der göttlichen Geistes. Wie widersinnig, meint Celsus, ist die Vorstellung, Gott habe seinen Sitz (ἐδρα) verlassen, wodurch ja die ganze Welt hätte in Verwirrung geraten müssen! Und was soll diese ganze Herabkunft Gottes auf die Erde für einen Sinn haben? Brauchte er, der Allwissende, die menschlichen Verhältnisse erst kennenzulernen? Und, wenn er sie kennt, sie aber verbessern will, warum tut er das dann nicht vermöge seiner göttlichen Macht und bedient sich dazu eines natürlichen Menschen? Denn das war Jesus. Wenn nämlich Gott, wie die Christen in Übereinstimmung mit der Stoa behaupten, Geist (πνεῦμα) ist und er diesen Geist in einem menschlichen Körper, den sog. „Sohn Gottes“, herabgesandt hat, so folgt daraus keineswegs, daß er unsterblich, d. h. ein Gott sei, da ja der Geist die ganze Welt durchwaltet. Sein Leib blieb also sterblich, und damit ist auch seine leibliche Auferstehung ausgeschlossen. Außerdem bleibt es befremdlich, daß Gott für seine Selbstoffenbarung den Weg durch den Schoß eines Weibes gewählt haben sollte. Auch Jesu Leiden und Sterben steht mit dem Wesen eines Gottes in flagrantem Widerspruch. Seine Göttlichkeit ist also durchaus unerweislich. Endlich wendet sich Celsus scharf gegen die Spaltung der Gottheit in zwei Wesen, von denen — nach der Lehre der gnostischen Ophiten — der „Menschensohn“ mächtiger sein sollte als der „überhimmlische Gott“, und beruft sich dafür auf das Wort Jesu, daß man nicht zwei Herren dienen könne.¹ Porphyrios erklärt gegenüber der christlichen Zweigötterlehre unter Hinweis auf eine freilich falsch gedeutete alttestamentliche Stelle kurzerhand: „Gott hat keinen Sohn“ und lehnt auch die johanneische Logostheorie ab.² Am nachdrücklichsten bekämpft sie Iulian, gestützt auf eine Reihe alttestamentlicher Stellen, die jede Verehrung eines anderen als des „eifersüchtigen“ Judengottes untersagen. Die Christen stellen aber trotz ihrer Versicherung, daß sie nicht zwei oder drei Götter verehren, diesen illegitimen Sohn (νόθος υἱός) neben Gott, der ihn niemals als den seinigen anerkannt hat, und behaupten noch dazu, er sei sein „erstgeborener“ (πρωτοτόκος) oder „eingeborener“ (μονογενής) Sohn, wodurch sie sich abermals mit dem AT in Widerspruch setzen. Auch der Versuch, die Gottheit Christi aus den messianischen Weissagungen abzuleiten, ist verfehlt, da an der berühmten Jesajastelle weder von einer „Jungfrau“ die Rede ist, noch davon, daß das erwartete Kind ein Gott sei.³

¹ Cels. IV 2. 3. 5. VI 68. 72—74. VII 11. 13. 14. VIII 12. 14. 15. II 9. Mth. 6, 24. Keim, Celsus 123, 1.

² Porph. fr. 85 (nach Prediger 4, 8). 86.

³ Iul. c. Christ. 155 E. 159 E (189, 15 ff.). 261 E. 262 B (213, 5 ff.). 262 D. 262 E (214, 5 ff.). 290 B. 290 C (215, 1 ff.). Exod. 20, 3. 5. Deut. 4, 35. Gen. 6, 4. Jes. 7, 14.

Die Lehre vom heiligen Geist (*ἅγιον πνεῦμα*) als ebenfalls persönlichem, also drittem Gott neben Gott dem Vater und dem Sohn (als *νοῦς* und *λόγος*) und als *ἀπόρροια θεοῦ*, die eine dynamische Einheit bilden (*τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν*), tritt in der Apologetik erstmals bei Athenagoras hervor. Abgesehen von der Bemerkung des Celsus, daß Jesus kein reiner und heiliger Logos, sondern ein Mensch gewesen sei, wie schon sein schmachvolles Leiden beweise, findet sich gegen diese Dreieinigkeitslehre bei den Gegnern des Christentums keine ausdrückliche Polemik.¹

Seine zweite Einschränkung erfährt der christliche Monotheismus durch die Lehre vom Teufel. Diese auf den persischen Dualismus zurückgehende Vorstellung, die in der nachexilischen Zeit bei den Juden und durch ihre Vermittlung bei den Christen Eingang fand, läuft hellenischem Denken schnurstracks zuwider.² Wie konnte, fragt Celsus, der höchste Gott, der doch die Menschen fördern wollte, einen Widersacher (*ἀντιπράττοντα*) zulassen, gegen den er machtlos ist (*ἀδυνατεῖ*) und dem selbst der Sohn Gottes erliegt?³ Berücksichtigt Celsus in seiner Polemik gegen diese Vorstellung auch noch gnostische Lehren, so wendet sich Porphyrios besonders gegen das Johannesevangelium, das mit seiner scharfen Entgegensetzung des Reichs des Lichts, der Wahrheit und des Guten und des Reichs der Finsternis, der Lüge und des Bösen sichtlich unter der Einwirkung des Parsismus steht. Wie soll denn, meint er ironisch, „der Fürst dieser Welt (*ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*) gerichtet“ und wohin soll er „hinausgeworfen“ werden, da es doch kein zweites Weltall geben kann? Handelt es sich aber um ein intelligibles und körperloses Prinzip, so kann dieses nicht „hinausgeworfen“ werden. Auch ist ihm Sinn und Anlaß der Bezeichnung Teufel, d. h. Verleumder (*διάβολος*), durchaus unverständlich und unerfindlich.⁴

Zeigte sich schon in dem letzten Punkte die gänzliche Verschiedenheit der hellenischen von der orientalischen (nicht nur semitischen, sondern auch persischen) Denkweise, so wird diese noch deutlicher werden, wenn wir jetzt die beiderseitigen Vorstellungen von dem Verhältnis

¹ Athenag. Ap. 10 (128, 1 ff.). 12 (129, 18 ff.). 24 (142, 31 ff. Geffcken). Cels. II 31. VI 68. 71. Über den Ursprung und die Entwicklung dieses Begriffs vgl. H. Leisegang, Der heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I, 1919; und: Pneumahagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. 1922. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Heft 4.)

² Die böse Weltseele in Platons Gesetzen X 896 E ist ein ungriechisches, unter parsistischem Einfluß hereingekommenes Element, wie schon Plutarch (de Is. et Os. 370 F) erkannte.

³ Celsus VI 42. 52. Er vergleicht dazu die Kämpfe der Olympier mit den Titanen und Giganten u. a.

⁴ Porph. fr. 72. 73.

Gottes zur Welt näher ins Auge fassen. Für das Christentum ist allein Gott ewig und steht hocherhaben über der Welt, seiner vergänglichen Schöpfung, die er auch wieder vernichten kann und vernichten wird, weil sie durch den Sündenfall des Menschen in ihrer Vollkommenheit gestört und verderbt worden ist. Für den Christen hat also die Welt Anfang und Ende, und die Natur ist als die „gefallene“ Schöpfung schlecht und mangelhaft gegenüber dem allein guten und vollkommenen Gott. Für den Griechen aber stehen schon die Götter des Mythos zwar über der Erde, aber nicht über der Welt, sondern sie sind innerweltlich und hausen in den drei Stockwerken des Weltalls, dem Himmel, der Erde und dem Hades. Und wenn auch die Philosophen Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches unterscheiden, so bildet doch beides zusammen den „Kosmos“, die ewige Weltordnung, „die kein Gott und kein Mensch geschaffen hat.“¹ Eine creatio ex nihilo ist den Griechen ebenso undenkbar wie ein absoluter Weltuntergang. Auch der Mythos kennt keine Weltschöpfung, sondern nur ein „Weltwerden“ (*κοσμογονία*), d. h. eine aus dem Chaos zum Kosmos führende Weltbildung, und die Philosophie kennt zwar Weltperioden, die aber, wie z. B. nach der stoischen Lehre vom Weltbrand, in endlosem Kreislauf sich erneuern. Und dieses Weltall einschließlich der irdischen Natur ist für den Griechen etwas Göttliches (*θεῖον*), das seine Gesetze in sich selbst trägt, Gesetze, denen auch die Natur des Menschen als zugehöriger Teil des Kosmos unterworfen ist. Die Natur kennt in allem, was sie hervorbringt oder zerstört, die Art und Weise, wie sie wirken muß, von selbst. Mag man Leib und Seele, Körper und Geist unterscheiden, über die Natur (*φύσις*) kommt man nicht hinaus; und mag man selbst in verschiedenen Teilen der Welt verschiedene Grade von Vollkommenheit annehmen, wie etwa Poseidonios in der Welt über und unter dem Monde, der Kosmos als Ganzes bleibt göttlich und vollkommen, und insbesondere „die himmlische Welt“, d. h. die Gestirne und ihre gesetzmäßigen und berechenbaren Bewegungen sind unvergänglich und ewig. Nicht der Gegensatz zwischen dem geozentrischen und heliozentrischen Weltbild, welches letzteres auch schon die Antike kannte², macht den Unterschied zwischen christlicher und griechischer Weltanschauung (im engeren Sinn) aus, sondern der Glaube an die Vergänglichkeit der Welt (des Kosmos) auf der einen, die Überzeugung von ihrer Ewigkeit auf der anderen Seite. So hält der Grieche immer den Blick auf das Ganze der Welt gerichtet, von der die Menschheit nur einen winzigen Teil bildet, wenn auch der Mensch immerhin das schönste der Lebewesen ist³, für den Christen

¹ Heraklit fr. 30.

² Durch Aristarch von Samos (um 280 v. Chr.) nach Plut. de fac. in orb. lun. 6 (923 A).

³ Vgl. Aristot. Part. an. II 7 p. 653 a 28 ff. Porph. fr. 76.

dagegen ist die ganze Welt um des Menschen willen geschaffen. Aus dieser anthropozentrischen Weltbetrachtung des Christen und der kosmischen der Griechen entspringt auch beiderseits ein ganz verschiedener Begriff der Vorsehung (*πρόνοια*). Für den Christen ist das Schicksal der ganzen Welt durch das Schicksal der Menschheit bestimmt und ist daher die göttliche Vorsehung auf dieses und auf das Leben jedes einzelnen dieser Menschen gerichtet. Die Natur, die gefallene Schöpfung, zeigt nur noch trübe und undeutliche Spuren der Weisheit Gottes, sie ist zum Untergang bestimmt und daher beinahe widergöttlich geworden. Das reine Wirken Gottes ist daher nicht aus der Natur erkennbar, sondern nur aus der übernatürlichen Gottesoffenbarung, im Wunder. Das hat Tertullian mit seinem „credo, quia absurdum est“ in unübertrefflicher Weise auf den Begriff gebracht.¹ Für den Griechen aber waltet die göttliche Vorsehung immanent in der Natur in der Weise, daß sie alle Organismen, jeden in seiner Art, zweckmäßig und lebensfähig gestaltet, dabei aber immer nur auf die Erhaltung der Gattung bedacht ist, während sie der Untergang der Individuen, deren sie stets eine Überfülle hervorbringt, nicht kümmert. Dies gilt auch vom Menschen. Daher ist für den Griechen und Römer wohl eine Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes in irgendeiner Form denkbar, ganz undenkbar aber eine Auferstehung des Fleisches, an die der Christ glaubt. Endlich gehört für den antiken Menschen auch das Übel und das Böse zur Struktur des Kosmos, in dem es seine bestimmte Funktion hat, und die Existenz eines Teufels ist damit für ihn ausgeschlossen. Mag es gute und böse Dämonen geben, die Gottheit weiß sich ihrer für ihre Zwecke zu bedienen. Der Mensch aber ist ebenso zum Guten wie zum Bösen fähig und nicht, wie das Christentum lehrt, von jeder Erkenntnis und Fähigkeit zur Tugend verlassen.²

Diese Grundanschauungen finden ihren Ausdruck in den metaphysischen Einwänden, die gegen das Christentum seitens der antiken Denker im einzelnen erhoben werden. Die christliche Vorstellung von der Allmacht Gottes ist falsch. Die Christen behaupten, Gott sei alles möglich. Nein, sagt Celsus: er kann weder das Böse oder Schlechte tun, noch das Widernatürliche wollen. Er fördert nicht die sinnlose Unordnung, sondern er ist „der Führer der rechten und gerechten Natur“ (*τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ἀρχηγέτης*). Porphyrios führt diesen Ge-

¹ Tert. de carne Christi 5; vgl. Lact. Inst. III 28, 2: religionis eversio naturae nomen invenit. Der Versuch Augustins, civ. Dei XXI 8, zu beweisen, daß „portentum ergo non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura“, ist eine petitio principii, da er die jüdisch-christliche Vorstellung von der über die Natur erhabenen Allmacht Gottes, der die Natur „nulla praescribente lege naturae“ ändern kann, voraussetzt.

² Cels. VIII 55. Vgl. hierzu auch Plot. Enn. II 9 und I 8.

danken noch weiter aus: „Gott kann nicht alles. Er kann nicht machen, daß Homer kein Dichter gewesen und daß Ilion nicht zerstört worden ist; er kann nicht machen, daß zweimal zwei, was gleich vier ist, hundert gibt, auch wenn er es beschließen wollte; und ebensowenig kann er Böses tun, da er von Natur gut ist.“¹ Gott ist also an die Ordnung der Natur, die ja seine eigene Auswirkung ist, gebunden. Das ist echt griechische Gottesanschauung: Gott ist wohl allwirksam — *παναίτιος* nennt z. B. Aischylos den Zeus² —, aber nicht allmächtig im Sinne der von den Christen vorausgesetzten Fähigkeit, den naturgesetzlichen Verlauf des Geschehens durch persönliche Eingriffe, sog. Wunder, zu durchbrechen. Gewiß sind auch die griechischen Mythen voll von Wundern, und in den Asklepiosheiligtümern wurde mit Wunderkuren Reklame gemacht, wie die Inschriften von Epidauros beweisen; aber es ist gerade höchst bezeichnend, daß selbst die dämonengläubigen Neuplatoniker diese volkstümlichen Mirakel, über die sich schon Aristophanes lustig macht³, nicht anerkennen. Wohl gibt es auch für sie vereinzelt Wunder, aber in einem ganz andern Sinne. Diese werden von einzelnen Menschen vollbracht, die eine außergewöhnlich tiefe Einsicht in die Natur haben und sie daher in höherem Grad beherrschen als der Durchschnittsmensch; aber ihre Taten vollziehen sich nicht im Widerspruch zur Natur, sondern gemäß und mittels der Natur. In diesem Sinn wurden schon dem Empedokles Wunder zugeschrieben und vollbrachte Apollonios von Tyana solche. So erklärte man sich auch die Wunder der ägyptischen Zauberer und sonstigen Magier. Solche Wunder mochte auch Jesus getan haben; nur war dies ebendeshalb gar nichts Unerhörtes.⁴ Das christliche Wunder aber hat einen ganz andern Sinn: in ihm, nicht in der von Gott abgefallenen und daher unvollkommenen und sündigen Natur, offenbart sich Gott erst wahrhaft und gibt durch „Zeichen“ seinen Willen kund. Für den Griechen ist der Wundertäter ein Mann, der einen tieferen Einblick in die göttliche Natur hat, für den Christen ein Mann, der vermöge seiner übernatürlichen, göttlichen Kraft die ungöttliche Natur überwindet und bezwingt. In den „Quaestiones et responsa ad orthodoxos“, einer Schrift aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, wird die Frage aufgeworfen, wie es komme, daß die Talismane (*τελέσματα*) des Apollonios von Tyana noch nach seinem Tode wirksam seien, während die Wunder Jesu nur einen Augenblickserfolg gehabt hätten, und es wird darauf geantwortet: Apollonius kannte die Kräfte der Natur,

¹ Iustin, Dial. c. Tr. 84 p. 310 D. Cels. V 14 (vgl. III 70). Porph. fr. 94.

² Aisch. Ag. 1485, daneben *πανεργέτης*.

³ Dittenberger, Sylloge³ 1168—1173. Paus. II 27, 1, wozu R. Herzog, Philol. Suppl. XXII 3, 1931. Aristoph. Plutos 659 ff.

⁴ Diog. L. VIII 59. 60. 69. Emp. fr. 111. Porph. fr. 60. 63. Cels. I 68.

die ihr immanenten „Sympathien“ und „Antipathien“ von Grund aus. Die Wirkung der Talismane ist also eine natürliche, die Gott zum Nutzen der Menschen bestehen läßt. Jesus aber vollbrachte seine Wunder lediglich durch einen Befehl, ohne jede materielle Hilfe.¹ Hier tritt der oben gekennzeichnete Unterschied in der Auffassung des Wunders bei Griechen und Christen, dort Kenntnis und Benützung vorhandener Naturkräfte, hier göttliche Gewalt über die Natur, aufs deutlichste hervor. Dieser beiderseitigen Auffassung entsprechend, wehren sich auch die Christen gegen jede natürliche Erklärung biblischer Wunder: Tertullian und Hieronymus lehnen z. B. die Deutung der Finsternis beim Tode Jesu als einer Sonnenfinsternis aufs entschiedenste ab, und ebenso war der Stern von Bethlehem nach Kyrillos nicht, wie Iulian meinte, der Morgenstern oder sonst ein „gewöhnlicher Stern“.² Durch solch rationalistische Deutung würde ja der unmittelbare Eingriff Gottes in den Naturlauf, das Wunder, das Zeichen, beseitigt.

Die Welt ist für den Griechen ewig wie die in ihr wirkende Gottheit. Sie hat also keinen Anfang und kein Ende. Der Christ aber weiß von einer Weltschöpfung und von einem Weltuntergang. Die falsche christliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht liegt auch hierbei zugrunde. Die kindlich-naive Vorstellung vom Sechstageswerk in dem biblischen Schöpfungsbericht wurde schon oben (S. 59) berührt. Tiefer geht, was Iulian noch hinzufügt: „Es genügt nicht zu sagen: ‚Gott sprach und es wurde‘. Denn den Befehlen Gottes muß die Natur (*αἱ φύσεις*) der werdenden Dinge entsprechen. Ich will das noch deutlicher sagen. Gott befahl dem Feuer, aufwärts zu steigen, wenn es möglich sei, der Erde aber, sich zu senken. Mußte nun nicht, damit der Befehl Gottes sich verwirkliche, jenes leicht und diese schwer sein? Und so ist es durchweg.“³ Dieser Einwand zeigt wieder, daß Gott für den Griechen nicht über der Natur steht, sondern in seinem Wirken an sie gebunden ist. Sowenig als die Weltschöpfung kann es den von den Christen erwarteten Weltuntergang geben. Der nächstliegende, freilich auch oberflächlichste Einwand ist hier: bis jetzt ist er jedenfalls noch nicht eingetreten, obgleich seine Voraussetzung, die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt, anscheinend erfüllt ist. Schwerer wiegt die Entgegnung auf das Wort des Paulus, daß „das Wesen dieser Welt vergeht.“ „Wer, fragt Porphyrios, wird sie denn vergehen machen, und wozu wird er es tun? Denn ist es der Weltschöpfer, der dies täte, so zieht er den

¹ *Quaestiones et responsa ad orthodoxos* ed. Harnack (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der althristl. Lit. N. F. VI 4, 1901) 32. 86. Labriolle a. a. O. 455 ss.

² *Text. Apol.* 21 (Op. ed. Öhler I 202). Hieron. zu *Mth.* 27, 45 (Porph. fr. 14) Kyrill. fr. 3 (Iul. fr. 2 Neumann).

³ Iul. c. Christ. 143 B (185, 13 ff. Neumann).

Vorwurf auf sich, daß er, was in ruhiger Sicherheit liegt, in Bewegung setzt und verändert. Wenn er aber die Gestalt der Welt dadurch verbessern will, so wird man ihm schuld geben, daß er nicht gleich bei der Schöpfung die für die Welt passende und angemessene Gestalt erkannt, sondern sie ohne eine solche bessere und vernünftige Einrichtung unvollkommen ins Dasein gerufen hat.“ Und wie unsinnig ist vollends die Vorstellung der Petrusapokalypse, daß am Tage des Gerichts auch die Erde samt dem sie umgebenden Himmel gerichtet werden soll! Was sollen sie denn verschuldet haben? Mögen „zwar die irdischen Dinge verwirrt und von Natur unfähig sein, ihre Ordnung zu wahren, sondern der Regel spotten, die himmlischen Dinge halten jedenfalls allezeit ihre Ordnung fest, nach der sie fortschreiten, ändern sie nicht und werden sie niemals ändern; denn sie sind das präziseste Werk Gottes. Daher ist es ganz unmöglich, diese Schöpfungen einer höheren Ordnung aufzulösen, da sie durch ein göttliches und vollkommenes Gesetz (*θεσμός*) gefestigt sind.“ Und mit einem ähnlichen Wort, daß „der Himmel werde zusammengerollt werden wie eine Buchrolle und die Gestirne vom Himmel fallen werden wie die Blätter vom Weinstock und vom Feigenbaum“, setzt sich der Apokalyptiker in Widerspruch mit dem Prophetenwort, daß „der Himmel Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner Füße sei.“ Überheblich ist aber auch das angebliche Christuswort: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“¹

Mit der Vorstellung vom Weltuntergang verbanden die Christen diejenige vom Weltgericht und von der diesem vorangehenden Auferstehung der Toten (*ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*), die sie mit der Auferstehung Jesu begründeten. Diese hat mit der auch den Griechen seit Jahrhunderten, insbesondere seit Platon, geläufigen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gar nichts zu tun, sondern es handelt sich hier um eine Wiederbelebung des Leichnams. Diese Lehre muß bei der altchristlichen Mission viel mehr im Vordergrund gestanden sein als die Erlösungslehre und forderte wegen ihrer Naturwidrigkeit den Spott und den Widerspruch der Griechen in ganz besonderer Weise heraus, wie schon aus der Apostelgeschichte ersichtlich ist.² Abgesehen von ihrem Mangel an Originalität — denn sie sei einfach von den Juden übernommen — wird gegen ihre Begründung mit der Allmacht Gottes eingewendet, daß dieser Glaube, die Toten würden „mitsamt ihrem Fleische“ (*αὐταῖς σαρκὶν ἐκείναις*) aus der Erde wiederauftauchen, wider die Natur (*παρὰ φύσιν*) sei, mit der sich Gott nicht in Widerspruch setzen könne. Warum gerade

¹ Cels. VII 9. Porph. fr. 13 zu Mth. 24, 14; fr. 34 zu 1. Kor. 7, 30f.; fr. 89. 90 a. Beide Worte fehlen in dem Fragment der Petrusapokalypse von Akhmim (A. Dieterich, *Nekyia* 1893); vgl. dazu Jes. 34, 4; 66, 1. Mth. 24, 35.

² Act. 4, 2. 17, 32. 1. Kor. 15, 16ff.

auf die Auferstehung des Leibes so großen Wert legen, meint Celsus, als ob es nichts Besseres und Wertvolleres gäbe, nämlich die Seele und den Geist?¹ Mit einem sehr drastischen Beispiel ironisiert Porphyrios diesen Auferstehungsglauben. Wie viele Menschen, meint er, kommen auf dem Meere um: da wird nun etwa der Körper eines Schiffbrüchigen von Seebarben gefressen; diese werden von Fischern gefangen und verzehrt, diese selbst später getötet und von Hunden gefressen; die Hunde sterben auch und werden die Beute von Raben und Geiern: „wie soll nun der Körper jenes Schiffbrüchigen wieder zusammengebracht werden, der sich in so vielen Lebewesen aufgelöst hat?“ Die Berufung auf Gottes „Allmacht“ in der ganz törichten Auffassung der Christen verfängt nicht, weil diese eben in den Gesetzen der Natur ihre Grenzen hat; wie denn Porphyrios auch die seltsame Erwartung der Entrückung der bei der Wiederkunft Christi noch lebenden Christen in den Himmel wegen ihrer Naturwidrigkeit mit den Worten ablehnt: „der göttliche und Göttliche schaffende Logos hat dies (nämlich etwas Naturwidriges) auch niemals getan, noch wird er es je tun . . . ; denn nicht seine Macht ist die Richtschnur seines Handelns und Wollens, sondern gemäß der Folgerichtigkeit, die die Dinge erhält, beobachtet er selbst das Gesetz der Ordnung (τὸν τῆς εὐταξίας νόμον).“² Auch hier zeigt sich wieder, daß dem Griechen ein Auseinandertreten der Naturordnung und des göttlichen Wirkens ein ganz unvollziehbarer Gedanke ist, während es für den Christen ein Kernstück seines Glaubens bildet. Es ist übrigens ein Treppenwitz der Weltgeschichte, daß die christliche Kirche die Argumentation des Porphyrios gegen die Auferstehung des Leibes sich stillschweigend selbst zu eigen gemacht hat, indem sie die Ketzer durch die Verbrennung und Zerstreuung ihrer Asche in die Winde der Auferstehung zu berauben suchte. Wie Celsus und Porphyrios, so erblickte auch Iulian in diesem Auferstehungsglauben der Christen ihre Unfähigkeit, das Mögliche und Unmögliche an den Dingen zu erkennen, und damit ein Anzeichen äußersten Unverstandes.³

Während der Grieche bei der Beurteilung von Einzelfragen immer die Welt und Natur als Ganzes im Auge behält, konzentriert sich bei den Christen das ganze Interesse auf den Menschen. Der Mensch ist nicht nur die Krone, sondern das eigentliche Ziel der Schöpfung, das Schicksal der Menschheit bildet den Inhalt und Zweck des gesamten Weltgeschehens. Alles ist um des Menschen willen gemacht: so lehrt die

¹ Cels. II 5. V 14. VIII 49.

² Porph. fr. 94. 93 (wozu vgl. Cels. V 14). fr. 35. Auf diese Vorstellung bezieht sich wohl auch der Spott des Lukian (Peregr. 13): *πεπείλασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὄλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀπὸ χρόνον*.

³ Iul. c. Christ. fr. 17. 18 (Neumann).

anthropozentrische Weltbetrachtung der Christen. Nietzsche erblickte in dieser Verengung des Blickfelds vom Kosmos auf den Menschen den Hauptunterschied zwischen der vorsokratischen Philosophie einerseits und den Anschauungen der sokratischen und hellenistischen Schulen andererseits, die er als „Vordergrundsdenkweisen“ kennzeichnete.¹ In der Tat hat in der griechischen Philosophie um jene Zeit eine Verschiebung ihres Schwerpunkts stattgefunden, und im sokratischen Kreise erscheint erstmals die Auffassung, daß alles um des Menschen willen (*ἀνθρώπων ἕνεκα*) geworden sei.² Aber weder Platon noch Aristoteles noch die Stoa und der Epikureismus haben über dem Menschen den Kosmos aus den Augen verloren. Immer, auch für den Neuplatonismus, bleibt der Mensch in diesen eingegliedert. Erst das Christentum, und nur dieses, trägt die Lehre vom Primat des Menschen, ja genau genommen der von Gott erwählten Christen in der vorhin charakterisierten Überspannung vor,³ und auch diese spätantiken Menschen, wie Celsus, Porphyrios, Iulian sind noch soweit Griechen, daß sie hier den Gegensatz zweier Weltanschauungen spüren. Deshalb treten sie dieser Betrachtung der Welt aus der Froschperspektive, wie sie Juden und Christen üben, aufs schärfste entgegen. Celsus weist in einem langen Exkurs auf die Vorzüge hin, die die Tiere in mancher Hinsicht vor den Menschen voraus haben, auf die Feinheit ihrer Sinne, auf ihre Geschicklichkeit und Organisationskraft, wie sie sich im Bienen- und Ameisenstaat bekundet, auch darauf, daß den Tieren die atmosphärischen Vorgänge, Sonnenschein und Regen, ebenso zustatten kommen wie dem Menschen, und ebenso die pflanzliche Nahrung, besonders die Baumfrüchte. Also nicht für den Menschen ist das gemacht, sowenig wie für den Löwen, den Adler oder den Delphin, sondern „die Welt ist das lückenlose und vollkommene Werk Gottes“, die ihm als Ganzes am Herzen liegt und innerhalb dessen jedes Wesen den ihm zukommenden Anteil erhalten hat. So gehört auch der Mensch mit seinem Körper dieser „Ökonomie des Ganzen“ an.⁴ Kürzer, aber nicht weniger scharf entgegnet Porphyrios auf die rhetorische Frage des Paulus: „Sorgt denn Gott für die Ochsen?“ „Hier“, sagt er, „scheint er mir die Weisheit des Schöpfers stark zu verspotten, als ob diese für das Gewordene keine Sorge trüge“, und widerlegt ihn mit Stellen aus dem AT selbst.⁵

Mit dieser anthropozentrischen Auffassung der Welt ist ohne weiteres auch schon ein ganz anderer Begriff der Vorsehung (*πρόνοια*) ge-

¹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 225 (TA. VIII 179f.), wozu W. Nestle, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1912, 558.

² Xen. Mem. III 4, 8. 10.

³ Iust. Ap. I 10 p. 58 AB.

⁴ Cels. IV 23, 74 ff. 99. VIII 53.

⁵ Porph. fr. 29. 1. Kor. 9, 9f. Deut. 25, 4. Ps. 8, 8f.

geben. Dieser ist für den Christen zunächst insofern enger, als die göttliche Vorsehung nur dem Menschen gilt, nicht aber der außermenschlichen Natur; daneben freilich geht sie noch mehr ins einzelne, insofern sie auf die besonderen Schicksale jedes menschlichen Individuums, sein äußeres und sein inneres Leben, vor allem auf das ewige Heil seiner Seele sich richtet. Der Grieche aber hat einen weiteren Vorsehungsbegriff, der, innerweltlich, den ganzen Kosmos begreift, bei den lebenden Wesen jedoch sich nicht um das Schicksal der Individuen, sondern nur um die Entfaltung der Arten kümmert, die alle Gott gleich am Herzen liegen. „Gott zürnt den Menschen sowenig wie den Affen oder den Fliegen“, sagt Celsus. Und Porphyrios erklärt in seiner Kritik des Glaubens an die Auferstehung der Toten: „Gott würde dadurch die bisher bestehende Aufeinanderfolge (*διαδοχή*) aller gewordenen Wesen, durch die er die Erhaltung und ununterbrochene Fortdauer der Arten (*γέννη*) bestimmt hat, kurzerhand auflösen, während er doch diese von Anfang an als Gesetz aufgestellt und in den (verschiedenen) Gestaltungen durchgeführt hat“ (*νομοθετήσας καὶ διατηρώσας*).¹

Die höchste Steigerung erfährt dieser christliche Vorsehungsbegriff in der Lehre von der Erlösung, indem nach dieser nicht nur die ganze Geschichte der Menschheit, sondern auch die Schöpfung der gesamten Welt und Natur, ihr Bestand und ihr Untergang auf dieses Ziel eingestellt ist. Bei der Auseinandersetzung darüber darf man freilich noch nicht an die später von der Kirche dogmatisch festgelegte paulinische Erlösungstheorie im Sinne der Erlösung des sündigen Menschen durch das stellvertretende Opfer Jesu denken. Auch die Apologeten kennen diese Lehre nicht oder ignorieren sie wenigstens.² Für die christlichen Gegner des Celsus und Porphyrios besteht die Erlösung oder richtiger „Errettung“ (*σωτηρία*) in der Offenbarung des wahren Gottes und damit der wahren Religion in und durch Jesus. Durch ihn will er alle Menschen von der Wahrheit überzeugen und zum Glauben führen.³ Dieser Glaube ist die einzige Bürgschaft dafür, daß man bei der Wiederkunft (*παρουσία*) Christi zum Weltgericht, das nicht mehr fern ist, besteht und nach der Auferstehung der ewigen Seligkeit teilhaftig wird, während die übrigen Menschen wegen ihres Unglaubens und ihrer Sündhaftigkeit zu ewigen Höllenstrafen verdammt werden. Schwankend ist in diesem ganzen Gedankenkomplex noch die Vorstellung von der „Gottheit Christi“; bald wird er als der fleischgewordene Gott selbst betrachtet, der seinen Sitz im Himmel verlassen hat und auf die Erde herabgestiegen ist, bald erscheint er als der „Sohn Gottes“, den dieser gesandt hat, und tritt so

¹ Cels. IV 99 s. f. Porph. fr. 94 (in.), wozu Harnack, Kritik des NT usw. 126.

² Cels. IV 74. — H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I (1936) 183.

³ Iust. Ap. I 10 p. 58 D. Harnack, Dogmengeschichte³ I (1894) 455 ff.

als eine zweite göttliche Person neben den Vater, von dem er als dessen „Logos“ unterschieden wird. Leiden, Tod und Auferstehung Jesu vollziehen sich bei dieser Auffassung streng genommen nur aus dem äußerlichen Grunde, weil es so von den Propheten geweissagt ist¹, die Auferstehung zugleich als Grund der Hoffnung auf die eigene Auferstehung der Gläubigen.

Diesem Stück des christlichen Glaubens stehen die Griechen völlig verständnislos und ratlos gegenüber: es ist ihnen in der Tat, wie es Paulus formuliert hat, „eine Torheit“ (*μωρία*).² „Was für einen Sinn“, fragt Celsus, „hat diese Herabkunft für Gott? Will er, der doch allwissend ist, die menschlichen Verhältnisse kennenlernen? Oder, wenn er sie kennt und verbessern will, kann er dies nicht vermöge seiner göttlichen Macht, ohne sich dazu in leibhaftiger Gestalt herabzulassen, wozu er ja seinen himmlischen Thron verlassen mußte? Oder wollte er, unerkant von den Menschen und von ihnen zu wenig geehrt, sich zu erkennen geben und den Glauben und Unglauben der Menschen prüfen?“³ Gott selbst freilich bedarf dessen nicht, sondern, so sagen die Christen, „er will uns die Erkenntnis seiner selbst anbieten, damit wir sie annehmen, rechtschaffen (*χρηστοί*) und gerettet werden, diejenigen aber, die sie nicht annehmen, sich als böse (*πονηροί*) erweisen und gestraft werden.“ Aber auch dagegen erheben sich viele Bedenken. Warum hat Gott dazu den Weg durch den Leib eines Weibes gewählt, was für den Platoniker bezeichnenderweise eine „Befleckung“ (*μίαισμα*) bedeutet, anstatt sich selbst mit einem entsprechenden Körper zu umgeben? Das wäre ja doch für Gott eine Wandlung aus dem Höheren ins Geringere. Und warum hat denn Gott mit dieser seiner Offenbarung so lange gezögert und bis dahin die Menschheit sich selbst überlassen? Warum, so fragt auch Porphyrios, ist Christus denn erst so spät erschienen, wenn er doch die „Kranken“, d. h. die Sünder, zu sich ruft, als ob es unter den früheren Generationen keine solche gegeben hätte? Und damit verbindet sich die andere Frage: warum ergeht denn der Ruf Jesu nur an die Sünder und nicht auch an die rechtschaffenen Menschen? Es mag ja zugegeben werden, daß die Menschheit als solche sündig ist; dann aber sollten alle gerufen werden, während das Christentum die ausgesprochenen Sünder (*ἁμαρτωλοί*) bevorzugt.⁴ Unbegreiflich erscheint es auch, daß Gott den Boten seiner Offenbarung nicht zu einem großen und berühmten Volke, sondern zu den Juden in einem kleinen Winkel der Erde sandte, und daß er, der doch allwissend ist, seinen „Sohn“ schlechten Menschen zu schmachlicher Bestrafung überließ. Entweder hat er dies nicht verhindern können, dann ist er nicht allmächtig, oder er

¹ Cels. VII 2.

² 1. Kor. 1, 23 f.

³ Vgl. Od. 17, 485 ff. Ovid. Met. I 212 f. VIII 626 ff. Act. 14, 11 ff.

⁴ Cels. IV 3. 6. 7. 14. VI 68. 73. Porph. fr. 77. 87. Cels. III 63. 65.

hat es nicht verhindern wollen, dann ist die Bestrafung Jesu ebenso wie die seiner Anhänger in der Ordnung.¹ Die Christen sagen schließlich, Gott habe seinen Sohn gesandt aus Zorn gegen die Gottlosen und zu deren Bestrafung. Damit schreiben sie Gott, der doch frei von jeder Leidenschaft (*ἔξω παντὸς πάθους*) ist, menschliche Gefühle und Erregungen zu, ihm, der „den Menschen sowenig zürnt wie den Affen und den Fliegen“. Damit wird auch das Weltgericht hinfällig, das sich die Christen übrigens so denken, daß Gott „wie ein Koch Feuer (an die Welt) heranbringen und die ganze übrige Menschheit daran braten werde, während sie allein fort dauern werden, und zwar nicht nur die Lebenden, sondern auch die schon Verstorbenen, die mitsamt ihrem Fleische aus der Erde emportauchen werden.“² Endlich ist diese Prophezeiung des Weltendes und Weltgerichts durchaus nichts Außergewöhnliches: man kann sie aus dem Munde der verschiedensten Propheten hören.³ Es erweist sich also diese ganze Vorstellung vom Weltuntergang, von der Wiederkunft Christi, vom Weltgericht und der Auferstehung der Toten als ein Wahnglaube.

III. ETHISCH-POLITISCHE EINWÄNDE

Der populärste Vorwurf gegen die Christen war der des Atheismus. Er gehört scheinbar zu den metaphysischen Einwänden und ist für uns bei der entschiedenen Gott-Gläubigkeit der Christen höchst befremdlich. Allein bei der engen Verwachsenheit von Religion und Politik sowohl in der griechischen Polis als auch im römischen Staat betraf er nicht nur einen theoretischen Irrtum, sondern ein praktisches Verhalten. Ein Verstoß gegen die an den antiken Bürger immer und überall gestellte Forderung, *τοὺς θεοὺς νομίζειν, οὓς ἡ πόλις νομίζει*, die nicht nur den Glauben an die Staatsgötter, sondern auch ihre Verehrung, d. h. die Beteiligung am öffentlichen Kultus, in sich begriff, hatte immer als *ἀσέβεια* gegolten. Der theoretische Atheismus war an sich straflos und nur das gegen die Philosophen gerichtete besondere Gesetz des Diopeithes in Athen vom Jahr 432 v. Zw. ging über diesen Grundsatz hinaus, wie die bekannten dortigen Asebieprozesse beweisen.⁴ Die Zahl der erklärten Atheisten war im Altertum eine sehr kleine: es galten dafür Diagoras von Melos, Kritias von Athen und der Kyrenaiker Theodoros,

¹ Cels. VI 78. 81. Porph. fr. 64. 65. 94 (s. f.). Vgl. auch Cels. I 66. II 17. 23. IV 3. VI 81. Iul. c. Christ. 155 E (189, 14 ff. N.)

² Cels. IV 73. 72. VI 64. IV 99. V 14.

³ Cels. VII 9. 11 (vgl. IV 10 f.), wozu Keim, Celsus 106, 1 auf Capitolinus, Vita M. Aur. 14 verweist; vgl. die schon Mth. 24, 11 und 2. Petri 2, 1 erwarteten „falschen Propheten“.

⁴ Plat. Ap. 26 B. Plut. Per. 32. E. Derenne, Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes 1930.

zu denen manche noch die Sophisten Protagoras von Abdera und Prodikos von Keos fügten.¹ Selbst die Epikureer, die keinerlei Einwirkung der Götter auf das Weltgeschehen annahmen, wagten nicht, ihre Existenz zu leugnen und beteiligten sich am Kultus. Zu diesem gehörte in der Zeit des Aufkommens des Christentums noch die göttliche Verehrung des Kaisers als Ausdruck der Loyalität. Sowohl beim Kaiser wie bei den Göttern galt als der sichtbare Ausweis des Glaubens und der Verehrung das Opfer, mindestens in der Form einer Spende von Weihrauch und Wein.² Wer das nicht darbrachte, machte sich straffällig. So galt der Atheismus, auch bei aufgeklärten Leuten, nicht nur als ein religiöser und sittlicher Defekt, sondern erweckte auch den Verdacht politisch-revolutionärer Gesinnung. Man lud dadurch das „*crimen laesae religionis*“ auf sich und fiel unter das kaiserliche Gesetz, das bestimmte: „*eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere*“.³ Ungebildete und Gebildete sind daher einig in der Verdammung der christlichen „Atheisten“ und sehen in ihnen die Ursache der über Rom hereinbrechenden Unglücksschläge. „Weg mit den Atheisten!“ oder „Die Christen vor die Löwen!“ brüllte die Menge im Amphitheater.⁴ Der Platoniker Celsus aber sieht im Christentum einen Rückfall in den primitiven „Atheismus“ wilder Völker, die noch keine Altäre, Tempel und Götterbilder kennen. Lukian stellt die christlichen Atheisten in eine Reihe mit ihren Antipoden, den Epikureern. Porphyrios erblickt im Eindringen des Christentums den Grund für die Abkehr der hilfreichen Götter vom Imperium. Iulian wirft den Christen vor, daß sie den „Atheismus“ von den Juden übernommen hätten, die wegen ihrer bildlosen Gottesverehrung gelegentlich auch als *ἄθεοι* oder *δυσεβέστατοι* bezeichnet werden, was aber für sie keine strafrechtlichen Folgen hatte, da sie als ursprünglich geschlossene Nation das Vorrecht einer *religio licita* genossen, während die Christen der Vorwurf des Atheismus mit der Anklage auf Tod und Leben und mit Ausstoßung aus der Gesellschaft bedrohte.⁵ Fragt man nach der theoretischen Berechtigung des Vorwurfs, so verwahrt sich zwar Iustin — ähnlich wie Sokrates — gegen den Atheismus im absoluten Sinn,

¹ Cic. nat. deor. I 1, 2. 42, 118. Sext. Emp. IX 54. Min. Fel. Oct. 8, 2. Euseb. praep. ev. XIV 3, 7.

² Plin. Ep. X 96, 5.

³ Tert. Apol. 24 (vgl. 27). Edikt im Martyrium Cypriani: vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten (Texte u. Untersuch. usw. 28. N. F. XIII 4, 1908) 8 ff. 10, 2. — Zur ganzen Frage: Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht. Ges. Schr. III 3, 389 ff.

⁴ Mart. Polycarp. 3. Tert. Apol. 40.

⁵ Cels. VII 62. Luk. Alex. 25. 38. Porph. fr. 80. Iul. c. Christ. 43 B (164, 16 ff. Neumann). Apoll. Molo bei Joseph. c. Ap. II 14. Plin. N. H. XIII 4, 46. Tac. Hist. V 5. Iuv. XIV 100. Aristid. or. 46 (*οἱ ἐν Παλαιστίνῃ δυσεβεῖς*). Dio Cass. 67, 14 und 52, 36 (der Consul T. Flavius Clemens und seine Frau Domitilla).

gibt ihn aber offen zu, wenn man darunter die Ablehnung der Staatsgötter (*νομιζόμενοι θεοί*) und der Beteiligung an ihrem Kult verstehe. Im Unterschied von dieser Ehrlichkeit sucht Tertullian die Beschuldigung durch einen echten Advokatenkniff zu entkräften. Er schließt folgendermaßen: Religion ist nur, wo Gottesverehrung ist. Die Staatsgötter sind aber gar keine Götter, sondern Dämonen. Also ist ihre Verehrung keine Religion und folglich sind wir nicht der Religionsverletzung schuldig.¹ Die Unterscheidung Iustins wurde in einem Religionsprozess unter Valerian, über den Eusebios berichtet, von dem damaligen Richter vortrefflich auf den Begriff gebracht, wenn er die Christen aufforderte, „sich der natürlichen Auffassung zuzuwenden und die Götter zu verehren, die das Reich erhalten, der unnatürlichen aber zu entsagen“.² Das war in der Tat der Gegensatz zwischen der antiken und christlichen Religion: für den antiken Menschen ist die Natur göttlich und die Götter Naturmächte, ihre Anbetung also natürlich, für den Christen aber steht Gott nicht nur über, sondern in einem Gegensatz zu der, wie er glaubt, gefallenen Natur; also steht die Anbetung des Christengottes in einem Widerspruch zur Natur und muß der Christ die Anbetung von Naturmächten verwerfen. Den Griechen und Römern aber erschien das Christentum als die Entgötterung der Natur und des Staates, als die Profanierung alles Irdischen.³ Vielleicht ist die früheste Entgegnung auf den Vorwurf des Atheismus seitens der Christen, die wir kennen, die vom Verfasser des Epheserbriefs vorgenommene Umkehrung, der den „Atheismus“ den Nichtchristen zuschreibt. Dies wird dann in der christlichen Literatur des Ostens stehend, bis schließlich das Gesetz des Gratian, Valentinian und Theodosius vom Jahr 380 alles, was außerhalb der katholischen Kirche steht, auch die Häretiker, unter den Begriff des „sacrilegium“ (d. h. der *ἀθεότης*) befaßt.⁴ Damit ist in dem Verhältnis der beiden Religionen die der Anfangssituation entgegengesetzte Lage erreicht.

Bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Antike und zumal im römischen Kaiserreich ist es nicht zu verwundern, wenn die Christen, die zwar die Existenz der Götter nicht leugneten, aber sie für böse Dämonen erklärten und die Beteiligung an ihrer Verehrung wie am Kaiserkult schroff ablehnten, nicht nur als Atheisten, sondern zugleich auch als politische Umstürzler galten.⁵ Schon

¹ Iust. Ap. I 6 p. 56 B. Plat. Ap. 26 C. Tert. Apol. 24.

² Euseb. Hist. eccl. VII 11 bei Harnack, Atheismus 14, 1. ³ S. oben S. 79 f.

⁴ Eph. 2, 12, wozu Harnack, Atheismus 4, 4. Vgl. Ignat. ad Trall. 3. Mart. Polyc. 9. Clem. Al. Protr. II 24. Strom. VII 1, 1 und 4. Paidag. III 11, 80. II 10, 86. Athenag. de resurr. 28. Orig. Exhort. ad mart. 32, 5 (*πολύθεος ἀθεότης, ἄθεος πολυθεότης*). Gesetz der Kaiser bei Harnack a. a. O. 15 f.

⁵ Eine lehrreiche Parallele zum Verhältnis der Christen zum römischen Kaiserkult bildet die Lage heutiger japanischer Christen gegenüber dem von

ihre geheimen Zusammenkünfte zogen den Verdacht auf sich und standen im Widerspruch mit der Sitte. Es schien, als wollten sie sich dadurch der Strafe für geheime Vergehen entziehen. Man schrieb ihnen eine „Parole geheimer Gemeinschaft“ zu, sie gelten als das „Proletariat einer unheiligen Verschwörung“, als „eine im Dunkel schleichende, lichtscheue Rotte“. Die gemeinsame Gefahr schließt sie um so enger zusammen und ihre auch von Lukian anerkannte tatkräftige Verbrüderung bildet ein stärkeres Band als alle Eide. Der revolutionäre Charakter liegt ihnen sozusagen im Blute, fast noch mehr als den Juden, gegen die sie sich aufgelehnt haben, wie diese gegen die Ägypter. Schon das Wort des „Anführers ihres Aufruhrs“ (στάσεως ἀρχηγέτης), man könne nicht zwei Herren dienen, ist eine „Stimme des Aufruhrs“ (φωνὴ στάσεως), und so ist ihnen das Revolutionieren (στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν) zur Gewohnheit geworden. Das zeigt sich sogar in ihren eigenen Kreisen an den zahlreichen Sekten, in die sie sich gespalten haben, und die fast nichts mehr gemein haben als den Namen.¹ Sie zeigen mit ihrem Anspruch auf Auserwähltheit dieselbe Exklusivität wie die Juden, „reißen sich von der übrigen Menschheit los und verschanzen sich gegen sie“. Mit ihrem aufdringlichen Bekehrungseifer tragen sie den Zwist in die Familien und machen die Frau vom Manne, die Kinder von den Eltern, die Schüler von den Lehrern und Erziehern abspenstig. Nimmt man dazu die grundsätzliche Abkehr vom Staat, die Ablehnung des Eides und folgerichtig auch der Übernahme von Ämtern und der Ableistung des Heeresdienstes, eine Absonderung, die schon mit Paulus beginnt und die Tertullian offen zugibt, und erinnert man sich, daß nach ihrer Lehre die ganze außerchristliche Welt dem Untergang und der Hölle verfallen ist, so wird es begreiflich, daß man die Christen als „Staatsfeinde“ (*hostes publici*) ansah und die Gesinnung, die man den Juden zuschrieb: den „Haß gegen das Menschengeschlecht“ (*odium generis humani*) auf sie übertrug.² So sind die Christen selbst durch die Starrheit und Unduldsamkeit ihres Glaubens schuldig geworden an den über sie herein-

der Schintoreligion gleichfalls verlangten Kaiserkult. Der japanische Staat erleichtert ihnen die Teilnahme an diesem Loyalitätsakt, indem er nur die *venratio*, nicht die *adoratio* fordert. E. Schiller, *Schinto* 1935, 28. 44.

¹ Cels. I 1. 2. VIII 17. Luk. Peregr. 13. Min. Fel. Oct. 8, 4 (plebs profanae coniurationis; tenebrosa et lucifuga natio); 9, 2 (occulis se notis et insignibus noscunt). Cels. III 5. VII 68. VIII 2. 14. 15 (zu Math. 6, 24). III 10. 12.

² Cels. IV 23. V 25. VII 9. VIII 2 (ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων). III 55 (vgl. Lk. 14, 26. 12, 51–53. Mth. 10, 35–37). VIII 67. 73. Min. Fel. Oct. 8, 4 (honores et purpuras reiciunt). Mth. 5, 34 ff. Jak. 5, 12. Phil. 3, 20 (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Tert. Apol. 35 (*hostes publici*). 38 (nobis... nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum). Cels. V 14. Diod. XXXIV 1. Tac. ann. XV 44 (zitiert von Tert. Apol. 37), wozu W. Nestle, *Odium generis humani*. *Klio* 21 (1926) 91 f.

gebrochenen Verfolgungen und, während Jesus nach ihrem eigenen Zeugnis das Böse aus der Welt vertilgen wollte, hat das Christentum, um seine Neuerungen (*καινοτομία*) durchzusetzen, nur aufs neue Streit und Blutvergießen in die Welt gebracht.¹

Nahe verwandt mit den politischen sind die sozial-ethischen Einwände gegen das Christentum. Die ganze Bewegung trägt einen plebejischen Charakter. Dieser ist ihr schon durch ihren Ursprung aufgeprägt: war doch ihr Begründer ein unbekannter Mann aus niedrigem Stande, wenn nicht gar das illegitime Kind eines von seinem Manne wegen Untreue verstoßenen Weibes in einem Winkel des kleinen Judenlandes. Dieser seiner Herkunft entsprechend gewann er seine paar Jünger aus den untersten Kreisen: Zöllner und Schiffer geringster Sorte.² Und auch weiterhin wandte sich das Christentum mit seiner Mission an die Hefe des Volkes, an unfeine und ungebildete Menschen ohne Urteilsfähigkeit, verfemte Wissenschaft und Bildung, und, während andere Mysterien von ihren Gemeindegliedern Reinheit von Schuld und Lauterkeit der Gesinnung verlangen, ruft das Christentum die „Sünder“ zu sich, und so werden seine Gemeinden Sammelbecken schlechten Gesindels.³ Solche Leute nimmt Gott an, wenn sie sich wegen ihrer Schlechtigkeit „demütigen“, wozu man sie durch Verängstigung mit allerlei Schreckmitteln bringt; und diese Demut (*ταπεινότης*) des Christen besteht, anders als die, von der Platon spricht, darin, daß man sich in unanständiger Weise, den Kopf nach unten, auf die Knie und zur Erde wirft und Asche auf sich streut. Auch Porphyrios findet es höchst sonderbar, daß es das Christentum nur mit den „Kranken“, d. h. den Sündern, zu tun haben will, und sieht darin einen guten Grund für die „Gesunden“, d. h. die anständigen Menschen, sich davon fernzuhalten. Ganz empört ist er über die Lehre des Paulus, daß die ärgsten Vergehen und Sünden durch das äußere Mittel des Wasserbades, d. h. der Taufe, „abgewaschen“ und getilgt werden können; ja er sieht in dieser Leichtigkeit, Verzeihung zu erlangen, geradezu eine Aufforderung zum Sündigen. Iulian aber meint, das Gebet für die Sünder und das Mitleid mit ihnen sei nur Leuten möglich, die selbst Übeltäter (*κακούργοι*) seien.⁴ Schwersten Anstoß nimmt Porphyrios auch an der Eucharistie, besonders an der von Johannes vertretenen Auffassung des Abendmahls in den Worten: „wenn ihr nicht mein Fleisch essen und mein Blut trinken werdet, so habt ihr kein Leben in euch.“ Das ist in den

¹ Porph. fr. 66 (vgl. fr. 64 s. f.) wozu Harnack 86; vgl. Mth. 10, 34 und dazu Porph. fr. 51 (S. 78 Harnack).

² Cels. I 28. 62. IV 36.

³ Cels. III 44. 50. 55. 59. VI 13 f. Min. Fel. Oct. 8, 4 (de ultima faece collectis imperitioribus et mulierculis credulis). Luk. Peregr. 13. Unlautere Elemente erscheinen auch 1. Kor. 5, 1 ff. 6 ff.; 6, 9 ff. Vgl. auch oben S. 73 und Porph. fr. 87.

⁴ Cels. III 62. 16. VI 15, wozu Plat. Ges. IV 715 E. 716 A. — Porph. fr. 87 zu Lk. 5, 31 f. — fr. 88 zu 1. Kor. 6, 9–11. — Iul. fr. 11.

Augen des Porphyrios „unnatürlicher als jede Unnatur, tierischer als tierisch“, schlimmer als die Geschichte vom Thyesteischen Mahl. Und auch wenn man diesen Spruch allegorisch auffaßt, so beleidigen doch die Worte das Ohr und vergiften die Seele. Sie können bei der leicht beweglichen, gedankenlosen Menge das größte Unheil stiften. Daher haben auch die Synoptiker sie unterdrückt. Denn sie sind ein Schlag ins Gesicht jeder Kultur und kein in edler Bildung herangewachsener Mensch kann sie hinnehmen.¹ Es ist in der Tat wohl möglich, daß diese Formulierung des Sinnes der Eucharistie zu dem verleumderischen Vorwurf des Kannibalismus und des Ritualmords, der unter der breiten Masse gegen die Christen erhoben wurde, mit beigetragen hat.

Dem plebejischen Charakter der neuen Religion entspricht auch ihre Stellung zum irdischen Besitz, zu Armut und Reichtum. Das Wort Jesu, es sei „leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes komme“, ist nach Celsus eine törichte Übertreibung der Ansicht Platons, es sei unmöglich, daß ein außerordentlich guter Mensch auch außerordentlich reich sei. Nach der Ansicht des Porphyrios ist es außerdem ungerecht, da es den rechtschaffenen Reichen vom „Reich Gottes“ ausschließt, dem frevelhaften Armen aber seine Türe öffnet. Nicht die Rechtschaffenheit, sondern die Armut führt also zur himmlischen Seligkeit, und nicht der Bosheit, sondern der Wohlhabenheit wird sie versagt. Ebenso töricht ist das Gebot: Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben!“ Bei der Befolgung dieses Wortes würde ja der Wohlhabende selbst zum Bettler und dadurch wieder den Besitzenden zur Last. Und Iulian fragt höhnisch, ob es ein Gebot von höherer staatsmännischer Einsicht (*πολιτικωτέρα ἐντολή*) gebe als dieses? Wollte man ihm allgemein folgen, wo wäre dann noch ein Käufer für das Angebotene? Käme dieser Grundsatz zur Herrschaft, so könnte kein Staat, kein Volk, kein Haus mehr bestehen. Deshalb glaubt Porphyrios gar nicht, daß Jesus solch unsinnige Worte gesprochen habe, sondern er führt sie auf die Armen selbst zurück, die durch solch leeres Geschwätz das Vermögen der Reichen an sich bringen wollen. Er sieht also in der Verfemung des Reichtums durch das Christentum eine Reaktion der Besitzlosen gegen die Besitzenden, den Versuch einer sozialen Umwälzung. Und er kennt die Kirche seiner Zeit zu gut, um nicht zu wissen, daß diese sich in der Tat solcher Herrenworte bediente, um namentlich wohlhabende Frauen zu veranlassen, ihren Besitz unter die Armen zu verteilen und dadurch die Verbreitung der neuen Lehre zu fördern.²

¹ Porph. fr. 69 zu Joh. 6, 53 ff. Porphyrios hat also das *ἐστί* in den Einsetzungsworten der Synoptiker (Mth. 24, 28. Mk. 14, 24. Lk. 22, 19) und bei Paulus (1. Kor. 11, 24) nicht wörtlich genommen.

² Cels. VI 16, wozu Plat. Staat V 743 A. — Porph. fr. 58, wozu vgl. fr. 4

Was also bisher als wertvoll galt: Wissenschaft und Bildung, Besitz, eine anständige und rechtschaffene Lebensführung, das erklärt diese neue Religion für wertlos, ja geradezu für ein Hindernis der Berufung zum „Reich Gottes“, während die Ungebildeten, Armen und Sünder dazu eingeladen werden. Eine solche Lehre, die eine förmliche Umwertung aller Werte vornimmt, erklärt Celsus für den Ruin des menschlichen Lebens, Porphyrios findet sie unannehmbar für jeden frei denkenden, gebildeten Menschen, und Iulian kommt zu dem Ergebnis, daß die christliche Frömmigkeit eine Mischung von jüdischem Atheismus und schlechter, aus den minderwertigsten Elementen des Hellenentums erwachsener Lebensführung sei. Ihre angeblich „göttlichen Lehren“ (*θεῖοι λόγοι*) sind derart, daß dadurch niemand verständiger oder mannhafter wird oder über sich selbst hinauswächst; die Lehren aber, aus denen man wirklich Mannhaftigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit gewinnen kann, führen die Christen auf den Satan und seine Diener zurück.¹

Damit kommen nun die Gegner des Christentums zu einem letzten fundamentalen Widerspruch in der christlichen Lehre, der die Gottesanschauung, die Offenbarung, vor allem aber die praktische Frömmigkeit, die Lebensführung, betrifft: es ist der Widerspruch zwischen dem Gesetz Moses und der Lehre Jesu. Die Christen sind von den Juden ausgegangen und rechnen das AT zu ihren heiligen Schriften, und doch sind sie in der Gefolgschaft Jesu wieder von ihnen abgefallen: sie haben also eigentlich zwei Gesetze, und man weiß nicht recht, welches von beiden für sie maßgebend ist. Nach dem Gesetz Moses kann und soll der Mensch sich Reichtum und Macht verschaffen, die Erde füllen und Israel soll seine Feinde mit Stumpf und Stiel ausrotten. Der „Nazarener“ aber sagt, kein Reicher und niemand, der nach Herrschaft oder Weisheit oder Ehre strebe, könne zum Vater kommen, man solle sich nicht mehr um Nahrung und Kleidung sorgen als die Raben oder die Lilien auf dem Felde, und dem, der einen auf die rechte Wange schlage, dem soll man die andere auch darbieten. „Lügt nun Moses oder Jesus, oder hat der Vater, als er diesen sandte, vergessen, was er dem Moses befohlen hatte, oder hat er seine eigenen Gesetze verworfen, einen anderen Beschluß gefaßt und sendet nun seinen Boten zur Verkündung des Gegenteils?“ Diesen Widerspruch zwischen den beiden Gesetzen hebt besonders auch Iulian hervor unter Hinweis darauf, daß das Gesetz Moses nicht nur im AT, sondern auch im NT und sogar von Jesus selbst als ewig

(Gewinnsucht der Apostel) und 97 (Einfluß der Frauen in der Kirche). — Iul. fr. 12. — Mth. 19, 24. 21. Lk. 12, 33. Es scheint Zufall, daß die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk. 16, 19 ff.) nirgends berührt wird.

¹ Cels. I 26. Porph. fr. 69. Iul. c. Christ. 43 B (164, 16 ff.). 230 A (206, 6 ff. Neumann). *λόγοι* kann hier auch „Schriften“ bedeuten.

gültig und unvergänglich bezeichnet werde. Es sei reine Willkür, wenn Paulus den Christus das „Ende des Gesetzes“ nenne. Nirgends hat Gott den Juden ein zweites Gesetz oder eine Berichtigung des ersten in Aussicht gestellt. Paulus hilft sich aus der Verlegenheit, indem er, um die Unterlassung der Beschneidung und der Passahfeier zu rechtfertigen, die allegorische Umdeutung des Textes zu Hilfe ruft. Und wenn die Christen der Gottheit die Opfer verweigern, die doch das AT vorschreibt, so läßt sich dies auch nicht mit der Ausflucht begründen, man dürfe nicht außerhalb Jerusalems opfern; denn auch Elias opferte auf dem Karmel.¹ Aus dieser Zwiespältigkeit einer doppelten Offenbarung und zweier einander widersprechender Gesetze desselben Gottes ist also nicht herauszukommen.

Fassen wir zum Schluß die Gegensätze kurz zusammen! Dem Glauben des Christen an eine übernatürliche Offenbarung setzt der antike Mensch die natürliche Erkenntnis der Welt vermöge seines gottverwandten Geistes entgegen; der dualistischen Trennung von Gott und Natur ihre Einheit. Für ihn ist Gott der Gott der Welt, für den Christen nur der Gott seiner Gläubigen. Für den antiken Menschen ist auch der Staat eine Gottesordnung, der Christ hat sein „Bürgertum im Himmel“.² Denn der christenfeindliche Staat ist mitsamt der Welt, zu der er gehört, dem Untergang verfallen, für den antiken Menschen aber ist die Welt ewig, ein gesellschaftliches Leben ohne staatliche Ordnung undenkbar. Der Schwerpunkt des Daseins wird durch das Christentum vom Diesseits ins Jenseits verschoben, in eine neue überirdische Welt, während der antike Mensch im Diesseits wurzelt. Der Tod ist für ihn ein notwendiger, gottgewollter Naturvorgang, für den Christen dagegen „der Sünde Sold“.³ Das Böse gehört für jenen mit zur Weltordnung, in der die Gottheit dafür sorgt, daß es nie im ganzen die Oberhand bekommt, für diesen ist es das absolut Gottwidrige, „die Sünde“, und zieht für die Ungläubigen die ewige Verdammnis nach sich, die auch zur schwersten zeitlichen Verfehlung in einem Mißverhältnis steht.⁴ Jesus mag ein weiser Lehrer und Wunder-

¹ Cels. VII 18 (vgl. 58), wozu Lk. 12, 22 ff. Mth. 5, 39; 6, 25 ff. — Iul. c. Christ. 43 A (164, 8 ff.). 319 DE (221, 3 ff.), wozu Exod. 12, 14 f. Act. 15, 28 ff.; 351 B (229, 11 ff.) und fr. 10, wozu Mth. 5, 17 ff. Lk. 16, 17; 320 A (221, 18 f.), wozu Röm. 10, 4; 320 B (222, 1 ff.), wozu Deut. 4, 2; 351 A (228, 21 ff.). 354 A (229, 19 ff. 230, 1 ff.), wozu Gen. 17, 10 f. Hebr. 9, 28. Röm. 3, 24 f. 4, 25. 8, 32; 299 C. 305 B (218, 2 ff.), wozu Lev. 16, 16; 343 C (226, 16 ff.), wozu Lev. 9, 24. 1. Kge. 18, 38; 351 D. 324 CD (233, 5 ff.), wozu 1. Kge 18, 19 f. — Porph. fr. 79.

² Phil. 3, 20. Dies gilt trotz der Röm. 13, 1 ausgesprochenen Anerkennung der Obrigkeit als einer Gottesordnung. Diese verwandelte sich nach den Verfolgungen unter Nero und Domitian in wilden Haß, wovon die Apokalypse Zeugnis ablegt, besonders c. 12. 13. 17.

³ Nach Porph. fr. 94 (s. f.) könnte die Erde die Auferstandenen gar nicht fassen. Röm. 6, 23.

⁴ Porph. fr. 91, wo zwischen Mk. 16, 16 und Mth. 7, 2 ein Widerspruch festgestellt wird.

täter gewesen sein, aber weder Gott noch Gottes Sohn, so daß er den Anspruch erheben könnte, Träger einer einzigartigen Offenbarung zu sein.

Überblickt man die hier behandelten Einwände griechischer Denker gegen das Christentum, so wird man erkennen, daß sie in weitem Maße von dem modernen Denken geteilt werden, das sich seit rund fünfhundert Jahren wieder an dem antiken Denken geschult hat. Faßt man zunächst die historischen Einwände ins Auge, so ist es schon von größter Wichtigkeit, daß hier mit der Anschauung von der „Bibel“ als einer literarischen Einheit und Urkunde einer einheitlichen, fortschreitenden und in ihrem Wesen gleichförmigen göttlichen Offenbarung vollständig gebrochen ist und statt dessen die einzelnen Schriften und ihre Verfasser auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden, wobei zahlreiche Ergebnisse neuzeitlicher Forschung vorausgenommen werden. Man muß sich an die Jahrhunderte währende Herrschaft der Verbalinspiration erinnern, um die ganze Bedeutung dieses methodologischen Prinzips zu ermessen. Aber auch Einzelnes, wie die Kritik der Schöpfungsgeschichte, die Beurteilung der Juden, ihrer Geschichte, ihres Charakters und insbesondere ihrer Unfruchtbarkeit an schöpferischen Kulturwerten, der Nachweis, daß die sog. messianischen Weissagungen auf die Person und das Schicksal Jesu gar nicht passen, während ein Iustin (besonders im Dialog mit Tryphon) das ganze Leben Jesu aus dem AT ablesen zu können glaubt, verdient die höchste Beachtung und hat sich im wesentlichen als richtig erwiesen. Im NT wird der legendäre Charakter der Geburts- und Auferstehungsgeschichte sowie einzelner Wunderberichte erkannt. Auch Einzelzüge der Passionsgeschichte werden als erdichtet oder aus dem AT abgeleitet erwiesen, insbesondere aber die Erwartung der Parusie als eine Selbsttäuschung der ersten Christengenerationen charakterisiert, was der seitherige Ablauf von anderthalb Jahrtausenden bestätigt hat.

Der ganze Unterschied des orientalischen und hellenistischen Denkens enthüllt sich in den metaphysischen Einwänden. Jenes ist dualistisch, dieses im wesentlichen monistisch. Das ganze christliche Weltbild mit seiner Entgegensetzung von Gott und Welt ist auf dem Wunder im Sinn einer Durchbrechung oder Aufhebung der Naturgesetze aufgebaut: dieses soll seine Wahrheit erweisen. Daher die Forderung des Glaubens und die Verachtung des Wissens, der die Hellenen die natürliche Erkenntnis und die Forderung des Beweises entgegenstellen. Die Belastung des Christentums mit dem AT erleichtert es den Gegnern, den handgreiflichen Anthropomorphismus des jüdisch-christlichen Gottes nachzuweisen. Außerdem wird gezeigt, daß der christliche Monotheismus durch die Christologie, die Lehre vom heiligen Geist und den Teufelsglauben durchbrochen wird. Die Vorstellung von der Allmacht Gottes ist ein Mißverständnis seiner Allwirksamkeit. Den Menschen als Zweck und Mittel-

punkt der Welt zu betrachten, ist angesichts der Grenzenlosigkeit und Ewigkeit des Weltalls und der Vergänglichkeit aller Einzelwesen, auch der Menschen, absurd. Die daraus folgenden Lehren von Weltschöpfung und Weltuntergang nebst der leiblichen Auferstehung der Toten sind ebenso unnatürlich und unglaublich. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, wie aktuell diese Einwände noch heute sind, und daß das moderne Denken durchweg auf ihrer Seite steht.

Weniger überzeugend sind z. T. die ethisch-politischen Einwände. Der Vorwurf des Atheismus ist eigentlich doch nur bei der großen Menge entschuldbar, nicht aber bei Philosophen, zumal Platonikern, die selbst eine unsichtbare und rein geistige höchste Gottheit annahmen, und die sich mit den Christen darin einig wußten, daß „die Seele immer auf Gott gerichtet sein soll“.¹ Begreiflicher ist, daß die überwiegende Hinwendung des Christentums zu den Ungebildeten, Armen, Sklaven und „Sündern“, die der trotz aller demokratischer Einrichtungen im wesentlichen doch aristokratischen Grundstimmung der Antike zuwiderlief, auf Verständnislosigkeit stieß. Zusammengenommen mit der frühzeitig eintretenden entschiedenen Abkehr des Christentums vom Staat konnte dies schon den Schein eines sozialrevolutionären Charakters der neuen Religion erwecken. Dazu kam der Hinweis auf den bevorstehenden Weltuntergang und die völlige Entwertung des diesseitigen zugunsten des jenseitigen Lebens.² Selbst die Platoniker waren trotz ihrer Unsterblichkeitslehre, in deren Richtung ähnliche Gedanken lagen, noch zu sehr Griechen, um diese völlige Umwertung mitzumachen, und forderten die Christen auf, durch tatkräftige Mitarbeit am Gemeinwesen dem Bösen entgegenzuwirken, dem Leben zu dienen und zur Erhaltung des Reiches beizutragen.³ Am gewichtigsten ist unter dieser Gruppe von Einwänden der Vorwurf der Unklarheit in der Beibehaltung der ganz andersartigen alttestamentlichen Ethik neben der christlichen, der durch die Einführung des Begriffs der „Erfüllung“ des alten Gesetzes in einem höheren Sinn⁴ nicht aus der Welt geschafft wird und auch heute noch Beachtung verdient.

Wenn man die literarischen Gegner des Christentums mit den christlichen Apologeten vergleicht, so kann kein Zweifel bestehen, daß die geistige Überlegenheit auf der Seite des Hellenismus liegt. Trotzdem hat das Christentum gesiegt. Man macht sich die Erklärung dieser geschichtlichen Tatsache allzuleicht, wenn man dafür einfach umgekehrt auf die geistig-sittliche Überlegenheit des Christentums hinweisen zu dürfen glaubt. Es ist hier nicht der Ort, die ganze verwickelte und vielbehandelte Frage nach den Gründen für den schließlichen Sieg des Christentums aufzurollen, sondern wir haben es hier nur mit dem

¹ Cels. VIII 63.

² Vgl. z. B. Röm. 8, 18. 2. Kor. 4, 17. Phil. 3, 8.

³ Cels. VIII 55. 73. 75.

⁴ Mth. 5, 17.

Ergebnis der geistigen Auseinandersetzung zu tun. Aber auf einige Punkte muß doch hingewiesen werden. Es ist unrichtig, wenn man es so darstellt, als hätte sich die antike Religion in diesem Kampfe nur der staatlichen Gewaltmittel, der Verfolgungen, das Christentum dagegen nur geistiger Waffen bedient. Wir können heute nicht mehr entscheiden, ob das Christentum auch gesiegt hätte, wenn Konstantin sich nicht zu seinen Gunsten entschieden hätte. Jedenfalls hat diese politische Entscheidung den Ausschlag gegeben für die Herrschaft der neuen Religion, die sich bald auch selbst der Staatsgewalt zur Unterdrückung der alten Religion bedienen lernte. Sie ist freilich auch ein Beweis für die damals schon erlangte Stärke der christlichen Kirche, die die schweren Verfolgungen unter Decius und Diokletian überdauert hatte, und deren sich der neue Alleinherrscher jetzt zur Stütze seines Thrones bedienen konnte. Wie hatte aber das Christentum diese Verbreitung und diese Anhängerschaft gewinnen können? Auch diese Frage kann hier nicht erschöpfend, sondern nur teilweise, soweit sie die hier behandelte Reaktion des antiken Geistes gegen die neue Religion betrifft, behandelt werden. Die christliche Ethik enthielt ein in der Antike beinahe fremdes, jedenfalls in diesem Ausmaß nie wirksames Element: die Liebe (*ἀγάπη*). Auch die Gegner erkannten die Stärke dieser Triebfeder christlichen Handelns und die Macht ihrer Anziehung. Wenn ein Gemeindeglied in Not ist, sagt Lukian von den Christen, so „entwickeln sie eine Raschheit des Handelns, die man nicht für möglich halten sollte: sie opfern augenblicklich alles.“ Freilich fügt er hinzu, daß sie dabei oft auch durch unlautere Menschen mißbraucht werden.¹ Jedenfalls hat die Liebestätigkeit der Gemeinde ungeheuer viel zu der Anziehungskraft der neuen Religion und der Vermehrung ihrer Anhänger beigetragen.² Dafür aber, daß die Entgegnungen der Philosophen das Christentum nicht niederkämpfen konnten, gab es tiefer liegende Gründe, die uns hier besonders angehen. Einmal war der antike Polytheismus gerade durch die hellenische Philosophie vom 6. Jahrh. v. Chr. an schon innerlich ausgehöhlt und brüchig geworden. Seine Stärke lag nur noch darin, daß er Staatsreligion war. Auch die literarischen Gegner des Christentums lebten nur noch von einem künstlichen Kompromiß zwischen Philosophie und Religion. Ebendies aber, daß sie sich von dem alten Wunder- und Dämonenglauben nicht grundsätzlich losgemacht hatten, sondern in dieser Hinsicht die Mentalität der Christen teilten, schwächte die Stoßkraft ihres Angriffs. Der tiefste Grund aber für den Sieg des Christentums lag in dem Geist der Zeit, wie er sich von der Mitte des 2. Jahrh. an entwickelte. Die Welt war des Denkens müde geworden. Auf bequemerem Wege, durch

¹ Cels. I 1. Luk. Peregr. 13 f., wozu vgl. Tertull. de ieiun. 12.

² Vgl. hierüber Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten¹ (1902) 105 ff.

Einweihung in irgendwelche orientalische Mysterien, suchte man sich der Unsterblichkeit zu versichern. Renan spricht mit vollem Recht von einem „Niedergang des menschlichen Geistes“ (*décadence de l'esprit humain*) und von einem „völlig gläubig gewordenen Publikum“ (*un public devenu totalement crédule*) in dieser Zeit, das, wie ja Celsus bezeugt, bereit war, jedem Propheten zu lauschen, der ihnen die ewige Seligkeit versprach.¹ Oswald Spengler hat diesen Zeitraum den „magischen Kulturkreis“ genannt und von der „magischen Seele“ der damaligen Menschen gesprochen, womit er die Werdezeit des Christentums mit ihrer sich immer steigernden Empfänglichkeit für den Glauben an Weissagungen, Mirakel, dämonische Wirkungen und mystische Vorgänge treffend charakterisiert hat.² Diese einem scharfen Denken äußerst ungünstige Seelenverfassung war für den christlichen Glauben mit seinen Wundergeschichten, seiner Jenseitshoffnung, seinen Weltuntergangs- und Reichsgottesapokalypsen und seinen durch die magische Kraft der Sakramente im Namen Christi brüderlich geeinten Gemeinden der fruchtbarste und gedeihlichste Boden. Dieses Übermaß von Gläubigkeit spiegelt sich auch in den Schriften ihres schärfsten Gegners, des Spötters Lukian. Aber der Hohn war ebenso wie das müde gewordene philosophische Denken zu schwach, um nicht dem Glaubensbedürfnis einer sich zum Niedergang neigenden Weltperiode zu erliegen.

Diese geistige Erschlaffung der Zeit bildet eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Sieg des Christentums, den dieses überdies um schwere Konzessionen an den überwundenen Gegner erkaufen mußte. Nicht nur verlor es durch das Bündnis mit dem römischen Staat seine Freiheit und Reinheit, so daß viele in der hierarchisch gewordenen Kirche es kaum mehr wieder erkennen konnten und diese und die „Welt“ verließen, um Einsiedler und Mönche zu werden, sondern der Geist der Antike rächte sich außerdem an seiner Überwinderin auf doppelte Weise. Einerseits konnte die in der Kirche einsetzende Dogmenbildung der Stütze des griechischen Denkens nicht entraten und „vieles, allzu vieles von der Weisheit seines Greisenalters lebte weiter in den spekulativen Ausgestaltungen des Christenglaubens“.³ Auch die hellenische Bildung, die man auf die Dauer trotz allen Glaubenseifers nicht entbehren konnte, strömte allmählich in die Kirche ein. Männer wie Clemens von Alexandria und Origenes, Gregor von Nazianz und Basilios d. G. rangen um eine Versöhnung von Glauben und Wissen, und Synesios von Kyrene, der Freund der Hypatia, gelangte zu einer Art von christlichem Humanismus.⁴

¹ E. Renan, *Les évangiles* 1877, 408 bei P. de Labriolle, *La réaction païenne* etc. 1934, 175; vgl. 97 ss. Cels. VII 9, 11.

² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* I (1920) 287 ff. II (1922) 283 ff.

³ E. Rohde, *Psyche* II (1903) 404; vgl. Harnack, *Dogmengesch.* (1894) 211 ff. 507 ff.

⁴ J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Religionswissenschaftliche Bibliothek VI 1920) 215 ff.

Aber auch die alte Religion war, obwohl offiziell außer Kurs gesetzt, noch keineswegs tot. Der antike Polytheismus, die Verehrung von Göttern und Heroen, lebte im Heiligenkult der griechischen und der römisch-katholischen Kirche unter christlicher Etikette weiter, wobei sogar die Bilderverehrung wieder eine Auferstehung feierte mit allem Zubehör von Prozessionen, Wallfahrten und Mirakeln. Der Typus des bärtigen Christus, der als *Παντοκράτωρ* die Apsiden altchristlicher Kirchen zierte, ist vom olympischen Zeus des Pheidias hergenommen. Die Madonna mit dem Christuskind ist an die Stelle von Isis und Horus getreten und sie wird, wie diese, unter vielen Namen als Himmelskönigin, als stella maris, als mater dolorosa usw. verehrt. Statt in den Asklepiostempeln sucht man jetzt in den Michaeliskirchen Heilung durch Tempelschlaf. Die Sakramente, Taufe und heiliges Mahl, haben nicht nur ihre Parallele in antiken Mysterienbräuchen, sondern erfuhren nach diesem Muster auch ihre kirchliche Ausgestaltung mitsamt dem Glauben an ihre magische Wirkung. Und eine antike Mysterienformel lebt noch heute in der Liturgie der römischen Kirche im Kanon der Messe beim Memento für die Verstorbenen fort.¹ Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen; aber auch dies Wenige reicht aus, um zu zeigen, daß nach einem Gesetz der Geschichte im Überwindenden immer der Überwundene fortlebt und fortwirkt, und daß auf das Verhältnis der christlichen Kirche zu der von ihr besieigten antiken Religion das ingrimmige Wort Senecas über die Juden und die Verbreitung ihres Sabbats anzuwenden ist: *victi victoribus leges dederunt*.²

Inhaltsübersicht

Das Christentum ist nicht die Vollendung der antiken Philosophie. Die Auseinandersetzung zwischen beiden. Quellen: Celsus. Porphyrios. Hierokles. Iulian. Die Apologeten. I. Historische Einwände. Der Angriff auf die christlichen Autoritäten. Altes Testament: Juden. Schöpfungsgeschichte. Prophetismus. Messiasidee. Neues Testament: Evangelisten. Apostel (Petrus und Paulus). Die Person Jesu. II. Metaphysische Einwände. Erkenntnis und Wissen gegen Glauben und Offenbarung. Mangelhafte Folgerichtigkeit des christlichen Monotheismus. Christologie. Heiliger Geist. Teufel. Kosmische gegen anthropozentrische Weltbetrachtung. Verschiedener Vorsehungs- und Wunderbegriff. Ewigkeit der Welt gegen Weltschöpfung und Weltuntergang. Polemik gegen die Auferstehung des Fleisches und die Erlösungslehre. III. Ethisch-politische Einwände. Vorwurf des Atheismus, der Exklusivität, der Welt- und Staatsfeindlichkeit. Plebejischer Charakter der christlichen Gemeinden. Verkehrtheit der christlichen Demut. Bedenken gegen die Sakramente (Taufe und Abendmahl). Falsche Stellung zum Besitz (Armut und Reichtum). Vorwurf einer widerspruchsvollen Ethik: Gesetz Moses und Lehre Jesu. — Zusammenfassung. Gründe für den Sieg des Christentums.

¹ A. Dieterich, *Nekyia* 1893, 98, 2.

² Seneca de superst. fr. 41—43 bei Augustin. civ. dei VI 10 f.

DIE RELIGION DER KELTEN

VON CARL CLEMEN† IN BONN

Vorbemerkung des Herausgebers. Wenngleich der vorliegende Aufsatz den Leitlinien und Grundsätzen des ARW¹ in wesentlichen Punkten nicht entspricht, so scheint es doch nicht angängig, der Leserschaft des „Archivs“ eine Arbeit vorzuenthalten, die bei überlegener Sichtung des Stoffes einen umfassenden Überblick über ein schwer abzugrenzendes Gebiet der Religionsgeschichte bietet, umsomehr als diese Arbeit aus der Hand eines berufenen Gelehrten stammt, der bis zu seinem Ableben² regelmäßig am ARW mitgearbeitet hat.

W. Wüst.

Kelten werden zuerst, d. h. um 530 v. Chr., in dem von Avienus benutzten Periplus (V 133) erwähnt, und zwar offenbar als in dem späteren Friesland wohnend³, wozu passen würde, daß nach Timagenes bzw. vielleicht Poseidonios⁴ (bei Ammianus Marcellinus XV 9, 4) ein Teil der Gallier von den äußersten Inseln und den jenseits des Rheins gelegenen Gegenden eingewandert sein soll.

Als keltische Städte werden dann um die Mitte des 5. Jahrh. von Hekataios (fr. 19. 21, Fragm. hist. gr. I 2) das spätere Narbonne und das sonst unbekannte Nyra⁵ bezeichnet, während etwas später Herodot (II 33. IV 49) die Kelten nicht nur an der Quelle der Donau und bei der Stadt Pyrene, sondern auch jenseits der Säulen des Herakles und neben den Kynesiern oder Kyneten, den westlichsten Europäern, also im südlichen Portugal oder südwestlichen Spanien, wohnen läßt.⁶

Anderwärts, und zunächst in Italien, weiß Herodot noch nichts von Kelten, und hier sind sie auch sonst erst später bezeugt. Livius behauptet zwar (V 34), daß Gallier schon unter Tarquinius Priscus dorthin gekommen seien, nennt sie aber, als sie, wie auch nach anderen, Anfang

¹ Vgl. W. Wüst, Von indogermanischer Religiosität. Sinn und Sendung. ARW 36 (1939) 64 ff.

² Vgl. den Nachruf R. F. Merckels, ARW 36 (1939) 414 f.

³ Nach Schulten, *Avieni ora maritima* 1922, 87 f. wären auch die V 195 erwähnten Cemps und Sefes Kelten gewesen.

⁴ Vgl. Jullian, *Histoire de la Gaule* II (1908) 118, 1 und Bickel, *Die Vates der Kelten und die Interpretatio Graeca des südgalischen Matronenkults im Eumenidenkult*, Rh. Mus. N. F. 87 (1938) 195 f.

⁵ Vgl. Linckenheld, Nyra, RE d. klass. Altertumswiss.² 17, 2 (1937) 1627 f.

⁶ Neckel, *Germanen und Kelten*. Forsch. u. Fortschr. 4 (1928) 158 und *Germanen und Kelten* 1929, 18 denkt genauer an die Bebyaken in der Sierra Morena, hält aber die nach Norden, *Germanische Urgeschichte* in Tacitus' Germania 1920, 390 ff. ebenso früh bezeugten Oretani Germani anders als dieser nicht für Kelten, sondern für Germanen. Ungenau äußert sich über sie Elston, *The Earliest Relations between Celts and Germans* 1934, 20.

des 4. Jahrh. eingedrungen seien, doch (ebd. 17. 35. 37) ein nie gesehenes Volk und neue Nachbarn der Etrusker, nie gesehene Menschengestalten, einen nie gesehenen und nie gehörten Feind.

Nach Livius hätten Gallier gleichzeitig auch die herzynischen Wälder, d. h. die mitteleuropäischen Gebirge, besetzt, und nach Pompeius Trogus bzw. Iustinus (XXIV 4, 3) wären auch Gallier damals nach Illyrien bzw. dem illyrischen Meerbusen vorgedrungen (ein aus Vergil, Aen. I 243 entlehnter Ausdruck) und hätten sich in Pannonien festgesetzt. Ja, daß Kelten bald nachher wenigstens in Illyrien gesessen haben, ergibt sich auch daraus, daß Theopompos in der Geschichte Philipps von Makedonien, der 359 den Thron bestieg (bei Athen. X 60. 443 bc), erzählt, sie hätten einmal die Ardiäer, die in der Herzegowina wohnten, dadurch besiegt, daß sie ihre den Kelten selbst offenbar schon seit längerer Zeit bekannte Unmäßigkeit im Essen und Trinken ausnutzten. Von dem ionischen Meerbusen oder genauer von der Adria aber kamen nach Ptolemäus Lagi (bei Strabo VII 3, 8. 301) und Arrian (anab. I 4, 7) diejenigen Kelten, die Alexander den Großen 334 an der Donaumündung aufsuchten.

Im Hämus oder Balkan saßen Kelten dann nach Seneca (natur. quaest. III 11, 3) und Plinius (nat. hist. XXXI 4, 53) unter Cassander, der 296 starb, und zu Anfang des 3. Jahrh. machten sie mancherlei Raubzüge, von denen hier nur der nach Delphi erwähnt zu werden braucht. Nach Kleinasien setzten sie zuerst 278 über und wurden hier um 240 von Attalos von Pergamon in der später nach ihnen Galatien genannten Landschaft angesiedelt.

Wenn Polybios und spätere von Kelten in Deutschland reden, so identifizierten sie mit ihnen die Germanen, die doch Dionysios von Halikarnaß und Diodor als Galater von den Kelten, Cassius Dio vielmehr als Kelten von den Galatern unterscheidet.¹ Und vor allem wissen Caesar (bell. Gall. I 47, 4) und Tacitus (Germ. 43), daß Kelten und Germanen eine verschiedene Sprache redeten, werden daher auch, obwohl das seit hundert Jahren etwa öfters bezweifelt worden ist, recht damit haben, wenn Caesar (b. G. II 4, 2. 29, 4) die meisten Belgen und wenn Tacitus (G. 28) die Treverer und Nervier — letztere auch Strabo (IV 3, 4. 194) — als Germanen bezeichnet. Umgekehrt zu den Kelten rechnen Caesar (b. G. I 1, 4 f. 2, 3. 6, 2 f.) und Tacitus (G. 28) die Helvetier, die nach erstem zwischen Rhein, Jura, Genfer See und Rhone, nach letzterem früher bis zum Main hinunter wohnten und östlich an die Bojer grenzten, an die noch jetzt der Name Boihemum (Böhmen) oder ähnlich erinnere. Dabei lassen beide (b. G. VI 24, 2 ff., G. 28) diese Kelten, oder genauer Caesar die Volker, Tektosagen, Tacitus die Helvetier und Bojer, aus

¹ Vgl. Much, Waren die Germanen Kelten? Ztschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur 65 (1928) 38.

Gallien kommen, während nach Timagenes, wie wir schon sahen, wenigstens ein Teil der Gallier vielmehr erst von Norden und Osten eingewandert wäre.

Die Südküste von England endlich wäre nach Caesar (b. G. V 12, 2)¹ von Belgien aus und zum Teil also von Germanen besiedelt worden, während nach Tacitus (Agric. 11) nur Schottland von Germanen, die dem Festland nächsten Teile hingegen von Galliern bewohnt gewesen wären. Doch werden Kelten damals schon auch das übrige England und ebenso Schottland besetzt gehabt haben, wo später neben den nichtkeltischen, zuerst im Panegyricus des Eumenius auf Konstantius erwähnten Pikten von Irland aus die ebenfalls keltischen Skoten eindrangten. Auch die 449 unter Hengist und Horsa in England einfallenden Sachsen rotteten die keltische Bevölkerung weder im Westen noch auch völlig in der Mitte und im Osten aus.²

Schon viel früher können wir Kelten überall dort voraussetzen, wo wir die ältere, von 500 bis 300 dauernde La-Tène-Kultur antreffen, denn erst die zweitjüngste hat sich auch zu andern Völkern verbreitet. Und jene älteste La-Tène-Kultur enthält nun auch die ersten Zeugnisse über die Religion der Kelten, die wir von diesen selbst haben.

In der römischen Zeit kommen dazu namentlich in Gallien Denkmäler und Inschriften, während die mittelalterlichen Sagen der Inselkelten nur mit äußerster Vorsicht und nur, soweit sie mit älteren Nachrichten übereinstimmen, zu benutzen sind. Erst recht gilt das natürlich von den noch späteren volkstümlichen Anschauungen und Gebräuchen sowohl jener als der andern keltischen Völker. Außerdem handelt es sich dabei ja um Quellen, die nicht mehr von Anhängern der alten Religion stammen. Dasselbe ist der Fall bei den griechischen und lateinischen Nachrichten über diese, die, wenn von Christen herrührend, sie vielmehr bekämpfen. Daß namentlich diese Quellen deshalb immer erst auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen sind, versteht sich von selbst, und auch aus den andern genannten Quellen sind natürlich immer nur Schlüsse auf die Religion des an der betreffenden Stelle genannten oder gemeinten Volkes oder Stammes zu ziehen. Gleichwohl können diese Religionen nicht durchweg eine nach der andern untersucht werden, denn dazu wissen wir von manchen zu wenig und müßten oft über verschiedene dieselben Aussagen machen. Ich behandle also vielmehr die Religion der Kelten als Ganzes und

¹ Klotz, Caesarstudien 1910, 43 ff., 128 ff., Iulius (Caesar) RE² 13, 1 (1919) 267 und danach Windisch, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur, Abh. d. philol.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 29, 6 (1912) 13, halten die Kap. 12—14 für eine alte Interpolation.

² Vgl. genauer ebd. 22 ff. und Keune, Scotti, RE² II. Reihe, 2, 1 (1921) 838 ff., sowie zu allem Bisherigen Hübner, Galli, ebd.² 7, 1 (1910) 610 ff.

spreche, soweit sich beides trennen läßt, zuerst von dem religiösen Glauben und dann dem religiösen Verhalten, um zum Schluß einige Bemerkungen über die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Ende der Dinge hinzuzufügen.

I.

Beginnen wir hier mit den wohl aus ältester Zeit stammenden Gegenständen der Verehrung, so handelt es sich doch bei dem von Artemidoros¹ vom Kap di São Vicente an der Südwestspitze Portugals berichteten Gebrauch, der immerhin bei Kelten üblich gewesen sein könnte, noch nicht um eine Verehrung von Steinen. Wohl aber wenden sich gegen sie manche Konzilien und Heiligenleben, die in Frankreich tagten oder gespielt haben sollen.² Wird in einem solchen Heiligenleben⁶ ein großer Fels als voll von Bäumen und mit verschiedenen Bildern geschmückt sowie auch in zwei andern⁴ als Ort eines Festes bezeichnet, so wurde er allerdings vielleicht nicht mehr unmittelbar verehrt, und jedenfalls galt ein Fels an der Rhonequelle nach Avienus⁵ vielmehr als Säule des Sonnengotts. Auch wenn noch am Ende des 17. Jahrh. die Bauern der Orkney-Inseln, sooft sie Bier brauten, etwas davon in runde Steine mit Löchern gossen, so geschah das für den Brownie oder Hausgeist⁶; aber wenn man in den schottischen Hochlanden auf die sog. Gruagach-Steine Milch schüttete, so handelte es sich wohl noch um ein Opfer für die Steine selbst.⁷ Ja auf den Inishkea-Inseln an der Westküste von Irland wurde noch 1851 ein Stein, der gewöhnlich, wie der heilige Stein in Delphi, in Flanell eingewickelt war, bei Sturm angerufen, und zwar, damit er ein gescheitertes Schiff antreiben ließe.⁸ Ebenso hat sich in Frankreich die ursprüngliche Steinverehrung bis in die neueste Zeit erhalten⁹; ihr entstammt aber auch der Stone of Scone, angeblich der Stein, auf dem Jakob in Bethel geschlafen hatte, das Symbol der Macht der Herrscher Schottlands, der seit Eduard I. unter dem alten Krönungsstuhl der Könige von England lag und jetzt noch in der Westminster-

¹ Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae* 1934—36 (künftig abgekürzt: Zw.), 12, 10 ff.

² ebd. 128, 2 ff. 202, 24 ff. 235, 22 ff. 240, 30 ff. 306, 16 ff. — 301, 22 ff. gehört, da in Trier auch Germanen wohnten, vielleicht nicht hierher. Im übrigen vgl. zu solchen Aufzählungen von verbotenen Gegenständen der Verehrung Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur vom 5. bis 11. Jahrh.* 1928, 3 ff.

³ Zw. 183, 2 ff.

⁴ ebd. 190, 36 ff. 193, 7 ff.

⁵ ebd. 1, 11 ff.

⁶ Vgl. Conybeare, *The Baetul in Damascus*, *Transactions of the Third Internat. Congress for the History of Religions* II (1908) 183.

⁷ Vgl. Frazer, *Pausanias' Description of Greece* IV (1898) 155.

⁸ Vgl. Tylor, *Primitive Culture* II (1871) 167.

⁹ Vgl. Sébillot, *Le Folk-Lore de France* I (1904) 334 ff.

abtei in London zu sehen ist. Selbst die Verwendung von Steinen zu Denkmälern von Gottheiten, von der noch gelegentlich die Rede sein wird, dürfte bei den Kelten, wie schon in der jüngeren Steinzeit¹, manchmal auf die Verehrung der Steine selbst zurückgehen.

Auf eine Verehrung von Waffen könnte es hindeuten, wenn nach Florus² der Keltiberer Olyndicus eine silberne Lanze, als sei sie vom Himmel geschickt, schüttelte und so alle für sich gewann, während es sich bei der Lanze mit fünf Spitzen, die nach den Akten des heiligen Eugenius, Bischofs von Ardstraw in Ulster³, noch im 6. Jahrh. ein heidnischer König Amalgid mit dem Blut von Unschuldigen weihen wollte, nur um ein Gerät zu nicht eigentlich religiösem Zauber gehandelt zu haben braucht. Um so deutlicher weist es auf wirkliche Verehrung von Waffen hin, wenn Mac Culloch⁴ berichtet: „Münzen stellen einen Krieger dar, der vor einem Schwert tanzt — ein Brauch, der in Irland lange fortlebte zugleich mit Gebet oder Beschwörung; ebendasselbst gab es Gesänge, die sich an Waffen oder die bei ihnen geschworenen Eide richteten.“ Wenn dagegen, wie derselbe Gelehrte⁵ erinnert, zu der irischen Sage, das Schwert des Kriegsgottes *Thetra* erzähle, wenn blankgezogen, alles, was es verrichtet habe, der christliche Kompilator bemerkt: „Der Grund, weshalb Dämonen aus Waffen sprachen, war, weil Waffen damals verehrt wurden und als Schutz dienten“, so war das wieder erst eine spätere Erklärung der im übrigen hier doch bezeugten Sitte. Weshalb endlich nach Polybios⁶ von den Insubrern Feldzeichen für gewöhnlich im Tempel einer Göttin, auf die ich noch zurückkomme, aufbewahrt, aber in den Krieg mitgenommen wurden, wird noch deutlich werden.

Wenden wir uns jetzt zu den Elementen im populären Sinne des Wortes, also Feuer, Wasser, Luft und Erde, so deutet es auf Verehrung des ersteren zwar noch nicht hin, wenn nach dem Leben des heiligen Patrick⁷ zu Ostern überall in Irland die Feuer ausgelöscht und dann vom König neu-angezündet wurden. Ebenso wenig wird eine Verehrung des Feuers durch die im Glossar Cormacs⁸ ebenfalls für Irland bezeugte und ebenso in

¹ Vgl. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs (statues et bustes) de la Gaule Romaine* II (1908) Nr. 1631 ff. 1645 f. 1700 ff. 1729 f.

² Zw. 71, 10 ff.

³ ebd. 287, 33 ff.

⁴ Zuletzt bei Chantepie de la Saussaye, *Lehrb. d. Religionsgeschichte* II (1925) 617. Für die Münzen vgl. dens., *The Mythologie of all Races* III (1918) Pl. II 6.

⁵ ebd. 33 f.; vgl. auch Krause bei Bertholet, *Religionsgeschichtl. Leseb.* 2 13 (1929) 43.

⁶ Zw. 10, 26 ff.

⁷ ebd. 141, 22 ff. 149, 12 ff. 158, 4 ff. 160, 25 ff.

⁸ ebd. 247, 4 ff. 303, 14 ff. Vgl. Frazer, *The Golden Bough* VII (1913) 1, 146 ff., wo auch von den ursprünglich zwei Feuern die Rede ist, und MacCulloch, *Mythology* III 26 über eine mögliche Nachwirkung der Sitte, Vieh durch das Feuer zu treiben, in der irischen Sage.

Schottland und England bis ins 18. Jahrh. herrschende Sitte bewiesen, zu Belltaine, d. h. am 1. Mai „gegen die Krankheiten jedes Jahres“ durch zwei Feuer das Vieh zu treiben. Wenn ferner nach Solinus¹ in England im Tempel der vorhin schon erwähnten Göttin ewige Feuer unterhalten wurden, von denen niemals graue Asche, sondern nur steinerne Ballen übrig bleiben, so brauchen diese Feuer wieder nicht mehr selbst verehrt worden zu sein, wohl aber ursprünglich dasjenige, das in Kildare in Irland bis auf Heinrich VIII. neunzehn Nonnen der heiligen Brigit nicht nur unterhalten mußten, sondern in das sie nach Giraldus Cambrensis auch nicht blasen durften — ebenso wie andere Indogermanen das Feuer dadurch nicht verunreinigen wollten und also wohl für ein höheres Wesen hielten.²

Von der Verehrung des Wassers in der Form von Quellen ist zunächst im allgemeinen und in Verbindung mit derjenigen von Felsen und Bäumen bzw. wenigstens von letzteren häufig in Konzilsbeschlüssen, Heiligenleben, Predigten und dem Sacramentarium Gallicanum die Rede.³ Solche Quellen sind uns besonders aus Oberitalien, wo sie freilich nicht gerade von Kelten verehrt worden sein müssen, aus Gallien, Irland, Schottland und England bezeugt⁴, während die nach Solinus⁵ der eben wieder erwähnten Göttin unterstellt gewesen nicht mehr selbst so eingeschätzt worden sein werden und eine von Ausonius⁶ besungene auch als Genius der Stadt oder auf keltisch als *Divona*, d. h. mit einem auch sonst vorkommenden Namen⁷, bezeichnet wird.

Flußverehrung im allgemeinen wird von Gildas dem Weisen⁸ aus England und im besonderen von dem heiligen Adamnan⁹ aus Schottland insofern berichtet, als er von einem Fluß spricht, der auf lateinisch schwarze Göttin genannt werden könnte. Vielleicht sind auch mit der auf Inschriften¹⁰ genannten *dea Sequana* oder *Icauna* noch die Flüsse Seine und Yvonne selbst gemeint, während nach dem Leben des heiligen Sulpicius Pius¹¹ in einem offenbar in einem Fluß sich findenden Strudel

¹ Zw. 90, 14 ff.

² Vgl. Frazer, *The Golden Bough* I (1911) 2, 240 ff., MacCulloch, *Mythology* III 11, der die Beschreibung des Feuers bei Solinus „travellers' gossip“ nennt, und Huth, *Der Feuerkult der Germanen*, ARW 36 (1939) 113 ff. Über das später in Saiger in Irland unterhaltene Feuer vgl. Zw. 284, Anm. zu Z. 33.

³ ebd. 128, 2 ff. 133, 21 ff. 134, 13 ff. 135, 16 f. 173, 6 ff. 174, 11 ff. 181, 7 ff. 196, 30 ff. 197, 25 ff. 198, 7 ff. 221, 13 ff. 305, 5 f. 306, 16 ff.

⁴ ebd. 59, 2 ff. 8 f. 63, 14 ff. 89, 13 ff. 125, 1 ff. 145, 13 ff. 151, 24 f. 154, 8 ff. 204, 13 ff. 276, 12 ff. 285, 26 ff.

⁵ ebd. 90, 14 ff.

⁶ ebd. 106, 13 ff.

⁷ Vgl. Holder, *Altceltischer Sprachschatz* I (1896) 1286 (künftig nur mit Holder bezeichnet). Das Buch von Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique* 1932 ist mir nicht zugänglich.

⁸ Zw. 173, 14 ff.

⁹ ebd. 205, 24 ff.

¹⁰ Vgl. Holder II (1904) 17. 1510.

¹¹ Zw. 195, 11 ff.

bei Vierzon, Dép. Cher, ein Dämon gefunden wurde, der jeden, der sich in den Strudel begab, umwinden und so töten sollte, und auch der Rhein, wenn nach Properz¹ der Insubrer Virdomarus nicht von Brennus, sondern von ihm abstammen wollte, schon als menschlich vorgestellte Gottheit gegolten hätte. Dagegen wurde er selbst noch als ein höheres Wesen angesehen, wenn immer wieder² davon die Rede ist, daß die Kelten (nur bei Isigonus von Nicäa³ werden statt ihrer die Germanen genannt) in ihm die Ehelichkeit ihrer neugeborenen Kinder prüften: sanken sie unter, so galten sie als unecht.

Daß in mehrere Seen oder einen solchen bei Toulouse die Tektosagen das in Delphi erbeutete Gold und Silber geworfen hatten, berichten Poseidonios⁴ und Iustinus.⁵ Nach ersterem wäre das allerdings nur geschehen, um es so zu sichern, aber vielleicht wollte man es vielmehr den Seen weihen. Dagegen war es eine Mißdeutung, wenn Gregor von Tours⁶ erzählt, einem See bei Gévaudan, Dép. Lozère, seien bei einem dreitägigen Fest allerlei Dinge als Opfer dargebracht worden, während die Funde, die in französischen Seen tatsächlich gemacht worden sind, sich kaum anders erklären lassen. Selbst wenn in der *Historia Brittonum*⁷ von einem Sumpf Livane die Rede ist, der Reiter wider ihren Willen an sich zog, so werden ihm damit wohl übernatürliche Kräfte zugeschrieben.

Ebenso könnte das der Fall sein, wenn die Kelten, ohne sich zu fürchten, mit Waffen den Wogen des Meeres entgegengegangen sein sollen⁸, oder wenn der Häduer Dumnorix auch aus religiösen Gründen

¹ Zw. 43, 16 ff.

² ebd. 7, 24 ff. 101, 30 ff. 103, 9. 13 ff. 25 ff. 28 ff. 104, 23 ff. 105, 1 ff. 123, 13 ff. 26 ff. 182, 11 ff. 195, 29 ff. 270, 31 ff. 275, 6 ff. 14 ff., auch 100, 22 f. und 195, 23 ff. beziehen sich darauf, sowie die 105 Anm. zu Z. 2 angeführten Stellen.

³ ebd. 10, 1 f. Die Theorie von Czarnowski, *L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule*, Actes du congrès internat. pour l'hist. des rel. tenu à Paris en octobre 1923, II (1925) 163 f. und ausführlicher *Revue celtique* 92 (1925) 1 ff., von der wohl Loeschcke, *Die Erforschung des Tempelbezirkes im Altbachtale bei Trier* 1928, 14 f., Abb. 24 und 27; Bedeutung und Gefährdung der großen Tempelgrabung in Trier, *Trierer Ztschr.* 4 (1929) 162 f. beeinflusst ist, bezweifelt auch Krause, *Religion der Kelten bei Haas*, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* 17 (1933) X.

⁴ Zw. 15, 11 ff.

⁵ ebd. 95, 5 ff.

⁶ ebd. 179, 8 ff.

⁷ ebd. 264, 27 ff.

⁸ ebd. 2, 2 ff. 8 ff. 41, 4 ff. 42, 3 ff. 87, 27 ff. Vgl. dazu MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts* 1911, 178 f. Weniger wahrscheinlich und auch ungenau denkt Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme* 1906, 170 an ein „sacrifice volontaire d'un guerrier qui revêt ses plus belles armes pour s'offrir en victime expiatoire à la mer irritée“, während Jullian, *Histoire* II 170, 13 als Grund für einen solchen Selbstmord vermutet „le désir de rejoindre leurs proches“, dagegen 173 vielmehr fragt: „n'était-ce pas quelquefois, pour écarter la nage invisible de ceux qu'ils ne voulaient pas revoir?“ Endlich Reuter, Ger-

nicht mit Caesar nach Britannien übersetzen wollte¹, und jedenfalls wäre es der Fall gewesen, wenn ein englischer Zauberer dem Meer bei einem Sturm ein Kind habe opfern wollen.²

Wenn ferner Augustus, als er in Gallien war, dem Winde *Circius* einen Tempel gelobt und gebaut hat³, so ist der Wind und damit wenigstens in dieser Form auch die Luft, dort gewiß schon vorher verehrt worden.

Mit der Erde endlich geschah das in der Form von Bergen oder Hügeln; das bezeugt für England im allgemeinen wieder Gildas⁴ und bezeugen auch für die andern keltischen Länder zahlreiche sonstige Schriftsteller, die allerdings zumeist schon von Dämonen oder Gottheiten reden, die auf Bergen verehrt wurden, oder von Tempeln, die dort errichtet waren.⁵ Andererseits wurde der *Vedavero*, den Martial⁶) „heilig mit gebrochnen Gipfeln“ nennt, vielleicht nicht von spanischen Kelten, sondern nur von Iberern verehrt.

Lassen wir uns durch die Berge zu den Himmelskörpern weiterführen, so würde der Apostel Paulus für die kleinasiatischen Galater vor ihrer Bekehrung zum Christentum Verehrung von Sonne und Mond beweisen, wenn sein Brief an die Galater (4, 9 f.) an jene und nicht vielmehr an die Bewohner der Provinz Galatien gerichtet gewesen wäre.⁷ Das gleiche ergibt sich für die Gallier im späteren Frankreich erst aus einer Predigt des Caesarius von Arles⁸ und dem Leben des heiligen Eligius⁹, die indes, da sie zugleich die Beobachtung bestimmter Tage und der Kalenden erwähnen, möglicherweise nur die römische Religion bekämpfen. Ja, die in christlicher Zeit auch in England noch vorkommende Anrufung von Sonne und Mond¹⁰ könnte erst später aufgekomen sein.

Daß neben Felsen und Quellen häufig Bäume erwähnt werden, sahen wir bereits; desgleichen, daß sie manchmal als auf einem Felsen stehend bezeichnet werden und wie dieser wohl nicht mehr unmittelbar verehrt wurden. Auch dann war das vielleicht nicht mehr der Fall, wenn bei einem Baum ein Opfer dargebracht, ein Gelübde abgelegt oder ein zauberischer Brauch vollzogen wurde¹¹, und noch weniger natürlich,

manische Himmelskunde 1934, 441, 1 meint: „Wahrscheinlich liegt nichts anderes zugrunde als der Gebrauch aller denkbaren Werkzeuge, um den Anprall der Fluten oder ihrem unerwarteten Höhersteigen gegen die Warften zu begegnen.“

¹ Zw. 21, 13 ff. ² ebd. 295, 13 ff.

³ ebd. 46, 22 ff., vgl. auch Haebler, *Circius*, RE² 3 (1897—99) 2568 f.

⁴ Zw. 173, 14 f.

⁵ ebd. 47, 15 ff. 190, 20 ff. 192, 27 ff. 216. 19 ff. 228, 28 ff. 242, 6 ff. 262, 30 ff. 263, 33 ff. 268, 29 ff.

⁶ ebd. 58, 21 f.

⁷ Vgl. meinen *Paulus I* (1904) 24 ff.

⁸ Zw. 305, 23 ff.

⁹ ebd. 197, 18 ff.

¹⁰ Vgl. Sébillot a. a. O. I 55 ff. und MacCulloch, *Religion* 177 f.

¹¹ Zw. 55, 4 ff. 136, 13 ff. 198, 12 ff. 220, 23 ff. 221, 30 ff. 231, 6 ff. 305, 5 f. 17 ff.

wenn das Konzil von Nantes¹ vor der Verehrung von den Dämonen geweihten Bäumen warnte oder wenn in dem Leben des heiligen Berachus, des Abts von Kilbarry in Irland², von einem solchen Baum die Rede ist. Wenn dafür in dem jüngeren Leben des heiligen Amandus, des Bischofs von Maastrichts³, von einer Verehrung von Bäumen und Hölzern selbst gesprochen wird — in dem älteren und einem poetischen Leben desselben⁴ handelt es sich um einen einem Dämon geweihten Baum, der in Ressons-le-Long, Dép. Aisne, oder Ressons-sur-le-Matz, Dép. Oise, verehrt wurde, oder eine *arborea* bzw. *frondicoma dea*, die allerdings selbst gestutzt worden sei — oder wenn in den Akten der heiligen Thyrsus, Bonifazius und ihrer Genossen⁵ bei Trier eine Stadt ad Sanctas Arbores erwähnt wird, so bezieht sich das vielleicht nicht auf Kelten, sondern auf Germanen, wie die Inschriften für Sexarbores und den wohl wieder schon persönlich vorgestellten *Sexarbor deus*⁶ auf Aquitanier, die Caesar (b. G. I 1) ja von den Galliern unterscheidet.⁷

Werden auch, wo es sich um diese handelt, die von ihnen verehrten Bäume nicht genauer bezeichnet, so geschieht das doch anderwärts und besonders häufig mit der Eiche. Plinius sagt⁸ von den Druiden, von denen ja später noch ausführlicher zu reden sein wird, sie hätten nichts Heiligeres als die Eiche (und die auf ihr wachsende Mistel, auf die ich gleich zurückkomme) und brächten kein Opfer ohne ihr Laub dar, so daß sie deshalb auf griechisch (von $\delta\epsilon\upsilon\varsigma$) eben Druiden genannt werden könnten. Daß nach Maximos Tyrios⁹ das keltische Bild des Zeus, d. h. des mit diesem identifizierten einheimischen Gottes, eine hohe Eiche war, gehört ja noch nicht hierher, und noch weniger die ähnliche Notiz bei Claudian¹⁰, die sich außerdem vielleicht gar nicht auf Kelten bezieht. Eher kann hier schon erwähnt werden, daß nach der Aulularia¹¹ an der Loire Todesurteile aus der Eiche (auf eine freilich nicht näher beschriebene Weise) gesprochen wurden, vor allem aber ist noch im Leben des heiligen Iulianus¹² von einer Verehrung alter Eichen und Buchen in der Gegend von Le Mans, Dép. Sarthe, die Rede. Eine Fichte ließ dann der heilige Martin fällen, der sie allerdings als einem Dämon geweiht bezeichnet habe¹³; einen heiligen Birnbaum ließ in Auxerre, Dép. Yvonne, der dortige Bischof Amator oder der heilige Germanus verbrennen¹⁴, und von einer großen Steineiche, die allerdings wieder zum Kult der Dämonen bestimmt gewesen sei, ist in dem Leben des

¹ Zw. 202, 21 ff. ² ebd. 283, 17 ff. ³ ebd. 228, 11 ff.

⁴ ebd. 203, 10 ff. 231, 13 ff. ⁵ ebd. 299, 35 ff. ⁶ CIL XII 129. 132. 175.

⁷ Vgl. Hirschfeld, Aquitanien in der Römerzeit, Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissensch. zu Berlin 1 (1896) 447 f.

⁸ Zw. 54, 21 ff. ⁹ ebd. 81, 11 ff. ¹⁰ ebd. 123, 2 ff. ¹¹ ebd. 109, 7 ff.

¹² ebd. 253, 36 ff. ¹³ ebd. 118, 13 ff. 129, 12 ff. 185, 10 ff.

¹⁴ ebd. 137, 6 ff. 183, 10 ff.

heiligen Severus, des Bischofs von Avranches, Dép. Manche, die Rede.¹ Mit Epheu hätten sich nach Dionysios Periegetes² Frauen auf einer Insel bei England bekränzt, von denen doch erst später gesprochen werden kann, und auch die Mistel hätte nach Plinius³ zwar als vom Himmel geschickt, aber dann doch nur als ein Mittel gegen Unfruchtbarkeit und allerlei Gifte gegolten, während sie in England bekanntlich noch jetzt als überhaupt glückbringend angesehen wird. Auch der Rauch einer von Plinius⁴ *selago* genannten Pflanze sollte nach den Druiden nur gegen alle Augenkrankheiten, sie selbst aber gegen jedes Verderben schützen, und ebenso sollte eine in Gallien *vettonica* und in Italien *serratula*, d. h. Betonie genannte Pflanze nicht nur durch den aus ihr hergestellten Wein oder Essig für Magen und Augen gut sein, sondern selbst jedes Haus, in dem sie gesät worden war, vor allem Unglück sichern.

Handelte es sich im übrigen, wenn auch nicht bei diesen Pflanzen, so doch den vorher genannten Bäumen um lebende oder vollständige, so wurden, wie anderwärts, auch Baumstümpfe verehrt. Wenn zwar der heilige Martin⁵ jene Fichte und der heilige Severus⁶ einen andern Baum Stamm oder Pfahl (*stipes*) genannt haben sollen, so war das nur spöttisch gemeint, aber nach dem Leben des heiligen Walaricus⁷ stand bei Eu, Dép. Seine-Inférieure, ein solcher, der allerdings mit verschiedenen Bildern geschmückt war, also wohl wieder nicht unmittelbar verehrt wurde, den man aber mit großer Gewalt in die Erde getrieben hatte und der also wirklich nur ein Stamm oder Pfahl war. Und wenn auch der Stamm (*truncus*), auf den man nach dem heiligen Pirminius⁸ — wegen des Zusammenhangs übrigens vielleicht nach römischer Sitte — Getreide oder Wein schüttete, ein lebender und vollständiger Baum gewesen sein könnte, so war doch derjenige, vor dessen Verehrung der heilige Sabinianus⁹ in Troyes gewarnt haben soll und den sich ein Handwerker hergerichtet hätte, offenbar nur ein toter Stamm.

Erschienen Bäume manchmal schon in der Mehrzahl, so ist, wieder wie auch anderwärts, auch von verehrten Hainen die Rede. Der von Lukan¹⁰ beschriebene galt zwar als von Göttern bewohnt, wie der von Martial¹¹ erwähnte und außerdem vielleicht vielmehr den Iberern heilige Hain von der *Pomona*. Auch Cassius Dio spricht¹² von einem Hain der *Andate*, auf die ich noch zurückkomme, das Leben des heiligen Amantius¹³ von einem solchen des *Apollo*, und der schon erwähnte mit

¹ Zw. 266, 8 ff.² ebd. 70, 13 ff.³ ebd. 54, 21 ff.⁴ ebd. 55, 18 ff.⁵ ebd. 118, 18 ff. Doch handelt es sich ebd. 130, 12 ff. bei *stipes* und *truncus* um einen schon fallenden Baum.⁶ ebd. 233, 5 ff.⁷ ebd. 240, 9 ff.⁸ ebd. 221, 18 ff.⁹ ebd. 297, 28 ff.¹⁰ ebd. 48, 17 ff.¹¹ ebd. 58, 21 ff.¹² ebd. 85, 12 ff.¹³ ebd. 255, 17 ff.

Bäumen bestandene Fels¹, sowie der im Leben des heiligen Lucius² genannte Wald hießen Fels oder Wald des *Mars*, wobei unter diesen römischen ja immer keltische Gottheiten zu verstehen sein werden. Ferner galt ein im Leben des heiligen Severus³ vorkommender Hain als den Dämonen geweiht, aber Martial nennt⁴ — freilich wieder, ohne ihn als von Kelten verehrt zu bezeichnen — den Steineichenwald von Burado, d. h. wohl Beraton am Südfuß des Moncão, einfach heilig, und ebenso spricht Tacitus⁵ wohl auf der Insel Anglesey von solchen Hainen, während die „durch alte Religion schaurigen Haine“ Claudians⁶ möglicherweise wieder nicht hierher gehören.

Wenn von Tieren nach Cassius Dio⁷ Fische bei den Mäaten und Kaledoniern nicht gegessen wurden, so braucht das keinen religiösen Grund gehabt zu haben. Wohl aber hielten es nach Caesar bzw. seinem Interpolator⁸ die wahrscheinlich keltischen Britannier nicht für recht, Hasen, Hennen oder Gänse zu essen. Enthielten sich nach Pausanias⁹ dagegen die Galater in Pessinus des Schweinefleischns, so werden sie das in der Tat nur von den Phrygiern übernommen haben. Überhaupt keine Verehrung von Tieren beweist es, wenn bei Kelten häufig von Vogelschau die Rede ist¹⁰, höchstens, wenn nach Iustinus¹¹ jene Gallier, die nach dem illyrischen Meerbusen vordrangen, von Vögeln geführt worden sein sollen. Vielleicht wurde das auch von den Pferden angenommen, auf deren Rücken gallische Münzen manchmal Vögel sitzen lassen¹², und jedenfalls werden die Pferde und anderen Tiere, die nicht nur auf Münzen, sondern auch auf Feldzeichen oder Helmen dargestellt wurden¹³ und mit deren Bildern sich nach Herodian¹⁴ und Solinus¹⁵ die Briten

¹ Zw. 191, 13 f. ² ebd. 229, 18 ff. ³ ebd. 233, 9 ff. ⁴ ebd. 59, 5 f.

⁵ ebd. 62, 20 f. ⁶ ebd. 123, 2 ff. ⁷ ebd. 85, 23 ff.

⁸ ebd. 22, 7 ff. Die von Reinach, *Cultes, mythes et religions* I (1905) 48 und MacCulloch, *Religion* 219 angeführten späteren Sitten brauchen keinen solchen Grund gehabt zu haben, und auch daß Vercingetorix nach Caesar, b. G. VII 71, 1 ff. seine Reiterei zurückschickte, ist schwerlich mit Reinach, *Cultes* III (1908) 124 ff., damit zu erklären, daß Pferdefleisch für Gallier tabu war. Vollends wirklicher Totemismus ist bei ihnen überhaupt nicht nachzuweisen, und nicht einmal Verehrung von Hasen beweist die Erzählung Zw. 84, 23 ff.

⁹ ebd. 75, 17.

¹⁰ ebd. 13, 2 ff. 18, 16 ff. 26, 33 ff. 27, 29 ff. 36 ff. 29, 26 ff. 43, 21 ff. 87, 7 ff. 92, 22 ff. 97, 14 ff. 196, 11 ff.

¹¹ Zw. 94, 12 ff.

¹² Vgl. MacCulloch, *Mythology* III, Pl. III 2. 4 f.

¹³ Vgl. auch Schuchhardt, *Alteuropa*² 1926, 263 über die Trophäen, die Attalos von Pergamon auf den Balustraden-Reliefs der Athenahalle daselbst nach seinem Sieg über die Gallier anbringen ließ. Dagegen ist die Erklärung des Caledonium monstrum bei Claudian, *de laud. Stilich. II* 247 ff. als eines Ebers, mit dessen Haut sich die Britannier geschmückt hätten, durch Reinach, *Cultes* I 258 ff. wohl wieder sehr unsicher.

¹⁴ III 14, 7.

¹⁵ Zw. 90, 20 ff.

tätowierten, ursprünglich als höhere Wesen aufgefaßt worden sein. Denn daraus erklärt es sich wohl, daß, wie wir schon sahen, die Insubrer nach Polybios¹ die Feldzeichen für gewöhnlich im Tempel einer Göttin aufbewahrten. Dagegen hing es auch ursprünglich nicht notwendig mit der Verehrung von wilden Tieren zusammen, wenn sie bzw. ihre Köpfe an dem schon vorhin erwähnten Birnbaum in Auxerre aufgehängt waren²; nach dem späteren Bericht darüber sollten sie vielmehr nur Jagdtrophäen darstellen. Wohl aber pflegten nach dem 4. Konzil von Orléans³ noch Christen bei dem Kopf eines wilden oder zahmen Tieres zu schwören, diese also doch wohl für höhere Wesen zu halten, und hätte nach dem Leben des heiligen Paulus, Bischofs von St. Pol de Léon, Dép. Finistère⁴, ein Teil der Bretagne auf lateinisch Ochsenkopf geheißen, weil seine Bewohner früher einen solchen anbeteten. Ebenso sei das nach dem Leben des heiligen Lucius⁵ in dem bereits erwähnten Walde des Mars mit Hirschkalbern geschehen und nach demjenigen des heiligen Verahus⁶ in Gévaudan mit einem Drachen von wunderbarer Größe, dem man Fruchtbarkeit und Gesundheit zu verdanken geglaubt habe. So könnten auch die Ungeheuer, von denen in späteren britischen und irischen Sagen die Rede ist⁷, auf ältere Anschauungen zurückgehen; namentlich aber sind hier Denkmäler zu nennen, die wenigstens ähnliche Fabelwesen darstellen.

Eine Schlange mit Widderkopf erscheint auf gallischen Denkmälern zwar vielfach nur in Verbindung mit anderen Gottheiten und wohl als deren Symbol, aber für sich allein — und das wird das ursprünglichere sein — auf dem Altar von Mavilly neben den zwölf Göttern des römischen Pantheons, d. h. als eine besondere Gottheit.⁸ Ein in Noves, Dép. Vaucluse, gefundenes Denkmal stellt dann ein bären- oder vielleicht richtiger löwenähnliches Ungeheuer dar, das sich mit den Vorderpfoten auf zwei Menschenköpfe stützt und aus dem Rachen einen Menschenarm heraushängen hat⁹), ähnlich wie zwei in Fouqueure, Dép. Charente, und bei Oxford gefundene, einen Wolf darstellende Bronzen den größten Teil eines Menschenkörpers und ein auf dem noch mehrfach zu erwähnenden, weil auch sonst keltische Motive aufweisenden Kessel von Gundestrup dargestelltes zweiköpfiges Fabeltier einen ganzen Menschenkörper¹⁰; sie könnten also, wenn sich ihre Erklärung als Totemtiere, die die von ihnen stammenden Menschen nach ihrem Tode wieder aufnehmen, nicht beweisen läßt, und obwohl ähnliche Dar-

¹ Zw. 10, 26 ff. ² ebd. 137, 10 ff. 183, 10 ff.

³ ebd. 168, 13 ff. ⁴ ebd. 234, 31 ff. ⁵ ebd. 229, 18 ff. ⁶ ebd. 302, 27 ff.

⁷ Vgl. MacCulloch, *Mythology* III 129 ff.

⁸ Vgl. Reinach, *Cultes* I 72. II 64 und Windisch a. a. O. 83 f. 289 f.

⁹ Vgl. Renel a. a. O. fig. 16.

¹⁰ Vgl. Reinach, *Cultes* I 279 ff., zu dem Kessel von Gundestrup aber Drexel, *Über den Kessel von Gundestrup*, *Jahrb. d. Deutschen archäol. Inst.* 30 (1915) 1 ff.

stellungen von Tieren auch sonst vorkommen, mit Menschenopfern verehrt worden sein, wie wir sie für die Kelten bezeugt finden werden. Endlich erscheint auf dem einen unter Notre-Dame in Paris gefundenen Altar als *Tarvos Trigaranus* ein Stier, auf dessen Kopf und Rücken drei Kraniche sitzen¹, während ein Stier anderwärts, wie einmal ein Eber, mit drei Hörnern und wieder einmal mit einer Vorrichtung zum Aufhängen, so daß er als Amulett dienen könnte, dargestellt ist.² Aber wenn es Reinach³ deshalb für möglich hielt, daß aus dem Stier mit drei Hörnern (*τρίκερας*) der Stier mit drei Kranichen (*trigaranos*) entstanden sei, so hätte das, wie er selbst sagte, doch nur im „östlichen Gallien“ geschehen können, und wenn er sich dafür, wie es scheint, auf das *θηρίον τρυγέρανον* bei dem 262 v. Chr. gestorbenen Komödiendichter Philemon (bei Athen. XIII 57. 590a) berief, so beweist diese Stelle wohl vielmehr, daß ein keltischer Gott ähnlichen Namens schon im 3. Jahrh. verehrt wurde. Auch wenn der Stier auf jenem Altar von Notre-Dame in Paris, wie manchmal z. B. auch der ägyptische *Apis*, ein Dorsuale, eine Schabracke trägt, und wenn auf dem Altar von Trier, der eben wegen seiner Ähnlichkeit mit jenem ebenfalls keltische Anschauungen wiedergeben wird, neben drei Kranichen nur ein Stierkopf erscheint⁴, so ist daraus nicht zu schließen, daß *Tarvos Trigaranus* nur einen zum Opfer bestimmten Stier bezeichnen sollte. Vielmehr ist darunter, da auf den übrigen Seiten des Pariser Altars später zu besprechende Götter erscheinen, zweifellos auch ein Stier zu verstehen, mag der Baum, der hinter diesem aufragt, immerhin vielleicht mit demjenigen, von dem der eine von jenen Göttern einen Zweig abhaut, zusammenhängen oder nicht. Der Altar von Trier zeigt wohl nur von neuem, daß manchmal auch ein Stierkopf verehrt wurde, und zugleich beweisen die auf dem Triumphbogen von Orange dargestellten Schilde⁵, daß das ebenso ursprünglich mit den Kranichen geschah, die später einem göttlich verehrten Stier beigegeben wurden. Ob einen solchen, bzw. einen göttlich verehrten Eber oder Hirsch, auch die Bronzefiguren von diesen Tieren, die sich — von einem Stier auch außerhalb Frankreichs, aber aus der La Tène-Kultur — erhalten haben⁶, darstellen sollten, wird sich allerdings nicht

¹ Vgl. Reinach, *Cultes* I 41.

² Vgl. Devillard et Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine* 1894, 282.

³ *Cultes* III 175. Vgl. auch MacCulloch, *Religion* 38, Henderson, *Survivals in Belief among the Celts* 1911, 147f. und Jostes, *Sonnenwende* I (1926) 98, dessen Zurückführung des *Tarvos Trigaranus* auf *Attis Dionysos* ebenso unmöglich ist, wie seine entsprechende und deshalb weiterhin nicht mehr zu erwähnende Erklärung anderer gallischer Götter.

⁴ Vgl. Reinach, *Cultes* I 237.

⁵ Vgl. ebd. 44.

⁶ Vgl. ebd. 35. 39. 63 ff. Über das in Trier gefundene Stierbild vgl. oben S. 107 Anm. 3.

entscheiden lassen; doch ist das Bild eines Maulesels¹ einem Gott *Segomo*, das eines Pferdes² einem *Rudiobus* geweiht, außerdem aber mit Ringen versehen, durch die Stangen gezogen werden konnten, um das übrigens 1 m große Bild in Prozession herumzutragen. Ob die Tiere, mit deren Namen derjenige von Völkern oder Einzelpersonen zusammengesetzt ist — und solche finden sich auch noch in britischen Sagen³ —, ursprünglich verehrt worden sind, muß wohl wieder bezweifelt werden, wohl aber war das gewiß mit denjenigen Tieren der Fall, von denen nur einzelne Teile (Hörner oder Ohren) sonst menschlich gestalteten Gottheiten beigegeben⁴ oder die — und zwar in lebensgroßer Ausführung — neben bzw. unter solchen dargestellt wurden. So haben wir aus der Nähe von Bern das Bild einer Göttin *Artio*, vor der ein großer Bär steht⁵, und aus dem Jura dasjenige einer auf einem Eber reitenden, der Diana ähnlichen Göttin.⁶ Aber sonst kann von solchen mit Tieren verbundenen Gottheiten erst später die Rede sein, nachdem diejenigen Gegenstände der Verehrung, die man früher zur niederen Mythologie zu rechnen pflegte, und über die wir wieder literarische Quellen haben, zu Ende besprochen sind.

Kommen wir da zunächst zu den als höhere Wesen betrachteten lebenden Menschen, so berichtet Tacitus⁷, daß der Boier *Mariccus* sich selbst als Gott bezeichnet habe, und so erklären sich wohl auch die göttlichen Namen, die in den irischen und britischen Sagen Könige tragen, und die Bedeutung für die Fruchtbarkeit, die ihnen zugeschrieben wird.⁸ Dagegen ist von der Bezeichnung von keltischen Priestern als *Σεμνόθεοι* bei Pseudo-Aristoteles⁹ oder als *euhagis* bzw. *εὐαγεῖς* bei Ammianus Marcellinus¹⁰ hier noch nicht zu sprechen. Wohl aber darf schon jetzt auf eine entsprechende Schätzung von alten Männern überhaupt daraus geschlossen werden, daß nach Florus¹¹ die Rom plündernden Gallier die auf ihren Amtssesseln sitzenden und mit dem purpurverbrämten Oberkleid angetanen Greise zunächst wie Götter und Genien verehrt haben sollen. Auch Frauen hätten die Kelten als höhere Wesen betrachtet, wenn sie sie nach Isigonos von Nicäa¹² nicht nur über Krieg

¹ Vgl. Reinach, *Cultes* I 40. 64. ² Vgl. ebd. 37. 64.

³ Vgl. Anwyl, *The Value of the Mabinogion for the Study of Celtic Religion*, *Transactions of the Third Intern. Congr. for the Hist. of Rel.* II 240 f.

⁴ Vgl. Renel a. a. O. fig. 18.

⁵ Vgl. Reinach, *Cultes* I 31. Über eine in Trier gefundene Statuette vgl. Loeschke, *Trierer Ztschr.* 4, 162 f.

⁶ Vgl. ebd. 45.

⁷ *hist.* II 61.

⁸ Vgl. MacCulloch, *Religion* 160.

⁹ *Zw.* 8, 13 ff. Suidas, ebd. 252, 10 f. identifiziert sie mit den Druiden.

¹⁰ ebd. 107, 12 ff. Daß hier tatsächlich so zu lesen ist, zeigt Bickel a. a. O. 195 ff.

¹¹ *Zw.* 71, 3 ff.

¹² ebd. 10, 4 f. 10 ff.

und Frieden entscheiden ließen, sondern auch für Unfruchtbarkeit und Hungersnot verantwortlich machten.

Andererseits hätten sie nach Nicander von Kolophon¹ auch *tōte* tapfere Männer bei Nacht an ihren Gräbern befragt und ihnen insofern wohl auch ein höheres Wissen zugeschrieben. Ja darauf wäre im allgemeinen schon zu schließen, wenn nach dem Leben des heiligen Patrick² Kleriker in weißen Gewändern einmal, weil für Seelen Verstorbener, für „irdische Götter“ gehalten wurden.

Werden wir so zu dem Glauben an reine Geister weitergeführt, so war von solchen gelegentlich ja schon öfter die Rede. Daß sie auch in Quellen gefunden wurden, beweist die britannische Inschrift *Nymphis et Fontibus*, sowie die in Uzès, Dép. Gard, gefundene, nach der Sextus Pompeius Decimi cognomine Pandus auf seinem Grund und Boden den Nymphen einen kleinen Tempel gebaut hat, weil er als Greis wie als Jüngling oft aus ihrer dortigen Quelle getrunken hat.³ Aus anderen Inschriften lernen wir Geister mit besonderen Namen kennen, die doch nicht genauer beschrieben werden⁴, dagegen sagt Cassian⁵ von den *Bacucei*, sie veranlaßten die Menschen zu eigentümlich widerspruchsvollem Verhalten, während das *Corpus glossariorum latinorum*⁶ sie allerdings zugleich als *rustici* deutet. Wenn eine irische Synode denjenigen Christen anathematisierte, der glaubte, daß eine *lamia*, d. h. *striga* im Spiegel sei⁷, so handelte es sich vielleicht um keine keltische Anschauung, wohl aber, wenn Hincmar von Reims⁸, wie von Männern, die von *lamiae* geschwächt, so von Frauen redet, die von *usus* in der Gestalt von Männern beschlafen worden seien. Denn diesen Namen bezeichnet er weiterhin, ebenso wie schon Augustin⁹ und Isidor¹⁰, später Salomon, Bischof von Konstanz¹¹, und Papias¹² als gallisch und auch andere in Frankreich oder England lebende Schriftsteller¹³ wenden ihn an. Nirgends in unseren literarischen Quellen erscheinen dagegen die Mütter oder Matronen, auf die sich dafür über 800 Inschriften und Denkmäler beziehen.¹⁴ Sie sind danach besonders in Oberitalien, Südfrankreich und dem Rheinland verehrt worden, anderwärts wohl nur von in römischen Diensten stehenden germanischen Soldaten. Und auch abgesehen davon hat man neuerdings manchmal gefragt, ob ihr Kult nicht zum Teil — vollständig ist es bei

¹ Zw. 9, 17 ff.

² ebd. 145, 4 ff.

³ Vgl. Windisch a. a. O. 102.

⁴ Vgl. MacCulloch, *Demons and Spirits (Celtic)*, *Encycl. of Rel. and Eth.* 4 (1911) 573 f.

⁵ Zw. 126, 10 ff.

⁶ ebd. 208, 17.

⁷ ebd. 127, 13 f.

⁸ ebd. 234, 10 ff.

⁹ ebd. 124, 21 ff.

¹⁰ ebd. 194, 14 ff., vgl. 208, 26.

¹¹ ebd. 249, 34 ff.

¹² ebd. 260, 24 ff.

¹³ ebd. 222, 20 ff. 270, 18. 20 ff. 307, 17.

¹⁴ Vgl. zuletzt Heichelheim, *Matres*, *RE*² 16, 2 (1930) 2213 ff., *Muttergottheiten*, ebd.² 16, 1 (1933) 946 ff. Über den Unterschied beider Namen vgl. zuletzt Robinson, *Deae Matres*, *Encycl. of Rel. and Eth.* 4, 407.

seiner eben geschilderten Verbreitung ausgeschlossen — dieses Ursprungs ist. Freilich wenn zuletzt H e m p e l¹ zum Beweis dafür in erster Linie geltend macht, daß „das weitaus dichtest besetzte aller Kultzentren“ eben das niedergermanische ist, ja daß „in den Kultdenkmälern des Ubierlandes die Matronen als das unbezweifelt stärkste Element hervortreten, so kann das auch den Grund haben, daß sie dort schon früher und von Kelten in dieser Weise verehrt worden waren. Gewiß sind ferner „die Namen der Göttinnen überwiegend aus germanischem Sprachmaterial, und nur aus diesem, sinnvoll deutbar“ und heißen manche von ihnen direkt nach germanischen Stämmen, aber das ist auch unter jener Voraussetzung verständlich. Denn wenn aus Köln zweimal der Name *Matronae Aumenahenae* bezeugt ist und auf einen Flußnamen hinweist, der „nun gerade in der älteren Heimat der Ubier, in der Lahngegend zu Haus ist“, so beweist selbst das nicht, daß diese von dort „die Göttinnen solchen Namens mitgebracht“ haben. Und ebensowenig, wenn die eigentümliche Wulsthaube der germanischen Matronen gewiß eine im Taunus, Hunsrück, in der Schweiz und im Walsertal noch jetzt übliche Volkstracht darstellt²; denn jenen wirklich entsprechende Göttinnen lassen sich, um von späteren Anschauungen hier noch nicht zu reden, sonst auf altgermanischem Gebiet tatsächlich nicht nachweisen. Die Matronen galten nämlich, das beweist ihre Darstellung, als „Geberrinnen des Gedeihens und der Fruchtbarkeit von Acker und Vieh und Menschen“ und konnten so nicht nur mit den römischen *Iunones*, sondern vielleicht auch den griechischen *Eumeniden* identifiziert werden, wenn nämlich dem Namen dieser das den Matronen auf dem großen Altar von Novara³ beigelegte Epitheton *indulgentes* entsprechen sollte. Ja Bickel meint, daß sich aus dem in Athen für die *Eumeniden* üblichen Namen *Σεμναί* auch die schon erwähnte Bezeichnung keltischer Priester als *Σεμνόθεοι* oder *euhagis* = *εὐαγείς* erkläre — eine gewiß sehr kühne Hypothese, der sich aber wohl vorläufig keine andere gegenüberstellen läßt. Ob die Matronen auch den römischen Parzen gleichgesetzt wurden, ist unsicher⁴; dagegen geschah das sicher mit den *Campestres*,

¹ Matronenkult und germanischer Mütterglaube, German.-roman. Monatsschr. 1939, 245 ff.

² Wenn Bickel a. a. O. 224 ff. dafür an die Wolkenmasken der Eingebornenstämmen Nordamerikas erinnert, so deutet auf eine ähnliche Bedeutung der Hauben doch schlechterdings nichts hin, ja diese tragen Frauen nicht nur, „wenn es sich um Priesterinnen der Matronen oder wenigstens um Frauen handelt, die beim Opferdienst auf den Matronendenkmälern erscheinen“, sondern auch solche, die auf Grabdenkmälern dargestellt sind.

³ CIL V 6594.

⁴ Vgl. zuletzt Heiligendorff, Der keltische Matronenkultus und seine „Fortentwicklung“ im deutschen Mythos, 1934, 21 ff.

Maiae und *Suleviae*, von denen die ersteren wieder, wie manche andere, deshalb hier nicht erst zu nennende Geister, aus der römischen Religion stammten. Die Matronen selbst wurden, wenn auch nicht ausschließlich, so doch meist von einfachen Leuten, daher auch Soldaten niederer Chargen, verehrt und konnten so in Metz bis ins 18. Jahrh. vielmehr als drei Marien gedeutet werden, während die Verehrung von diesen oder anderen drei weiblichen Heiligen auf germanischem Gebiet ebenso wie die der *Martes* auf keltischem auch andere Gründe haben mochte.¹

Treten diese zuletzt besprochenen höheren Wesen immer in der Mehrzahl auf, so hören wir von solchen doch auch in der Einzahl. Aber von ihnen ist besser erst in Verbindung mit den sog. großen Gottheiten zu reden, über die uns in erster Linie wieder unsere literarischen Quellen unterrichten.

Beginnen wir mit der ältesten solchen Quelle, mit dem von Avienus benutzten Periplus, in dem die fremden Gottheiten, wie später gewöhnlich, mit den bei den Verfassern selbst verehrten identifiziert werden, so hören wir von der Insel Berlenga an der portugiesischen Küste, wo vielleicht Kelten wohnten, von einer Verehrung des *Saturnus*², der (zum Teil unter dem Namen *Kronos*) uns später auch als Gott der Gallier³, der wohl keltischen Illyrier⁴ und der Kelten überhaupt⁵, begegnet. Aber von einheimischen Göttern wird ihm nur *Arvalus* in einer Inschrift gleichgesetzt.⁶

Ebenfalls in jenem Periplus⁷ heißt der Dammastock, aus dem die

¹ Abzulehnen ist wohl die Vermutung von Dölger, *IXΘΤΣ* II (1922) 443 f.: „Da eine Inschrift aus Lugdunum (Lyon) 'die Mütter der Pannonier und Dalmatier' nennt, so wäre ernstlich zu erwägen, ob die 'Matres' am Rhein, 'die Mütter von Trier', von Mecheln, von Noricum usw. nicht stark vom Osten her beeinflusst sind. Auf diese Vermutung führen nicht nur die von Kreta nach Sizilien übernommenen *Θεαὶ Μητρές*, sondern auch eine leider nur handschriftlich überlieferte Inschrift aus Agde im narbonnensischen Gallien, die eine Widmung an 'die Mütter und Dioskuren' kennt.“ Vgl. dagegen am ausführlichsten schon Ihm, Der Mütter- oder Matronenkult und seine Denkmäler 1887, 58 ff.

² Zw. 1, 8 f.

³ ebd. 28, 19 ff. 88, 7 ff. 169, 23 ff. 293, 28 ff. Wenn 181, 15 ff. 235, 23 ff. 246, 14 ff. 259, 22 ff. vor ihm, wie allerdings auch an der zweitgenannten Stelle, *Iuppiter* und *Mercur* bzw. nur der erstere oder noch andere Gottheiten genannt werden, so handelt es sich, da der keltische *Iuppiter*, wie wir sehen werden, nicht diese Rolle spielte, vielleicht auch bei *Saturnus* nicht um einen solchen Gott. In 81, 11 ff. ist von dem Planeten Saturn die Rede.

⁴ ebd. 29, 20 ff.

⁵ ebd. 42, 16 ff. Dagegen handelt es sich 65, 17 ff. 66, 11 ff., da an der erstangeführten Stelle zugleich *Briareus* erwähnt wird, vielleicht wieder nicht um einen keltischen Gott.

⁶ Vgl. Holder I 232.

⁷ Zw. 1, 11 ff. Wenn Mac Culloch, Religion 228 und Mythology III 12 f. genauer an eine Stütze des Himmels denkt und einen Nachklang dieser Vor-

Rhone heraustritt, Säule des Sonnengottes, der nach späteren Nachrichten¹ auch von oberitalienischen, irischen und gallischen Kelten verehrt wurde. Aber wie er bei ihnen hieß, erfahren wir nicht.

Auch wenn weiterhin Timaios² die am Ozean wohnenden Kelten vor allem die Dioskuren verehren läßt, so wissen wir nicht, wie sie bei ihnen heißen mochten. Denn wenn auf einem anderen unter Notre-Dame in Paris gefundenen Altar außer *Castor* und *Pollux Cernunnos* und *Smertullos* dargestellt sind, so werden diese wohl nicht mit jenen identisch sein. *Smertullos* bekämpft nämlich mit einer Keule eine Schlange, und *Cernunnos* trägt große, mehrästige Hörner, ebenso wie außer auf anderen Denkmälern und dem Kessel von Gundestrup auch auf einem in Vandœuvre, Dép. Indre, und ursprünglich einem weiteren in Reims gefundenen Altar, auf denen er von zwei anderen, später noch zu erwähnenden Gottheiten flankiert wird und ebenso wie auf dem erstgenannten Pariser Altar und wie gelegentlich andere Gottheiten, mit untergeschlagenen Beinen dargestellt ist — dies wohl nicht unter irgendwelchem fremden Einfluß, sondern weil die Gallier sich auf den blanken Boden zu setzen pflegten.³ Auf dem in Reims gefundenen Altar aber schüttet *Cernunnos* — denn so können wir alle diese Götter nun nennen — aus einem Sack Körner, Eicheln oder Bucheckern aus, von denen ein Stier und ein Hirsch fressen, er wird also ein Fruchtbarkeitsgott gewesen sein und konnte so wenig wie *Smertullos* mit einem der Dioskuren identifiziert werden. Auch daß die diesen entsprechenden keltischen Gottheiten in den irischen Helden Cúchulainn und Conall Cernach fortlebten, ist unsicher.⁴

Artemidoros berichtet dann⁵ von einer Insel bei Britannien, auf der ein ähnlicher Kult wie der der *Demeter* und *Kore* auf Samothrake stattgefunden habe, während später⁶ nur im allgemeinen von einer Verehrung der *Ceres* durch die Gallier die Rede ist. Aber einheimische Namen einer solchen Göttin sind uns nicht überliefert.

Als erster erzählt vielmehr⁷ Poseidonios von einer Verehrung des *Dionysos* durch die Frauen der Samniten oder vielleicht Namniten auf einer Insel an der Mündung der Loire, worauf auch spätere oft⁸ (meist einstellung in der Bezeichnung der heiligen Brigit und des heiligen Patrick als der Säulen der Welt in einer Glosse zu dem liber hymnorum findet, so ist das wohl wieder unsicher.

¹ Zw. 114, 9 ff. 248, 7 ff. 293, 32 ff.

² ebd. 5, 7 ff.

³ Vgl. Reinach, *Cultes* I 72, IV (1912) 64, MacCulloch, *Religion* 32 f., der aber nach Reinach, *Cultes* III 167 f. zu modifizieren ist, und Windisch a. a. O. 80. 288, sowie Altheim und Trautmann, *Nordische und italische Felsbildkunst, Die Welt als Geschichte* 3 (1937) 87 f., Neue Felsbilder aus der Val Camonica: Die Sonne in Kult und Mythos, *Wörter und Sachen* N. F. 4 (1938) 13.

⁴ Vgl. MacCulloch, *Religion* 136 f.

⁵ Zw. 13, 10 ff.

⁶ ebd. 68, 13 ff. 22 ff.

⁷ ebd. 16, 9 ff.

⁸ ebd. 70, 12 ff. 102, 22 ff. 166, 26 ff. 273, 14 ff. 279, 4 ff.

etwas anderes Volk nennend) zurückkommen. Außerdem behaupten Servius und spätere¹, die gallischen Senonen hätten so oder ursprünglich Xenonen geheißten, weil sie Liber gastlich (*ξενικός*) aufgenommen hätten, und ein altes Brevier² erzählt, bei Vendôme, Dép. Loir-et-Cher, sei früher ein Bild des *Iacus* verehrt worden. Aber wie der mit diesen verschiedenen Namen bezeichnete keltische Gott, der als *Liber* auch auf Inschriften erscheint³, hieß, können wir nicht sagen.

Weitere von den Galliern verehrte Götter nennt Caesar, der dabei vielleicht von dem Druiden Divitiacus abhängig war und schon deshalb von vornherein Glauben verdienen könnte.⁴ Stellt er unter jenen *Merkur* voran⁵, so wird ein gallischer Gott auch sonst oft mit diesem identifiziert⁶, und mehrfach werden dabei von ihm Bilder erwähnt, die nach Caesar besonders zahlreich waren.⁷ Wenn dieser außerdem sagt, die Gallier erklärten ihren *Merkur* für den Erfinder aller Künste, den Führer auf Wegen und Reisen und glaubten, daß er für den Gelderwerb und Handel die größte Bedeutung hätte, so stimmt damit nicht nur seine Bezeichnung *Cultor* oder *Negotiator* auf oberdeutschen⁸ und *Viator* auf einer britischen Inschrift⁹ sowie seine häufige Darstellung mit einer Börse in der Hand überein (die allerdings, wie andere ihm beigelegte Symbole, von dem griechisch-römischen Gott stammt), sondern erklärt sich daraus auch seine Identifizierung eben mit *Merkur*. Da ihm nach Tertullian und Minucius Felix¹⁰ Menschenopfer dargebracht wurden, identifizieren ihn die Berner und andere Scholien zu Lukan, sowie Papias¹¹, mit *Teutates*, von dem eben Lukan und Laktanz dasselbe berichten¹²; die erstgenannten Scholien aber setzen ihm auch *Hesus* oder

¹ Zw. 30, 10 f. 116, 6 ff. 194, 18 f.

² ebd. 281, 26 f.

³ Vgl. Holder II 204.

⁴ Vgl. Jullian, Notes gallo-romaines. XI. Le druide Divitiac, Revue des études anciennes 3 (1901) 205 ff., auch gegen Renel a. a. O. 300.

⁵ Zw. 24, 5 f.

⁶ ebd. 58, 15 ff. 86, 2. 20 ff. 88, 7 ff. 93, 30 f. 94, 6 f. 120, 19 ff. 28 ff. 121, 1 f. 164, 18 ff. 177, 17 ff. 179, 1 ff. 186, 32 f. 226, 22 f. 227, 3 ff. 228, 28 ff. 232, 8 ff. 245, 27 f. 251, 23 ff. 257, 11 ff. 20 ff. 26 f. 265, 20 f. 288, 17 ff. 291, 19 ff. 301, 5 ff. Freilich gehören schon von diesen Stellen einige vielleicht nicht hierher, und erst recht nicht, um von 181, 15 ff. 235, 23 ff. 259, 22 ff. nicht nochmals zu reden, 136, 26 ff. 137, 29 ff. Ja, 81, 11 ff. handelt es sich wieder um den Planeten Merkur.

⁷ ebd. 24, 6 ff. 58, 15 ff. 88, 7 ff. 228, 28 ff. 251, 23 ff. 257, 11 ff. 20 ff. 26 f. Ja, auf ein solches bezieht sich wohl auch 209, 8 ff., vgl. dazu Birt, De Francorum Gallorumque origine Troiana, Rh. Mus. N. F. 51 (1896) 521. Ohne Grund meint wie Reinach, Cultes I 147 ff. auch MacCulloch, zuletzt bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. II 622: „Caesars plurima simulacra des Gottes dürften Grenzsteine wie die griechischen *ἔλαι* (oder möglicherweise vorkeltische Megalithen) gewesen sein.“

⁸ CIL XIII 6476. 11644 a.

⁹ ebd. XII 5849

¹⁰ Zw. 86, 2. 20 ff. 94, 5 f.

¹¹ ebd. 50, 4 f. 51, 16 f. 52, 28 f. 260, 32.

¹² ebd. 47, 20 ff. 99, 6.

Esus gleich, von dem dasselbe gilt. Sonst kommen *Teutates* und *Esus*, außer in jenen Scholien als keltische Namen noch eines anderen, mit *Mars* identifizierten Gottes, in unseren literarischen Quellen nicht vor; denn die *Teutates* erwähnende frühere Lesart von Livius XXVI 44, 6¹ ist wohl mit Recht später aufgegeben worden. Dafür findet sich dieser Name, wenngleich in etwas anderer Form, auch auf Inschriften und zwar als Beiname des *Mars*², für den der Name *Hesus* oder *Esus* doch nicht paßt. Denn er wird auf dem ersten Altar von Notre-Dame in Paris und ebenso vielleicht auf dem von Trier als Holzfäller dargestellt, und als solcher könnte der gallische *Merkur* unter anderem aufgefaßt worden sein. Freilich muß gegen diese Deutung des eventuellen *Esus* auf letzterem Altar eingewandt werden, daß auf dessen entgegengesetzter Seite, wie wir gleich sehen werden, der gallische *Merkur* selbst erscheint und daß seine zweimalige Darstellung wohl doch ebenso unwahrscheinlich ist, wie diejenige der Dioskuren auf dem zweiten Pariser Altar.³ Anderseits fragt es sich, ob auf dem ersten Pariser Altar wirklich der gallische *Merkur* als der oberste Gott vorkommen mußte, und ob *Esus* neben *Teutates* und einem dritten von Lucan genannten Gott besonders wichtig war und nicht vielmehr, wie diese, nur als Empfänger von Menschenopfern oder gar nur, weil ihre Namen in das Versmaß paßten, von Lukan erwähnt wurden.⁴ Denn als Beiname des *Merkur* erscheint *Esus* auf Inschriften nie, wohl aber sehr viele andere Namen.⁵ Auch mit weiblichen Gottheiten wurde er zusammengestellt, so auf dem Altar von Trier und einem anderen dort gefundenen Denkmal mit *Rosmerta*.⁶ Manchmal hält er außerdem eine Schlange mit Widderkopf in der Hand, aber beide Tiere waren eben schon Symbol des griechisch-römischen Gottes.⁷

Wenn die Gallier nach Caesar⁸ weiter einen mit *Apollo* identifizierten Gott verehrten, so wird, wie wir zum Teil schon sahen, ein solcher auch sonst, und zwar zugleich bei anderen Kelten, manchmal erwähnt.⁹ Wird

¹ Zw. 35, 7 ff. ² Vgl. Holder II 445.

³ Gegen ebd. III 173 und Reinach, *Cultes* I 206.

⁴ Vgl. ebd. I 214 ff.

⁵ Vgl. Holder II 571 f., auch Windisch a. a. O. 88 f. und von Kienle, *Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes*, ARW 35 (1938) 254 ff.

⁶ Vgl. Reinach, *Cultes* I 247, Renel a. a. O. 307 ff., Krüger, *Merkur-Rosmerta-Tempel und Bild in Trier*, *Trierer Ztschr.* 9 (1934) 123 f.

⁷ Vgl. zuletzt Windisch a. a. O. 84.

⁸ Zw. 24, 9 f.

⁹ ebd. 91, 15 f. 96, 16 ff. 97, 27 ff. 113, 6 ff. 124, 2 ff. 125, 24 ff. 226. 22 f. 227, 3 ff. 255, 17 ff. 288, 28 ff. Dagegen brauchten die Stellen 4, 10 ff. 63, 5 ff. 261, 11 ff. schon früher nicht genannt zu werden, da es sich in ihnen um keinen keltischen Gott handelt, und ebensowenig wohl, um von 137, 29 ff. 138, 26 ff. 139, 5 ff. 259, 22 ff. nicht nochmals zu reden, 163, 19 ff. 210, 13 ff. 259, 30 ff. 262, 7 ff. 263, 13 ff. 273, 8 f. 296, 17 ff. 300, 25 ff.

als sein einheimischer Name gelegentlich *Belen* oder *Belenus* angegeben, so erscheint er unter diesem allein auch sonst in der Literatur¹ und, wie auch unter dem Namen *Bormo* oder *Borvo*, auf Inschriften als Herr einer heilkräftigen Quelle² — auch der gallische *Apollo* sollte ja nach Caesar Krankheiten vertreiben. Vor allem wurde aus jenem besonderen und diesem allgemeineren Grunde aber *Grannus* mit *Apollo* identifiziert³, der auch für den kranken Caracalla zugleich mit *Asklepios* und *Serapis* angerufen wurde.⁴ Wie jener, so wird *Apollo* selbst manchmal mit einer weiblichen Gottheit namens *Sirona* oder *Dirona*⁵ zusammengestellt und desgleichen andere mit *Apollo* identifizierte Götter mit Göttinnen.

Mars, den Caesar⁶ an dritter Stelle, und zwar auch als Kriegsgott, von den Galliern verehrt werden läßt, kommt, wie wir wieder zum Teil schon sahen, auch sonst — bei Griechen natürlich unter dem Namen *Ares* — als keltischer Gott vor.⁷ Wenn er mit *Hesus* oder *Esus* identifiziert wurde, so ergab sich das bereits als unwahrscheinlich, wohl aber ließ sich seine Gleichsetzung mit *Teutates*⁸ begründen. Doch sind uns auch zahlreiche andere Beinamen des *Mars* in Inschriften⁹ überliefert, ebenso wie von *Bellona*¹⁰, die außer bei Ammianus Marcellinus¹¹ ebenfalls auf einer Inschrift¹² erscheint und also eine keltische Göttin bedeuten wird.

Wenn Caesar¹³ *Iuppiter*, wenngleich als Herrscher der Himmlischen, doch erst an vierter Stelle als von den Galliern verehrt bezeichnet, so stimmt damit überein, daß er oder *Zeus* bei ihnen auch sonst, ebenso wie bei anderen Kelten, in der Literatur nur selten erwähnt wird.¹⁴

¹ Zw. 91, 15 f. 97, 23 ff. 105, 11 ff. 106, 2 ff. 86, 7 f. 15 ff.

² Vgl. Holder I 166. 370 ff.

³ Vgl. ebd. 2037 ff., sowie Daville, Apollon Grannus, *Revue des études anciennes* 29 (1927) 55 f.

⁴ Zw. 85, 28 ff.

⁵ Vgl. Holder I 1286.

⁶ Zw. 24, 9 ff.

⁷ ebd. 3, 25 ff. 5, 10 ff. 71, 7 f. 83, 17 ff. 108, 15 ff. 164, 18 f. 168, 28 ff. 177, 17 ff. 189, 29 ff. 191, 13 f. 229, 18 ff. 245, 1 ff. 251, 4 ff. 253, 15 ff. 28 ff. 254, 21 ff. 291, 19 ff. 292, 13 ff. 294, 14 ff. Dagegen gehört, um von 136, 27 ff. nicht nochmals zu reden, 265, 35 ff., wo *Mars* in verwandtschaftliche Beziehungen zu andern Gottheiten gesetzt wird, wieder nicht hierher.

⁸ ebd. 50, 6 f. 9 ff.

⁹ Vgl. Holder II 444 f. und im einzelnen Gutenbrunner, *Mars Cnabetius*, *Ztschr. f. celtische Philol.* 20 (1936) 278 ff.

¹⁰ Vgl. Holder I 391 f. und speziell über *Nemetona* von Kienle, *ARW* 35 (1938) 269.

¹¹ Zw. 108, 15 ff.

¹² CIL V 6507.

¹³ Zw. 24, 9 ff.

¹⁴ ebd. 38, 10 ff. 31, 11 f. 88, 7 ff. 100, 1 ff. 120, 28 f. 121, 1 f. 138, 26 ff. 179, 1 ff. 186, 32 f. 216, 19 ff. 223, 6 ff. 226, 22 ff. 232, 8 f. 253, 15 ff. 265, 20 f. 288, 17 ff. 291, 19 ff. 301, 5 ff. 246, 14 ff. 254, 7 ff. Dagegen beziehen sich wohl wieder auf keinen keltischen Gott, um 137, 18 ff. 139, 5 ff. 182, 15 ff. 210, 13 ff. 235, 23 ff. 246, 14 ff. 259, 20 ff. 265, 35 ff. 296, 14 ff. nicht nochmals zu nennen, 104, 8 ff. 186, 23 ff. 187, 4 ff. 236, 13 ff. 297, 25 ff. 300, 15.

Außerdem wird mit ihm allerdings der von Lucan¹ auch noch genannte *Taranis* als Leiter der Kriege und höchster der himmlischen Götter identifiziert², aber ob mit Recht, ist, ganz abgesehen davon, daß dieser, wie wir gleich sehen werden, auch anders gedeutet wird, deshalb unsicher, weil der Name *Taranis* in dieser Form sonst nicht vorkommt, „nur der Dativ *Tagavooov*, ohne Iovi, auf einer Inschrift in gallischer Sprache, die auf einem Berg bei Orgon, Dép. Bouches-du-Rhône, gefunden worden ist“.³ Die Inschrift von Chester hat nicht *I. O. M. Tarano*, sondern *Tanaro*, und wenn das auch nicht mit *Donar* zusammenzubringen ist⁴, sondern verschrieben sein könnte, so würde es immer noch nicht dem Namen bei Lucan entsprechen. Noch weniger gilt das natürlich von *Taranucus* oder *Taranucnus*, von denen der erstere allerdings ebenfalls mit *Iuppiter* identifiziert wird⁵, aber, wie der letztere, seinem Wesen nach uns unbekannt ist. Auch andere Beinamen, die *Iuppiter* auf Inschriften führt⁶, können wir nicht deuten, während die in Spanien ihm beigelegten wahrscheinlich Berge bezeichnen.⁷ So läßt sich die Bedeutung des Gottes erst aus seinen Darstellungen erschließen, die ihn auf der einen Seite mit einem Donnerkeil, auf der anderen aber mit einem Rad zeigen, wie es von früher her gerade auch in Gallien als Sonnensymbol diente.⁸ Selbst wenn er auf manchen Iuppitergigantensäulen mit einem solchen erscheint, wird darunter eben dieser keltische Himmels- und Sonnengott zu verstehen sein.⁹

Auch die von Caesar¹⁰ an fünfter Stelle als von den Galliern verehrt genannte *Minerva* wird sonst in der Literatur bei Kelten nur selten erwähnt, wenngleich nicht bloß an den schon angeführten Stellen, an denen von einem Tempel dieser Göttin bzw. der Athene die Rede ist.¹¹

¹ Zw. 47, 20 ff.

² ebd. 50, 12 ff. 51, 21 f.

³ Windisch a. a. O. 95.

⁴ So Helm, Spaltung, Schichtung und Mischung im germanischen Heidentum, Zum Werden des deutschen Geistes, Festgabe Ehrismann 1925, 16 und Neckel, Germanen und Kelten 14, dagegen aber Much a. a. O. 41 und Schneider, Die Götter der Germanen 1938, 197. Ebenfalls ohne genügenden Grund sieht Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube 1935, 314 in *Taranis Wodan*.

⁵ CIL III 2804 und vielleicht 10418, sowie XIII 6074. 6478. Die Deutung des in den Gollenstein in der Saarpfalz eingehauenen Reliefs auf den „Wettergott“ *Taranis* durch Becker, Der Gollenstein bei Blindkastel, Rhein. Vierteljahrsblätter 2 (1932) 212 f. und Andres, Uralte Steindenkmäler im westdeutschen Gebiet, Die Umschau 41 (1937) 802 ist eingeständenermaßen unsicher.

⁶ Vgl. Holder II 91.

⁷ Vgl. Peeters, Le culte de Jupitre en Espagne, Revue belge 1938, 186 f.

⁸ Vgl. zuletzt Krause bei Haas a. a. O. VII.

⁹ Vgl. ebd. Abb. 29, sowie Nilsson, Zur Deutung der Iuppitergigantensäulen, ARW 23 (1925) 175 ff. und Newell, Gallo-Roman Religious Sculpture, Greece and Rome³ 1934, Repr. 5.

¹⁰ Zw. 24, 977.

¹¹ ebd. 10, 26 ff. 90, 14 ff. 95, 27 ff. 120, 19 ff. 136, 27 ff. 164, 18 ff. 179, 1 ff.

Wenn man an einer dieser Stellen früher einen einheimischen Beinamen der *Minerva (Sul)* fand, so beruhte das auf einer unrichtigen Lesart; doch kommt jener und kommen andere Beinamen auf Inschriften vor¹, bezeichnen aber die Göttin kaum als die Urheberin der Arbeiten und Künste, als die sie die Gallier nach Caesar aufgefaßt hätten.

Haben sie endlich nach Caesar² ihre Herkunft von *Dispater* abgeleitet, so wird unter diesem bei Lucan³ doch nur der römische Gott dieses Namens verstanden, und wenn die Berner Scholien zu Lucan⁴ auch auf ihn *Taranis* deuten, so sahen wir schon, daß uns dieser seinem Wesen nach unbekannt ist. Dafür haben wir aus Sulzbach, Kr. Offenburg, ein Denkmal, das *Dispater* mit einer entfalteten Rolle und neben ihm *Aerecura* mit einem Korb voll Früchte darstellt⁵; dagegen erscheint sie in der aus dem Sabazioskult stammenden Vincentiusgruft in Rom neben *Dispater* als Herrscherin der Unterwelt⁶ und wird mit ihm als *Era* auch auf Inschriften zusammengestellt.⁷ Zu einem Stammvater der Gallier paßt freilich die entsprechende Auffassung *Dispaters* nur dann, wenn schon die Gallier (wie nach dem Lebor Gabála die späteren Iren) ihren Ursprung auf einen Totengott zurückführten.⁸ Sieht man in dem von Caesar als *Dispater* bezeichneten Gott zugleich den oft mit einem oder mehreren Hämmern abgebildeten *Sucellus*⁹, so könnte dieser eben wegen jenes Symbols mit *Dispater* identifiziert worden sein, denn mit einem Hammer schaffte ein Darsteller desselben bei den Römern nach Tertulian (ad nat. I 10) die toten Gladiatoren hinaus. Eigentlich aber sollen *Sucellus* und die auf einem bei Saarburg gefundenen Altar neben ihm dargestellte *Nantosvelta*¹⁰ eben die Ahnherren der Gallier sein.

Von einer Verehrung der *Aphrodite* in den Pyrenäen reden Strabo¹¹ und Ptolemaios¹², während später in Gallien häufig — meist neben den von Caesar genannten bzw. den nachher noch zu besprechenden Gott-

288, 25 ff. Dagegen gehören, um von 186, 23 ff. 263, 13 ff. 300, 25 ff. nicht nochmals zu reden, 196, 25 ff. 197, 8 ff. 221, 18 ff. wieder nicht hierher.

¹ Vgl. Holder II 594. ² Zw. 24, 20 ff. ³ ebd. 48, 7 ff.

⁴ ebd. 50, 7 ff. ⁵ CIL XIII 6322.

⁶ Vgl. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament I 2. 32³ (1912) 426.

⁷ CIL III 4395. V 725.

⁸ Vgl. K. Meyer, Der irische Totengott und die Toteninsel, Sitzber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1919, 537 ff. und Krause bei Bertholet a. a. O. 10. Eine ältere Form des Mythos vermutet MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye⁴ II 607.

⁹ Vgl. Reinach, Cultes I 217 ff., Linckenheld, *Sucellus et Nantosvelta*, Revue de l'histoire des religions 99 (1929) 40 ff., Keune, *Sucellus*, RE⁴ II, Reihe 4, 1 (1931) 515 ff., auch von Kienle, Tiervölkernamen bei indogermanischen Stämmen, Wörter und Sachen 14 (1932) 65.

¹⁰ Vgl. Reinach, Cultes I 218. ¹¹ Zw. 36, 12 ff.

¹² ebd. 70, 6 ff.

heiten — *Venus* erwähnt wird.¹ Aber ein einheimischer Name für sie ist uns wieder nicht überliefert.

Ebensowenig für die von Martial² erwähnte *Pomona*, von der hier nicht noch einmal gesprochen zu werden braucht. Dagegen erscheint zuerst bei Agesilaos³ *Epona*, die auch später immer unter diesem ihren keltischen Namen in der Literatur vorkommt. Sie wird außerdem gleich hier richtig als Göttin der Pferde gedeutet, aber so wenig wie von den späteren, die ihr zum Teil einen etwas anderen Namen geben, als keltische Göttin bezeichnet.⁴ Daß sie indes in Gallien verehrt wurde, das beweisen zahlreiche dort gefundene Denkmäler und Inschriften.⁵

Wenn nach Plutarch und Polyainos⁶ in Galatien *Artemis* verehrt wurde und nach dem Leben des dortigen Archimandriten Theodor von Sykeon⁷ um die Mittagszeit mit vielen Dämonen umgehen sollte, so sah Usener⁸ in ihr deshalb eine gallische Gottheit, weil nach dem Leben des heiligen Symphorianus von Autun⁹ dieser *Diana* ebenfalls als Mittagsgeist deutete. Ja, das tun auch andere in Frankreich entstandene Schriften¹⁰, während manche nur von dem Mittagsgeist reden.¹¹ Das ist aber ein Ausdruck, der aus der griechischen Übersetzung von Ps. 91 (bzw. 90), 6 stammt und, wie ja auch das Leben des heiligen Symphorianus andeutet, auf *Diana* nur angewandt wurde — im allgemeinen vielleicht wieder auf Grund einer Psalmstelle, nämlich Ps. 95 (96), 5: alle Götter der Heiden sind Dämonen, im einzelnen, indem man den Namen *Diana* mit dem lateinischen Ausdruck für Tag zusammenbrachte.¹² Und doch sprechen unsere Quellen auch sonst von einer Verehrung der *Artemis* oder *Diana* bei den Kelten oder speziell Galliern¹³, aber durch Inschriften überliefert ist uns lediglich eine *Diana Abnoba*, d. h. des

¹ Zw. 120, 19 ff. 179, 1 ff. 232, 8 ff. 240, 16 ff. 251, 9 ff. 278, 15 ff. 291, 19 ff. Dagegen handelt es sich, um von 136, 26 ff. 221, 18 ff. 265, 35 ff. nicht nochmals zu reden, 225, 11 ff. 226, 9 ff. 251, 34 ff., wo zugleich Priapus erwähnt wird, wohl um die römische Göttin.

² ebd. 58, 21 ff. ³ ebd. 64, 2 ff.

⁴ ebd. 67, 24 ff. 69, 7 f. 15. 75, 8 ff. 86, 4 f. 11 f. 94, 2 ff. 115, 16 f. 167, 26 ff., vielleicht auch 182, 24 f.

⁵ Vgl. Holder I 1447, Reinach, Cultes I 63, IV 54 ff., V (1923) 233 ff., Keune, *Epona*, RE² 6, 1 (1907) 228 ff., Suppl. 3 (1918) 436 ff. und zuletzt Krause, bei Haas a. a. O. Abb. 64—71.

⁶ Zw. 64, 15 ff. 65, 27 f. 80, 8 ff. ⁷ ebd. 191, 26 ff.

⁸ Übersehenes, Rh. Mus. 50 (1895) 147. ⁹ Zw. 164, 11 f.

¹⁰ ebd. 133, 29 ff. 176, 30 ff. 233, 32 ff. 296, 25 ff. 29 ff., auch 243, 12 ff.

¹¹ ebd. 178, 24 ff. 206, 6 ff. ¹² Vgl. Reinach, Cultes I 274 f.

¹³ Zw. 68, 6 ff. 13 ff. 69, 10 ff. 74, 19 ff. 176, 9 ff. 232, 7 ff. 242, 18 ff. 244, 18 ff. 264, 29 ff. 37 ff. 265, 25 ff. 278, 15 ff. 288, 28 ff. 289, 20 ff. Dagegen gehören, um von 196, 25 ff. 259, 22 f. 263, 13 ff. 18 ff. 296, 15 ff. nicht nochmals zu reden, 236, 20 ff. 30 ff. 259, 33 ff. wieder nicht hierher.

Schwarzwalds¹, während die schon erwähnte Darstellung einer ihr ähnlichen auf einem Eber reitenden Göttin auf Beziehungen zu diesem Tier hindeutet.

Den einheimischen Namen eines Gottes nennt wieder Lukian² und erzählt, daß die Kelten diesen *Ogmios* zwar insofern wie *Herakles* darstellten, als sie ihm ein Löwenfell, eine Keule, einen Köcher und Bogen beigaben, aber zugleich als Greis, der mit zarten, an seiner Zungenspitze befestigten Gold- und Bernsteinfäden eine große Menge von Menschen an ihren Ohren hinter sich herziehe. Das deutet wohl weder auf einen Schicksals-³ noch den von Caesar und sonst mit *Mercur* identifizierten Gott hin⁴, sondern, wie nach Lukian auch ein Kelte selbst jene Darstellung erklärt habe, auf einen Gott der Rede, der ja als Greis aufgefaßt und von den Galliern angenommen werden konnte, insofern als ihre Stärke nach des alten Cato Wort (orig. II, fr. 2 ed. Jordan) außer auf kriegerischem Gebiet in der Beredsamkeit lag.⁵ Vor allem wird *Ogmios* mit dem irischen *ogam*, der Bezeichnung der Runen, zusammenhängen, ja vielleicht kann man für jene Deutung des Gottes auch geltend machen, daß in der irischen Heldensage *Ogma* zwar einer der starken Männer der *Túatha Dé Danaan*, aber zugleich Bruder des *Dagda*, der zum Harfenspiel Beziehungen hat, des Schmiedes *Goibniu* und des Arztes *Diancecht* ist. Auch daß ein starker Mann Menschen an Ketten nach sich zieht, kommt in der irischen Heldensage vor und wird vielleicht schon auf gallischen Münzen dargestellt.⁶ Anderer Art als dieser mit *Herakles* identifizierte keltische Gott war freilich wohl derjenige, der nach Jordanis⁷ auf einer Insel im Atlantischen Ozean einen Tempel hatte, und derjenige, dessen Bild mit demjenigen anderer, schon genannter Gottheiten der heilige Martin von Vertou⁸ im Lande d'Herbauges, Dép. Loire-Inférieure, gesehen haben soll. Auch auf Inschriften erscheint er mit mancherlei ein-

¹ Vgl. Holder I 8. Doch vgl. auch Krüger, Ein neues Diana-Relief aus dem Neuhäuser Wald, Trierer Ztschr. 9, 101 f.

² Zw. 78, 2 ff.

³ Gegen Schröder, Germanische Kulturprobleme 1929, 50 ff.

⁴ Gegen Krause bei Bertholet a. a. O. 4.

⁵ Vgl. Koepp, *Ogmios*, Bonner Jahrb. 125 (1919) 38 ff.

⁶ Vgl. Windisch a. a. O. 98 f. und zu dem letzten Punkt MacCulloch, Religion 25, 2, Krause bei Bertholet a. a. O. 3, aber auch Koepp a. a. O. 62 f., MacCulloch, Religion 15 vergleicht außerdem mit der Bezeichnung des *Ogmios* bei Lukian (Zw. 79, 11) als *μειδιῶν* die *Ogmas* als *grianaineach*.

⁷ Zw. 169, 6 ff. Die Stelle bei Artemidoros ebd. 12, 10 ff. brauchte nicht erwähnt zu werden, da dieser das Vorhandensein eines Heiligtums und Altars des Herakles in Portugal bestreitet.

⁸ ebd. 232, 8 ff. An den schon angeführten Stellen 259, 33 ff. 263, 14 ff., wo außerdem *Amandorus* und *Ypocalus* erscheinen, 24 ff., 288, 28. 300, 25 ff. handelt es sich wohl um den griechisch-römischen Gott.

heimischen Beinamen¹, während seine Bilder denen des griechisch-römischen Gottes entsprechen.

Den einheimischen Namen einer der *Nike* entsprechenden Göttin lernen wir dann wieder durch Cassius Dio² kennen und dürfen diese *Andraste* oder *Andate* vielleicht mit der inschriftlich mehrfach bezeugten *dea Augusta Andarta* identifizieren.³

Überhaupt keine keltische Gottheit, sondern *Kybele*, ist unter der im Leben des heiligen Symphorianus und bei Gregor von Tours⁴, wenn gleich an der ersteren Stelle neben den, wie wir sahen, als keltische Gottheiten zu deutenden *Apollo* und *Diana* erwähnten *Berecynthia* oder *Berecinthia* zu verstehen und ebenso wenig, um das gleich hinzuzufügen, unter dem bei Venantius Fortunatus⁵ neben anderen auch nicht als keltisch zu deutenden Gottheiten genannten *Anubis*.

Dagegen ist mit *Vulcanus* bei Jordanis⁶, allerdings anders, als in den Akten des heiligen Valerianus⁷, ein gallischer Gott gemeint, der ja auch auf dem ersten Altar von Notre-Dame in Paris (und zwar mit Zangen in der Hand) abgebildet ist.⁸ Auch unter *Neptunus* ist anders als bei Servius, Pomponius Mela, Salvianus, in der Passion des heiligen Lupericius und dem Leben des heiligen Floscellus⁹, vielleicht wenigstens in demjenigen des heiligen Eligius¹⁰, wo neben ihm noch *Orcus* und *Geniscus* (d. h. ein Genius, wie er oft auf Inschriften erscheint) genannt werden, und wohl in demjenigen des heiligen Germanus¹¹ ein einheimischer Gott zu verstehen, ebenso wie unter der in den Akten der heiligen Speusippus, Eleusippus und Meleusippus¹² genannten *Nemesis* eine einheimische Göttin. Aber wie sie alle hießen, können wir nicht sagen.

Mit ihren eigentlichen Namen, d. h. als *Folla*, *Banba* und *Eire* werden Göttinnen dagegen von Nennius¹³ bezeichnet, wie im Leben des heiligen Maternus von Köln¹⁴, der auch nach Dinant in Belgien gekommen sei, als *Nam* und bei Cormac¹⁵ *Ana* oder *Anu*, die Mutter der irischen Götter, *Brigit*, die Göttin der Dichter, und *Badhbh*, die Göttin des Krieges, die

¹ Vgl. Holder I 2052.

² Zw. 84, 27 ff. 85, 12 ff.

³ Vgl. Becker, Beiträge zur römisch-keltischen Mythologie, Bonner Jahrb. 42 (1867) 103 und Krause bei Bertholet a. a. O. 7.

⁴ Zw. 163, 19 ff. 180, 12 ff., wo Zwicker selbst: Rheae Kybeles hinzusetzt. Die erstere Stelle führt auch Hepding, Attis 1903, 72 unter den Zeugnissen für dessen Kult an, während MacCulloch zuletzt bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. 4 II 611, 1 irrtümlich die inschriftlich bezeugte *Briginda* vergleicht.

⁵ Zw. 186, 23 ff. 187, 4 ff.

⁶ ebd. 169, 1 ff.

⁷ ebd. 263, 35 ff.

⁸ Vgl. Reinach, Cultes I 234.

⁹ Zw. 29, 20 ff. 45, 1 ff. 136, 27 ff. 263, 14 ff. 188, 28.

¹⁰ ebd. 196, 25 ff.

¹¹ ebd. 262, 18 ff.

¹² ebd. 213, 8 ff. 19 ff.

¹³ ebd. 216, 12 ff.

¹⁴ ebd. 244, 22 ff.

¹⁵ ebd. 246, 21 ff. 31 ff. 247, 9 ff. 17 ff. 21. 248, 22 ff. 30 ff. 249, 10 f. 308, 18 f.

in Gallien wohl auch durch Inschriften belegt ist.¹ Von Göttern nennt derselbe *Bil*, *Dagda*, *Manannan*, den Gott des Meeres, und *Neit*, den Gott der Schlacht und Gatten der *Nemon*, mit der vielleicht die auf in England gefundenen Inschriften² als Gattin des *Mars* genannte *Nemetona* identisch ist. Vor allem aber spielen mehrere von diesen Gottheiten in den irischen Sagen eine Rolle, während *Brigit* wohl in der Heiligen dieses Namens fortlebt, von der schon oben gelegentlich die Rede war. In jenen Sagen erscheinen zugleich noch andere Gottheiten, die teilweise in den britischen wiederkehren, aber, was *Lug* angeht, in Gallien tatsächlich nicht nachzuweisen sind.³ Ja der im Leben des heiligen Mello-nus, Bischofs von Rouen⁴, erscheinende Gott namens *Rothus* oder *Roth* beruht vielleicht nur auf Einbildung und ebenso ist uns der Gott, dem das in der Passion der heiligen Tiberius, Modestus und Florentia⁵ erwähnte templum Ferontis geweiht gewesen sein könnte, wohl unbekannt, während der in einem Edinburgher Manuskript des 11. oder 12. Jahrh. genannte *Caincuile* in der Tat ein irischer Dämon gewesen sein könnte. Aber mit dem im Leben des heiligen Maximinus⁶ erwähnten *Isidis idolum* wird nur ein Bild der ägyptischen Göttin gemeint sein.

Sind im Vorstehenden die in der Literatur vorkommenden keltischen Gottheiten vollzählig aufgeführt worden, so sind im Zusammenhang damit auch schon viele genannt worden, die nur in Inschriften oder auf Denkmälern erscheinen. Die übrigen Gottheiten sind dagegen zu zahlreich und meist auch zu wenig deutlich, als daß sie hier auch noch aufgezählt werden könnten.⁷

Daß es ihrer so viele waren, liegt übrigens gewissermaßen schon in der Bemerkung Caesars⁸, daß die ganze Nation der Gallier den Religionen sehr ergeben sei, wird aber auch direkt ausgesprochen, wenn in dem Leben des heiligen Severus und in demjenigen des heiligen Theodorius⁹ von der Verehrung von 100 Göttern in der Nähe von Vienne, Dép. Isère, die Rede ist. Auch in dem Leben des heiligen Valerius, Bischofs von Trier¹⁰, könnte es sich bei den dort verehrten 100 Götzenbildern nach dem bisherigen und namentlich nach den neueren dort gemachten Ausgrabungen um solche von keltischen Gottheiten handeln. Ja in demjenigen des heiligen Avitus wird — natürlich wieder über-treibend — aus der Nähe von Sarlat en Périgord, Dép. Dordogne, sogar von 1000 Götzenbildern in einem Tempel und in demjenigen des heiligen

¹ Vgl. MacCulloch, Religion 71, Windisch a. a. O. 77 und neuestens Thurneysen, Allerlei Keltisches. 7. Göttin Medb? Ztschr. f. celtische Philol. 8 (1930) 108 ff., Zur Göttin Medb, ebd. 19 (1933) 352 f.

² Vgl. Holder II 713.

³ Vgl. Windisch a. a. O. 99 f.

⁴ Zw. 278, 11 f. 15 ff. 34 f.

⁵ ebd. 300, 9 ff.

⁶ ebd. 294, 28 ff.

⁷ Doch vgl. Renel a. a. O. 391 ff.

⁸ Zw. 23, 27 ff.

⁹ ebd. 232, 14 ff. 21 ff. 234, 1 ff.

¹⁰ ebd. 301, 25 ff.

Iulianus¹ aus Artins, Dép. Loir-et-Cher, wenigstens von unzähligen gesprochen.

Dabei wird nie eine Gottheit als den anderen übergeordnet bezeichnet, und auch, wenn mehrere zusammengestellt werden, ist es manchmal fraglich, ob sie wirklich eng zusammengehören. Das mag zwar von den Göttern und Göttinnen, die, wie wir sahen, vielfach nebeneinander dargestellt werden, zutreffen, aber bei den auch mehrfach erwähnten Gruppen von drei Gottheiten ist es wohl zweifelhaft; ihre Zusammenordnung erklärt sich wohl meist ebenso wie die von drei Muttergottheiten einfach aus der Vorliebe für die Dreizahl.² Und dasselbe gilt von den Gottheiten mit drei Köpfen oder Gesichtern, die außerdem mehr als manches andere in dem Glauben der Kelten auf griechische Vorbilder zurückgehen könnten.³ Das besondere Wesen der einzelnen Gottheiten lernen wir selten genau kennen; doch werden uns in dieser Beziehung die fast nur literarischen Nachrichten, die wir über das religiöse Verhalten der Kelten haben, etwas weiterhelfen.

II.

Beginnen wir da wieder mit denjenigen Gebräuchen, die wenigstens zunächst auf aus primitiver Zeit stammende Gegenstände der Verehrung Bezug hatten. Wir sahen bereits, daß sich nach Herodian⁴ und Solinus⁵ die Briten mit den Bildern von Tieren tätowierten, um sich so ursprünglich deren Kräfte zuzuwenden. Auch Claudian⁶ bezeichnet Britannien als *ferro picta genas* und vielleicht geht es ebenso auf keltische Sitten zurück, wenn englische Synoden des Jahres 786 davon sprechen, daß Heiden auf teuflischen Antrieb an Menschen scheußlichste Narben anbringen, oder wenn im 4. Leben der heiligen Brigida⁷ Männer vorkommen, die auf dem Kopf *stigmata diabolica*, also auch wohl von religiöser Bedeutung, haben. Genauer werden diese oder die Tätowierung Britanniens freilich nicht beschrieben; dafür berichtet aber Plinius⁸, daß sich die dortigen Frauen den ganzen Körper mit Wegerich braun ge-

¹ Zw. 253, 6 ff. 254, 7 ff.

² Vgl. Bertrand, *La religion des Gaulois* 1897, 341 ff.

³ Vgl. Reinach, *Cultes III* 168, auch Heichelheim, *RE*² 16, 1, 948.

⁴ III 14, 7.

⁵ Zw. 90, 20 ff. Nach Neckel, *Germanen und Kelten* 41 hätten sie diese Sitte von der älteren Bevölkerung übernommen, und in der Tat zeigt wohl schon das jungsteinzeitliche Menhirbild aus Saint-Sernin (vgl. Hörnes, *Urgeschichte der bildenden Kunst* 1898, 1925, 217) unter den Augen eine Tätowierung.

⁶ *De laud. Stilich. II* 248.

⁷ *Meine Fontes historiae religionis germanicae* 1928, 48, 4 ff.

⁸ Zw. 55, 14 ff. 201, 21 ff.

färbt hätten, und da sie dann bei gewissen Feiern nackt gegangen seien, wie das bei solchen ja auch sonst vorkam, konnte ebenso jener Brauch ursprünglich religiösen Sinn gehabt haben. Bei der wieder von Solinus¹ überlieferten Sitte der Iren, sich mit dem Blut der erlegten Feinde das Gesicht zu beschmieren, braucht man dagegen nur an eine rein-magische Bedeutung zu denken, dies aber deshalb, weil jene nicht nur, wie Poseidonios² berichtet, Kannibalen waren, sondern nach Strabo³ auch ihre toten Väter verzehrten, sich also wohl, wie manche primitive Stämme, dadurch deren nicht notwendig übernatürlichen Kräfte anzueignen suchten. Die in Ätolien einfallenden Gallier, die nach Pausanias⁴ das Blut der fetteren Säuglinge tranken und ihr Fleisch aßen, hätten freilich auch daran nicht gedacht, und ebensowenig der britische Stamm der Atticotten, den noch Hieronymus⁵ in Gallien als Menschenfresser kennen gelernt haben will. Auch wenn wieder nach Poseidonios und anderen⁶ die Kelten, ähnlich zahlreichen Primitiven, ihren getöteten Feinden die Köpfe abschnitten und diese am Hals ihrer Pferde aufhingen oder im Triumph am Eingang zu ihrer Wohnung annagelten, ja die Köpfe ihrer hervorragendsten Gegner in Zedernöl legten, ihren Gästen zeigten und auch für teures Geld nicht abgaben, so sahen sie in ihnen nur noch Trophäen, die daher zugleich auf Münzen und Denkmälern dargestellt wurden. Und ebenso, wenn die Kelten nach Livius und Silius Italicus⁷, wie noch manche andere Kulturvölker, die Schädel ihrer Feinde zu Trinkgefäßen verarbeiteten, ja wenn wenigstens die Skordisker nach Rufius Festus und Ammianus Marcellinus⁸ daraus Menschenblut tranken. Immerhin dürften namentlich diese Sitten und ebenso die zahlreichen zu Schmuckgegenständen verarbeiteten Teile des menschlichen Schädels aus der La Tène-Zeit ursprünglich den Zweck gehabt haben, den Überlebenden wenigstens die natürlichen, aber doch besonderen Kräfte eines Toten zuzuwenden. Übernatürliche Kräfte sollte dagegen gewiß das Götterbild mitteilen, das nach einem Brief des Papstes Pelagius I. an den Bischof Sapandus von Arles⁹ aus Weizenmehl hergestellt und dessen einzelne Glieder (Augen, Ohren, Hände usw.) dann an das gläubige Volk verteilt wurden — eben da es aus Weizenmehl bestand, gewiß, damit es von ihm gegessen würde —, ähnlich wie wohl auch das Bild aus geweihtem

¹ Zw. 90, 5 f.² ebd. 19, 7 ff.³ ebd. 37, 19 ff.⁴ ebd. 77, 6 ff.⁵ ebd. 116, 16 ff.⁶ ebd. 15, 25 ff. 17, 29 ff. 35, 1 ff. 60, 13 ff., sowie Polyb. II 28, Liv. X 26, 11, Iustin. XXIV 5, 6 und dazu Ad. Reinach, *Le rite des têtes coupées chez les Celtes*, *Revue de l'histoire des religions* 67 (1913) 41 ff.⁷ Zw. 35, 1 ff. 60, 21 f.⁸ ebd. 103, 3 ff. 108, 15 ff., vgl. auch MacCulloch, *Religion* 240.⁹ Zw. 170, 18 ff.

Mehl, von dem der *Indiculus superstitionum et paganiarum*¹ spricht. Auch die Prozessionen, die man mit Götterbildern veranstaltete², sollten gewiß, wie anderwärts, ursprünglich die Kräfte, die man ihnen zuschrieb, den besuchten Gegenden zuwenden. Und ebenso wird sich sofort ergeben, daß die Umwandlung einer Person in der Richtung des scheinbaren Laufs der Sonne am Himmel, also rechts herum, wie sie nach Plutarch³ Vercingetorix mit Caesar vornahm, nicht nur die Kräfte der Sonne übertragen, sondern ursprünglich auch übernatürliche Wirkungen ausüben sollte — deshalb nämlich, weil man solche der Umwandlung in umgekehrter Richtung zuschrieb. Allerdings behauptet Plinius⁴, die Gallier hielten es im Gegensatz zu den Römern für fromm, sich bei der Anbetung links herum zu drehen, aber das widerspricht unseren späteren Nachrichten über die Umwandlung bei den Kelten, wonach nur diejenige, die eine schädliche Wirkung haben sollte, in dieser dem Lauf der Sonne entgegengesetzten Richtung stattfand.⁵ Sollte sie aber diese Wirkung gehabt haben, so wird man schon vorher auch der später *deasil* oder *deasil* genannten Umwandlung rechts herum eine entsprechende, nur eben vielmehr günstige Wirkung zugeschrieben haben, und so erklärt es sich, daß Poseidonios⁶ berichtet, die Gallier verehrten ihre Götter, indem sie sich nach rechts wendeten.

Daß die Briten, wohl um nicht unter deren Einfluß zu kommen, nach Caesar bzw. dessen Interpolator⁷, den Genuß von Hasen, Hennen und Gänsen vermieden, sahen wir schon. Daß sich die Gallier von irgendwelchen Einflüssen, denen sie doch ausgesetzt gewesen waren, durch Besprengung mit Wasser zu reinigen suchten, ist aus der Nachricht bei Sozomenos⁸ über eine entsprechende Zeremonie, die noch auf Kaiser Iulian und seinen Begleiter Valentinianus beim Betreten eines Tempels angewandt worden sei, deshalb nicht zu entnehmen, weil das vielmehr nach hellenischem Gesetz geschehen sein dürfte. Wohl aber dürfte es sich um eine gallische Sitte gehandelt haben, wenn das 2. Konzil von Arles⁹ neben der Verehrung von Bäumen, Quellen und Felsen und dasjenige von Nantes¹⁰ wenigstens außerhalb einer Kirche das Anzünden

¹ Meine *Fontes hist. rel. germ.* 43, 25. Darf man außerdem das Bild des Curche vergleichen, das nach dem Vertrag des deutschen Ordens mit den alten Preußen vom Jahre 1249 (*meine Fontes hist. religionum primitivarum etc.* 1936, 95, 24 ff.) diese nach der Ernte herstellten, und deshalb auch in den gallischen und germanischen Bildern solche des Vegetationsgeistes sehen, so würden diese Gebräuche, da man sich dessen Kräfte auch sonst durch den Genuß anzueignen suchte, erst recht verständlich.

² Zw. 117, 29 ff. 128, 13 ff. 184, 26 ff.

³ Caes. 27.

⁴ Zw. 57, 4 ff.

⁵ Vgl. d'Alviella, *Circumambulation: Encycl. of Rel. and Eth.* 3 (1910) 657 f.

⁶ Zw. 14, 3 f.

⁷ ebd. 22, 7 f.

⁸ ebd. 127, 24 ff.

⁹ ebd. 128, 2 ff.

¹⁰ ebd. 202, 31 ff.

von Fackeln und Lichtern verbot, das ursprünglich ja wieder schädliche Einflüsse fernhalten sollte. Auch später noch, d. h. zur Zeit ihres ersten Auftretens, sollten die uns erhaltenen und zum Teil zum Tragen eingerichteten Nachbildungen von Menschen, bei denen die Geschlechtsteile besonders kenntlich gemacht sind, oder von menschlichen Gliedmaßen, wohl die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und so den bösen Blick von ihrem Träger selbst ablenken. Aber ob man die Toten dadurch fernhalten wollte, daß man um manche Gräber einen runden Graben zog, können wir nicht sagen, eher, daß man ihnen ursprünglich zu diesem Zweck den Kopf abschnitt, wie es ein in Bouverets, Bezirk Beine, aufgedecktes Grab, oder ihre Glieder beschädigte und verlagerte, wie es der keltische Friedhof von Singen zeigt.¹

Daß man, wenngleich in Nachbildung und zu einem anderen Zweck, auch einen Geist töten zu können glaubte, ergibt sich daraus, daß die Gallier nach Caesar und Strabo² — Diodor bzw. Poseidonios³ beschreiben die Sitte etwas anders — aus Zweigen oder Heu und Holz hergestellte und mit Menschen, d. h. mindestens in erster Linie Verbrechern, nach Caesar auch mit Tieren angefüllte kolossale Menschenfiguren verbrannte. Daß das allerdings nach Diodor aller fünf Jahre geschah — denn so wird die Stelle trotz MacCulloch⁴ zu verstehen sein — wird ja nicht den Grund gehabt haben, daß man früher nicht genügend Verbrecher hatte — denn nach Caesar nahm man nötigenfalls Unschuldige dazu —, sondern daß man doch mit Menschen und auch Tieren sparen wollte — ähnlich wie die Geten nach Herodot⁵ nur in jedem fünften Jahre Zalmoxis einen Menschen opferten. Wenn umgekehrt Strabo an einer früheren Stelle⁶ sagt: Wenn eine Fülle von zum Tode Verurteilten vorhanden war, so glauben sie, daß eine Fülle des Landes vorhanden sei, so bezieht sich das nicht unmittelbar auf das von jenem weiterhin geschilderte Menschenopfer. Aber dessen eigentümliche Form zeigt eben doch, daß es sich um die Verbrennung eines in Menschengestalt und zwar durch Zweige oder Heu und Holz dargestellten Wesens handelte, d. h. des

¹ Vgl. Déchelette, Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine II 3 (1914) 1028 ff. 1035. 1300 ff. und Kraft, Der keltische Friedhof von Singen, Germania 14 (1930) 79 f.

² Zw. 23, 34 ff. 37, 13 ff. Daß nötigenfalls Unschuldige verbrannt worden seien, bezweifelt Reinach, Cultes V 203 wohl mit Unrecht, wie er überhaupt aus falschverstandenen Patriotismus die Menschenopfer bei den Galliern bestreitet.

³ Zw. 19, 13 ff.

⁴ Religion 235.

⁵ I 94, vgl. meinen Artikel Zalmoxis in der gleichnamigen Zeitschrift 1 (1940).

⁶ Zw. 37, 5 f., von Bayet, Les sacrifices humains en Gaule, Actes du congrès intern. d'hist. des rel. tenu à Paris en octobre 1923, II 189 f. und erst recht von Krause bei Bertholet a. a. O. 36 merkwürdig mißverstanden.

Vegetationsgeistes, den man, wie bei zahlreichen anderen Völkern, als Mensch oder auch als Tier dachte und ebenfalls in einer dieser Formen ursprünglich jedes Jahr töten zu müssen glaubte, damit er rechtzeitig stirbe und im nächsten Frühling wieder lebendig oder durch einen anderen ersetzt werden könnte. Ja, so erklärt es sich, daß auch später noch in Brie, Dép. Seine-et-Marne, am 23. Juni und in der Pariser rue aux ours bis zum Jahre 1743 am 3. Juli ein Strohmann verbrannt wurde, daß wieder in Paris und anderwärts auch Katzen und Füchse oder in Luchon, Dép. Hautes-Pyrénées, noch in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Schlangen in das Johannisfeuer geworfen wurden. Selbst wenn man in manchen Gegenden Frankreichs beim Abernten oder auch Dreschen der letzten Garbe, die manchmal entsprechend hergerichtet wird, sagt: Wir töten die alte Frau oder den Hasen, den Hund, die Katze, den Ochsen, so wird das darauf hindeuten, daß man ehemals auch bei dieser Gelegenheit und zu dem angegebenen Zweck den in der letzten Garbe gesuchten Vegetationsgeist töten zu müssen glaubte.¹

Daß man weiterhin einen Schutzgeist für ein Gebäude, wie anderwärts, so in England, neu schaffen zu können glaubte, beweist eine Erzählung im Leben des heiligen Columba von Adamnan² und eine andere in der *Historia Brittonum*³, wonach eine Burg, damit sie gebaut werden könne, mit dem Blut eines Knaben, der ohne Vater empfangen worden wäre, hätte besprengt werden sollen. Ja solche Fundamentopfer kamen in England oder auf sonstigem angelsächsischem Gebiet auch bei Brückenbauten vielleicht unter keltischem Einfluß vor, bzw. wurden sie unter ihm für möglich gehalten.⁴

Daß man ferner einem Heiligtum, aber zugleich wohl der in ihm wohnenden Gottheit, immer neue Kräfte zuführen zu müssen glaubte, ergibt sich wohl aus demjenigen, was Poseidonios⁵ von den schon erwähnten Verehrerinnen des *Dionysos* auf der Insel an der Loiremündung erzählt. Sie deckten jenes Heiligtum jedes Jahr einmal ab und deckten

¹ Vgl. Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund 1865, ²1866, Wald- und Feldkulte 1875, 1877, ³1904, 1905, I 525 ff., II 328 ff., *Mythologische Forschungen* 1884, 306 ff. 315 ff., Frazer, *The Golden Bough*³ V (1912) 1, 223. 270 ff. Ohne Grund fragt MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye⁴ a. a. O. II 619: „Hat man es in diesen Brandopfern mit Erweiterungen älterer Riten zu tun, indem die Opfer durch das Element umkamen, in welchem sich der Sonnengott offenbarte?“ Eher könnte man gewisse ähnliche, bei der Ernte übliche Gebräuche mit van Gennep (*Survivances primitives dans les cérémonies agricoles de la Savoie et du Dauphiné [Isère]*. Studi e materiali di storia delle religioni 6 (1930) 104 ff. zum Teil anders erklären.

² Adamnan. *Life of Saint Columbia* ed. Reeves 1874, 288.

³ Zw. 215, 33 ff. 217, 9 ff., vgl. auch MacCulloch, *Religion* 238 f.

⁴ Vgl. Knight, *Bridge*, *Encycl. of Rel. and Eth.* 2 (1909) 850 ff.

⁵ Zw. 16, 13 ff.

es an demselben Tage vor Sonnenuntergang neu, indem sie diejenige von ihnen, der dabei, wie es jedesmal geschah, ihre Last entfiel, zerriß und die einzelnen Stücke von ihr unter Geschrei um das Heiligtum herumtrugen — ähnlich wie bei den germanischen Semnonen, von denen Tacitus¹ erzählt, daß sich in einem Hain, den man nur gefesselt oetreten durfte, derjenige, der in diesem Zustand zu Falle käme, hinauswälzen mußte. Der Betreffende wurde wohl ursprünglich geopfert.² Aber daß auf jener gallischen Insel die Stücke der Zerissenen außerdem um das Heiligtum herumgetragen wurden, kann wohl nur den angegebenen Zweck gehabt haben.

Über noch andere besondere Menschenopfer berichten Servius, bzw. Petronius, Scholien zu Lucan und Lactantius Placidus³ und zwar wenigstens die ersten drei aus Massilia: wenn die Stadt von einer Seuche oder einem Sturm heimgesucht wurde, ließ sich einer von den Armen oder dem niederen Volk ein Jahr lang auf Staatskosten gut verpflegen, wurde dann, mit Zweigen und heiligen Kleidern geschmückt, überall herumgeführt, verflucht, damit sich auf ihn alles Unglück des betreffenden Jahres entlode, und schließlich von einem Berge herabgestürzt. Es handelte sich also um einen ähnlichen Brauch, wie an den athenischen Thargelien, ja vielleicht war er unter griechischem Einfluß aufgekommen, wofür namentlich sprechen würde, daß der menschliche Sündenbock, wie Lactantius Placidus will und manchmal an jenem Fest geschah, gesteinigt wurde.⁴

Daß bei den Kelten auch andere Menschen in besonderer Weise geopfert, nämlich mit Pfeilen erschossen oder gekreuzigt wurden, berichtet Strabo, während die Berner Scholien zu Lucan⁵ schildern, wie sie für *Teutates* in einem Faß mit dem Kopf voran ertränkt, für *Hesus* an einem Baum aufgehängt, für *Taranis* in einem hölzernen Trog verbrannt worden seien. Nach Diodor⁶ hätten die Gallier dann ihre Kriegsgefangenen insofern verschieden behandelt, als sie die schönsten und im blühendsten Alter stehenden opferten, alle anderen aber mit Speeren töteten; nach Livius⁷ hätten sie auch Kinder geopfert, während die Briten nach Cassius Dio⁸ einmal die edelsten und schönsten Frauen nackt aufhingen, ihnen

¹ Meine Fontes hist. rel. germ. 10, 6 ff.

² Vgl. meinen Artikel: Zu Tacitus' Germania Kap. 39, Rh. Mus. 72 (1928) 155 ff. und auch Herrmann, Altdeutsche Kultgebräuche 1928, 46.

³ Zw. 47, 7 ff. 53, 7 ff. 59, 18 ff.

⁴ So Nilsson, Griechische Feste 1906, 109.

⁵ Zw. 37, 13 ff. 50, 4 ff. Wenn Bayet a. a. O. 135 die Notiz über das Opfer für *Taranis* mit den Schilderungen bei Caesar und Strabo zusammenbringt, so ist das ebenso unbegründet, wie die Skepsis von Reinach, Cultes V 207 gegen das Opfer für *Esus* überhaupt.

⁶ Zw. 40, 23 ff.

⁷ ebd. 35, 23 ff.

⁸ ebd. 85. 7 ff.

die Brüste abschnitten und an den Mund nähten und ihnen selbst mitten durch den Leib scharfe Pflöcke trieben. Daß die Kelten überhaupt Kriegsgefangene opferten, wird uns ja auch sonst berichtet¹; daß die Briten das auch mit Fremden taten, behauptet dagegen nur Pseudo-Acron², während Diodor³ es bestreitet und Iustinus⁴ von den gegen Antigonos Gonatas kämpfenden Galliern erzählt, daß sie vielmehr, um ein ungünstiges Vorzeichen abzuwehren, ihre eigenen Frauen und Kinder getötet hätten. Sehr häufig ist endlich, wie wir zum Teil schon sahen, von Menschenopfern im allgemeinen bei Kelten die Rede⁵, wobei Caesar⁶ als besonderen Grund schwere Krankheiten oder gefährliche Kämpfe angibt, die man nur durch das Leben eines Menschen abwenden zu können geglaubt und also auf die Götter zurückgeführt, Mela⁷ als allgemeinen Grund, daß man den Menschen für das beste und den Göttern angenehmste Opfer gehalten habe. Außerdem berichtet Caesar⁸, daß man meist *Mars* dasjenige, was man im Kriege erbeuten würde, gelobt und dann die Tiere geopfert — nach Poseidonios⁹ wurden sie entweder getötet, verbrannt oder auf andere Weise vertilgt —, das Übrige aber an einem Ort zusammengetragen habe, von dem etwas wegzunehmen schwer bestraft worden sei. Endlich seien¹⁰ bis kurz vor seiner Zeit zusammen mit Toten von diesen besonders geliebte Sklaven und Klienten, sowie zu seiner Zeit noch Tiere und alles, was jenen bei Lebzeiten am Herzen gelegen habe, verbrannt worden, während Mela¹¹ dieses auch begraben werden und die Berner Scholien zu Lucan¹² früher außer Sklaven Pferde verbrannt werden lassen. Das alles ergibt sich zugleich aus den Grabfunden, ja diese beweisen, daß manchmal auch Frauen zwar nicht mitverbrannt, aber mit begraben wurden.¹³

War soeben wieder von Tieropfern die Rede, so werden solche auch sonst häufig, ohne jedoch genauer beschrieben zu werden, erwähnt.¹⁴ Wo das dagegen geschieht, hören wir von der Darbringung

¹ Zw. 6, 17 ff. 18. 17 f. 62, 20 ff. 103, 3 ff. 108, 15 ff. 273, 2 ff.

² ebd. 38, 15 f.

³ ebd. 40, 2 ff.

⁴ ebd. 94, 27 ff., von Bayet a. a. O. 179 f. mißdeutet.

⁵ Zw. 16, 3 f. 23, 27 ff. 25, 34 ff. 26, 20 ff. 28, 19 ff. 45, 7 ff. (wozu nach Reinach, *Cultes* V 193 ff. und Mac Cullach bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.⁴ II 619 zu vergleichen ist) 47, 20 ff. 48, 20 ff. 51, 16 ff. 54, 15 ff. 58, 8. 64, 9 ff. 71, 27 ff. (si sunt Celtæ Moesi, setzt Zwicker hinzu) 86, 2. 20 ff. 89, 14 ff. 94, 6 f. 99, 6. 126, 21 ff. 294, 14 ff. 295, 17 ff.

⁶ ebd. 23, 27 ff.

⁷ ebd. 45, 7 ff.

⁸ ebd. 24, 13 ff.

⁹ ebd. 19, 18 ff.

¹⁰ ebd. 24, 26 ff. Dagegen handelt es sich 41, 13 ff. 272, 29 ff. um solche, die gelobt hatten, mit einem keltischen König zusammen jedenfalls zu sterben.

¹¹ ebd. 45, 19 f. Zu den verbogenen Schwertern vgl. Reinach, *Cultes* III 141 ff.

¹² Zw. 51, 2 ff.

¹³ Vgl. Déchelette a. a. O. II 3. 1021 ff.

¹⁴ Zw. 6, 6 ff. 64, 15 ff. 113, 15. 117, 29 ff. 154, 8 ff. 180, 23 ff. 184, 1 ff. 188, 30 ff. 213, 8 ff. 18 ff. 229, 14 ff. 257. 11 ff. 278, 11 ff. 19 ff. 283, 9 ff.

von Pferden¹, Stieren (vielleicht von weißer Farbe) oder Ochsen², jungen Kühen, Kälbern und Ziegen.³ Von einem nicht näher bezeichneten, aber sonst eigentümlichen Tieropfer berichtet Aristodemos von Nysa⁴; als der Milesier Xanthos seine ihm von einem Gallier geraubte Frau von diesem zurückkaufen wollte, habe der Gallier, wohl zur Bekräftigung des Abkommens, an der Grenze ein solches Opfer darbringen wollen — ähnlich also, wie nach Tacitus⁵ die Briten die Verschwörung der verschiedenen Staaten durch Opfer wohl von Tieren heiligten.

Daß Kelten der Gottheit auch leblose Gegenstände opferten, sahen wir zum Teil bereits insofern, als wir annehmen konnten, daß die von den Tektosagen in Seen geworfene Schätze diesen dargebracht werden sollten. Außerdem berichtet Strabo⁶, daß sie in Toulouse auch andere Dinge weihten und damit den Gott versöhnen wollten, ja wohl schon Poseidonios⁷ und jedenfalls Spätere⁸ erzählen, daß in dem dortigen und in anderen Heiligtümern viel Gold und Silber lag, das keiner anzurühren wagte. Daß es in diesem Fall manchmal auf besondere Weise zusammengebracht wurde, zeigt Arrian⁹: für einen erlegten Hasen habe man in den Schatz 2 Obolen, für einen Fuchs eine Drachme und für eine Gazelle 4 Drachmen getan, wovon dann jedes Jahr am Geburtstag der Göttin ein Schaf, eine Ziege oder ein Kalb gekauft und geopfert worden sei. Wenn dagegen der heilige Eligius¹⁰ es verboten wissen will, daß Nachbildungen von Füßen an Doppelwegen aufgestellt werden, so handelt es sich nicht um Weihgeschenke; sie wird man vielmehr, wie es Gregor von Tours¹¹ allerdings aus Köln beschreibt, geschnitzt haben „je nachdem einen ein Schmerz betroffen hatte“, d. h., um, wie später in der katholischen Kirche, seine Füße dadurch zu heilen, daß man eine Nachbildung von ihnen nicht nur in einem Heiligtum, sondern eben auch an einem Doppelweg aufstellte. Und daß es nur eine Mißdeutung desselben Schriftstellers war, wenn er¹² berichtet, man habe dem großen

¹ Zw. 29, 20 ff. 71, 29 ff. Bei dem ebd. 276, 38 ff. aus dem nördlichen Teil von Ulster berichteten Gebrauch, den neuen König erst mit einer weißen Stute Umgang pflegen, dann von ihrem Fleisch essen und von der Brühe, in der dieses gekocht ist, trinken, sowie ihn in dieser sich baden zu lassen, handelt es sich dagegen trotz Krause (bei Bertholet a. a. O. 41 f.) nicht eigentlich um ein Roßopfer, auch nicht um eine Ergänzung zu dem vorher von letzterem mitgeteilten „Stierschlaß“ oder um einen Fruchtbarkeitszauber in der Art der Tötung des Vegetationsgeistes in Tiergestalt, an die zuerst Schröder, Ein altarischer Krönungsritus und das indogermanische Roßopfer, Ztschr. f. celtische Philol. 16 (1926/27) 310 ff. dachte.

² Zw. 237, 11 ff. 238, 7 ff. 262, 30 ff. 302, 27 ff. ³ ebd. 266, 8 ff. 302, 27 ff.

⁴ ebd. 20, 4 ff. ⁵ ebd. 61, 19 ff. ⁶ ebd. 15, 11 ff. ⁷ ebd. 16, 23 ff.

⁸ ebd. 63, 10 ff. 84, 17 ff. 125, 24 ff. 232, 29 ff. 233, 12 f. 24 ff.

⁹ ebd. 74, 19 ff. ¹⁰ ebd. 198, 11 f.

¹¹ Meine Fontes hist. rel. germ. 27, 2 ff.

¹² Zw. 179, 8 ff.

See bei Gévaudan, Dép. Lozère, dadurch ein Opfer darbringen wollen, daß man an ihm allerlei Kleidungsstücke und Nahrungsmittel zusammen-trug, daß diese vielmehr bloß bei dem dreitägigen Fest verwendet werden sollten, das man dort feierte, sahen wir schon.

Von Festen ist ja bei den Kelten auch sonst häufig die Rede, mochten sie nun zu bestimmten Zeiten¹ oder an bestimmten Orten² oder zu Ehren bestimmter Gottheiten stattfinden. So hören wir, um von dem Fest des *Dionysos*³ nicht noch einmal zu reden, von einem solchen des *Mars* und *Merkur* bei Brionde, Dép. Haute-Loire⁴, und der *Venus* auf einer Insel in der Nähe von Gallien⁵, während aus Seicy, Dép. Manche⁶, und aus der Umgebung von Rodez, Dép. Aveyron⁷, und von Agen, Dép. Lot-et-Garonne⁸, nur ohne nähere Angaben von Festen berichtet wird. Daß dabei gegessen und getrunken wurde, sahen wir bereits; außerdem ist manchmal⁹ von Gesang, Tanz und Spiel dabei die Rede.

Fanden diese Feste gewiß in der Regel, wenngleich nicht immer, bei Tempeln statt, so werden solche auch sonst an zahllosen, zum Teil schon genannten Stellen erwähnt, und von ihrer Bauart können wir uns nach den erhaltenen Resten noch ein Bild machen.¹⁰ Ebenso häufig war bereits von Götterbildern die Rede, von denen einzelne als sehr groß¹¹, vielleicht auch als auf einer Säule stehend¹² und gelegentlich als aus Holz oder Stein, Erz oder Marmor, Silber und Gold hergestellt bezeichnet werden.¹³ Daß sie manchmal in Prozession herumgeführt und insofern besonders deutlich als Träger übernatürlicher Kräfte aufgefaßt wurden, sahen wir ebenfalls schon, ja wenn sich die Notiz des Cosmas von Jerusalem zu einem Gedicht des Gregor von Nazianz¹⁴ — in ihm war von *Γαλλαῖς Κυβέλης ὁλολύγματα* die Rede und in der Notiz selbst wird *Rhea* als *Γαλλαίη* bezeichnet¹⁵ — auf Kelten bezöge, so würde bei ihnen einmal ein Priester des Zeus ein Bild dieses Gottes künstlich haben leuchten und eine Frau auffordern lassen, sich mit dem Gott ehelich zu verbinden, was in dessen Gestalt dann der Priester selbst getän hätte — ähnlich, wie nach Josephus¹⁶ zur Zeit des Tiberius einmal ein Römer

¹ Zw. 141, 11 ff. 36, 7 ff. 147, 19 ff. 149, 1 ff. 150, 21 ff. 160, 23 ff.

² ebd. 183, 2 ff. 190, 36 ff. 193, 7 ff. ³ ebd. 16, 9 ff. 273, 18 ff. 279, 4 ff.

⁴ ebd. 177, 21 ff. ⁵ ebd. 240, 16 ff. ⁶ ebd. 183, 27 ff. ⁷ ebd. 188, 27 ff.

⁸ ebd. 302, 37 ff. ⁹ ebd. 13, 26 f. 36, 7 ff. 188, 30 f. 198, 20 ff. 222, 2 ff.

¹⁰ Vgl. Oelmann, Vom Problem des gallischen Tempels, Germania 17 (1933) 169 ff.

¹¹ Zw. 176, 17 ff. 188, 27 ff. 189, 12 ff. 251, 9 ff. 254, 10 ff. ¹² ebd. 187, 16 ff.

¹³ ebd. 49, 1 ff. 161, 38 ff. 187, 16 ff. 194, 28 ff. 223, 12 ff. 232, 8 ff. 242, 33 ff. 278, 15 ff.

¹⁴ ebd. 104, 6 ff. ¹⁵ Migne, Patrologia Graeca 38, 506.

¹⁶ ant. XVIII 3, 4. 65 ff., vgl. auch im allgemeinen Pieper, Nektanebos, RF² 16, 2 (1935) 2238 f.

mit einer vornehmen Dame, der er vorgeredet hatte, der ägyptische Anubis wolle ihr beiwohnen, in beiden Fällen angeblich wohl, um so seine Kräfte einer Frau mitzuteilen. Jedenfalls hätte man nach dem Leben des heiligen Fronto, Bischofs von Périgueux, Dép. Dordogne¹, dort die Götterbilder auf Fragen Antwort geben lassen, während umgekehrt nach Diodor² Brennus, der Anführer der Gallier bei ihrem Vorstoß nach Delphi, sich gewundert haben soll, daß die Griechen, wenn sie die Götter für menschengestaltig hielten, sie doch in Holz und Stein darstellten. Daß in der Tat die uns erhaltenen und zumeist schon erwähnten Götterbilder, obwohl wir solche aus der Steinzeit haben, doch erst später vorzukommen beginnen, suchte Reinach³ daraus zu erklären, daß die Druiden gegen sie gewesen wären; aber zum Beweise dafür genügt die Behauptung von Alexander Polyhistor und Amminianus Marcellinus⁴, daß Pythagoras jene oder wenigstens die Galater gehört habe — nach Hippolytos⁵ hätte sein Sklave Zalmoxis vielmehr die Druiden belehrt — und die andere Plutarchs⁶, daß Pythagoras die Götterbilder verboten habe, natürlich noch längst nicht.

Auch wenn er glaubte⁷, die Druiden seien aus der vorkeltischen Bevölkerung hervorgegangen, so hatte das zwar schon Rhys⁸ behauptet und suchte es Pokorny⁹ unter dem Beifall Wüsts¹⁰ namentlich damit zu beweisen, daß sie in Irland, woher sie seiner Meinung nach stammten, nie, wie doch nach dem früher Gesagten von Plinius, mit Eichen, deren es dort so viele gäbe, in Verbindung gesetzt würden. Aber dagegen wandten Much und Goldmann¹¹ ein, daß die Eichen, gerade weil sie in Irland so zahlreich waren, nicht als heilig angesehen zu werden brauchten, bzw. daß das vielleicht doch geschehen sei, während andere schon jene Ableitung des Namens der Druiden von einem Wort für Eiche bezweifeln. Und auch gegen die These von ihrer irischen Her-

¹ Zw. 251, 28 ff. ² ebd. 40, 14 ff.

³ Cultes I 146 ff., vgl. auch V 223 f., sowie Jullian, Histoire II 153 und namentlich Courcelle-Seneuil, Les dieux gaulois d'après les monuments figurés 1910, 350 ff.

⁴ Zw. 21, 4 ff. 107, 15 ff.

⁵ ebd. 88, 21 ff. 89, 2 ff. Über Iamblichos, ebd. 99, 8 ff. vgl. Reinach, Cultes V 223 f.

⁶ Num. 8. ⁷ Cultes I 151.

⁸ Celtic Britain 1884, 1908, 69. Über Gospone vgl. MacCulloch, Religion 294 ff., Druids, Encycl. of Rel. and Eth. 5 (1913) 92 f.

⁹ Über den Ursprung des Druidentums, Mitteil. d. Anthropolog. Gesellsch. in Wien 38 (1908) 34 ff., The Origin of Druidism, Annual Report of the Smithsonian Institution 1910, 583 ff., bei Leipoldt, Handbuch d. Religionswiss. 14—19 (1922) 44.

¹⁰ Von indogermanischer Religiosität: Sinn und Sendung, ARW 36, 81.

¹¹ Mitteil. d. Anthropol. Gesellsch. in Wien 38, 46. 49.

kunft machte van Hamel¹ geltend, daß wir von ihnen erst in späteren dortigen Quellen hören, die darin von den lateinischen Nachrichten über sie abhängig waren. Auch wenn Caesar² sagt, ihre Lehre gelte als in Britannien entstanden und von da nach Gallien übertragen, daher noch zu seiner Zeit diejenigen, die sie genauer kennen lernen wollten, meist dorthin reisten, so bezog sich das nach Windisch³ „vermutlich auf eine besondere Form ihrer Lehre oder Wissenschaft, die dort ausgebildet worden war, nicht aber auf die Herkunft des ganzen Standes“. Außerdem scheint nach Plinius⁴ eine solche besondere Form ihrer Lehre umgekehrt erst später nach Britannien gekommen zu sein, und jedenfalls hören wir von Druiden namentlich aus Gallien. Hier beschreibt sie am ausführlichsten eben Caesar und sagt zunächst⁵, ihnen strömten wegen der damit verbundenen Vorteile viele zu, bzw. würden von ihren Eltern oder Verwandten ihnen zugeschickt, müßten manchmal zwanzig Jahre lang in der Lehre verbleiben und eine große Zahl von Versen auswendig lernen; denn sie aufzuzeichnen, hielte man nicht für recht. Daß die Druiden auch später in kameradschaftlichen Gemeinschaften zusammengelebt hätten, nahm man⁶ freilich vielleicht nur an, weil man, wie wir schon sahen, Phythagoras von ihnen beeinflußt sein ließ. Dagegen wird Caesar wieder Recht haben, wenn er berichtet, daß über sie ein Einzelner gesetzt gewesen sei. Folgte ihm nach seinem Tode nicht der Nächstwürdige und wurde auch nicht, wenn deren mehrere vorhanden waren, einer von den anderen Druiden zum Nachfolger gewählt, sondern mußten jene miteinander kämpfen, so beweist das vielleicht, daß der Stand mindestens ursprünglich doch nicht so, wie nach Caesar, vom Kriegsdienst befreit war. Auch nach Poseidonios⁷ verhüteten wenigstens keltische Philosophen — und darunter versteht er, wie wir noch sehen werden, Druiden — manchmal einen Kampf; ja nach Tacitus⁸ sprachen solche auf der Insel Anglesey vielmehr mit erhobenen Händen schreckliche Gebete gegen die Römer und entmutigten diese dadurch zunächst. Auch unter den Priestern, die nach Caesar⁹ der Sitte des Staates entsprechend für den abgesetzten Häduerkönig einen anderen wählten, werden Druiden zu verstehen sein; ja, Dio Chrysostomos¹⁰ sagt, ohne die Druiden dürften bei den Kelten die Könige nichts unternehmen

¹ Druidism in Ireland, Actes du IV^e congrès intern. d'hist. et rel. 1913, 147 ff.

² Zw. 23, 4 ff.

³ a. a. O. 24. Etwas anders MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.⁴ II 625.

⁴ Zw. 58, 10 ff.

⁵ ebd. 22, 16 ff. 23, 9 ff.

⁶ ebd. 107, 15 ff.

⁷ ebd. 18, 28 ff.

⁸ ebd. 62, 12 ff.

⁹ ebd. 24, 36 ff. Wenn sie dagegen bei dem schon erwähnten sog. Stierschlaf eine Rolle gespielt haben sollen, so war das wohl nur spätere Theorie.

¹⁰ ebd. 61, 2 ff.

oder beschließen, so daß sie in Wahrheit deren Diener wären. Namentlich hatten die Druiden nach Caesar¹ alle Streitigkeiten zwischen Einzelnen oder ganzen Stämmen zu schlichten und kamen deshalb einmal im Jahre im Gebiet der Carnuten zusammen; wer sich dann ihrem Beschlusse nicht fügte, wurde von den Opfern ausgeschlossen, auf die man also offenbar den größten Wert legte, und wurde wie ein Verbrecher von allen gemieden, weil eine Berührung mit ihm Schaden gebracht hätte.

Vor allem aber waren nach Poseidonios, Caesar und Strabo² die Druiden beim Opfer beteiligt, denn sie galten nach dem ersteren als Kenner der göttlichen Natur, die daher wußten, womit man den Göttern Dank sagen oder sie um etwas bitten könnte — und beides ist wieder für die Auffassung vom Opfer interessant. Ausonios³ läßt auch einen Priester des *Belenus* von den Druiden abstammen und Cormac⁴ einen solchen die zwei Feuer am 1. Mai anzünden, aber das ist eben wohl nur spätere romantische Phantasie.

Poseidonios, Strabo und auch Ammianus Marcellinus⁵ unterscheiden die Druiden, wie von den Barden, die uns hier nicht weiter interessieren, so von den *μάντις* bzw. *οὔατις* oder *euhagis* und Strabo bezeichnet diese als *ἱεροποτοὶ καὶ φυσιολόγοι*, Ammianus nach Bickels⁶ Konjektur als *scrutantes sacrificandi*, d. h. sachverständige Opferbesorger. Damit hätte er oder vielmehr schon Poseidonios nach demselben Gelehrten, wie wir bereits sahen, Priester eines Sonderkults, nämlich desjenigen der Matronen, gemeint, während Strabo ihnen zugleich Pflege der *φυσιολογία* zuschreibt und Poseidonios sie eben *μάντις* nannte. Und zwar ließ er sie einmal Vogelschau treiben, von der, wie wir schon sahen, auch sonst bei Kelten oft die Rede ist; der heilige Eligius⁷ erwähnt daneben noch die Beobachtung des Niesens und denkt dabei, ebenso wie der Indiculus⁸ und andere⁹, gewiß an dasjenige von Tieren. Weiter erwähnte Poseidonios die von den *μάντις* der Beschaffenheit von Opfertieren entnommenen Orakel. Auch Iustinus¹⁰ spricht gelegentlich von solchen, ja Ammianus Marcellinus¹¹ speziell von Leberschau. Endlich aber schilderte Poseidonios auch noch, wie die *μάντις* vor besonders wichtigen Entscheidungen einen Menschen opferten und aus der Art, wie er hinfiel und sein Blut ausströmte, die Zukunft entnahmen — entsprechend dem, was wohl ebenfalls er nach Strabo¹² von den Priesterinnen der Kimbern erzählte. Außerdem berichtet Polybios¹³, daß Gallier einmal,

¹ Zw. 22, 19 ff. 33 ff. ² ebd. 18, 25 ff. 22, 16 ff. 37, 13.

³ ebd. 105, 11 ff. ⁴ ebd. 247, 4 ff. ⁵ ebd. 18, 14 ff. 36, 24 ff. 105, 10 ff.

⁶ a. a. O. 205. ⁷ Zw. 196, 11 ff. ⁸ Meine Fontes hist. rel. germ. 43, 9 f.

⁹ Vgl. Bondriot a. a. O. 45. ¹⁰ Zw. 94, 27 ff. ¹¹ ebd. 108, 10 ff.

¹² Meine Fontes hist. rel. germ. 5, 30 ff. ¹³ Zw. 11, 15 ff.

indem sie die Hände erhoben und die Götter anriefen, darum gelöst hätten, welche von ihnen gegen andere kämpfen sollten, und auch die zuerst in einem Kanon der Synode von Vannes, Dép. Morbihan¹, erwähnten *sanctorum sortes* könnten auf solche vorchristlichen Gebräuche zurückgehen. Nach Johannes von Antiochia² hätte ferner ein gallischer Astrolog Domitian sein Ende und dessen Tag vorausgesagt, und nach dem Leben des heiligen Patrick³ ein schottischer König allerlei Leute gehabt, die alles vorherwissen und voraussehen konnten. Von Druiden, mit denen wir es eigentlich hier zu tun haben, ist freilich an all diesen Stellen keine Rede, wohl aber behauptet Cicero⁴, daß solche in Gallien auf Grund ihrer Kenntnis der *φυσιολογία* die Zukunft vorausgesagt hätten, und Pomponius Mela⁵, daß sie zu wissen erklärten, was die Götter wollten.

Auch die *mulieres dryades*, die bei den *Scriptores historiae Augustae*⁶ mehrfach als Prophetinnen erscheinen, werden als Angehörige jenes Standes zu denken sein. Wenn dagegen Mela⁷ von Bewohnerinnen einer Insel Sena im britischen Meer gegenüber der Bretagne redet, die die Zukunft wußten und den zu ihnen kommenden Seefahrern verkündigten, so versuchte Reinach⁸ diese Notiz, die allerdings von dem Verfasser selbst als zweifelhaft bezeichnet wird, als Nachklang der Erzählung von dem Besuch des Odysseus auf der Insel der Kirke bei Homer zu erklären. Und in der Tat erinnert es an diese, wenn jene Frauen durch ihren Gesang Meere und Winde erregen und nun allerdings nicht andere, sondern sich selbst in wilde Tiere verwandeln sollten. Aber wie also schon dieses jenem möglichen Vorbild nicht ganz entspricht, so noch weniger die Prophezeiungen der Frauen von Sena dem Auftrag der Kirke an Odysseus, die Toten zu befragen. Auch daß die Insel Sena oder Sein gegenüber dem Vorgebirge Raz in der Bretagne diejenige der Kirke sein sollte, darf man nicht deshalb annehmen, weil Claudian⁹ eine Insel beschreibt, die dort liege, wohin Gallien seine äußerste Küste erstreckt; denn das soll vielmehr der Ort sein, wo Ulysses die Toten beschworen habe und man sie auch später noch hören könne. Daß die auf der Insel Sena wohnenden Frauen neun an der Zahl gewesen seien, könnte ja leicht angenommen worden sein, aber daß ihr Name Gallizenae oder irgendwie ähnlich nicht die *Gallicanae dryades* bei Flavius Vopiscus¹⁰ bedeuten soll, hat Reinach¹¹ richtig gesehen: „Méla n'a pu se con-

¹ Vgl. Boudriot a. a. O. 78 und im allgemeinen Caspari, Eine Augustin fälschlich zugeschriebene Homilie de sacrilegiis 1886, 21 ff.

² Zw. 167, 18 ff.

³ ebd. 147, 28 ff.

⁴ ebd. 27, 19 ff.

⁵ ebd. 45, 12 ff.

⁶ ebd. 97, 17 ff. 98, 8 ff. 16 ff.

⁷ ebd. 45, 29 ff.

⁸ Cultes I 195 ff.

⁹ Zw. 122, 18 ff.

¹⁰ ebd. 98, 8 ff.

¹¹ Cultes I 196, 5.

tenter que les prêtresses gauloises de Séna s'appelaient Gauloises“. Und warum sollen sie jungfräuliche Priesterinnen einer Göttin sowie eben Wahrsagerinnen gewesen sein? Ich glaube daher doch, daß die Notiz mindestens zum Teil auf Wahrheit beruht; denn von Priesterinnen hören wir tatsächlich auch bei den kleinasiatischen Galatern¹ und von Zauberei immer wieder sowohl aus Gallien wie aus Irland. Dabei ist genauer von Sprüchen über dem Brot, von Kräutern und Binden die Rede, die man in einem Baum oder an einem Doppel- oder Dreiweg verbirgt, damit dadurch die eigenen Tiere geschützt und die des anderen geschädigt werden², von noch anderen Mitteln, die einem kranken Menschen helfen sollen³, aber auch von Zaubersprüchen, die es schneien oder finster werden lassen sollen.⁴ Plinius⁵ bezeichnet als die gallischen Magier wieder die Druiden und schreibt ihnen die Kenntnis der wunderbaren Pflanzen zu, von denen schon früher gesprochen wurde.

Strabo⁶ dagegen läßt sie außer der Physiologie auch die Ethik pflegen, doch überliefert von ihnen nur Diogenes Laertios⁷ derartige Lehren, nämlich die Vorschrift, die Götter zu ehren, nichts Böses zu tun und sich in der Tapferkeit zu üben. Immerhin könnte sich auch die Warnung des heiligen Eligius⁸, beim Ausgang oder bei der Rückkehr bestimmte Tage oder Phasen des Mondes zu bevorzugen, obwohl nachher von der Feier der Kalenden des Januar die Rede ist, auf keltische Anschauungen beziehen, ebenso wie ihnen die in dem Leben des heiligen Ciaranus⁹, einem Zauberer zugeschriebene Meinung, daß nur gewisse Stunden gut zum Aufstellen eines Balkens seien, entsprechen mochte.

Dafür legt den Druiden schon Caesar¹⁰ eine Kenntnis der Gestirne und ihrer Bewegungen, der Größe der Welt und Länder, der Natur der Dinge, der Gewalt und Macht der unsterblichen Götter bei, und bereits Pseudo-Aristoteles und Poseidonios¹¹ nannten sie Philosophen, als die sie ebenfalls später häufig erscheinen.¹² Das wird freilich zum Teil nur die nachmalige Auffassung von ihnen gewesen sein, die ihnen auch manche jetzt noch zu besprechende Anschauung über den Zustand nach dem Tode mit Unrecht beilegte.

III.

Wenn nämlich Poseidonios¹³ sagte, die Kelten lehrten wie Pythagoras, daß die Seelen der Menschen unsterblich seien und nach bestimmten Jahren in einem anderen Leib wieder auf Erden erschienen,

¹ Zw. 64, 25 ff.

² ebd. 136, 13 ff.

³ ebd. 178, 11 ff. 18 ff. 30.

⁴ ebd. 142, 34 ff. 151, 5 f. 158, 24 ff.

⁵ ebd. 54, 21 ff. 55, 22 ff.

⁶ ebd. 36, 24 ff.

⁷ ebd. 96, 24 ff.

⁸ ebd. 196, 15 ff.

⁹ ebd. 235, 29 ff.

¹⁰ ebd. 23, 22 ff.

¹¹ ebd. 8, 13 ff. 18, 14 f. 25.

¹² ebd. 45, 12 ff. 48, 7 ff. 50, 26 ff. 61, 1 f. 81, 15. 20 ff. 82, 4 ff. 88, 18 f. 92, 3 f. 107, 15 ff. 127, 4 ff. 192, 17 f. 252, 10 f. 274, 32.

¹³ ebd. 17, 6 ff.

und auch Caesar¹ behauptet, speziell die Druiden wollten ihre Schüler besonders davon überzeugen, daß die Seelen nicht untergingen, sondern von den einen nach dem Tode auf andere übergingen, so schreiben ihnen, bzw. den Galliern, Strabo, Pomponius Mela, Iamblichos, Ammianus Marcellinus und die Berner Scholien zu Lucan² nur die erstere Anschauung zu. Aber schon Poseidonios behauptete nicht ganz im Einklang mit seiner eben erwähnten Ansicht, daß die Kelten in die Scheiterhaufen von Toten Briefe an ihre verstorbenen Verwandten würfen, als ob diese sie lesen könnten; Valerius Maximus³ und Mela erzählen, daß die Gallier Geld ausgeliehen hätten in der Hoffnung, daß es ihnen in der Unterwelt wiedergegeben würde; Caesar, Mela und die Berner Scholien zu Lucan berichten, wie wir schon sahen, daß sie mit den Toten allerlei, was ihnen bei Lebzeiten am Herzen gelegen hätte oder nützlich gewesen sei, sowie Pferde und Menschen verbrannten oder begruben, zu denen nach dem Befund der später aufgedeckten Gräber auch jüngere und wohl zum ehelichen Verkehr bestimmte Frauen gehörten.⁴ Lucan selbst⁵ gibt endlich als Lehre der Druiden an: derselbe Geist regiert die Glieder in einer anderen Gegend und der Tod ist nur die Mitte eines langen Lebens, und erklärt damit die Tatsache, wie wieder bereits Poseidonios und ebenso Caesar, Mela, Iamblichos und die Berner Scholien zu Lucan, daß die Gallier sich nicht vor dem Tode fürchteten. Wo jene Gegend liegen sollte, sagt Lucan selbst freilich nicht, wohl aber läßt Claudian⁶ sie, wie schon gezeigt, im äußersten Westen Galliens liegen, und noch jetzt glauben die Bretonen, daß die Toten von Kap Raz nach der Insel Tevennec fahren, oder daß sie in der „Bucht der Seelen“ weiterleben.⁷ Auch wenn Prokopios und ebenso Tzetzes und Scholien zu Lykophron⁸ berichten, daß die Anwohner der Rheinmündung ihre Toten auf Inseln und speziell auf einer Insel Brittia, wohin sie von Fährleuten übergesetzt würden, fortleben ließen, so wird es sich wegen der Ähnlichkeit mit jener Vorstellung um Kelten handeln. Desgleichen bestand in Irland der Glaube an ein Totenreich im Südwesten, während nach den Inseln der Seligen manchmal Auserwählte, ohne zu sterben, kommen sollten.⁹

¹ Zw. 23, 19 ff.

² ebd. 37, 6 ff. 45, 15 ff. 51, 2 ff. 99, 13 ff. 107, 15 ff. Unrichtig über letzteren MacCulloch, Religion 63.

³ Zw. 44, 2 ff. Unrichtig über diesen wieder Mac Culloch, Religion 63.

⁴ Vgl. Déchelette a. a. O. II 3, 1025. 1036.

⁵ Zw. 48, 7 ff. Vgl. dazu Reinach, Cultes I 184 ff. ⁶ Zw. 122, 18 ff.

⁷ Vgl. MacCulloch, The Celtic Conception of the future Life, Actes du IV^e congrès intern. d'hist. des rel. 143 f.

⁸ Zw. 171, 9 ff. 271, 7 ff. 272, 4 ff.

⁹ Vgl. MacCulloch, Blest, Abode of the (Celtic), Encycl. of Rel. and Eth. 2 689 ff., Religion 341 ff. 362 ff., Mythology III 114 ff.

Wenn dagegen nach Silius Italicus¹ die Keltiberer glaubten, daß die im Kampfe gefallenen und von Geiern Aufgefressenen in den Himmel und zu den Göttern kämen, so wird es sich dabei um keine keltische Vorstellung gehandelt haben, nach der überhaupt das irdische Leben für dasjenige nach dem Tode gleichgültig war.

Wenn endlich Ptolemäus Lagi und Arrian² berichten, jene Kelten, die Alexander den Großen an der Donaumündung aufsuchten, hätten auf seine Frage, was sie am meisten fürchteten, geantwortet: daß der Himmel über ihnen einfiel, so könnte man damit in Verbindung bringen, daß nach Strabo³ zunächst die Druiden erwartet hätten, einst würden Feuer und Wasser obsiegen. Freilich paßt dazu nicht recht, daß derselbe Gewährsmann vorher sagt, wie die Seelen, so habe man auch die Welt für unvergänglich gehalten — oder ist dieser Satz mit Jullian⁴ hinter jenen zu stellen und so zu verstehen, daß auf den Untergang der einen Welt die Entstehung einer neuen folgen würde? Aber davon wissen wir sonst nichts, während von einem Untergang der Welt durch Feuer und Wasser auch in dem irischen Gespräch zwischen zwei Gelehrten die Rede ist, das wahrscheinlich in die Wikingzeit gehört.⁵ Ja Olrik⁶ meinte, die Kelten müßten auch von einem Untergang der Götter gewußt haben, denn die zweite der beiden Schlachten in der Tured-Ebene, in der die Götter gefallen seien, habe, weil diese von den Kelten verehrt worden wären, ursprünglich erst in der Zukunft stattfinden sollen. Aber diese Annahme ist kaum nötig⁷ und ein keltischer Ursprung der entsprechenden germanischen Vorstellung ist daher erst recht nicht zu erweisen.

Inhaltsübersicht

Siehe die Vorbemerkung S. 101.

¹ Zw. 60, 2 ff.

² ebd. 3, 20 ff. 74, 12 ff.

³ ebd. 37, 6 ff. Vielleicht mit Recht setzt MacCulloch bei Chantepie de la Saussaye a. a. O.⁴ II 630 hinzu: „Diese Mythen einer Endflut dürften sich in Irland in den Worten Conchobars widerspiegeln, er wolle gewisse Gefangene befreien, es sei denn, daß der Himmel einstürze, die Erde aufbreche und das Meer alle Dinge verschlinge.“ An einen Einfluß auf die germanische Religion denkt andererseits Schneider a. a. O. 106.

⁴ a. a. O. II 176, 3.

⁵ Vgl. MacCulloch, *Mythology* III 16.

⁶ Ragnarök, übertr. von Ranisch 1922, 59 ff.

⁷ Vgl. Lehmacher, Die zweite Schlacht von Mag Tured und die keltische Götterlehre, *Anthropos* 26 (1931) 459.

DIE HAUPTGOTTHEITEN DER GERMANEN BEI TACITUS

VON *HILDEBRECHT HOMMEL* IN HEIDELBERG,
z. Z. WEHRMACHT

Friedrich Panzer zum siebzigsten, Eugen Fehrle zum sechzigsten Geburtstag

Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Martem concessis animalibus placant.

Über dieses Anfangssätzchen des 9. Kapitels von Tacitus' *Germania* ist schon viel geschrieben und gestritten worden, und die Erörterung der in ihm liegenden Probleme kommt noch immer nicht zur Ruhe.¹ Kein Wunder: hängt doch von der Interpretation der zu unserm Schmerz so knapp gehaltenen Angaben viel ab für die Erkenntnis der altgermanischen Religion. Den Philologen bewegt zu allererst, daß nicht einmal über den Text Einigkeit herrscht, obwohl die Überlieferung zwar nicht eindeutig, aber doch völlig durchsichtig ist. Gudeman², der sich wie Ed. Norden³ und jetzt auch der Neuherausgeber des Teubnortextes Koestermann nach Festlegung des Sachverhaltes durch Franz Ritter⁴ in der philologisch einzig möglichen Weise für den oben gegebenen Text entschieden hat, rechnet es mit vollem Recht zu „jenen ‚philologischen Unverständlichkeiten‘, ... daß man ungeachtet der sehr verdächtigen Überlieferung dennoch unentwegt“ an der einmal eingewurzelten falschen Lesung festhält „und wohl auch in Zukunft festhalten wird“.⁵

Es handelt sich um die in den meisten Ausgaben stehende, den meisten Behandlungen der Stelle zugrundegelegte Fassung des zweiten Sätzchens: *Herculem et Martem concessis animalibus placant*. Dabei bietet von den drei Handschriftengruppen X (B = Vat. 1862 und b = Leid. Perizonianus), Y (C = Vat. 1518 und c = Neap. IV c. 21) und E (Aesinus lat. 8) nur der Aesinus diese Lesart, Y hat *Herculem ac* ..., und in X findet sich die Wendung: *Martem concessis animalibus placant et Herculem*. Das ist ein Schulbeispiel für eine in den Text eingedrungene Glosse, wie man es besser nicht erfinden könnte; Ritter hat das vor bald 80 Jahren richtig gesehen, bevor der ja erst in unserm Jahrhundert aufgetauchte Aesinus

¹ Wir bringen die Literaturbelege, soweit nötig, jeweils da, wo sie für unsere Untersuchung wichtig werden.

² Tacitus *Germania*, erklärende Ausgabe 1916, 32. 89. 241.

³ Die germanische Urgeschichte ... 1920, 173.

⁴ In seiner Tacitus-Ausgabe von 1864. Fr. Kritz in seiner Neuaufl. der Hauptschen Ausg. 1869 hat sich ihm ebenfalls angeschlossen. Vgl. a. A. Kurfeß PhW. 1928, 349 f.

⁵ a. a. O. 241.

mit einer weiteren Variante die volle Bestätigung lieferte. Ein gelehrter Leser wahrscheinlich der Karolingerzeit hat offenbar in dem Bericht des Tacitus das dritte Glied in der damals geläufig gewordenen und bekannten Götterdreieit Wodan — Ziu — Donar vermißt und mit der für Tacitus' Zeit ganz unmöglichen¹ interpretatio Donar = Hercules „*et Herculelem*“ oder „*Herculelem*“ an den Rand geschrieben. So stand es wohl im Hersfeldensis, und die Nachfolger hielten das für einen zum originalen Text gehörigen Einschub; aber jeder der drei uns in den drei Gruppen X, Y und E erkennbaren Abschreiber hat die Glosse in anderer Form seinem Texte einverleibt. Wenn wir daraus nicht die angegebene Konsequenz der Streichung ziehen, dann müssen wir wohl auch in anderen Fällen mit unserer textkritischen Weisheit einpacken, dürfen uns also auch sonst nicht auf sie verlassen. Als freilich recht unwahrscheinlicher Ausweg bliebe lediglich, daß der Hersfeldensis tatsächlich ein echtes „*et Herculelem*“ o. ä. in seiner Vorlage gefunden, zunächst versehentlich weggelassen und dann in so unzulänglicher, ja irreführender Form wieder zugefügt hätte. Wir müssen also immerhin versuchen, das, was die Textkritik aus formalen Erwägungen fordert, auch vom Sachlich-Inhaltlichen her zu stützen. In negativem Sinne hat dies bereits Gudeman (s. u. die Anm.) getan, indem er das für Tacitus Befremdliche der Überlieferung aufzeigte — und dies alles könnte, mit dem formalen Befund zusammengehalten, genügen, um die von Ritter gewonnene Lesart als original zu sichern. Wir hoffen, im folgenden zeigen zu können, daß auch im Positiven der von jenem Glossem gereinigte Text sich sachlich voll bewährt.

In der landläufigen Fassung *Herculelem et Martem concessis animalibus placant* hat das *concessis* erhebliche Schwierigkeit bereitet, so daß man sogar zu Änderungen schritt; so hat Reifferscheid dafür „*consuetis*“ vorgeschlagen. Ich übergehe die Mehrzahl der gezwungenen Versuche, eine brauchbare Deutung der *concessa animalia* zu finden. Allenfalls vertretbar scheint mir die da und dort begegnende Erklärung zu sein², daß

¹ „Denn Herakles-Hercules hat in dem antiken Götterpantheon keine so hervorragende Stelle, daß man ihn unter Ausschluß des Zeus-Juppiter, der oben drein bedeutsamere Attribute mit Donar teilte als der Halbgott, mit diesem identifiziert hätte.“ Gudemann 32₁. Für Tacitus ist folgerichtig Hercules auch nicht Gott, sondern Heros: ann. IV 38, 5 und sogar wiederholt in der Germania selbst c. 3, 1. 34, 2. Gudeman 32₁. 89 hält demgemäß konsequentermaßen auch die ann. II 12, 1 genannte germanische „*silvam Herculi sacram*“ unweit der Weser für eine einem Stammheros, nicht einer Gottheit geweihte Stätte.

² Siehe z. B. R. Helm, zuletzt in Nollaus Germanischer Wiedererstehung 1926, 312, ferner etwa den wertvollen Schulkommentar von Ed. Wolff³ 1915, der diese Auffassung durch den Hinweis auf hist. V 4, 3 zu stützen sucht (*sacra . . . concessa apud illos* — scil. *Iudaeos* — *quae nobis incesta*). — Abzulehnen ist auch die neuerdings von R. Much in seinem Kommentar 124 wieder aufgegriffene Erklärung von Schweizer-Sidler (ebenso a. Gerber-Greef, Lex. Taciteum 198 b), *concessa*

man — den Vulgatatext vorausgesetzt — Herkules und Mars im Gegensatz zu dem mit Menschenopfern geehrten Merkur mit der Schlachtung der „als Opfer zulässigen“ Tiere¹ zu versöhnen suchte. Wenn das auch durch den Sprachgebrauch des Tacitus einigermaßen zu rechtfertigen wäre, was soll aber an einer Stelle, wo unbedenklich und wie selbstverständlich den Germanen Menschenopfer schlechthin² zugeschrieben werden, die Bemerkung, daß von Tieropfern für gewisse Götter nur bestimmte Kategorien erlaubt waren? Das wäre — so sehr es der Wirklichkeit entsprach³ — angesichts der durchgängigen Praxis des Tacitus, den römischen Lesern vorwiegend das an den Germanen Fremde und Andersartige vor Augen zu führen⁴, um so überflüssiger gewesen, als die herkömmliche Auswahl bestimmter Tiergattungen zu Opferzwecken für den Römer gar nichts Besonderes an sich haben konnte.⁵ Sehen wir also zu, ob die merkwürdige Ausdrucksweise bei Weglassung der Glosse „*Her-culeum et*“ nicht einen besseren Sinn gibt.

„Von den Göttern verehren sie ganz besonders den Mercurius, dem sie an bestimmten Tagen sogar mit Menschenopfern Genüge zu tun pflegen. Den Mars beschwichtigen sie dadurch, daß sie ihm (wenigstens) Tieropfer zugestehen.“ Mercurius wäre demnach also damals der höchste Gott gewesen, was sich in dem Besonderen gelegentlicher Menschenopfer manifestiert hat. Mars mußte beschwichtigt werden, indem man ihm wenigstens Tieropfer noch zugestand. Dieses „wenigstens“ und etwa auch ein „noch“ in der deutschen Wiedergabe einzuschieben, sind wir bei Tacitus' notorisch knapper Ausdrucksweise berechtigt; das „*saltem*“ oder gar ein zugefügtes „*adhuc*“ o. ä. konnte mit Fug wegb bleiben. So käme ein Sinn heraus, nach dem Mars dem Mercurius in scharfer Antithese gegenübergestellt ist, wofür nicht nur bei Tacitus die asyndetische Anknüpfung (*Martem* ...) bezeichnend ist.⁶ Und es wäre weiterhin zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber für den Wissenden un-

beziehe sich auf Opfertiere, die — im Gegensatz zu den vorher genannten Menschenopfern — nach der damaligen römischen Anschauung erlaubt gewesen seien.

¹ Ahd. „zebar“ im Gegensatz zum „Ungeziefer“, den nicht opferbaren Tieren.

² Das fällt insofern auf, als wir sonst — auch bei Tacitus — meist nur von geopfertem Kriegsgefangenen oder Sklaven hören; die Belege bei De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* 1935, I 251 f.; vgl. a. G. Trathnigg, *ARW.* 34 (1937) 240.

³ De Vries I 253, der übrigens unsere Tacitusstelle nicht in diesem Sinne verwertet, bietet dafür die Belege.

⁴ Darüber vgl. vor allem die treffenden Bemerkungen von Fr. Dirlmeier (in *Die Alten Sprachen* 1937, 44 ff.), der (46) „das 'Anderssein' als Aussageform in der *Germania*“ feststellt.

⁵ Wissowa, *Religion u. Kult. d. Römer* 21912, 413 ff. (Pferdeopfer ausschließlich dem Mars vorbehalten 144 f.).

⁶ Stolz-Schmalz(-Hofmann), *Lateinische Grammatik* 51928, 846. Draeger, *Über Syntax und Stil des Tacitus* 21874, 53.

schwer zwischen den Zeilen zu lesen, daß ein etwaiger Anspruch des Mars auf den Rang des *deorum maxime cultus* als einstmals bestehenden Verhältnissen entsprechend für diskutabel erachtet, für jetzt aber ausdrücklich abgelehnt wird, Mars vielmehr als aus dieser Rolle verdrängt und mit minderen Ehren „abgespeist“ oder „beschwichtigt“ angesehen wird.

Auch sonst ist sprachlich gegen diese Übersetzung sicherlich nichts einzuwenden. Ein Blick ins Lexicon Taciteum lehrt, daß sich sowohl für *concedere* wie für *placare* — und auf die Wiedergabe dieser beiden Verba kommt es hier außerdem an — bei Tacitus selber Parallelen für den von uns untergelegten, ja auch gar nicht ungewöhnlichen Sinn reichlich darbieten:

a) *concedere* im Sinne von „zubilligen“ Agr. 42, 2 *salarium proconsulare . . . quibusdam a se ipso concessum Agricola non dedit.* ann. XII 42, 2 *honus sacerdotibus et sacris antiquitus concessus*; 60, 2 *alias per provincias et in urbe pleraque concessa sunt, quae olim a praetoribus noscebantur*, XIV 55, 2. hist. IV 51, 2. Germ. 21, 2 *abeunti si quid poposcerit concedere moris*. 40, 3 *vehiculum . . . attingere uni sacerdoti concessum*; ganz besonders nah vergleichbar aber, weil es sich ebenfalls um den Ersatz der versagten Ehre durch eine andere minderen Grades handelt, ohne daß auch da das hier sogar eindeutig vorauszusetzende „wenigstens“ im Lateinischen ausgedrückt wäre, scheint mir zu sein Dial. de or. 11, 1 *concedendo iis, qui causas agere non possunt, ut versus facerent*.

b) *placare* im Sinne von „beschwichtigen“ hist. III, 75, 3. ann. I 29, 1. XIV 4, 1 *illuc matrem elicit, ferendas parentium iracundias et placandum animum dictitans*.

Sollte die hier vorgetragene, sprachlich wohlbegründete Übersetzung dennoch als gesucht erscheinen, so wollen einige sachliche Erwägungen ihr vollends Bestätigung sichern.

Daß Mercurius dem altgermanischen Wodan (nordisch *Óðin*) entspricht, ist gut bezeugt¹ und allgemein anerkannt, ebenso daß sich hinter Mars die germanische Gottheit **Tiwaz* (ahd. *Zio*, an. *Týr*) verbirgt.² Als fast ebenso sicher darf gelten, daß Mercurius-Wodan den alten germanischen Haupt- und Himmels-gott Mars-Tiu, dessen Name ihn in einen uralten gemeinindogermanischen Vorstellungskreis rückt (altindoar. *Djaus*, gr. *Ζεύς*, lat. *Diespiter*), erst sekundär aus seiner beherrschenden

¹ Paulus Diacon., Hist. Langobard. I 9; Vita S. Columbani I 27. Vgl. ferner die Wochentagsgleichung: *dies Mercurii*-Wodanstag (fortlebend im engl. *Wednesday*, schwed. *Onsdag*, mnd. *Gudens-* und *Gons-tag*); s. R. Muchs Kommentar zu Tac. Germ. 121 f., ferner A. Cloß in Koppers' Sammelwerk „Die Indogermanen- und Germanenfrage“ 1936, 659.

² Hauptbeweis wiederum die Wochentagsbenennung für den *dies Martis*, die mhd: *Ziestag*, ags. *Tiwesdag*, an. *Týsdagr*, im Alemannischen heute noch *Züschdig* lautet; Much 123 f. Fehrles Kommentar zur Germania ³1939, 76.

Rolle verdrängt hat.¹ Daß diese Entwicklung zeitlich nur allmählich und räumlich ungleichmäßig vor sich ging, hat man aus mancherlei Anzeichen erschlossen.² Wir werden nachher selbst noch auf diese Frage zurückzukommen haben. Unsere Tacitusstelle aber sagt uns jedenfalls das Eine ganz deutlich, daß sich dem Verfasser der *Germania* oder seiner hier benutzten Quelle das Gesamtbild im 1. Jahrh. so darstellte, daß er, aufs Ganze gesehen, dem Mercurius-Wodan bereits das Übergewicht über den auf den zweiten Platz verdrängten Nebenbuhler Mars zumaß. Das Kriterium für dieses Überwiegen waren ihm die dem Gott zu bestimmten Zeiten geweihten Menschenopfer³, die damals offenbar, wo ihnen die Römer begegneten, vornehmlich auf Wodan zu beziehen waren, während Mars-Tiwaz mit Tieropfern vorliebnehmen mußte. Aber Spuren des Übergangs und der noch nicht abgeschlossenen Entwicklung finden wir bei Tacitus selber.

Bei den Tencterern am Niederrhein östlich von Köln galt noch nach hist. IV 64, 1 als *praecepius deorum Mars*, was ohne Zweifel dem alten Zustand der Prävalenz des Himmelsgottes entspricht. Und aus einer weiteren Stelle läßt sich, wie mir scheint, bei einem anderen Germanenstamm der Übergang zur neuen Religion so deutlich greifen, daß dem noch nicht völlig entthronten Tiwaz gegenüber bereits der Prätendent Wodan seine

¹ Vgl. darüber R. Much in der Festgabe für Heinzel 1898, 189 ff. bes. 229 f., *Germania-Kommentar* 120 f. 123 f.; Mogk, *Germanische Mythologie* (Pauls Grundriß ³III) 314; Helm a. a. O. 317; A. Heusler, *RGG* ²II (1928) 1066; Cloß a. a. O. 589 m. Anm. 89, 652 f. m. Anm. 13. — Daß übrigens der Totengott (Seelenführer) Wodan den Himmelsgott ablöste, hat wohl auch seine weltanschauliche Bedeutung und verrät vielleicht einen geistig-religiösen Umschwung innerhalb des Germanentums, der die Empfänglichkeit zur Aufnahme des jenseitsbetonten Christentums mit vorbereitet haben mag. Zum „Gespenstischen“ des Wodansglaubens vgl. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I* 1934, passim; s. a. Cloß 663₅₆, dazu 679₇₂.

² Much a. a. O.; Helm a. a. O.; Cloß 661 f. 672 u. ö.; G. Trathnigg, *ARW*. 34 (1937) 248 f.

³ Daß die Menschenopfer gerade und wohl ziemlich ausschließlich dem höchsten Gott zukamen, liegt in der Natur der Sache und bestätigt sich durch des Tacitus' Notiz c. 39, wonach bei den Semnonen der „*regnator omnium deus*“ solche Opfer erhielt. Daß nach c. 40, 4 auch die Nerthus ebenso geehrt wurde, scheint sie mir in nächste Nähe des höchsten Gottes zu rücken; s. dazu ausführlicher unt. S. 171 f. — Vgl. a. Helm 315 u. 318; Cloß 608 u. 672. Anders Müllenhoff, *Die Germ. des Tac.* 214 f. Gero Zenker in seinem in Tacitus den Orientalen widmenden Buch „*Germanischer Volksglaube in fränkischen Missionsberichten*“ 1929, 107 ff. 175 erklärt die Menschenopfer der Germanen nach wie vor als östlich beeinflusste „Greuellügen“, erkennt dagegen (111) gern an, daß es bei den Galliern „nach einwandfreien römischen Zeugnissen tatsächlich Menschenopfer gegeben haben muß“. Von dorthier, wohin schon früh orientalische Vorstellungen gelangt sein müßten, sei die Sache in die „*Germania*“ eingeflossen! — Zum Menschenopfer für den Zeus der Hellenen vgl. M. P. Nilsson, *ARW* 35 (1938) 158.

Ansprüche anmeldet: ann. XIII 57, 2 wird uns diese Wende dadurch kenntlich, daß anläßlich einer Fehde zwischen Hermunduren und Chatten zu Neros Zeit die siegreichen Hermunduren auf Grund eines Gelübdes „*diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere*“, also die gesamte feindliche Beute diesen beiden selber im Kampf miteinander liegenden Hauptgöttern weihten.¹ Vielleicht ist es nicht Zufall, daß dabei Mars, der ältere Hauptgott, noch an erster Stelle genannt wird. Mit dieser Auffassung läßt sich sehr wohl die bestechende Vermutung R. Helms vereinbaren², daß es sich bei dem Gelübde um eine „*evocatio*“ Wodans durch die Hermunduren gehandelt habe, um eine Anrufung des bei den feindlichen Chatten damals etwa schon als Hauptgott verehrten Nebenbuhlers des Tiwaz um seine Hilfe, mit dem Versprechen, ihm im Fall des Sieges zwar noch nicht als alleinigem Herrn, aber doch neben dem bisherigen Herrschergott ebenfalls zu opfern. Zurückhaltendere und in ihrer religiösen Haltung gegenüber der einschneidenden Neuerung noch schwankende Stämme mögen vor der Abkehr von dem angestammten Hauptgott durch derartige Proben sich den neuen Gott haben bewähren lassen, wie wir sie dann später vielfach auch dem Christengott gegenüber angewendet finden.³

Sind unsere Schlüsse richtig und liegt kein Zufall vor, so repräsentieren also die drei besprochenen Tacitusstellen — hist. IV 64; ann. XIII 57; Germ. 9, 1 — in dieser Reihenfolge eine Entwicklung⁴, die die Germanen insgesamt, wenn auch in ungleichmäßigem Rhythmus, durchgemacht haben und deren Abschluß Tacitus an der wichtigen Germaniastelle verallgemeinernd vorwegnimmt.⁵ Das ist immerhin so geschehen, daß der Leser, dem etwa das bisherige Dominieren der Tiwaz-Verehrung geläufig war, die Verdrängung dieses alten Himmelsgottes aus seiner Position angedeutet fand. Es ist also durchaus möglich, ja nach den anderen be-

¹ Dazu vgl. a. Cloß 662.

² a. a. O. 318.

³ Am bekanntesten das Beispiel Chlodwigs des Frankenkönigs i. J. 496; dazu vgl. R. Helm 385. Vergleichbar sind auch die Umstände beim Übertritt des arianischen Königs der spanischen Sueven Chararich zum Katholizismus Mitte des 6. Jahrh.: Gregor von Tours, *De miraculis S. Martini* I 11.

⁴ Vgl. übrigens hierzu auch schon die richtige Zusammenstellung von Reis in Reeks *Germania-Kommentar* 1930, 146 f.

⁵ Vgl. dazu a. Helm 317 f. — Der Eingangssatz des Kapitels „*Deorum maxime Mercurium colunt*“ ist, wie bekannt, wortwörtlich aus Caesar b. G. VI 17, 1 übernommen, wo er von den Kelten gesagt ist; vgl. Herodot V 7 *αἰσθονται Ἑρμῆν μάλιστα θεῶν* von den thrakischen Fürsten. Bei beiden Autoren ist hier daneben an hervorragender Stelle von Mars bzw. *Ἄρης* die Rede. Mit Recht wird heute fast allgemein anerkannt, daß Tacitus sich solcher „*Topoi*“ nur dann bediente, wenn sie wirklich paßten“ (E. Bickel in *Festgabe* . . . zur 58. Versammlung deutscher Philologen . . . zu Trier 1934, Sonderdruck aus den *Bonner Jahrb.* 139, 1 f.). Aber bei der Unsicherheit über den höchsten Gott, die Tacitus bei den Germanen offenbar vorfand, mag der *Topos* den Ausschlag gegeben haben, hier den Mercurius(-Wodan) an die erste Stelle zu rücken.

sprochenen Stellen sogar wahrscheinlich, daß Tacitus um diesen Kampf der Götter auf germanischem Boden wußte¹, aber um seinen Lesern ein möglichst klares und einfaches Bild von den germanischen Verhältnissen zu zeichnen, die Problematik der Entwicklung nur eben hat anklingen lassen, so daß der Durchschnittsleser sie ruhig übersehen mochte, der Eingeweihte dagegen den Hinweis nicht zu vermissen brauchte.

*

Von hier aus fällt nun aber auch auf jenen anderen, wichtigen und zu unserm Glück viel ausführlicheren Abschnitt der Germania über germanische Religion, wie ich glaube, neues Licht, auf des Tacitus Bericht über den Kult der suebischen Semnonen c. 39. Eine kurze Erörterung einiger seiner Probleme wird hier um so lieber angeschlossen, als auch da eine scharfe philologische Interpretation über die bisherigen Ergebnisse hinausführen kann.

Nachdem am Beginn des 38. Kapitels die Besonderheit des zahlreiche Unterstämme (*nationes* = *populi* c. 39, 1) umfassenden Stammes (*gens*) der Sueben hervorgehoben war, charakterisiert das folgende c. 39 die Semnonen als den unbestritten überragendsten Stamm der Suebengruppe („*Sueborum caput*“, und vorher schon: *vetustissimi* — *nobilissimi* — *antiqua religio* — *fortuna* — *centum pagi* — *magna corpora*). Daß mit den 39, 1 genannten *omnes eiusdem sanguinis populi*, die zu dem Fest des höchsten Gottes durch Gesandtschaften zusammenkommen, die Stämme der Sueben (= den *nationibus* c. 38, 1) zu verstehen sind und nicht etwa bloß Untergliederungen des Semnonenstammes, legt der ganze Zusammenhang nahe, es erweist sich vollends dadurch, daß die Semnonen ja gleich nachher ausdrücklich als in „*pagi*“ (nicht etwa ihrerseits in *populi* oder *nationes*) eingeteilt erscheinen.

Das geschilderte Fest hat ganz allgemein in manchen Zügen gewisse Ähnlichkeit mit uns sonst bekannten Stammeskulten am Ort des Heiligtums einer Zentralgottheit, so etwa des Juppiter Latiaris auf dem mons Albanus.² Näher kommen wir dem Charakter des von den Sueben verehrten Gottes durch die Kennzeichnung seiner Eigenart als „*regnator omnium deus*“ durch den Römer Tacitus. Es muß auffallen, daß dieser hier die ihm sonst so geläufige „*interpretatio Romana*“ zu vermeiden scheint. Aber man hat bisher nicht gesehen, daß das tatsächlich nur scheinbar der Fall ist. Denn die Umschreibung des göttlichen Wesens durch

¹ Dies hatte Much 123 f. ausdrücklich bestritten.

² Kurze Aufzählung der Hauptzüge der alljährlichen Festfeier durch Thulin in der RE X 1134 f. Die dem Gott aufgehängten Puppen sind zweifellos als Ersatzopfer für ehemalige Menschenopfer zu fassen, eine Deutung, die auch für das im Mittelpunkt stehende Stieropfer zutreffen mag (Dion., Ant. Rom. IV 49; Plin. n. h. III 69, der auch die an der Feier beteiligten „*populi*“ aufzählt); vgl. a. W. Aly, ARW. 33 (1936) 59. 64.

„*regnator omnium deus*“ mußte beim römischen Leser eine ganz bestimmte eindeutige Vergleichsvorstellung von der Eigenart des Gottes erwecken. Bereits Gudeman hat — freilich ohne irgendwelche Folgerungen daraus zu ziehen — zu der Verwendung des Wortes „*regnator*“ für den höchsten Gott die entscheidenden Stellen gesammelt.¹ *Regnator* ist ein bis auf Tacitus ausschließlich von Dichtern gebrauchtes Wort der gehobenen Sprache, das in bestimmten, an unserer Germaniastelle anklingenden Verbindungen der kultischen Sphäre zugehört und fast durchgängig den höchsten Gott der Römer, den Iuppiter Capitolinus zu bezeichnen scheint, der uns sonst bekanntlich in der Formel *Iuppiter Optimus Maximus* begegnet.² Bei der Häufigkeit der stets in in den gleichen Zusammenhang weisenden und stark aneinander anklingenden *regnator*-Epitheta des höchsten römischen Gottes könnte man im Gegensatz zur offiziellen Bezeichnung *I.O.M.* an immer wiederholte und schließlich typisch gewordene Versuche denken, den Charakter des Gottes in seinem religiösen Gehalt tiefer und wesentlicher darzustellen oder ihm wichtige Züge des alten „vorkapitolinischen“ Himmelsgottes zu erhalten³: Nae-

¹ Komm. 1916, 203*. — Geradezu kurios ist es, wenn der Ethnologe Cloß a. a. O. 635 ff. Parallelen zum „*regnator omnium deus*“ aus allen Weltgegenden, von Finnen, Magyaren, Innerasiaten, Chinesen, Sudannegern herholt, das nächstliegende — römische — Vergleichsgebiet aber völlig ignoriert.

² Auch die von Tacitus mit dem allwaltenden Semnonengott in Verbindung gebrachten „*initia gentis*“ haben eine gewisse Entsprechung im Iuppiterkult. Nach Liv. I 10, 6 stand der älteste Tempel des römischen Staatskults, der des Iuppiter Feretrius, auf dem Capitol an der gleichen Stelle, wo später der von den Etruskern in die „kapitolinische Trias“ gezwungene I. O. M. seine Kultstätte bekam (vgl. Thulin, RE X 1127 f.). Suchen wir durch die etruskische Umformung hindurchzusehen, so war zweifellos für römisches religiöses Empfinden der Iuppiter O. M. trotz aller Wandlung der legitime Nachfolger des alten Feretrius, dessen Kult durch die Sitte der „*spolia opima*“ mit dem „Menschenopfer“ des geschlagenen Feindes in engster Verbindung stand (Liv. I 10, 5 ff. — auch ein heiliger Baum spielt hier sogar eine Rolle —, Properz IV 10). Für den Römer bedeutete überdies der dort verehrte Iuppiter dasselbe wie für den Latinerbund der oben verglichene Iuppiter Latiaris. Das Jahresfest der „*ludi Romani*“ weist u. a., als den „*feriae Latinae*“ vom Mons Albanus ungefähr entsprechend, in diese Richtung; auch für das Fest des höchsten Semnonengottes hat man Kultspiele erschlossen, s. darüber zuletzt G. Trathnigg, ARW. 34, 241 u. 246. Der Züge ließen sich noch mehr finden, die den Tacitus oder seine Quelle bei der Schilderung des Semnonenkultes gerade an einen Vergleich mit dem römischen Iuppiter denken lassen konnten, mit jenem „vorkapitolinischen“, stammesgebundene Züge tragenden Himmelsgott Iuppiter, den C. Koch, Der römische Iuppiter 1937 überzeugend als Vediovius u. ä. vom Staatsgott des Kapitols geschieden hat, der aber doch auch in späterer Zeit noch neben und in diesem weiterlebt (weshalb mir Kochs Ausführungen 125 u. ö. etwas überspitzt erscheinen); vgl. dazu a. V. Niebergall, Griechische Religion u. Mythologie in der ältesten Literatur der Römer. Diss. Gießen 1937, 23 f.

³ Dazu s. den Schluß der vorigen Anm.

vius fr. 15 *summe deum regnator*; Plautus Amphitr. 44 f. (in Mercurus Mund) *meus, pater, deorum regnator, architectus*¹ *omnibus*; vgl. Rudens 9 *imperator divum atque hominum Iuppiter* (was als Umschreibung unseres „*regnator omnium deus*“ gelten kann); Accius fr. 33 (= Clutemestra fr. 3) *deum regnator nocte caeca caelum e conspectu abstulit*; Valerius Soranus fr. 4 Baehr. (Fr. Poet. Rom. p. 273) *Iuppiter omnipotens, regum rex ipse deusque* (so nach Burmans Wiederherstellungsversuch; überliefert ist *regum rerumque deumque* bzw. *rerum regumque repertor*); Vergil Aen. I 65 (= II 648. X 2) *divom pater atque hominum rex*; IV 268 *ipse deum . . . regnator*; VII 558 *pater . . . summi regnator Olympi*. In den weiteren Zusammenhang dieser Wendungen gehört auch der unter unseren Belegen soeben schon aufgetauchte, seit Ennius begegnende *Iuppiter omnipotens*.²

Es ist, wie hier die römische³, so dort im Tacitusbericht die germanische Sonderform des uralten indogermanischen Himmelsgottes, dessen Verselbständigungen noch in den Namen *Iovis* (*Dies-piter*) und *Tīwaz*⁴ ihre Zusammengehörigkeit erweisen. So ist es denn von hier aus ganz naheliegend, in dem suebischen Stammesgott, dessen Kult Tacitus schildert, keinen anderen als den alten germanischen Himmelsgott *Tīwaz* wiederzuerkennen.⁵ Wenn schon Müllenhoff in seinem Germaniakommentar (460), ohne an eine bei Tacitus zugrundeliegende genaue römische Parallele zu denken, die Gleichung „*regnator omnium deus*“ = *Ziu* (*Tiu*) aufgestellt hat und man ihm darin bis heute meist gefolgt

¹ Zu dieser Metapher vgl. den breit ausgeführten Vergleich des Menschen mit dem neuerbauten Haus Plautus, Mostell. 91 ff., zum „*regnator*“ ferner Meaechmi 643 *dum regnum optinebit Iuppiter*.

² Vgl. a. fürs Griechische die παν-Beinamenbildungen und -Epitheta beim Himmelsheerrscher Zeus der Orphik und des Aischylos (z. B. Agam. 1486 παναίτιος und πανεργέτης; Orph. fr. 21^a Kern, v. 7 Ζεύς βασιλεύς, Ζεύς ἀρχός πάντων!; fr. 167, 5. 7. 10. 18. 26; fr. 170 [πανόπτης]; fr. 245, 16; 297^b, 1 [Ζεύς δέ τε πάντων ἐστὶ θεὸς πάντων τε κερδίστης]; 298), und bei uns noch Goethe im Faust I „Der Allumfasser, der Allerhalter . . . Wölbt sich der Himmel nicht da droben?“, eine späte, aus tiefer Ahnung geschöpfte Konzeption des gleichen Himmelsgottes indogermanischer Prägung; vgl. a. H. Mandel, Nordisch-arische Wirklichkeitsreligion 1934, 7 u. 10. — Zum Himmelsgottcharakter des Semnonengottes s. gleich unt. im Text.

³ Besonders wichtig in diesem Zusammenhang der Beiname *Caelestis* des I. O. M., der CIL III 1948 für Salona, VI 404 (in der Form *Caelestinus*) für Rom selbst bezeugt ist (vgl. a. Hor. epist. I 17, 34 *attingit solium Iovis et caelestia tentat*).

⁴ Dazu ai. *Djauš*, griech. Ζεύς, s. ob. S. 147.

⁵ Die Instanzen von Gero Zenker a. a. O. 93. 175 u. ö. gegen einen indogermanischen oder gar germanischen Himmelsgott zu erörtern, lohnt nicht, da sie auf der vorgefaßten Meinung beruhen, alle nichtgermanischen Quellen über die germanische Religion, bes. Tacitus, seien orientalisch infiziert, und da sie zudem sprachlichen Indizien von vornherein keine Bedeutung zumessen.

ist¹, so dürfen wir in unserem auf anderem Wege gewonnenen damit übereinstimmenden Ergebnis eine willkommene Bestätigung seiner Ansicht finden.

Weniger Übereinstimmung herrscht darüber, ob man berechtigt ist, in dem aus dem Stammnamen der Herminonen (Tac. Germ. 2, 2) — zu denen ja auch die suebischen Stämme gehören² — erschließbaren Gotte **Erminaz* die von Tacitus gemeinte, mit dem *Tiwaz* identische bzw. eine seiner Sonderformen darstellende oder mit ihm verschmolzene Gottheit zu erblicken³, was ich für in hohem Grade wahrscheinlich halten möchte. So viel steht jedenfalls fest, daß Tacitus, ob nun bewußt oder unbewußt (das erste möchte wohl näher liegen), die Sueben noch als *Tiwaz*-Verehrer kennzeichnet, während er, aufs Ganze gesehen, bei den Germanen bereits den Wandel als vollzogen anerkennt, nach dem der Wodankult sich allmählich an die Stelle der *Tiwaz*-Verehrung zu setzen im Begriff ist.⁴

¹ Dazu Trathnigg a. a. O. 245 f.

² Plin. n. h. IV 99.

³ So F. Hertlein, Die Iuppitergigantensäulen 1910, passim (NB.: die inschriftliche Götterbezeichnung dieser Denkmäler lautet meist *I. O. M.*!); Much, Germania-Kommentar 340; A. Cloß a. a. O. 590 ff. u. ö.; Trathnigg a. a. O. 245 f.; R. v. Kienle, ARW. 35 (1938) 278 f.; bes. De Vries I 214 f. 239. Danach scheint die Appellativbedeutung des Wortes *irmin-* = „groß, erhaben“ der Annahme eines Gottes nicht zu widersprechen, der diesen Namen oder Beinamen gehabt hat; auch H. Günterts davon abweichende Erklärung von *irmin* als *ἀγρεως* = „eng verbündet“ (Der arische Weltkönig ..., 1923, 82 ff.) ließe sich damit in Übereinstimmung bringen. In unserem Zusammenhang sind für das Festhalten an einem alten Himmelsgott *Tiwaz* = *Erminaz* oder *Tiwaz Erminaz* mit G. Neckel als besonders ermutigend anzusprechen die von R. Meißner in einer überscharfen Behandlung (Bonner Jahrb. 139, 1934, Trierer Festgabe 34 ff.) nicht entkräfteten Zeugnisse: Widukind von Corvey, *res gestae Saxon.* I 12 („*nomine Martem... quia Hirmin... Mars dicitur*“, was der üblichen Gleichung *Tiu* = *Mars* entspräche); Rudolf von Fulda, *translatio S. Alexandri* („*irminsul... quod Latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia*“ — vgl. damit den *regnator omnium* des Tacitus!); *Annales Laurissenses* (Mon. Germ. SS I 150 ad ann. 772 „*ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit*“ — also doch wohl das Heiligtum der betr. Gottheit, von dessen Gold- und Silberschätzen weiterhin die Rede ist und dessen Zerstörung mehrere Tage in Anspruch nahm, wie es ausdrücklich heißt!). Und das Hildebrandslied v. 30 bringt — ähnlich wie wir es oben für den römischen *deum regnator* in einem Fragment des Tragikers Accius und für den Allerhalter in Goethes *Faust* beobachten konnten — den „*irmingot*“ sogar in ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Himmel („*weltu irmingot obana ab hevane*“); vgl. E. Mogk, *German. Mythol.*³ (Pauls Grundriß III) 1898, 315 f. E. Jung, *Germanische Götter u. Helden in christlicher Zeit*² 1939, 118 ff. Von Gero Zenker freilich (a. a. O. 93) werden alle, die „im Namen *Irminsul* einen germanischen Gott *Irmin*“ sehen, mit der Zensur bedacht, daß sie „geschult an mittelmitteländisch-orientalischer Religiosität germanische Frömmigkeit nur vom Süden her betrachten“, arme Opfer „der mythologischen Phantasterei des Mönches Widukind von Korvey“.

⁴ c. 9, 1. Wie dieser Wandel auch sonst historisch faßbar und aus Tacitus selber zu belegen ist, haben wir oben S. 147 ff. gesehen. Die Sueben im weiteren

Wenn die Gleichung „*regnator omnium deus*“ = *Tiwaz* richtig ist, so erhebt sich die Frage, warum Tacitus nicht entweder die landläufige *Tiwaz-Mars*-Interpretatio (wie in c. 9 der *Germania*) angewandt hat oder warum er nicht angesichts der oben festgestellten Nähe seiner Umschreibung zum Wesen des römischen *Iuppiter* diesen Gottesnamen auf den Semnonengott übertrug. Ohne Zwang lassen sich da, wie es scheint, Gründe genug finden, aus denen begreiflich wird, warum er sich so allgemein ausdrückt.

Um zunächst das Einfachere abzumachen, so stand die übliche Heranziehung des *Mars* dem Tacitus im Semnonenkapitel keinesfalls zur Interpretatio des Gottes *Tiwaz* zur Verfügung; denn diese Namenswahl hätte der Charakterisierung als „*regnator omnium deus*“ klar widersprochen, die durch das offenbare Wesen der germanischen Gottheit nahegelegt war. Auch wäre zugleich ein unliebsamer Widerspruch zu c. 9, 1 entstanden, wo ja der germanische Mars gerade nicht als oberster, beherrschender Gott angeführt wird, sondern, wie wir sahen, bereits an zweite Stelle gerückt ist. Ein ähnlicher Widerspruch mit c. 9, 1 hätte sich aber durch Benennung des Semnonengottes mit dem *Iuppiter*namen ergeben, da ja dann Tacitus den gleichen Gott einmal mit Mars (c. 9, 1), ein anderes Mal mit *Iuppiter* (Opt. Max.) wiedergegeben hätte.¹ Aber selbst wenn man mit v. Kienle² annimmt, daß dem Tacitus die Identität des ihm oder

Sinne (also auch die Alemannen) haben in der Tat am längsten den alten Ziu-Glauben bewahrt. Auch wenn man die frühmittelalterlich überlieferten Namen Ciesburg für Augsburg und Ciuuari für die Schwaben nicht mehr auf Ziu deuten will (die Literatur s. bei De Vries I 181; ferner vgl. Cloß a. a. O. 653 m. Anm. 14 nach dem Vorgang von J. Miedel, Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulwes. 52 [1916] 253 ff., dagegen neuerdings wieder v. Kienle a. a. O. 278), so bleiben die Anzeichen, die uns die Wochentagsnamen liefern: alem. *Ziesdich* für Dienstag (vgl. o. S. 147, Anm. 2), vor allem aber die im Ostschwäbischen forterhaltene Bezeichnung *Aftermontag* für *Ziesdag*, den Tag des Ziu, die im Prinzip völlig der gemeindeutschen Benennung Mittwoch für den Wodanstag entspricht: hier wie dort der aus christlicher Tendenz erfolgte Ersatz nur und gerade des jeweils höchsten Gottesnamens — hier Wodan, dort Ziu — durch eine nichtssagende neutrale Bezeichnung! (Zum ostschwäbischen *Aftermontag* vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch I 187; H. Fischer, Schwäbisches Wörterbuch I 112, wo freilich der Sinn dieser Bezeichnung nicht erkannt ist.) — Daß daneben auch die Schwaben der Wodan- und Donarverehrung Raum gaben, beweist die Inschrift der bekannten, bei Augsburg gefundenen Nordendorfer Runenspanne etwa des 6.—8. Jahrh.; aber das ist für „Sueben“ eben in besonderem Maße als sekundär zu erachten (vgl. Helm a. a. O. 318).

¹ Außerhalb der Sphäre eines literarisch geformten Kunstwerks brauchte solches Schwanken in der Benennung nicht zu stören. So lebt der Irmin-Gott der Niedersachsen sowohl als Mars wie als *Iuppiter* in der Überlieferung fort; s. Er. Jung, Germanische Götter und Helden ²1939, 126 f. u. 130.

² a. a. O. 279; er denkt an *istvāonische* Stämme, die in der Tat ihrem Gesamtamen nach, wie auch nach den Inschriften, vornehmlich Merkur-, also Wodanverehrer gewesen sein dürften, bei denen also Ziu-Mars nicht Stammes-

seinem Gewährsmann am Niederrhein begegneten, in c. 9 erwähnten Mars mit dem *regnator omnium deus* der weitab wohnenden Sueben nicht aufgegangen war, wenn also von hier aus sich keine Hemmungen ergaben, den *regnator*-Gott Iuppiter zu nennen, auch dann wird leicht begreiflich, warum er dennoch vor dieser Bezeichnung zurückscheuen mußte: einmal könnte man daran denken, daß vielleicht damals bereits die Iuppiterinterpretatio an den germanischen Donar vergeben war, wie ja dann der **þonaresdag* dem *dies Iovis* entspricht.¹ Aber wahrscheinlicher ist, daß Tacitus vor der interpretatio des höchsten Semnonengottes durch Iuppiter einfach deshalb zurückschreckte, weil dieser Gott als römischer Staatsgott κατ' ἐξοχήν² „viel zu stark mit Römischem behaftet“ schien, als daß eine solche Übersetzung in Betracht kam.³ Daß im 39. Kapitel von Tacitus' Germania der als Iuppiter empfundene Suebengott unter der alten dichterischen Umschreibung für den römischen Iuppiter, eben als „*regnator omnium deus*“ erscheint, hat also seine guten Gründe.⁴

Much hat gelegentlich an die wichtige Tatsache gerührt⁵, daß es von vornherein ein großer Unterschied sein mußte, ob die „interpretatio Romana“ eines germanischen Götternamens von römischer Seite erfolgte oder von seiten romanisierter Germanen. Bei diesen mußten, auf unseren Fall angewandt, natürlich eine ganze Reihe von Hemmungen wegfallen, die dem Römer im Wege waren, den Iuppiternamen zur Bezeichnung einer fremden Gottheit herzugeben. Wir dürften also sozusagen als Probe aufs Exempel unserer Interpretation des 39. Germaniakapitels erwarten, daß irgendwo einmal auf romanisiertem suebischem Gebiet der Hauptgott dieses Volkes als Iuppiter oder gar als I.O.M. erscheine; dies letztere um so mehr, als gerade der I.O.M. draußen an den bedrohten Rändern des Reichs naturgemäß die kriegerischen Züge aufwies, die der germanische Stammesgott allezeit trug⁶, — als er ferner im menschlichen Abbild des triumphierenden Feldherrn sich bei eindrucksvollster Gelegenheit zu zeigen pflegte⁷, was den im römischen Heer dienenden Germanen, aber

gott war, aber offenbar noch kriegerische Züge getragen hat. Die Möglichkeit, daß Tacitus die Identität des istväonischen Tiwaz und des suebischen *regnator* verschlossen blieb, wächst, wenn wir annehmen, daß dieser Gott bei den herminonischen Sueben „Erminaz“ geheißen; s. dazu o. im Text S. 153 f. m. Anm. 3.

¹ Much a. a. O. 123.

² Carl Koch a. a. O., passim.

³ v. Kienle a. a. O. — Auch an die taciteische Sucht nach ungewöhnlichen Ausdrücken könnte man ganz allgemein bei Verwendung von „*regnator omnium deus*“ statt „Iuppiter“ denken.

⁴ Die Wahl des an sich grammatisch nicht erfordernten „*tamquam*“ in dem entscheidenden Satz (*eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia*) sollte vielleicht dazu dienen, den für den aufmerksamen römischen Leser deutlichen Vergleich noch besser als solchen zu kennzeichnen.

⁵ a. a. O.

⁶ v. Kienle a. a. O.

⁷ Aust in Roschers Lexikon II 725 ff. Thulin, RE X 1137. C. Koch a. a. O. 124 f.

auch den Kriegsgefangenen, nicht verborgen bleiben konnte, — und als schließlich das capitolinische Heiligtum des I. O. M. und seiner Trias vielerorts im römischen Reich, beispielsweise wahrscheinlich in Trier und Köln, treulich nachgebildet wurde.¹

Diese „Probe aufs Exempel“ läßt sich nun in der Tat mit vollem Erfolg anstellen. Richard von Kienle hat in zwei beachtenswerten Arbeiten, deren wichtigere und neueste kürzlich in dieser Zeitschrift erschienen ist², auf Grund sorgfältiger Sichtung der römischen Weihinschriften der Kaiserzeit folgende frappante Feststellung gemacht: In der Germania Superior mit dem Kerngebiet um Neckar- und Mainmündung, aber auch mainaufwärts sowie im Bereich der germanischen Vangionen, Nemetes und Triboker am linken Rheinufer, häufen sich in ganz auffallender Weise Weihungen an I. O. M., meist allein, sehr häufig aber auch verbunden mit Juno Regina. Diese Widmungen haben an anderen Orten römischen oder romanisierten Gebietes keinerlei Entsprechungen in auch nur annähernder Häufigkeit, weder auf rein keltischem Boden, noch in Untergermanien, noch in anderen Provinzen des Reiches, noch auch auf italischem Gebiet oder in Rom selbst, wo I. O. M. und Juno Reg. so gut wie stets Minerva bei sich haben³, also im Rahmen der altüberlieferten kapitolinischen Trias verehrt werden.⁴ Der Schluß, den v. Kienle im einzelnen erhärten konnte⁵, war zwingend, daß hier in römischem Gewand der heimische Kult⁶ eines nichtkeltischen, auch von den nieder-

¹ Aust a. a. O. 743. Thulin a. a. O. 1136. — Auch schwor man seit Traian statt beim *genius* des Herrschers vielmehr beim *numen I. O. M.* (Plinius paneg. I 8; s. Aust 750, Thulin 1139). Cassius Dio XLIV 11, 3 nennt einmal den I. O. M. τῶν Παυαίων βασιλεὺς (vgl. *regnator omnium deus* für den „Iuppiter“ der Semnonen bei Tacitus), dazu Wissowa, Religion u. Kultus der Römer² 125, Anm. 9.

² IOM und JReg., ein Götterpaar aus der Germania Superior = Abhdlgn. z. saarpfälz. Landeskunde 1 (1937) 23 ff. (vgl. Pfister, ARW 35 [1938] 186). — Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes = ARW 35 (1938) 252–287, hier 270 ff.; vgl. bes. die übersichtliche Tabelle 274 und die Kartenskizze 286.

³ Haugs Diagnose einer „echt italischen aber besonders in den Rheinlanden üblich gewordenen Bezeichnung“ (RE Suppl. IV [1924] 690) war also voreilig, trotz der richtigen in ihr enthaltenen Beobachtung, von der ja dann auch v. Kienle ausgegangen ist. Ähnlich wie Haug auch F. Drexel, Die Götterverehrung im römischen Germanien 1923 = 14. Ber. d. Röm.-germ. Kommiss. 48 f. u. 55, vorsichtiger 58 ff., bes. 60.

⁴ Die genauen zahlenmäßigen Belege siehe bei v. Kienle, bes. 270 f., 273 (vgl. 276).

⁵ Vor allem das Namenmaterial und der Berufsstand der Widmer lieferten ihm wichtige Anhaltspunkte; s. a. a. O. 271 ff.

⁶ Daß keine römische Gottesvorstellung vorliegt, hätte nach der sog. „Dragendorffschen Regel“ schon bisher vorausgesetzt werden sollen; s. darüber E. Bickel, Bonner Jahrb. 139, 1934 = Trierer Festgabe 8 f., Anm. 2; vgl. a. schon F. Koepp, Germania Romana 4, 6 f.

rheinischen, also istvöonischen Stämmen unterschiedenen Volkstums vorliegt. In diesem Element erblickt er mit großer Wahrscheinlichkeit die obergermanischen Sueben am unteren Main und Neckar und am nördlichen Oberrhein, einschließlich der linksrheinischen Triboker, Nemeter und Vangionen, also jene Suebenstämme, die nach der Besiegung des Ariovist durch Caesar (58 v. Chr.) und weiterhin nach der Abwanderung der Markomannen (8 v. Chr.)¹ in diesen Gegenden in beträchtlicher Stärke verblieben sind.² Die uns in ihrer Stammeszugehörigkeit Geläufigsten unter ihnen — weil allein auch in ihrem Namen als Sueben Faßbaren — sind die *Suebi Nicrotes*, die Neckarsueben um Ladenburg.³ Aber auch an der Zugehörigkeit der übrigen zum Suebenstamm kann kein Zweifel bestehen; vor allem die für uns nicht näher benennbaren „Mainsueben“, besser Untermainsueben, die sich nördlich an die *Suebi Nicrotes* anschlossen und bis in die Gegend der Wetterau nachweisbar sind, gehören mit dazu.

v. Kienle hat bereits kurz darauf hingewiesen⁴, daß diese Stämme auch nach Ausweis der Bodenfunde dem mittleren Elbgebiet entstammen, also ihrer Herkunft nach ins semnonische Kerngebiet der Sueben weisen.

Ich gebe hier kurz die wichtigsten Belege; die meisten Literaturhinweise⁵ verdanke ich der Freundlichkeit von Ernst Wahle, der mit Recht betont, daß eindeutig elbgermanisches Fundgut am Oberrhein verhältnismäßig selten ist⁶, daß aber in Anbetracht der deutlichen Sprache der antiken Quellen aus dem Überwiegen keltisch bestimmter Ware deswegen nicht geschlossen werden darf, daß die Bevölkerung dieser Gegenden in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung maßgebend keltisch gewesen sei. Vielmehr hätten, wie es ganz natürlich war, noch geraume Zeit lang „wohnengebliebene Kelten und linksrheinische Werkstätten“ die germanischen Neuankömmlinge beliefert.⁷ Daß diese suebi-

¹ Vgl. die treffliche, in großem Zusammenhang gegebene Darstellung von Franke, RE XIV (1930) 1610 ff. in seinem ausführlichen Artikel „Marcomanni“.

² Vgl. Much a. a. O. 279. 331. Schönfeld, RE IV A, 564 ff.

³ Vgl. A. Franke, RE XVII 174; v. Kienle a. a. O. 277.

⁴ a. a. O. 277.

⁵ Rafael v. Uslar, zu dessen Werk „Westgermanische Bodenfunde des 1. bis 3. Jahrh. n. Chr.“ 1938 man zunächst greifen möchte, behandelt nur die nicht-suebischen Fundgruppen (vgl. z. B. 181 f.); s. aber die wichtigen Bemerkungen bei K. Schumacher, Prähistor. Zs. 3 (1911) 171 ff., und Siedlungs- und Kulturgesch. d. Rhlde. II 303. Von H. Gropengießer dürfen wir die Bekanntgabe weiteren Materials für das Gebiet der Neckarsueben erwarten. Wichtige Andeutungen und Hinweise gibt er einstweilen in seinem frühgeschichtlichen Beitrag zu „Das Mannheimer Schloß und seine Sammlungen“ 1940, 80 f. (Funde aus Feudenheim, Schwetzingen und Seckenheim).

⁶ Wahle, Badische Fundberichte 1925, 78. Gropengießer a. a. O. 81.

⁷ Wahle i. d. Zs. Deutsches Bildungswesen 3 (1935) 774. Diese Erscheinung hat ihre Parallelen, so z. B. im Verhältnis der ums Jahr 2000 v. Chr. in die Argolis einwandernden Griechen zu der Vorbevölkerung, nachgewiesen etwa in Asine; s. Gg. Weicker, Die Antike 15 (1939) 267 f.; ganz ähnlich im 2. Jahrtausend im nördlichen Messenien, wo ebenfalls die am Ort verbleibenden Ur-

scher Herkunft waren, wird uns, wie gesagt, durch einzelne wertvolle Leitfunde bestätigt, die vom Tribokergebiet im Süden bis in die Wetterau im Norden zutage getreten sind¹, also in dem ganzen für uns in Frage kommenden Gebiet. Das Wichtigste ist folgendes:

1. Bronzene Fibel von Niedermörsch b. Hagenau i. Elsaß, also im Tribokergebiet, veröffentlicht und abgebildet 1888 von Bleicher², seitdem leider verschollen. Das wohl dem frühen 1. Jahrh. v. Chr. entstammende Schmuckstück besteht aus zwei miteinander verbundenen Bronzeknöpfen mit „Malteserkreuzen“ als Vertiefungen, die mit rotem Email gefüllt sind. Den germanisch-suebischen Charakter der Gattung hat an Hand von zahlreichen Parallelen Gustav Kossinna nachgewiesen³, so daß er zu dem Schluß kommt, die Fibel weise deutlich auf die „Urheimat des Stammes an der mittleren Elbe und Havel“.⁴ Unser Gewährsmann hält ebenfalls für möglich⁵, daß die Fibel noch in den alten Wohnsitzen der Sueben entstanden sei: „Rein germanisch und vielleicht gar noch ein unmittelbares Mitbringsel aus der alten Heimat zwischen Elbe und unterer Oder“.⁶

2.—6. Grabfunde aus der Gegend von Trebur (hess. Prov. Starkenburg) 1. Jahrh. n. Chr.; also etwa im Grenzgebiet der *Suebi Nicretes* und der Main-sueben.⁷

2. Zwei Bronzefibeln⁸, die Oscar Almgren in einer in unserem Zusammenhang hochwichtigen Arbeit „Zur Bedeutung des Markomannenreiches in Böhmen...“⁹ als „elbgermanisch“ nachgewiesen hat; zugleich kann er — wie auch in den meisten folgenden Beispielen — schlagende Parallelen in Funden aus dem Gebiet der damals ja bereits nach Böhmen abgewanderten, ebenfalls suebischen Markomannen aufzeigen.

3. Gürtelschnalle aus Bronze, und zwar eine im Osthavelland und wiederum auch bei den Markomannen belegte Form.¹⁰

4. Bronzebeschlag eines Trinkhorns (vgl. Caes. b. G. VI 28, 6).¹¹

einwohner als „Heloten der griechischen Herrschschaft... die Tradition der keramischen Technik durch Jahrhunderte bewahrten“ (E. Kirsten ebd. 344).

¹ Danach sind die zu enge Grenzen steckenden Angaben bei Ullrich Kahrstedt, Mittlgn. d. prähistor. Kommiss. d. Ak. d. Wiss. Wien III 4 (1938) 168 zu berichtigen.

² Bleicher, Bull. de la Soc. d'hist. nat. de Colmar 29, 211 table IX, 1. 2.

³ G. Kossinna, Korrespondenzblatt d. Dtn. Ges. f. Antropol. 1907, 59 ff. (Abb. auf S. 60). ⁴ a. a. O. 62.

⁵ Wahle a. a. O. Hier (zwischen 772 u. 773) ebenfalls eine Abb.

⁶ Vgl. zu Nr. 1 auch unten Nr. 7.

⁷ Dazu allgemein K. Schumacher in: *Altertümer unserer heidnischen Vorzeit* 5 (1911) 376. F. Behn, *Urgeschichte von Starkenburg* 2 1936, 29 f. Einen guten Gesamtüberblick über die Funde der Gegend aus suebischer Zeit bietet an Hand reichen Materials A. Koch, *Vor- und Frühgesch. der Provinz Starkenburg* 1937, 55 ff. mit Taf. 32—38; doch kann hier das meiste nicht als typisch elbgermanisch angesprochen werden.

⁸ Veröff. von Schumacher in: *Altertümer unserer heidnischen Vorzeit* 5, 411 f., Nr. 1331 a u. 1332 b mit Abb. 2 auf S. 412 und auf Taf. 70.

⁹ Mannus 5 (1913) 265 ff., bes. 270 ff., hier 271, Anm. 1.

¹⁰ Schumacher a. a. O. 374, Nr. 1197 m. Abb. auf Taf. 64; dazu Almgren a. a. O. 273 m. Abb. 14.

¹¹ Schumacher a. a. O. 371, Nr. 1175 m. Abb. 2 und auf Taf. 64; die böhmischen und elbgermanischen Parallelen bei Almgren a. a. O. 274 ff.

5. Zwei Schildgriffe, einer aus Bronze, der andere aus Eisen.¹

6. Aschennapf (aus einem Frauengrab?) aus weißgrauem Ton mit schwarzem Überzug, dazu als Deckel eine *terra nigra*-Schüssel.²

7. Zwei Bronzegürtelhaken mit Emailgruben bzw. -furchen nach Art der Niedermoderner Fibel (o. Nr. 1). Sie stammen aus den in der Hauptsache Ende der 70er Jahre durch G. Dieffenbach geborgenen, jetzt in den Museen von Frankfurt und Darmstadt befindlichen reichen germanischen Siedlungsresten von Bad Nauheim.³ Die Datierung auf die Zeitenwende ist durch Münzen des Augustus und Agrippa nahegelegt.⁴ Auf den „suebischen“ Charakter der Funde hat wiederum Kossinna hingewiesen, indem er die Technik der beiden Haken in nahe Verbindung zu der Herstellungsart der Niedermoderner Fibel (o. Nr. 1) bringen konnte.⁵

Wir kehren nach dieser notwendigen Abschweifung zu unserem religionsgeschichtlichen Thema zurück.

Diese uns nach dem eben Ausgeführten auch aus den prähistorischen Funden greifbaren Rhein-, Neckar- und Mainsueben haben offenbar — das ergibt sich aus den Forschungen v. Kienles ebenso wie wir es ja für die letzten Abwanderer der Semnonen, für Schwaben und Alemannen bis in noch viel spätere Zeit verfolgen können⁶ — den Gott Tiwaz-Irmin als Hauptgottheit bewahrt und verehrt⁷ und unter dem Namen des I. O. M.

¹ Schumacher a. a. O. 373, Nr. 1189 u. 1190, abgeb. Taf. 64; dazu Almgren 278.

² Schumacher a. a. O. 411, Nr. 1327 a u. b mit Abb. auf Taf. 70. Wahle a. a. O.: „Verwendung einer Schüssel als Deckel durchaus elbgermanisch“.

³ F. Quilling, Die Nauheimer Funde 1903. Taf. XVI, Nr. 118 u. 205, Text auf S. 51 u. 65.

⁴ a. a. O. 57.

⁵ Kossinna a. a. O. 60. — Über den Zusammenhang der Bad Nauheimer Fibeln mit denjenigen vom Hradischt bei Stradonic in Böhmen (vgl. J. L. Pič, Le Hradischt de Stradonic en Bohême 1906) s. Quilling a. a. O. 102.

⁶ v. Kienle 278. — Wodan ist bei den Alemannen im ganzen gar nicht durchgedrungen, erst spät unter fränkischem Einfluß da und dort: Mogk, Germ. Mythol. 2 (Pauls Grundriß III 1898) 329. Bei dem gleichen Stamm der Alemannen zeigt sich im 6. Jahrh. auch dem Christentum gegenüber im Verhältnis zu den biegsameren Franken ganz deutlich die alte Zähigkeit der Sueben im Festhalten an der angestammten Religion; vgl. Agathias, hist. I 7. II 1, weiteres bei P. Goeßler, ARW 35 (1938) 67.

⁷ v. Kienle a. a. O. — Gern erführen wir ähnliches für die Anf. des 5. Jahrh. zusammen mit Alanen und Vandalen in den NW der Pyrenäenhalbinsel abgewanderten suebischen Quaden Mährens, deren heidnische Bräuche uns ihr endgültiger Bekehrer Martin von Bracara in seiner etwa 573 verfaßten Missionspredigt „*De correctione rusticorum*“ schildert (Ausgabe von C. P. Caspari, Christiania 1883; freundlicher Hinweis meines Bruders Eberhard Hommel). Fedor Schneider, ARW. 20 (1920) 116 f., will die Schrift ausschließlich als auf römische Heiden bezogen und daher „nur gegen die griechisch-römischen Götter, nicht gegen die germanischen“ gerichtet ansehen. Ich kann an eine so scharfe völkische Trennung des Hörerkreises einer christlichen Predigt nicht glauben und befinde mich dabei in Übereinstimmung mit M. P. Nilsson, ARW. 19 (1916) 62, 109 f. u. 124. Aber immerhin war entweder die Kelto-Romanisierung dieser sog. „Sueven“ in den eineinhalb Jahrhunderten ihres neuen Aufenthalts schon

auf römisch eingekleideten Weihungen verewigt. Sie hätten damit in der Zeit von ca. 150—250 n. Chr.¹ — so dürfen wir nach unseren Untersuchungen hinzufügen — den altgermanischen Hauptgott, der ihr Stammesgott geblieben war, in der gleichen Weise charakterisiert, wie dies Tacitus 100 Jahre früher dem suebisch-sembionischen „*regnator omnium deus*“ gegenüber mit genialer Treffsicherheit, wenn auch in zurückhaltender Form getan hat: als dem römischen Iuppiter Optimus Maximus im Wesen weithin vergleichbar.²

*

zu weit fortgeschritten (so Caspari XC ff.), oder aber — was wahrscheinlicher ist — der eifernde Bischof hat sich wenig Mühe um die Kenntnis des ihm verhaßten Götzendienstes gegeben und sich darum mit seiner Predigt in den ausgetretenen Geleisen überkommener Polemik bewegt (vgl. die wichtigen allgemeinen Bemerkungen bei R. Helm, Altgerman. Religionsgesch. 1 [1913] 91 f.; Schneider a. a. O. 82 f. 121, Anm.): § 8 z. B. verwendet Martin dieselben Topoi wie vor ihm und gegenüber ganz anderem Volkstum schon Ps.-Augustin, Sermon 130 n. 4 (Caspari 11, Anm. 9), eine Predigt, als deren Verfasser jetzt Caesarius von Arles feststeht (s. Schneider a. a. O. 88 f.). So darf wohl das Gewicht, das auf die Bekämpfung der Wochengötterverehrung gelegt wird (§ 7 ff.), nicht als einwandfreier Reflex suebischen Glaubens gelten (vgl. aber den öfters wiederholten Ausdruck „*adiuvanti nos*“ § 8. 11. 16, ferner § 9 „*sub specie nominum istorum ... veneratio et honor daemonibus exhibetur*“). Immerhin mögen manche Züge doch auf germanisch-suebische Vorstellungen weisen und uns an das erinnern, was schon Tacitus von der Religion der Germanen berichtet: so der Wald als Stätte des Gottesdienstes (§ 7 f. 16) oder die Tier- und Menschenopfer (§ 8). Daß die Sitte des „*pedem observare*“ (§ 16, dazu auch Schneider a. a. O. 119₅) auf die im Fesselhain der Semnonen zu wachende Vorsicht (Tac. Germ. 39, 2) Licht werfen könnte, ist bei der Knappheit des Ausdrucks leider zu verneinen. Ganz allgemein bemerkenswert erscheint mir die Tatsache, daß der Prediger (§ 16 gegen Ende) als wirksame „*incantationes*“ den heidnischen Zaubersprüchen gerade die beiden Anfänge christlicher Symbola entgegenstellt „*Credo in deum patrem omnipotentem*“ und „*Pater noster, qui es in coelis*“. Denn diese beiden Formeln schließen gerade in ihrer Verbindung all das zusammen, was den Heiden, ob sie germanisch oder keltisch oder römisch fühlten, auch an ihrem gemeinindogermanisch überkommenen Himmels- und Vatergott universeller Prägung wert und teuer sein mußte, was daher also für den christlichen Bekehrer die günstigste Anknüpfung an seine Botschaft ergab (vgl. dazu meine demnächst erscheinende Studie über den Himmelvater).

¹ Soweit datierbar, belegen die Inschriften die Zeit von 167—248 n. Chr.

² Daß der germanische Iuppiter-Erminaz Stammgott war (*inde initia gentis* Tac. Germ. 39, 2), der römische I. O. M. ausschließlich Staatsgott (C. Koch, Der römische Iuppiter 121 ff., bes. 126), braucht dabei nicht zu stören. Der naive Beobachter fremden Volkstums pflegt mit den eigenen Maßstäben zu messen, so daß der Germane im römischen Iuppiter den heimischen Verhältnissen entsprechend den Stammesgott, der Römer im germanischen Stammesgott den Staatsgott erblicken konnte. Um so höher ist des Tacitus treffsichere Charakterisierung des Stammescharakters der fremden Gottheit anzuschlagen, wenn er angesichts des Vergleichs mit dem „*regnator omnium deus*“ — also Iuppiter O. M. — doch den Zusammenhang mit den *initia gentis* betont. Freilich hat

In Kürze muß hier wenigstens auch auf das sehr verwickelte Problem der sog. Iuppiter-Gigantensäulen hingewiesen werden.¹ Denn wenn da durch die Verbindung mit den „Viergöttersteinen“ auch meist mehrere Götter kombiniert erscheinen, so trägt doch die Hauptgestalt, der den schlangenfüßigen Giganten niederreitende, die Säule bekrönende Gott regelmäßig die Bezeichnung I. O. M., häufig in Verbindung mit Juno Regina. Und die Verteilung dieser Denkmäler entspricht ebenso wie ihre Datierung weithin derjenigen der I. O. M.-Inschriften, die uns hier beschäftigen.² So liegt der Schluß nahe, in dieser vielerörterten Iuppiterdarstellung als willkommene Ergänzung zu den inschriftlichen Weihungsformeln das Bild des germanisch-suebischen Himmelsgottes Tiwaz-Erminaz zu erkennen. In der Tat hat schon vor geraumer Zeit und von anderen Erwägungen ausgehend F. Hertlein einen in diese Richtung weisenden Schluß gezogen³, freilich nicht ohne lebhaftesten Widerspruch zu finden.⁴ Gegen seine Auffassung scheint mir vor allem zu sprechen, daß einmal die Gigantensäulen nicht nur auf germanischem Siedlungsboden, sondern bis weit hinein in keltisches Gebiet gefunden sind⁵, zum andern, daß Hertleins Erklärung des in so nahem Zusammenhang mit der Iuppitergestalt stehenden schlangenfüßigen Unholds unbefriedigend bleibt (er faßt ihn als einen mit dem Himmelsgott verbündeten germanischen Erdriesen), drittens die vom Germanischen

man dies Gentilizische eben selbst zu Tacitus' Zeit im I. O. M. wohl noch mit anklingen hören (vgl. dazu auch o. S. 151, Anm. 2 gegen Ende), hieß er ja doch auch nach wie vor Iuppiter. Ovid met. XV 860 kann jedenfalls von Iuppiter (und Augustus) noch sagen *pater est et rector uterque*.

¹ Vgl. dazu a. v. Kienle a. a. O. 283. Ausführlicher F. Koepp, *Germania Romana* H. 4 (1928) 5 ff. mit zahlreichen Abb. im Tafelbd., Taf. VI u. ff., dazu jetzt der beachtenswerte Aufsatz von Friedr. Sprater, Die Iuppiter-Gigantensäulen und ihre Bedeutung in: *Unsere Heimat. Blätter für saarländisch-pfälzisches Volkstum*. Neustadt a. d. Weinstr. Jg. 1936/37 (August 1937) 321 ff. (Freundlicher Hinweis von stud. Kaiser). Seine These vom Substrat einer gemeinsamen germanisch-keltischen Naturreligion ist sicherlich falsch, richtig daran aber, daß den Denkmälern je nach ihren Stiftern keltische oder germanische Vorstellungen verwandter Art zugrundeliegen; s. dazu u. im Text.

² Zu ihrer Verbreitung vgl. bes. K. Schumacher, *Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande II* (1923) 302 f.

³ F. Hertlein, *Die Iuppitergigantensäulen*. 1910, 70 ff.; er knüpft dabei an die Irminsul der Sachsen an; vgl. dazu o. S. 153, Anm. 3.

⁴ Besonders durch F. Koepp, *WKLPh.* 1912, 623 ff., und F. Haug, *BPhW.* 1912, 117 ff.; vgl. desselben Artikel „Gigantensäulen“ in der *RE Suppl.-Bd. IV* (1924) 691 ff.

⁵ z. B. Espérandieu, *Rec. gén.* 2999. 3036 ff. 3227; s. Haug a. a. O. 693 f. Im ganzen zählt Hertlein 107 Gigantenreiter; inzwischen hat sich die Zahl noch weiter vermehrt. Linckenheld, *RE VI A* (1936) 2412 hat im (germanischen) Triobokergebiet, also im Unterelsaß, 41 Exemplare festgestellt, die gleiche Zahl bei den (keltischen) Mediomatrikern zwischen Mosel und Wasgenwald.

her unerklärbare Verbindung mit den zahlreichen anderen Gottheiten dieser Denkmäler.¹

Weil nun aber — trotz so schwerwiegender Bedenken — für das germanische Vorkommen der Gigantenreiter die frappante Ähnlichkeit des Befundes mit unseren Inschriften bestehen bleibt, so möchte ich mir — vorbehaltlich einer eingehenden neuen Untersuchung des Problems, die dringend nötig wäre — den Sachverhalt etwa so denken:

Da der Iuppitertyp des Gigantenreiters auf keltischem Boden auch außerhalb dieser Denkmälergruppe mit der gleichen Beischrift I. O. M. und in unverkennbarer ikonographischer Ähnlichkeit vielfach als „Radgott“ vorkommt und als solcher mit dem keltischen Himmels- und Gewittergott Taranis identifiziert werden darf², so liegt der Schluß nahe, daß auch der Typus des germanisch wie römisch³ nicht einwandfrei erklärbaren Gigantenreiters von keltischer Herkunft ist.⁴ Hierfür könnte außerdem auf die frappante Ähnlichkeit des schlangenförmigen Gigantentyps mit dem des pergamenischen Altars verwiesen werden, dessen Ursprungsland ja stark von keltischem Blut durchtränkt ist.⁵ Und die Coralli am Fuß des Hämus, deren Feldzeichen nach Valerius

¹ Die Erklärung F. Drexels (Die Götterverehrung im römischen Germanien 1922, 59), daß die Buntheit dieser Gestalten die persönlichen Verhältnisse der Stifter widerspiegle und auf eine Art von beruflichen Schutzpatronen hinweise (dazu Sprater a. a. O. 322. 325), befriedigt nicht, weil sie das Problem nur verschiebt: auch solche Schutzgötter müssen doch volksgebundenen religiösen Vorstellungen unterworfen sein!

² Drexel a. a. O. 23 f. Heichelheim, RE IV A (1932) 2274 ff., wo die von ihm gesammelten 85 Belege (darunter auch eine Anzahl von Gigantenreitern) übersichtlich zusammengestellt sind; dort auch weitere Literatur. Für die Pfalz bietet eine ganze Anzahl wichtiger Nachträge, darunter Neuerwerbungen des Speyerer Museums sowie der Hinweis auf die Raddarstellungen des sog. Brunoldisstuhls bei Bad Dürkheim, Fr. Sprater in: Unsere Heimat. Blätter f. saarl.-pf. Volkst. Jg. 1936/37 (Dez. 1936) 70 ff.

³ In eine Widerlegung des Versuches, gleichwohl eine „römische“ Erklärung zu wagen (s. F. Haug a. a. O. 693 f.), kann hier nicht eingetreten werden. Haug denkt unter Hinweis auf die Reliefs des pergamenischen Altars an eine Symbolisierung des Kampfes der höheren römischen Kultur gegen die niedere Bildungsstufe der Barbaren. Vgl. dagegen z. B. Schumacher, Siedl.- und Kulturgeschichte der Rheinlande II 303. Linckenheld, Ann. Lorr. 1929, 127.

⁴ Hettner, Westdte. Ztschr. 4 (1885) 380 hat zuerst zögernd an einen „vielleicht celtischen Mythenkreis“ gedacht; viel zuversichtlicher die französischen bzw. elsässischen Gelehrten, zuletzt bes. Emile Linckenheld, Etudes de Mythologie celtique en Lorraine = Annuaire Lorraine 38 (1929) 128 ff. mit weiteren Literaturangaben. Vgl. a. W. Krause, Bilder-Atlas zur Religions-Geschichte Lief. 17 (1933) VIII. — Einfließen keltischer Vorstellungen in orientalische Symbolik will Drexel a. a. O. 57 ff. annehmen.

⁵ Hier sind die Giganten bekanntlich häufig ebenfalls mit Schlangenbeinen dargestellt, durchaus „im Gegensatz zu der ältesten griechischen Kunst, die sie

Flaccus¹ mit Radzeichen und Iuppitersäulen geschmückt waren, sind wohl ein keltischer Stamm.²

Freilich heißt das nicht, daß die suebischen Germanen um den Rhein einen Gott der Kelten einfach übernommen und, wie diese, I. O. M. benannt hätten. Vielmehr dürfen wir nach dem früher Festgestellten vermuten — und das könnte der Hertleinschen Hypothese einen wahren Kern sichern —, daß sie in die keltische Gottheit mit all ihren Symbolen³ den eigenen Stammesgott Tiwaz-Erminaz hineingedeutet haben.⁴ Das konnte mit um so geringeren Schwierigkeiten vor sich gehen, als in allen drei Gestalten — Taranis, Tiwaz und I. O. M. — der alte indogermanische Himmelsgott fortgelebt und nur jeweils seine verschiedene völkische Ausprägung erfahren hat.⁵

In diesem Sinne hat man mit Recht von einer keltischen und einer germanischen Komponente des Taranis gesprochen⁶, und selbst die fran-

immer als ganz menschlich gebildete gerüstete Krieger erscheinen läßt“ (Puchstein-Winnefeld-Lübke, Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon I, Gigantomachie⁴ [1910] 14; etwas vorsichtiger Waser, RE Suppl.-Bd. III [1918] 735 f., dort heißt es: daß „diese Mischbildung gerade den pergamenischen Künstlern besonders zusagen“ mußte, sei nicht etwa aus ihrem Volkstum, vielmehr aus der Vorliebe der Barockkunst aller Zeiten für die Schlange herzuleiten!). — Die Verwandtschaft der Sprache von Trierern und Galatern hat noch Hieronymus bemerkt (praef. comm. Gal. II), vgl. dazu Sofer, Wiener Stud. 55 (1937) 148; W. Süß, Gießener Beiträge zur dtn. Philol. 60 (1939) 214.

¹ Argonautica 6, 89 ff. *levant vexilla Coralli, barbaricae quis signa rotae ferrataque dorso forma suum truncaequae Iovis simulacra columnae.*

² C. Jullian bei G. Gassies, in: Rev. des Et. Anc. 4 (1902) 290; Hertlein a. a. O. 78, f., der in v. 90 *serrataque* vorschlägt und an die „am Rücken sägeförmige Form von Ebern“ auf gallischen und germanischen Münzen erinnert. Vgl. ferner Er. Jung, German. Götter und Helden ...² 1939, 104; H. Philipp, PhW. 1939, 1106 f.

³ In etwa einem halben Dutzend Fällen ist auch der Gigantenreiter — sowohl auf keltischem wie germanischem Boden — als Radgott gekennzeichnet (Heichelheim a. a. O. 2277 ff.); daß dieses Symbol den meisten Gigantenreitern fehlt, mag aus der Angleichung an I. O. M. erklärbar sein. Wo es die Germanen mit übernehmen, lag ihnen wohl die Deutung als Sonnenrad nahe, die schon für die Kelten nicht ganz ausgeschlossen scheint (vgl. Heichelheim nr. 31. 67. 77 und Sp. 2280; besonders nachdrücklich Sprater a. a. O. 73. 324; Drexel a. a. O. 23 f.; Hertlein a. a. O. 47 f.; E. Jung a. a. O. 21 f. 117 f.). Wie die Germanen den Giganten in ihre Mythologie einfügten, können wir nicht wissen. Dasselbe gilt für das Pferd des Gottes; an Wodan ist gerade bei den Sueben kaum zu denken (vgl. dazu o. S. 159 f.).

⁴ Vergleichbar ist die Übernahme des keltischen(?) Matronenkultes durch die Germanen am Niederrhein, die ebenfalls ohne schon vorhandene assimilierbare heimische Glaubensvorstellungen undenkbar wäre; Drexel, Götterverehrung 42.

⁵ Schrader-Nehring, Reallex. d. idg. Altertumskd. II 235 f. Vgl. a. F. Sprater a. a. O. 75 und 324 f.; K. Schumacher a. a. O. II 302; Linckenheld a. a. O. 128.

⁶ Heichelheim a. a. O. 2282.

zösisch orientierte elsässische Forschung, die stets dazu geneigt hat, allein die keltische Komponente gelten zu lassen, gibt für den so häufigen Iuppiter des auch von ihr als germanisch anerkannten Tribokergebiets im unteren Elsaß einen „einheimischen Himmelsgott“ zu.¹ Den entscheidenden Einfluß der keltischen Göttergestalt lassen wir gern gelten; selbst die Iuppiter-interpretatio der germanischen Tiwaz-Erminaz-Weihungen mag von dorthier mitbestimmt sein. Aber daß die oberrheinischen Sueben in dieser doppelt fremden Gestalt, unter teilweise keltisch bestimmtem Abbild und in römischem Sprachgewand, ihren eigenen germanischen Stammgott verehrten, das scheint mir durch v. Kienles Forschungen und durch das, was wir aus Tacitus dazu erschließen konnten, doch in sehr hohem Maße wahrscheinlich gemacht.

Es ist nicht ohne tiefe Bedeutung für die nachhaltige Wirkung dieser Göttergestalt, daß man nach tastenden und unsicheren Versuchen Früherer² nunmehr diesen keltisch-germanischen Himmelsgott in der Ausprägung des Gigantenreiters wie des „Taranis“ mit großer Wahrscheinlichkeit bis weit in christliche Zeit hinein hat verfolgen können.

René Theuret hat vor einiger Zeit sechs nah zusammengehörige, ja fast gleichartige, ganz und gar den Rahmen christlicher Typologie sprengende Gottvaterdarstellungen der Barockzeit — 5 Steinskulpturen und 1 Relief — bekanntgemacht, die sich auf Feldkreuzen in der Gegend zwischen Saarburg und Zabern, am lothringischen Westabhang des nördlichen Wasgenwaldes finden³; J. Walter hat, was für uns nicht unwichtig ist, auch aus dem Unterelsaß, aus Epfig bei Schlettstadt — also südsüdostwärts über die Vogesen hinweg in fast 50 km Entfernung — ein ganz ähnliches, jetzt nicht mehr *in situ* befindliches Stück hinzufügen können⁴; erst E. Linckenheld⁵ hat auch hier den von ihm und Theuret

¹ Linckenheld, RE VI A 2411. Der Zusatz freilich „Weder Germanen noch Römer konnten ihn da entwurzeln“ rückt wieder von der so naheliegenden Auffassung ab, nach der die Sueben den keltischen Gott als verwandt empfunden und ihrem eigenen Glauben assimiliert hätten.

² Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit 1922, *1939, 144 ff.; danach weiterhin P. Goeßler, Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands = ARW. 35 (1938) 70. 72 f. u. ö. — Für nicht ausgeschlossen möchte ich halten, daß im Typus des den Drachen tötenden deutschen Volksheiligen Michael, den man mit Recht als Tiwaz-Nachfolger erklärt hat (s. Goeßler a. a. O.), etwa ein Nachhall des Gigantenbezwingers zu erblicken ist, nicht eine bloße Anknüpfung an Apocal. Ioh. 12, 7. Ähnliches ist für den später zum englischen Nationalheiligen gewordenen Ritter Georg zu vermuten, dessen Darstellungen ja dem Gigantenreitertyp noch weit näherkommen.

³ Zwei in Lützelburg, zwei in Hommartingen, eines in St. Louis, eines in Hültenhausen: René Theuret, *Survivances païennes sur des croix en Lorraine, „Le Cavalier au Géant“* = *L'Art populaire en France* 2 (1930) 41 ff., mit 4 Abb. Ohne Abbildungen auch schon E. Linckenheld, *Ann. Lorr.* 1929, 133 f. im gleichen Sinne.

⁴ Es wird im Elsässischen Museum in Straßburg aufbewahrt: J. Walter, *Une figure de Dieu le Père en pierre sculptée (Alsace). L'Art pop.* . . . 2, 187 f., mit Abb.

⁵ *La figure de Dieu le Père d'Epfig (Alsace)*, ebd. 3 (1931) 183 ff., m. Abb.

für die lothringischen Beispiele bereits gebotenen unabweislichen Schluß gezogen, daß es sich um deutliches Fortleben des Gigantenreitertyps handelt. Die Figur Gottvaters reicht jeweils bis in Oberschenkelhöhe, gerade als sei sie gewaltsam vom Pferd getrennt; wildwallendes Haupthaar, struppiger Bart, aber auch nur Schnurrbart oder völlige Bartlosigkeit, drohende Haltung im abwärts gewandten Blick, gelegentlich sogar noch der Brustpanzer als Hauptbekleidungsstück kennzeichnen das absolut Unchristliche dieser Darstellung¹; der keineswegs segnend², sondern wie zum Wurf ausgereckte hoherhobene rechte Arm mit der zur Faust geballten Hand³ vervollständigt den Eindruck von einem

¹ Vgl. die Gigantenreiter-Denkmäler Espérandieu 4505. 4530, dazu Theuret 42; in *Germania Romana* ² IV etwa die Abb. VI 3. 5. VIII 5. 7. XIV 1.

² Wie etwa der Gottvater zu Häupten der Kölner Madonna im Rosenhag des Stephan Lochner, wo ebenfalls die Taube auf der Brust erscheint (freundlicher Hinweis meines Sohnes Peter Hommel). Lehrend hält Gottvater (mit dem Buch in der Linken) die rechte Hand etwas erhoben auf dem „Gnadenstuhlbild“ von Albertinelli in Florenz (s. K. Künstle, *Ikonographie der christl. Kunst I* [1928] 233, Abb. 83), ebenso auf dem Zwölfapostelbild im Gebetbuch Philipps des Guten (1455) i. d. Kgl. Bibliothek in Brüssel (ein der Plastik zugehörendes Beispiel auf dem Bordesolmer Altar in Schleswig des Meisters Hans Brügge-mann von 1521, Abb. Insel-Bücherei 495, Nr. 10) und vielfach sonst; doch ist ein bedeutender Unterschied zwischen dieser milden Geste und der dräuenden Gebärde Gottvaters auf unseren Lothringer Feldkreuzen. Wo sonst Gottvater in christlicher Kunst als der Zürnende und Vernichtende erscheint, wie etwa auf einigen Pestblättern des 15. Jahrh. (Schreiber, *Hdbch. d. Holz- u. Metallschnitte Bd. 2* [1926] Nr. 751/2 mit Nachweis der Abbildungen), da weist das dargestellte Motiv des Bogenschützen auf ganz andere Sphäre (*Ἀπόλλων ἐκρηβόλος*? vgl. Hom. II. A 44 ff.).

³ Wir wüßten gern, was sie gehalten hat, oder ob man sich an der bloßen Faust genügen ließ; aber in allen 7 Fällen ist ein Teil der Hand oder gar des Armes abgebrochen. An einen Speer oder an einen Blitz nach dem keltisch-germanischen Vorbild (Heichelheim 37. 50a. 58. 68. Espérandieu 4505. 5940. 7201) darf man ja wohl nicht mehr denken. Immerhin muß hier daran erinnert werden, daß gerade Blitz und Rad in ihrer Verbindung in christlicher Symbolik vielfältig fortleben (Bernoulli, *RGG* ²V 938), so als Attribute der Hl. Katharina von Alexandrien, während der Hl. Donatus mit Rad und Schwert oder Beil erscheint (R. Pfeiderer, *Die Attribute der Heiligen* 1898, s. v. Blitz und Rad). Katharina wird bekanntlich besonders in Paris und in Frankreich überhaupt verehrt, Donatus im Rheinland, besonders in der Eifel und in Luxemburg als Patron gegen Ungewitter und Feuer (J. P. Kirsch in: *Lexikon für Theol. u. Kirche III* [1931] 409); das würde zu Übernahmen aus dem Kult des keltischen Himmelgottes oder besser zu Angleichungen der Märtyrersymbole an seine Sphäre vorzüglich passen. Katharina hat zudem das Rad noch nicht aus dem Osten mitgebracht, selbst in Italien fehlt es ihr noch im 13. Jahrh. (E. Weigand in: *Pisciculi, Dölger-Festschr.* 1939, 290). Auch St. Georg (s. dazu o. S. 164 Anm. 2) kommt mit dem Rad vor. Hierher gehören vielleicht auch die von Er. Jung a. a. O. Abb. 42, 231 u. 232 wiedergegebenen heidnisch-christlich-mittelalterlichen Denkmäler (aus Konstanz, Burgerroth im württemberg. Franken und Brambach im Rheinland), wo Teufel, Heilige oder Sternbilder mit Rad, Ring oder Dreiflamm abgebildet sind; dieser erinnert in der Form stark an stilisierte antike Blitzdarstellungen. Bisherige Deutungen s. bei Jung 481 ff.

späten, aber unverkennbaren Nachfahren des Gigantenreiters Iuppiter¹, dessen heidnische Abbilder ja im gleichen örtlichen Bereich eines ihrer Hauptzentren hatten.² In der linken Hand trägt der ungebärdige Gottvater die Weltkugel, manchmal mit dem Kreuzessymbol geschmückt; aber auch dieses scheinbar christliche Attribut, das ja übrigens sonst besonders häufig Christus, nicht dem Vater zukommt³, mag hier — so scheint mir — vorchristliche Beeinflussung verraten: erinnert es an sich schon an das Rad, das der keltische „Taranis“ als Gigantenreiter und auch sonst häufig in der linken Hand trägt⁴, so ist uns in einem Fall in einer verstümmelten Darstellung aus Aliso der keltische Iuppiter ebenfalls ganz deutlich mit einer Kugel in der Hand bezeugt.⁵ Ja selbst das deutlich christliche Symbol der Heiliggeist-Taube, das fast alle diese Steinbilder auf der Brust von Gottvater oder vor ihm angebracht zeigen, hat einen, wenn nicht inhaltlichen, so doch formalen Anklang in Tiersymbolen der keltischen Darstellungen, deren mehrere einen Adler, eine einen Fisch an der gleichen Stelle bieten.⁶

¹ Vgl. Espérandieu 4505. 4551. 4557. 4694. 4768. 5233. 5246. Theuret a. a. O. *Germania Romana* IV Abb. VI 5. XIII 5. XIV 1.

² E. Linckenheld, *Ann. Lorr.* (1929) 134 will sogar Anzeichen dafür finden, daß diese Feldkreuze genau auf dem Platz früherer Iuppiter-Gigantensäulen errichtet wurden. Vgl. dazu allgemein E. Linckenheld i. d. *Zeitschrift Elsaßland* 8 (1928), 7 ff.

³ A. Schlachter, *Der Globus ... in der Antike* 1927, 105; doch vgl. Stuhlfauth, *RGG* V 939 und z. B. die Gottvaterdarstellung auf der Münchener Madonna im Rosenhag von einem Schüler Stephan Lochners oder auf Dürers Holzschnitt „Die Hl. Familie bei der Arbeit“ (jeweils zugleich auch mit Taube) und zahlreiche andere Beispiele; vgl. allgemein K. Künstle, *Ikongr. d. christl. Kunst* I (1928) 222.

⁴ Espérandieu 6077. 5935. 5940 usw.; Heichelheim nr. 67 ff. usw.; dazu der „Radgott von Odernheim“ aus dem nördlichen Vangionengebiet in ziemlich guterhaltener Hochreliefarbeit, eine Neuerwerbung des Jahres 1936 im Historischen Museum der Pfalz in Speier, eine Darstellung, die ganz allgemein das in unserem Zusammenhang zu fordernde heidnische Vorbild gut repräsentiert: stehender Gott, nackt mit Rad und Speer, abgebildet bei Sprater a. a. O. 74.

⁵ Espérandieu 2375 (t. III 304 f.); Heichelheim nr. 34. Der Gott trägt die Kugel in der rechten Hand, die von ihm allein noch leidlich erhalten ist; vor ihm ein Adler, an den Seiten seines Thrones je ein Rad.

⁶ Espérandieu 2375 (s. die vor. Anm.). 5116. Heichelheim nr. 34. 56. 70. Vielleicht darf auch an den Vogel erinnert werden, der auf einem merkwürdigen Felsbild bei Hirschhorn a. Neckar der dargestellten, die Hände wohl zum Segen erhebenden Gottheit auf der Schulter sitzt. Gerade dieses primitive Götterbild, das man nach gewissen Anzeichen auf den keltischen Cernunnos hat deuten wollen (Fr. Behn, *Urgeschichte von Starkenburg* 1936, 25, m. Taf. 41; A. Koch, *Vor- u. Frühgesch. Starkenburgs* 1937, 54, m. Abb. 138 auf Taf. 28; vgl. über diesen Gott a. Schumacher a. a. O. II 300), findet sich in neckarsuebischem Gebiet, mag also wie die Gigantenreiter keltogermanische Vorstellungen repräsentieren (E. Jung a. a. O. 12. 362 f. 366 ff. will ihn geradezu als „Himmelsgott der Neckarsueben“ in Anspruch nehmen). Aber man könnte hier in der Nähe nachweislicher germanischer Merkurweihungen (Mercurius Cimbricus auf dem Heiligenberg bei Heidelberg; Toutonenstein in Miltenberg) ebensogut auch an Wodan mit dem Raben denken (vgl. Jung selbst a. a. O. 439; H. Philipp, *PhW.* [1939] 1108).

Diese Gottvater-Sitzbilder ruhen sämtlich¹ oben auf steinernen Feldkruzifixen, in der Weise, daß sie statt des den Querbalken senkrecht überragenden Kreuzteiles aufgesetzt sind oder reliefartig an ihm angebracht erscheinen. Es begreift sich ohne weiteres, daß damit christlicher Auffassung Genüge getan ist, indem das Gesamtdenkmal die Dreieinigkeit in der etwas abgewandelten Form des sog. „Gnadenstuhles“ symbolisiert²: Gott Vater durch den „Gigantenreiter“ ohne Pferd, Gott Sohn durch den Gekreuzigten, und den Heiligen Geist durch die dem Vater beigefügte Taube. Aber für den nichtchristlichen Ursprung der Darstellung scheint in unserem Falle die Tatsache zu sprechen, daß die Bevölkerung das merkwürdige „Gottvater“-Bild vielfach garnicht mehr zu deuten weiß.³

Linckenheld hat daher sehr scharfsinnig vermutet, daß die Verwendung des Gigantenreitertyps im Dienst der Ausgestaltung von Kruzifixen zu Dreieinigkeitsymbolen nicht die ursprüngliche gewesen sei.⁴ Er geht dabei aus von einer merkwürdigen Beschwörungsformel, die man eine alte Frau aus Maiweiler in Lothringen kurz nach dem Weltkrieg hat sagen hören:

„Gott Erschöpfer — Gott Erlöser — Gott der Bumberhans.“⁵

¹ Bei dem elsässischen Stück des Straßburger Museums, das nur für sich allein erhalten ist, darf man es mit Sicherheit nach dem Beispiel der übrigen, *in situ* erhaltenen schließen. Es allein von den durch Abbildungen bekannt gemachten Stücken ist so weit verchristlicht, daß den milden Gesichtszügen keinerlei drohende Haltung abzulesen ist. Daraus etwa auf einen „sanfteren“ Charakter des Tribokerjupiters gegenüber dem der Mediomatriker zu schließen, sind wir weder aus diesem vereinzelt spät Beispiel, noch auch aus dem Befund der tribokischen Gigantenreiter berechtigt. Immerhin verdient es angemerkt zu werden, daß in den antiken Denkmälern besonders aus dem Verhalten des Giganten gegenüber dem reitenden Gott sich starke Unterschiede in der Auffassung der Schrecklichkeit des Gottes ergeben (Haug, RE Suppl.-Bd. IV 694).

² Über diese seit dem 12. Jahrh. nachweisbare Dreifaltigkeitsdarstellung in Verbindung mit dem Leiden Christi vgl. K. Künstle a. a. O. I 229 ff. m. Abb. 83 f. (freundlicher Hinweis von H. Rudolph, Heidelberg). Vgl. etwa eine aus Soest i. Westf. stammende Altarvorsatztafel des 13. Jahrh. im Deutschen Museum in Berlin, wo Gottvater mit der Taube auf der Brust das Kreuz mit dem Kruzifix vor sich auf dem Schoß hält (Abb. bei Herm. Wiemann, Die Malerei der Gotik und Frührenaissance 60), oder Dürers Allerheiligenbild in Wien und zahlreiche Holz- und Metallschnitte des 15. Jahrh. (s. W. L. Schreiber, Hdbch. d. Holz- u. Metallschnitte des XV. Jahrh. 2 [1926] Nr. 736 ff.). Derartiges mag immerhin als christliches Vorbild zu unserer Darstellung mitgewirkt haben. Letztlich zugrunde liegen solchen Trinitätsbildern vielleicht Abbildungen der Taufe Jesu, wo die Übereinanderstellung von Jesus, der Geisttaube und Gottvater ihren guten Grund im Evangelienbericht hat (Ev. Matth. 3, 16 f., Marc. 1, 10 f., Luc. 3, 22), so auf der Taufe Christi des Gerard David von etwa 1502/03 im Museum in Brügge (Wiemann a. a. O. 54). Von da scheint das Motiv auch auf Geburts-, Kinheits- und Kreuzigungsdarstellungen übertragen worden zu sein.

³ Linckenheld, Ann. Lorr. 1929, 134, Anm. 47.

⁴ L'Art pop. III 185 f.

⁵ Vielleicht Hörfehler für „Gott der Schöpfer — Gott der Erlöser — Gott der Bumberhans“? — Vgl. übrigens die interessanten, in niedersächsischem Gebiet fortlebenden Reime auf Mars und Irmin bei E. Jung, German. Götter und Helden ... 1939, 126 f. u. 132.

Hier nimmt also die Stelle des Heiligen Geistes der „Bumberhans“ ein, den Linckenheld mit dem keltischen Donnergott identifizieren möchte, wie ihn die alten und jene neuen Denkmäler gleichermaßen als „*Iuppiter altitonans*“ darzustellen scheinen. Dann hätte man sich, wenn ich seine knappen Andeutungen recht verstehe, die Sache so vorzustellen, daß die christianisierte Bevölkerung dieser linksrheinischen Gebiete das Bedürfnis empfand, innerhalb der Trinität den schwer begreifbaren Heiligen Geist zu konkretisieren und zu verpersönlichen, und daß sie dazu sich ihres alten heidnischen Donner- und Himmels-gottes bedient hätte, dem sie lediglich statt anderer Tiersymbole¹ die Taube beizugeben brauchte. Das Rad² oder die schon vorgefundene Kugel³ wäre dann zur Weltkugel umgedeutet worden; schließlich hätten die naturgemäß stark vatergöttlichen Züge dieser merkwürdig massiven Hl. Geist-Figur dazu verführt, sie als Verbindung von Gottvater und Hl. Geist zu fassen und in die „Gnadenstuhl“-Form zu bannen, d. h. eben so zu verwenden, wie es uns die besprochenen Denkmäler lehren.

Es bleibe dahingestellt, ob die kuriose Trinitätsformel der alten Lothringerin als Fundament für diese bestechende Konstruktion genügt. Soviel scheint aber durch die eigenartigen christlichen Denkmäler erwiesen, daß sowohl auf keltischem Mediomatriker- wie auf germanischem Tribokergebiet fast bis in unsere Tage jener alte Juppiterkult fortwirkt, hinter dem wir die keltisch-germanische Ausprägung des alten indogermanischen Himmelsgottes vermuten durften.

*

Zu erklären bleibt nun noch die in jenen durch v. Kienle untersuchten obergermanisch-römischen Götterweihungen so häufige Verbindung des I.O.M. mit Juno Regina. So deutlich diese Koppelung ihre Herkunft aus der kapitolinischen Trias verrät, so sicher muß doch auch die Gestalt der JReg sich den germanischen Widmern als willkommene Entsprechung für eine heimische Gottheit angeboten haben⁴; das beweist uns schon das völlige Fehlen der Minerva in jenen Weihungen: mit ihr, die damals weithin als Göttin des eigenständigen Handwerks empfunden

¹ Dazu s. o. S. 166.

² Auffallend, daß gerade wiederum in Frankreich auf einem von Abt Suger in St. Denis in seiner Kirche angebrachten Glasgemälde des 12. Jahrhunderts eine „Gnadenstuhl“-Darstellung Gottvaters und Christi (ohne Hl. Geist-Taube) von den Wagenrädern der „Aminadab-Quadriga“ (vgl. 2. Sam. 6, 3) und von den Tiersymbolen der Evangelisten umgeben ist (Künstle a. a. O. I 60 f. mit Abb. 14).

³ o. S. 166.

⁴ Auch der keltische Iuppiter-Taranis hat als weibliche Beigottheit Juno und Terra Mater (über sie s. a. unt. S. 171, Anm. 2); Heichelheim a. a. O. 2281. Sprater a. a. O. 75. 322 ff. Wir dürfen in ihr wohl die keltische Fruchtbarkeitsgöttin Epona erblicken, die zahlreiche gemeinsame Züge mit dem Taranis verbinden (Pferd, Rad, Schlange; vgl. die gute knappe Besprechung und Zusammenstellung der Denkmäler bei W. Krause a. a. O. XII m. Abb. 64 ff.; ferner Keune, RE VI, bes. 238 u. 241 f.); daß auch sonst die weiblichen Gottheiten der Kelten bisweilen das Attribut ihres männlichen Partners tragen (z. B. Rosmerta den Merkurstab), hat Sprater a. a. O. 75 betont.

wurde, konnten die Germanen nichts anfangen, ließen sie also beiseite¹; dafür setzten sie gelegentlich den „*genius loci*“ ein.² Auffallend ist auch hier wiederum, daß die Paarformel I. O. M. und JReg ganz eindeutig dem durch die I. O. M.-Widmungen charakterisierten Gebiet um den Oberrhein zugehört. 67 Widmungen mit der reinen Paarformel in diesen Gegenden stehen ganze zwei der *Germania Inferior* gegenüber, überhaupt nur 25 aus dem gesamten übrigen römischen Reich; in der *Gallia Belgica*, also auch bei den Mediomatrikern, fehlt sie völlig, Rom und Italien kennen sie so gut wie gar nicht!³

Liegt die Deutung des I. O. M. als germanischer — genauer suebischer — Himmels- und Stammesgott fest, so fällt es nicht schwer, für seine weibliche Partnerin nach indogermanischen, ja noch darüber hinaus sich bietenden Parallelen auf eine Muttergottheit zu schließen, die den Segen der fruchtbaren Erde verkörpert hätte. Aber wir sind glücklicherweise nicht auf solch allgemeine Vermutungen angewiesen. Wiederum bietet uns Tacitus die erwünschte Bestätigung: im 9. Kapitel

¹ v. Kienle a. a. O. 280, der — nach übersichtlicher Vorlage des Materials für die Paarformel (273 ff., dazu wieder die Karte 286) — das Juno Regina-Problem ausführlich erörtert 279 ff. Unsere Darlegung kann sich um so kürzer fassen, als sie weithin mit v. Kienles Ansicht übereinstimmt; diese hat sich anläßlich einer Heidelberger studentischen Arbeitsgemeinschaft des Jahres 1936 gebildet, der wir beide für unsere Forschungen viel verdanken. Vertieft wurde unsere Zusammenarbeit in einem gemeinsamen Germania-Kolleg im Winter 1938/39.

² Bemerkenswert im Hinblick auf die oben besprochenen schlangenfüßigen Giganten der Iuppitersäulen ist, daß das bekannte Schlangensymbol des römischen *genius* (Birt, Roschers Lex. I 1623; W. F. Otto, RE VII 1161 f.) auch gelegentlich auf diesen Weihungen erscheint. Sollte auch dem „*genius (loci)*“ in den oberrheinischen Inschriften eine bestimmte germanische (keltisch beeinflusste?) Gottesvorstellung entsprechen? Vgl. dagegen v. Kienle a. a. O. 275.

³ A. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten 1887, 7; v. Kienle a. a. O. 275 f. — Zu den spärlichen Ausnahmen gehört die römische Säkularfeier, an deren ersten beiden Tagen I. O. M. und JReg im Mittelpunkt stehen (CIL VI 32323, Z. 103 ff. 119 ff. p. 3241); aber es wird ihnen auch hier getrennt geopfert, und am dritten Tage folgen Apollo und Diana; außerdem sind hier I. O. M. und JReg erst sekundär für Dispaten und Proserpina eingetreten — vgl. Th. Mommsen, Eph. Epigr. 8 (1891) 258 ff. —, und schließlich liegt hier ganz deutlich griechische Beeinflussung vor, wie sich aus dem für die Feier maßgebenden, die Paarheit Zeus-Hera enthaltenden Sibyllinenspruch ergibt (v. 12 ff.), der bei Diels, Sibyll. Blätter 1890, 133 ff., und in Heinzes Einleitung zum *carmen saeculare* des Horaz abgedruckt ist. Höchst bezeichnend, daß auch Horaz die durch die Sibyllenverse gebotene Vorschrift der Ehrung des für Rom singulären Götterpaares durch weiße Rinder im *carm. saec.* v. 45 ff. nur scheu mit „*di*“ ohne weitere Namensnennung anführt, so daß (wie Heinze zu v. 37—48 in anderem Zusammenhang richtig gesehen hat) das religiöse Bewußtsein des Lesers zugleich an die Gesamtheit der anderen römischen Gottheiten erinnert sein konnte.

der Germania erzählt er unmittelbar hinter der Nennung des alten Himmelsgottes Mars-Tiwaz, den wir im 39. Kapitel als „*regnator omnium deus*“ der Sueben wiederkehren sahen, von einer suebischen Isis („*pars Sueborum et Isidi sacrificat*“)¹, deren Schiffsymbol ihre Herkunft aus der Fremde verriete. Da man hat zeigen können, „daß Schiffsumzüge im Kult germanischer Fruchtbarkeits- und Erdgottheiten uralte und weitverbreitet sind“², so liegt es nahe, anzunehmen, daß in der Tat die suebische Isis des Tacitus ebenso wie die mit I.O.M. verbundene Juno Regina der oberrheinischen Inschriften suebischer Widmer nichts anderes darstellt als das weibliche Gegenstück zum Himmelsgott Tiwaz, eine mütterliche Gottheit der fruchtbaren Erde.³ Daß sich bei irgend einer suebischen Gruppe, die wir nicht näher zu benennen wissen, für sie in der interpretatio Romana der Isisname einbürgerte, verstehen wir gut angesichts der in die Augen springenden verwandten, an einheimische Vorstellungen erinnernden Züge, die jener damals im römischen Heer so weit verbreiteten orientalischen Muttergöttin auch sonst allenthalben das Vordringen erleichterten; das hier wie dort sich findende, von Tacitus begreiflicherweise mißdeutete Schiffsymbol mag dabei den Ausschlag gegeben haben.⁴

Wenn wir auch die suebische Isis oder Juno Regina nicht unmittelbar mit ihrem heimischen Namen benennen können⁵, so führt doch ein zwin- gender Schluß auf die Bezeichnung, die eine völlig gleichartig geartete Göttin bei nördlicheren Germanenstämmen trug, die den alten Sitzen der Sueben unweit der Ostsee benachbart waren.⁶ Der Norweger Magnus Olsen hat an der Westküste seiner Heimat aus Ortsnamen die gemeinsame Verehrung von Ty, dem nordgermanischen Tiwaz, mit der

¹ Auf sie hat im Zusammenhang mit dem Semnonengott u. a. schon F. R. Schröder hingewiesen i. Germ.-Roman. Monatsschr. 22 (1934) 203 ff.; vgl. Cloß a. a. O. 600.

² v. Kienle 281 nach Oscar Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden 1934, vgl. bes. 18 ff. 27 ff. 68 ff. 289 ff. 314 ff., vor allem aber 319 ff. Zum Schiff als Sinnbild oder Wahrzeichen vgl. jetzt auch Fr. Pfister in: Brauch und Sinnbild (Fehrle-Festschrift) 1940, 43.

³ Auch in einer Inschrift aus Capua, CIL X 3800, ist Isis in merkwürdiger Übereinstimmung einer an den „*regnator omnium deus*“ erinnernden Sphäre angeglichen: „*una quae es omnia dea Isis*“ wird sie hier angerufen.

⁴ Auch Griechen und Römer empfanden die Isis sowohl als Mutter- wie als Erdgöttin und konnten sie so — von anderen Interpretationen abgesehen — bald als Hera-Juno, bald als Demeter-Ceres fassen (Diod. I 25; Roeder, RE IX 2115; 2121 f., hier zahlreiche weitere Quellenstellen).

⁵ Vermutungen („Frau Harke; Erke“) bei Cloß a. a. O. 602 t.

⁶ Tac. Germ. 41, 1 (ähnlich Strabo VII 290; Ptolem. II 11, 6) betrachtet ja bekanntlich Langobarden und „Nerthusvölker“ sogar fälschlich als Sueben; s. dazu Much 330 f. 361.

Göttin Njörð aufgezeigt¹, und eben sie kennen wir ja wiederum als Nerthus aus Tacitus' Germania. Wenn es auch vielleicht Zufall sein mag, so ist es doch jedenfalls Tatsache, daß Tacitus, ganz entsprechend der Nennung der suebischen Isis unmittelbar nach Mars-Tiwaz in Kap. 9, in den Kapiteln 39/40 der Schilderung des suebischen Regnator-Gottes und seines Kults die Ausführungen über Nerthus folgen läßt², die wir nach jener nordgermanischen Parallele als die Gattin des Tiwaz ansprechen dürfen. So wird sich also die bisher meist vertretene Gleichung Isis-Nehallenia³, die man wegen der Schiffsdarstellungen auf Denkmälern dieser Göttin angenommen hat, nicht weiter halten lassen, um so weniger, als ja Nehallenia am Niederrhein verehrt wurde und nicht auf suebischem Gebiet.⁴ Allenfalls könnte diese Nehallenia eine lokal-niederrheinische, nichtsuebische Ausprägung der alten germanischen Fruchtbarkeitsgöttin mit dem Schiffsymbol sein.⁵

In der Schilderung dessen, was Tacitus von Nerthus zu berichten weiß, findet sich eine Reihe von Zügen, die uns darin bestärken, sie mit der „suebischen Isis“ in genaue Parallele zu setzen⁶, ja die zugleich jene Isis-interpretatio noch verständlicher machen. Die besondere Verbindung der Göttin mit den menschlichen Belangen („*intervenire rebus hominum*“), das Friedliche ihrer Erscheinung, der ihrem Dienst geweihte Priester, die ihr heiligen Bäume („*castum nemus*“), ihre Verehrung auf einer Insel mit feierlicher Prozession, die heiligen Kühe in ihrer Umgebung, ja so-

¹ Magnus Olsen, Det gamle norske önavn Njarðarlog 1905 (Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandling for 1905, No. 5, bes. 7. 16 ff. 26). Ferner hat der Schwede Elias Wessén in einer Arbeit „Fornrida gudsydrkan i Östergötland“ (Meddelanden fr. Östergötlands Fornminnes- och Museiförening 1921, 31 ff.) 85 ff. — vgl. bes. 117 — das Götterpaar Ull (an. **Wulþus*) und Njord (*Nerðus*) aus zahlreichen nah beisammen gelegenen Ortsnamen Ostgothlands nachgewiesen (der Gott Ull entspricht genau dem altnorwegischen Ty), z. B. Ullevi und Mjärdevi bei Linköping. Danach ist die Notiz bei v. Kienle a. a. O. 281 zu berichtigen.

² Diese beiden Berichte werden auch dadurch verknüpft, daß zunächst beide Male römische Kultbegriffe zur Erläuterung des Wesens der Gottheit dienen: dort „*regnator omnium deus*“ (c. 39, 2), hier „*terra mater*“ (c. 40, 2, dazu E. Bickel, Rh. M. 1940, 26). Ferner erinnern die Menschenopfer für Nerthus (c. 40, 4) an diejenigen für den „*regnator*“ (c. 39, 1) und stellen die Göttin gewissermaßen auf eine Stufe mit dem höchsten Gott (vgl. dazu o. S. 148, Anm. 3).

³ So Helm a. a. O. 319, vorsichtiger Much 126 f.

⁴ v. Kienle 280.

⁵ Vgl. a. Heusler, RGG.² II (1928) 1065. — Eher wäre die Garmangabis heranzuziehen, die auf einer Widmung (neckar-?)suebischer Soldaten in Britannien aus dem 3. Jahrh. begegnet, vollends wenn ihr Name mit Much 43 f. als *ga-erman-gabis* gedeutet werden dürfte und somit einen Hinweis auf *Erminaz enthielte. Siehe darüber Cloß a. a. O. 601 f.; v. Kienle 282.

⁶ Den Vergleich der Nerthus mit der Sueborum Isis hat schon H. Reis in Reeb's Germania-Ausgabe 1930, 148 f. ausgeführt, vgl. a. Much 124.

gar Tötung von Menschen wenn nicht in ihrem Kult, so doch im Zusammenhang ihres Mythos¹ — all das mußte eine Isis-interpretatio der suebisch-germanischen Muttergöttin da geradezu herausfordern, wo der Kult der ägyptischen Isis greifbar in Erscheinung trat.²

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß die Glieder des in den oberrheinischen Inschriften sich findenden wahrscheinlich suebischen Götterpaares I. O. M. und JReg auch schon dem Tacitus als Sueben-gottheiten bekannt waren, zwar unter anderen Namen, aber mit den gleichen charakteristischen Zügen, und daß Mars und Isis des 9. Kapitels der Germania wie der *regnator omnium deus* des 39. und die Nerthus des 40. Kapitels teils Urbilder, teils Abwandlungen dieses Götterpaares³ darstellen.

Inhaltsübersicht

In Tacitus Germania c. 9, 1 beruht die Erwähnung des *Hercules* neben *Mercurius* und *Mars* auf der Zufügung einer Glosse, die in der Überlieferung deutlich als solche erkennbar ist. Der übrigbleibende Text der beiden Anfangssätze des Kapitels scheint davon Zeugnis zu geben, daß der alte germanische Haupt- und Himmels-gott Mars-Tiwaz von Tacitus hier bereits als durch Mercurius-Wodan auf die zweite Stelle gedrängt angesehen wird und statt der Menschenopfer, die früher er erhalten hatte, nunmehr durch Tieropfer beschwichtigt erscheint. Andere Tacitusstellen lassen als Vorstufe hierzu bei einzelnen Germanenstämmen den Zustand erkennen, wo noch Mars-Tiwaz als *praecepius deorum* verehrt wird (Tencterer: hist. IV 64, 1), bzw. den anderen schon fort-

¹ Daß die Beseitigung der Sklaven mit dem Nerthuskult nichts zu tun habe, daß sie vielmehr „als mindere und wertlose Menschen getötet“ wurden, ist die Meinung von Gero Zenker, Germanischer Volksglaube . . . 1939, 109 f. Er hätte sich diesen kuriosen Umweg ersparen können, denn nach seiner Auffassung ist ja sowieso „der ganze Kultbericht . . . ungermanisch und trägt ausgesprochen orientalischen Charakter“! Vgl. o. S. 152, Anm. 5.

² Über die entsprechenden Züge der ägyptisch-hellenistischen Isis und ihres Kults vgl. A. Erman, Die Religion der Ägypter 1934, 432 ff. (über das von Apuleius metam. XI 8—17 geschilderte Frühlingsfest der Göttin), ferner G. Roeder a. a. O. 2090 ff. passim; vgl. bes. 2090 unt. (heilige Bäume), 2095 f. (Prozessionen), 2099 f. (Insel Philä), Diod. I 21 (Tötung Seth-Typhons und seiner Genossen). Andere Vergleichsmomente bei Much 126. Th. Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris I (1940) 122 f. 149 ff. 153 f. u. ö. Bei Erwähnung des in der Isisprozession getragenen Rindes spricht Apuleius met. XI 11 vom *secundum simulacrum* „*omnia parentis deae*“, einem Epitheton der Göttin, das ihren auch von Erman a. a. O. 435 schön gekennzeichneten universalen Charakter ähnlich treffend hervorhebt wie des Tacitus' Formel „*regnator omnium deus*“ die gleiche Eigenschaft des Himmelsgottes (vgl. dazu a. o. S. 170, Anm. 3).

³ Genauer gesprochen verrät schon die ausdrückliche Kennzeichnung als „suebisch“ die nähere Zusammengehörigkeit des „*regnator omnium deus*“ von c. 39, 1/2 und der Isis von c. 9, 1, während Mars-Tiu (c. 9, 1) und Nerthus (c. 40, 2 ff.) angesichts der auch bei den Nordgermanen begegnenden Njörð gewissermaßen das gemeingermanische Urbild des Götterpaares repräsentieren.

geschritteneren, wo der hohen Verehrung des Mars sich bereits die des Mercurius als gleichwertig zugesellt (Hermunduren: ann. XIII 57, 2).

Der Bericht des Tacitus Germ. c. 39 über den Kult der suebischen Semnonen legt durch die Kennzeichnung des Hauptgottes der Sueben als „*regnator omnium deus*“ den Vergleich mit dem römischen Iuppiter nahe, der in gehobener Sprache seit Naevius immer wieder mit ganz ähnlichem Epitheton in vielfältiger Abwandlung begegnet. Tacitus kann hier wiederum nur den germanischen *Tiwaz(-Erminaz?) im Auge haben, der ja — wie ursprünglich auch Iuppiter — einmal alter Himmelsgott gewesen ist. Daß der Verfasser der Germania im Semnonenkapitel weder die Bezeichnung Mars für Tiwaz wählt, wie in c. 9, 1, noch auch die dem regnator-Epitheton entsprechende ausdrückliche Iuppiterinterpretatio, hat seine guten Gründe. Aber die Probe auf die Richtigkeit der Annahme einer solchen interpretatio liefert der Nachweis R. v. Kienles, daß hinter dem I. O. M. zahlreicher römischer Weihinschriften des weiteren Umkreises der Neckar- und Mainmündung sich ein germanischer, wahrscheinlich suebischer Hauptgott verbirgt (ARW. 35 [1938] 270 ff.). Hier wie im Semnonenkapitel liegt dabei der Schluß auf Tiwaz-Erminaz nahe. In dem fraglichen Gebiet weisen auch eine Anzahl von Bodenfunden auf suebisch-elbgermanische Besiedlung.

Der durch die Beischrift I. O. M. seinerseits als Iuppiter gekennzeichnete sog. Gigantenreiter der keltisch-germanischen Oberrheingegenden dürfte da, wo er auf germanischem Gebiet erscheint, ebenfalls als Tiwaz-Erminaz aufgefaßt worden sein. Doch spricht manches für seine letztlich keltische Herkunft, wobei man an den Himmels- und Gewittergott der Kelten, Taranis, denken möchte, der ja für das Keltentum — so wie Tiwaz und Iuppiter für Germanen und Römer — den alten idg. Himmelsgott repräsentiert. Der Glaube an ihn lebt vielleicht noch in eigenartigen Barockkruzifixen Ostlothringens und des Unterelsasses fort, auf denen oberhalb des Gekreuzigten ein stark unchristlich aufgefaßtes Gottvaterbild in dräuender Haltung, dem Gigantenreitertyp vergleichbar, aufgesetzt ist.

Das weibliche Gegenstück zum alten Himmelsgott Tiwaz-Erminaz (Germ. c. 9, 1), die den Segen der fruchtbaren Erde verkörpernde Muttergöttin Nerthus (c. 40, 2 ff.), begegnet uns in ihrer suebischen Ausprägung bei Tacitus als „*Sueborum Isis*“ in c. 9, 1 der Germania, ebenso wie sie nach v. Kienles Feststellungen in zahlreichen I. O. M.-Inschriften des suebischen Gebiets um den Oberrhein als „*Iuno Regina*“ erscheint. Mars, der *regnator omnium deus* der Sueben, I. O. M. auf jenen suebischen Weihungen auf der einen, Nerthus, Sueborum Isis, Iuno Regina auf der anderen Seite bezeichnen also jeweils die gleichen Gottheiten, deren Verbindung unbeschadet der verschiedenen Namen das im Wesen sich gleichbleibende Hauptgötterpaar der alten Germanen, insbesondere der Sueben, ergibt.

DEUTSCHE FORSCHUNGEN ZUR SLAWISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON W. LETTENBAUER IN LEONI A. WÜRMSEE

Die deutsche Wissenschaft hat vor kurzem drei wertvolle Beiträge zur slawischen Geistes- und Kulturgeschichte geliefert, die besonders die Erforschung der slawischen Religionsgeschichte in dankenswerter Weise gefördert haben.

Das unter dem Titel „Die geistliche Volksdichtung als Äußerung der geistigen Kultur des russischen Volkes“ erschienene Buch von Heinrich Stammler¹ führt in einen weiten Problemkreis. Wenige mochten bei der Entdeckung der altrussischen Ikonenmalerei durch die Wissenschaft der Ikonenrestaurierung als einer der größten Schöpfungen der altrussischen Kultur gehnt haben, daß damit der Betrachtung der gesamten russischen mittelalterlichen Geistes- und Kulturgeschichte neue Wege gewiesen wurden. Wir danken es vor allem dem Fürsten N. S. Trubezkoj und dessen Schüler Jagoditsch, daß sich die Erkenntnis durchzuringen beginnt, daß die bis vor wenigen Jahrzehnten in der russischen Geschichts- und Kunstforschung angewandten Methoden zu unrichtigen Ansichten führen mußten, da sie das Wesen der altrussischen Kultur zu sehr nach west-europäischen Quellen und auch Maßstäben beurteilten. Beide Gelehrte wiesen darauf hin, daß wir in der altrussischen Kultur ein organisches Ganzes sehen müssen, eine auf Evangelium und östlichem Christentum aufgebaute, in sich geschlossene national-religiöse Kultur.

Als religiöse oder wenigstens religiös gerichtete Kunst muß also auch, im Gegensatz zu früheren Ansichten, die altrussische Literatur betrachtet werden. Stammler sieht davon ab, auf quellengeschichtliche Studien näher einzugehen und arbeitet vor allem auf Grund ideenmäßiger Betrachtung und Auslegung, die schließlich auch die ästhetischen Werte erschließen helfen. Da diese Betrachtungsweise aufbaut auf dem neuerworbenen Wissen um die altrussische Kultur, ist Stammler eine sehr anregende Arbeit auf einem Gebiet der russischen Geistes- und Kulturgeschichte gelungen.

Der Verfasser untersucht die russische geistliche Volksdichtung (das Geistliche Lied, russ. *Duchovnyj Stich*, und ihm nahestehende Dichtungen), um darzulegen, wie die Ideen des Christentums im russi-

¹ Sammlung slaw. Lehr- und Handbücher. Heidelberg 1939, Winters Univ.-Buchhandlung. III. Reihe, Bd. 8, 171 S. Geb. RM 11.—.

schen mittelalterlichen Menschen, namentlich in den unteren Volksschichten, lebten und wirkten und die Behandlung welcher christlicher Themen durch die geistliche Volksdichtung bevorzugt wurde.

Zu Beginn seiner Arbeit weist er darauf hin, daß hinsichtlich der russischen Literatur des Mittelalters, besonders der Volksdichtung, von Wechselwirkung religiöser und weltlicher Themen gesprochen werden kann. Unter dem Einfluß der im mittelalterlichen Moskauer Reiche herrschenden Weltanschauung, die ein russischer Forscher treffend „bibliokratisch“ genannt hat, sind religiöse Themen auch in die erzählende, vor allem in die epische historische Volksdichtung eingedrungen. Das alt-russische Frömmigkeitsideal hat auch die weltliche Volksdichtung stark beeinflusst.

In einer Untersuchung über Verfasser, Verbreiter und Träger des Geistlichen Liedes vermerkt Stammler die Beobachtung, daß es sich bei den ersten Verfassern um hochgestellte Geistliche des frühen Mittelalters zu handeln scheint, denen bisweilen sogar heldische Züge und reckenmäßiges Auftreten nachgesagt werden. Verbreiter und Träger dieser Dichtung gehören zum großen Teil jener Schar der umherziehenden, bisweilen blinden Pilger an, die, in völliger Armut lebend, mit einem gewissen Stolz ihre in den Augen ihrer Umwelt hehre Aufgabe erfüllen, die Erinnerung an Leben und Lehre Christi in den breiten Massen des Volkes wachzuhalten. Aber auch Bauern und Kleinbürger wurden unter den Sängern des Geistlichen Liedes gefunden.

In der Darstellung des Lebensideals, das im Geistlichen Lied zum Ausdruck kommt, und das wir als das Lebensideal des mittelalterlichen Russen bezeichnen können, zeigt der Verfasser, wie scharf sich die Geisteshaltung der Helden der geistlichen Volksdichtung unterscheidet von der der Helden der weltlichen epischen Volksdichtung. Diese meditieren nicht, naiv leben sie ihr Leben unter den ihnen gestellten Lebensbedingungen; jene Sänger aber, wach geworden durch ihr äußerlich armseliges, entbehrungsreiches Leben, zum grüblerischen Nachdenken geradezu gedrängt durch den Gegenstand ihrer Gesänge, lassen ihre Helden über das Dasein nachsinnen und ständig das Ziel verfolgen, immer mehr der christlichen Lehre gemäß zu leben. Welche Gestalten aus der Bibel und den Heiligen aber werden besonders häufig besungen und dem Volke als nachahmenswert gezeigt? Diese Gestalten, die auf die Gedankenwelt des russischen Volkes am stärksten eingewirkt zu haben scheinen, sind der arme Lazarus (Lukas 16), Joseph (die Klage Josephs!), Joseph, der Königssohn und Einsiedler, Aleksej, der Gottesmensch, dann auch der Kaufmann Marko. Nur eine typische Figur hat diese Art der Dichtung nicht mit Westeuropa gemeinsam: das Bild des christlichen Streiters, des Kreuzherrn, Ordensritters. Selbst- und Weltverleugnung,

Ausübung guter Werke, Flucht in die Einsamkeit, um Gott immer näher zu kommen, diese religiösen Ideale der Ostkirche erscheinen auch in dieser Dichtung als die höchsten auf Erden zu verwirklichenden Dinge.

Bei der Betrachtung des eschatologischen Gedankenguts im Geistlichen Lied geht Stammler von der Tatsache aus, daß die Vorhersagungen über die letzten Dinge dieser Welt, Antichrist, Weltuntergang, Jüngstes Gericht von jeher den Geist des russischen Menschen sehr stark beschäftigt haben. In der russischen Literatur und Philosophie lassen sich die Auswirkungen dieser Gedanken bis ins 19. und 20. Jahrh. hinein verfolgen. Die geistliche Dichtung der äußerst konservativen Sekte der Altgläubigen zeigt besonders deutlich, welch breiten Raum eschatologische und chiliasmatische Gedankengänge im religiösen dichterischen Schaffen des russischen Volkes einnahmen.

Auch der geistigen Gesamtlage, aus der heraus das Geistliche Lied entstanden ist, widmet der Verfasser eine Untersuchung. Die Bewußtseinsinhalte der Dichter waren die des mittelalterlichen Christen, aber neben der kanonischen Überlieferung der Kirche haben sich, stärker als in Westeuropa, häretische Einflüsse geltend gemacht. Das 16. und besonders das 17. Jahrh. gelten als die Blütezeit dieser Dichtungsart, sie brachten mit sich das große russische Schisma und die gewaltigen Volksaufstände, Ereignisse, die überzeugter als bisher als Vorboten der letzten Dinge gedeutet wurden. Besonders gern wurden Geschichten und Offenbarungen apokryphen Inhalts übernommen, wenn sie apokalyptische und eschatologische Stoffe behandelten. Dualistische Lehren einiger Sekten, besonders der bulgarischen Bogomilen, in Andeutungen sogar des Manichäismus, haben Spuren in der geistlichen Volksdichtung hinterlassen, die bisweilen, aus dem Gegensatz zur kirchlichen und weltlichen Hierarchie heraus, sozialrevolutionäre, nicht nur häretische Töne erklingen läßt.

Mit der Epoche Peters des Großen, dem Ende des russischen Mittelalters, beendet Stammler seine Untersuchung, da von dieser Zeit an die Geistlichen Lieder teils zu Kirchweih- und Jahrmarktsliedern herabsinken, teils, als Hymnen, nur noch von verschiedenen Sektierern gesungen werden. Eine kleine Sammlung Geistlicher Lieder in deutscher Übersetzung, die besonders von Nichtkennern des Russischen begrüßt werden wird, ist dem Buch beigelegt. Stammlers ausgezeichnete Arbeit läßt erkennen, daß die Lösung des Problems des russischen Mittelalters noch manche Überraschung bringen wird.

Die zweite hier zur Besprechung gelangende Arbeit, die ebenfalls das religiöse Denken des russischen Volkes untersucht, steht in einem gewissen Gegensatz zur Arbeit Stammlers. Diese versucht die Wirkung der christlichen Ideen auf den mittelalterlichen Russen darzustellen, jene

jedoch will vor allem zeigen, welche Reste des ursprünglichen Volksglaubens trotz der Ausbreitung des Christentums noch zu erkennen, teilweise sogar noch wirksam sind.

Das als 26. Heft der Sammlung „Wort und Brauch“ erschienene Werk „Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen“ von Felix Haase¹ füllt eine Lücke in der slawischen Volkskunde und Religionswissenschaft. Wohl besitzen wir seit 1927 Dmitrij Zelenins ausgezeichnete „Russische (Ostslawische) Volkskunde“, doch behandelt Zelenin vor allem die materielle Seite der Volkskultur des ostslawischen Dorfes, Ackerbau, Viehzucht, Kleidung, Wohnung, Geräte und deren Handhabung; nur das XI., vorletzte Kapitel enthält auf wenigen Seiten die in den verschiedenen Jahreszeiten üblichen Bräuche, und der letzte Abschnitt bringt auf knappem Raum eine Darlegung des Volksglaubens. V. J. Mansikkas Arbeit „Die Religion der Ostslawen, I. Quellen“ zeigt die schriftlichen Quellen auf, Chroniken, Predigten, Sendschriften, die einer Darstellung der Religion der Ostslawen zugrunde zu legen wären. Haases auf einem umfangreichen Quellenmaterial aufgebautes Buch befaßt sich nur mit dem Volksglauben und dem damit zusammenhängenden Brauchtum bei den Großrussen und ist der schönen Arbeit von Edmund Schneeweis „Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten“ an die Seite zu stellen.

Haase ist darauf bedacht, aus der Fülle der Volksbräuche, Symbole und volkstümlichen religiösen Anschauungen der Großrussen das herauszuschälen, was, oft unter christlicher Hülle, auf den vorchristlichen Volksglauben zurückzuführen ist, wobei freilich nicht selten altertümlich scheinende Bräuche christlichem Einfluß zuzuschreiben sind. Mögen auch manche der von ihm gefolgerten Thesen in der späteren wissenschaftlichen Diskussion angefochten werden, das größte Verdienst seiner Arbeit kann in der gründlichen Sammlung und übersichtlichen Zusammenstellung des uns erhaltenen Materials gesehen werden.

Einleitend weist er auf die besonders wichtige und bis heute noch nicht eindeutig geklärte Frage des finnischen Einflusses, gerade auf dem Gebiet des großrussischen Volksglaubens, hin. Er glaubt, drei Entwicklungsstufen der altslawischen Religion aufzeigen zu können: Die vorgeschichtliche, die Nomaden- und Jägerzeit, die Zeit des Ackerbaus und der Viehzucht. Während die Auswertung des vorgeschichtlichen Materials für die Religion der Großrussen auf Schwierigkeiten stößt, kann für die Nomaden- und Jägerzeit der Volksglaube klarer erkannt werden: Durch zahlreiche Kulte läßt sich die Verehrung des Feuers erweisen, mit dem Herdfeuer und dem darin wohnenden Geist der Ahnen

¹ Breslau 1939, Verlag G. Märtin. IX, 428 S. Geh. *RM* 21.—, geb. *RM* 23.—.

als Mittelpunkt. Auch dem Christentum gelang es nicht, die mit der Feuerverehrung zusammenhängenden Bräuche vollständig zu beseitigen. Reste aus der Nomaden- und Jägerzeit vermutet Haase auch in der Verehrung der Steine, des Wassers und des Waldes, einiger Tiere (Bär, Hirsch), Bäume und Pflanzen.

Der größte Teil der heute bekannten Bräuche steht in Beziehung zu Ackerbau und Viehzucht. Die Feuerverehrung erscheint in der Verehrung der Korndarre und des unter ihr wohnenden Feuergeistes, russ. *ovin*, der der Schutzgeist des Hauses wird. Der Glaube an die reinigende und heilende Kraft des Feuers bei Menschen und Tieren begegnet in zahlreichen Bräuchen. Gewisse Gepflogenheiten lassen auf die frühere Verehrung einer Getreidegottheit schließen. In dem in der slawischen Religionsgeschichte stark umstrittenen *Volos* sieht Haase den alten slawischen Viehgot; der heilige Blasios (Vlasij) wird jedenfalls bei den Großrussen als Beschützer des Viehs verehrt. Die nach Brückner geäußerte Vermutung, Volos könnte ursprünglich ein Totengott gewesen sein, halte ich für zu wenig begründet. Sehr alte Symbole sieht Haase mit Jarilo verbunden, den er als Sonnengottheit darstellt, die Liebe und Fruchtbarkeit durch ihre Feuerkraft bringt. Zahlreich sind die niederen Dämonen: Hausgeist, Waldgeist, Rusalki. Der Festkalender veranschaulicht die Naturverbundenheit des großrussischen Bauern; bemerkenswert sind die einzelnen Frühlingsbräuche.

Eine der schwierigsten von Haase behandelten Fragen ist die der slawischen Götter. Die Gelehrten haben auf diesem Gebiet sehr verschiedenartige Thesen aufgestellt. Die Dürftigkeit der Quellen läßt darauf schließen, daß die alten Götter aus der Vorstellungswelt des Volkes geschwunden sind. Am deutlichsten ist doch wohl die Spur einer alten Feuer- und Sonnengottheit zu verfolgen, mit der der Verfasser die Namen *Svarog*, *Svarožić*, *Daž'bog*, *Jarilo* und andere in Verbindung bringt. Nicht durchaus überzeugend ist Haases Deutung des *rod* und der *rožanicy* als Seelengeister verstorbener Ahnen. Ich stimme hier der Ansicht Brückners bei, der sie als Schicksalsgottheiten bezeichnet, die bei der Geburt angerufen werden. Bedeutsam sind die Ausführungen über den Schicksalsglauben im russischen Volk, der tief in das Schaffen Dostojewskijs hinein wirksam ist, über das Fortleben dualistischer Anschauungen und magischer Gebräuche unter christlicher Hülle, über den Glauben an Zauberei im alten Rußland. Es überrascht, welch große Macht den Beschwörungsformeln zugesprochen wird. Hier wäre eine genaue Untersuchung des finnischen Einflusses besonders erwünscht. Teils offen, teils verdeckt läßt das großrussische Brauchtum immer wieder erkennen, daß der Ahnenverehrung als religiöser, kultischer Handlung eine außergewöhnliche Bedeutung beigelegt wurde. Totenfeste finden in allen wichtigen Zeiten des

Jahres statt. Die Verwendung der rituellen Totenspeise, der Grütze, russ. *kutja*, bei der christlichen Feier deutet auf die Übernahme eines altslawischen Ahnenkultes.

Haase vermeidet es im allgemeinen, die deutsche und indogermanische Volkskunde zu Vergleichen heranzuziehen, da Glaube und Brauchtum aller hierbei zu betrachtenden Rassen und Stämme zu untersuchen wären, und da die Frage nach den fremden Einflüssen noch nicht klar beantwortet ist. Gewisse Nachteile der Arbeit, die jedoch gegenüber dem Ganzen nicht schwerwiegend sind, liegen darin, daß er nicht Kenner der slawischen Sprachwissenschaft ist. Das Werk ist geeignet, fruchtbare Anregungen zu geben. Es wird sich für die weiteren Forschungen innerhalb der slawischen und darüber hinaus wohl auch der indogermanischen Volkskunde und Religionswissenschaft als wertvoll erweisen.

Das dritte Werk, auf das hier hingewiesen wird, verfolgt, wie die Arbeit Haases, die Spuren der vor- oder außerchristlichen religiösen Vorstellungen einer slawischen Volksgruppe. Da es sich hier aber um Volkstämme handelt, die teilweise in unmittelbarer Nachbarschaft germanischen Siedlungsgebietes ansässig waren bzw. sind, wird in dieser Arbeit auch das Problem der germanisch-slawischen Beziehungen behandelt.

Das vor kurzem erschienene Buch „Untersuchungen zur Religion der Westslawen“ von Erwin Wienecke¹ wird für die künftige slawische Religionsgeschichtsforschung richtunggebend sein. Noch kein Forscher auf diesem Gebiet hat in dem Maße wie Wienecke darauf hingewiesen, daß die modernen Geschichts- und Vorgeschichtsforschungsmethoden, namentlich die Quellenkritik, auch bei der Behandlung der slawischen Religion angewendet werden müssen, und daß die Sprachwissenschaft hier nur Hilfsmittel sein darf. Maßgebende Forscher, Brückner in seinen Schriften, auch Schneeweis, haben trotz der Warnung Jagićs eine schnellfertige „Etymologie“ etwas zu stark für die Stützung ihrer Hypothesen verwendet. Unter dem Eindruck der bisher teilweise unrichtigen Einschätzung der mittelalterlichen deutschen und nordischen Geschichtsschreiber für die slawische Religionskunde infolge der Nichtübernahme neuester Forschungsergebnisse unternimmt es Wienecke, eine Charakterisierung dieser Geschichtsschreiber hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit an die Spitze seiner Arbeit zu stellen. Diese Darstellung wird seitens der künftigen slawischen Religionsgeschichtsforschung nicht übergangen werden können.

Es wäre an der Zeit, daß die Wissenschaft bei der Einteilung der slawischen Stämme in Gruppen einheitliche Bezeichnungen wählte. Haase

¹ Forschungen zur Vor- und Frühgeschichte, Heft I. XXVIII, 327 S. Leipzig 1940, Verlag Harrassowitz. Geb. *RM* 18.—.

versteht in seinem oben genannten Werk unter Ostslawen nur die Großrussen; Wienecke rechnet zu den Westslawen nicht die Polen, sondern nur Tschechen und Slowaken einerseits, andererseits die zeitweilig auf deutschem Boden mitsiedelnden Slawenstämme. Den auf deutschem Raum siedelnden Slawen, die er unter der Bezeichnung „Nordwestslawen“ zusammenfaßt, widmet er den größten Teil seiner Untersuchungen.

Eine scharf beobachtende und gegenüber bisher vertretenen, teilweise wenig begründeten Hypothesen und Kombinationen anderer Gelehrter sehr skeptische Betrachtung des literarischen, archäologischen und volkskundlichen Materials bringt den Verfasser zur Überzeugung, daß sich die westslawische Religion im wesentlichen in Naturkult, Polydämonismus und Magie erschöpfte. Auf den von Wienecke vorgeschlagenen, für die Analyse der mittelalterlichen Geschichtswerke verwendeten neuen Terminus „*Interpretatio ecclesiastica*“ analog der bereits in die Wissenschaft eingeführten „*Interpretatio christiana*“ sei hier hingewiesen.

Eines der überraschenden Ergebnisse von Wieneckes Arbeit ist die Tatsache, daß stärkere altgermanische Einflüsse auch im Kult und Glauben der Slawen, namentlich der „Nordwestslawen“, anzunehmen sind, als man bisher vermutete. Der Verfasser weist auf die Übernahme germanischer Kultstätten durch die Slawen hin, die im Falle des Siling-Zobten feststeht, beim Provehain im Oldenburgischen und St. Georgsberg in Böhmen als durchaus möglich erscheint. Hinsichtlich der aufgefundenen Idole kann mit Übernahme aus anderen Religionen, vielleicht sogar ausschließlich aus der germanischen, gerechnet werden. Leichenverbrennung, die sich für die germanischen Einflußgebiete häufiger nachweisen läßt, wurde vielleicht nur bei vornehmeren Personen durchgeführt. Sowohl aus den archäologischen Funden, als auch aus vielen Bräuchen und Vorstellungen ergibt sich für den Verfasser die Folgerung, daß die Anschauungen der Slawen über den Tod sehr stark vom Glauben an den „lebenden Leichnam“ beeinflußt waren, wenn auch diese präanimistischen Vorstellungen später nicht selten von animistischen durchkreuzt wurden. Sage und Brauchtum bezeugen die Naturgebundenheit der Religion der Westslawen, die Dämonenglauben mit primitiven, meist magischen Bräuchen verband. Wienecke ist gegenüber der Zurückführung von Bräuchen und Vorstellungen auch sehr altertümlichen Gepräges auf urslawische oder gar indogermanische Zeit sehr zurückhaltend, da er nur in sehr seltenen Fällen sichere Beweise vorliegen sieht. Ihm erscheint es oft nur als möglich, das primitive religiöse Denken des Slawen zu ergründen, das häufig mit der Denkweise früher Zeiten übereinstimmen dürfte.

Trotzdem in Sagen und Bräuchen der Westslawen jede Erinnerung an große Göttergestalten, an irgendeinen höheren Kult fehlt, schildern mittelalterliche Geschichtsquellen einen angeblich im Gebiet der „Nord-

westslawen“ ausgeübten Tempelkult mit vielköpfigen Göttergestalten. Die eigenartigsten Deutungsversuche dieses Kultes, unter Heranziehung philosophischer Gedankengänge oder asiatisch-religionsgeschichtlicher Parallelen, wurden unternommen. Wieneckes Vorschlag ist ein gewandter Lösungsversuch dieser schwierigen Frage: das literarische Material liefert ihm den klaren Beweis der Einköpfigkeit der slawischen Götterbilder. Der übertreibende und historisch unzuverlässige Saxo Grammaticus scheidet hier als Quelle aus; die Ottobiographen kennen ein dreiköpfiges Bild des Gottes *Triglav*, doch fehlen jegliche Einzelheiten. Wienecke geht von einer topographischen Bezeichnung für Stettin aus, das als Kultstätte des Triglav genannt wird. Das lat. *tricornis*, wahrscheinlich als Attribut für Stettin gewählt in der Bedeutung „dreihügelig“, wurde ins Slawische übersetzt mit *triglav* (urspr. „dreiköpfig“), durch Ottos von Bamberg Begleiter mißverstanden. Infolge dieses sprachlichen Irrtums entstand eine Klosterfabel von einem dreiköpfigen Gott; diese Fabel scheint sich der Ostseeküste entlang verbreitet zu haben. Auch religionspsychologische Gründe sprechen gegen die Annahme vielköpfiger Göttergestalten bei den Slawen. Der Verfasser kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß für die Westslawen die Gottheit unsichtbar war, und daß Helmolds Bemerkung „*nullae sunt effigies expressae*“ der westslawischen Religion zugrundegelegt werden kann. Was aber die tatsächlich und nur bei den nördlichen Westslawen, als Küstenanwohnern, auftretenden Tempelkultformen betrifft, die aus dem Rahmen der übrigen westslawischen Religion herausfallen, so sind diese, wie der Verfasser überzeugend darlegt, wesentlich auf germanischen Einfluß zurückzuführen, da eine slawische Eigenentwicklung hier nicht angenommen werden kann. Man kann religionsgeschichtlich für die Zeit des ausgehenden slawischen Heidentums geradezu von einem germanisch-slawischen Synkretismus sprechen. Äußerlich zeigt sich dieser in der Übernahme germanischer Kultstätten und in der Beeinflussung im Tempelbau, die nach Wienecke aus zeitlichen Gründen wohl eher durch Rest-(Nord-)Germanen, als durch Wikinger erfolgt ist; innerlich in der Übernahme germanischen Kultes: germanischer Götter, Trankopfer, Roßorakel, Waffenverehrung, Verbindung von Religion mit Recht bzw. mit Politik. Glaubhaft und sehr bemerkenswert sind Wieneckes Folgerungen über das Fortbestehen einer kontinuierlichen germanischen Restbevölkerung in den von Slawen besiedelten ehemals germanischen Gebieten, die den Kult der verhältnismäßig kunst- und kulturarmen Slawen auch nach der künstlerischen Seite hin (Tierornamentik!) beeinflußt zu haben scheinen.

Wenn der Verfasser das Vorhandensein eines götterlosen Polydämonismus und Naturkultes bei den Westslawen auf alle Slawen ausdehnt und den Begriff Mythologie statt etwa Religionsgeschichte oder Religion

bei den Slawen für unangebracht hält, so müßten allerdings die Beweise dafür in größerer Zahl vorgebracht werden, wie überhaupt Wienecke vielleicht manchmal zu sehr für das gesamtslawische Gebiet Ergebnisse verallgemeinert, die sich ihm aus der Erforschung der westslawischen Religion ergeben, wobei er selbst zugibt, daß sogar in Böhmen und Mähren das volkstümliche Material noch wenig erforscht ist. Unter den Nachrichten der mittelalterlichen Chronisten entbehrt wohl nicht alles, was der Verfasser der Einbildungskraft des Schreibenden zurechnet, einer realen Grundlage. Wenn Helmold das Winden der Eingeweide um einen Pfahl als Todesart der Märtyrer bei den Slawen anführt, so haben wir es hier, worauf schon Mannhardt in „Wald- und Feldkulte“ aufmerksam gemacht hat, mit der rituellen Strafe für Frevel an geweihten Bäumen oder Hainen zu tun.

Das in zwölfjähriger Arbeit aus gewaltigem Material entstandene Werk Wieneckes darf als höchst wertvolle Gabe für die slawische Religionsgeschichte und als künftig wegweisend auf diesem Gebiet betrachtet werden.

Inhaltsübersicht

Zusammenfassende Würdigung dreier religionsgeschichtlich bedeutsamer slawistischer Veröffentlichungen Heinrich Stammers, Felix Haases und Erwin Wieneckes.

ÜBER DEN TOTENGLAUBEN BEI DEN FINNEN

VON YRJÖ VON GRÖNHAGEN IN HELSINKI

MIT 4 ABB. AUF TAFEL I

I.

Das Reich der Toten heißt „Tuonela“ oder „Manala“. Daniel Juslenius¹ erklärt das Wort *tuoni*, lappisch *tuonam*, *tuone*, *tuon* im Sinne von „mors, död“ und *tuonela* „status mortuorum, dödens tillstånd“. Ganander² macht keinen Unterschied zwischen *tuoni* und *tuonela* und zieht Parallelen zwischen dem schwedischen „*dåna*, *bortdåna*“ und dem griechischen *θανησ-*, *θανεiv*, *θανον*.

M. A. Castrén³ behauptet, daß „*tuonela*“ von „*tuoni*“ stammt; letzteres sei der Beiname des Herrschers des „*manala*“ (Totenreiches) „des-

¹ Daniel Juslenius, *Suomalaisen Sana-Lugun Coetus Jumalan avulla*... Stockholm 1745, 394.

² Christfrid Ganander, *Mythologia Fennica*. Åbo 1789, 94—95.

³ M. A. Castrén, *Nordische Reisen und Forschungen*. Finnische Mythologie. St. Petersburg 1853, 126—127.

selben Ursprungs“ wie die deutsche Bezeichnung „Tod“ und soll ein früh entlehntes Wort sein, da es bei den anderen finnischen Völkern fehlt. O. Plafmann (mündliche Mitteilung) schlägt vor, anzunehmen, daß in den Worten *tuoni* und *tuonela* für das Totenreich die germanische Wurzel steckt, die in dem altsächs. „*dōian*“, anord. „*deyja*“, ahd. „*touwen*“ erhalten und im Got. nur in dem part. praet. „*diwans*“ belegt ist; es bedeutet „sterben“. Julius Krohn¹ ist der Ansicht, daß es desselben Ursprungs sei wie *Thonar*, *Thor*, da man glaubte, daß die Seelen der Toten zu *Thor* gingen. D. Comparetti² ist mit obenerwähnten Erklärungen nicht einverstanden und nimmt an, daß *tuoni* kein Lehnwort ist, sondern einfach vom finnischen „*tuonne*“ — dorthin — stammt und *tuonela* — *tuonne* + *la* (Suffix „*la*“ bedeutet örtliche Bezeichnung) „die dortige Wohnung“, Jenseits, bedeutet. *Tuonela* wäre also durch Jenseitsreich zu übersetzen.

„*Manala*“ wird oft als *mana* + *la* = Reich des *Mana* erklärt. O. Plafmann bemerkt dazu, daß, wenn *Tuonela* der Aufenthaltsort des *Tuoni* ist, *Manala* natürlich der Aufenthaltsort der *Mana* sein kann, ein Wortstamm, der mit einer im idg. weitverbreiteten Wurzel zusammenhängen kann, die u. a. im lat. „*manes*“ = „Seelen der Toten“ enthalten ist. Castrén³ sieht hier eine Zusammenstellung von zwei Worten: *maan* + *ala*. *Maa*, Genetiv *maan* = Erde, *ala* = unter, also unter der Erde, unterirdisches Reich. Im christlichen Sinne wird *manala*, wie auch *tuonela*, für Friedhof nicht gebraucht. Daß dieses Wort heidnischen Ursprungs ist, könnte man aus dem Ortsnamen *Manalanniemi* — *Manalahalbinsel* — in der Nähe von *Sodankylä* — ersehen, auf der Ungetaufte beerdigt wurden.⁴

Es gibt noch eine dritte Bezeichnung — „*kalma*“. Renvall⁵ sieht in diesem Wort die Bezeichnung für Leiche, Tod, — „*mors, funus, corpus hominis mortuum*“. E. Lönnrot findet hier denselben Ursprung wie im lappischen „*kaldma*“ (*kalt*). Im *Kalevala*⁶ bedeutet *kalma* — Grab. Bei den Esten und Letten werden Friedhöfe „*calmen*“, „*kalm*“, „*kalmus*“⁷, bei den Ingern „*calmus*“⁸, bei den Finnen „*kalma*“, „*kalmiso*“ genannt.

¹ Julius Krohn, *Suomalaisen Kirjallisuuden Historia* I. Helsinki 1885, 296.

² D. Comparetti, *Der Kalevala oder die traditionelle Poesie der Finnen*. Halle 1892, 173—174.

³ M. A. Castrén a. a. O. 128.

⁴ Hjalmar Appelgrén, *Suomen Muinaismuisto-Yhdistyksen Aikakauskirja*, V. Helsinki 1881, 54.

⁵ G. Renvall, *Suomalainen Sanakirja*. Aboae 1826.

⁶ Rune XXXIII, V. 259—260 und Rune XXXVI, V. 173—174.

⁷ Thomas Hjörn, *Ehst-, Lyf- und Lettlaendische Geschichte*. (*Monumenta Livoniae Antiquae* I.) Riga-Dorpat-Leipzig 1835.

⁸ C. Rußwurm, *Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö* I—II. Reval 1855, 95.

Es sind frühere Opferstätten oder heilige Haine, die heute als Friedhöfe verwendet werden. In russischen Chroniken wird von „Kolmogor“ (gor = gora — russ. Berg) erzählt, in dem nach dem Glauben des Volkes ein böser Geist wohnte. „Kuolla“ bedeutet finnisch = sterben; „kuolo“, „kuolema“ — Tod; „kuoleentua“ — gefühllos werden. Bei den Mordwinen heißt „kalma“ = Grab. Da dieses Wort bei allen finnischen Völkern und bei den Samojeden¹ vorkommt und überall fast die gleiche Bedeutung hat, ist es zweifellos älteren Ursprungs.

Für die Toten gibt es verschiedene Benennungen. Castrén erwähnt „manalaiset“ (= maanalaiset“, also maan — gen. von Erde + ala — unter, iset — adjekt. = Unterirdische), „männinkäiset“, „menningäiset“ (germ. menni [Minni] Seele, lat. „manes“ — Totenseele), „kööpelit“ oder „kyöpelit“, griech. κόβαλος, lat. „cobalus“, „kaijuiset, (keijun, keikun, — schaukeln, in Bewegung setzen), „peikot“.² Castrén meint, daß alle diese Wesen den Menschen Unglück bringen. Die allgemeine Benennung für Leiche, Tote ist „vainaja“, „vainaa“, „vainage“ = got. „vainags“, althochdeutsch, „wēnag“, „weinag“, neuhochdeutsch „wenig“, was nach E. Setälä³ „bejammernswert, beweinsenswert, unglücklich“ bedeutet. Ob diese letztere etymologische Erklärung des Wortes „vainaja“ zu gebräuchlicher Bedeutung in bezug auf Tote richtig ist, scheint fraglich, da die Toten nach finnischem Glauben nicht etwa zu beklagen waren, vielmehr das Wort „vainaja“ eine „Ehrenbenennung“ ist. (Einen Selbstmörder nennt man z. B. nicht „vainaja“).

Charakteristisch für die gesamte finno-ugrische Völkergruppe ist die Auffassung, daß der Tod als solcher nicht existiert. Nach der Bestattung lebt der Mensch fort, und zwar in Form von verschiedenartigen, die Welt erfüllenden Geisterwesen, die von den Menschen verehrt oder auch gefürchtet werden. Der Tote kann dem Lebenden erscheinen und kann ebenso zum Haltia = Herrschergeist werden. Hausgeister sind Geister der Familie und können den Lebenden in Gestalt kleiner, häßlicher Männlein oder Weiblein erscheinen. Der erste Familienahne wird besonders verehrt und seine Seele gilt als Schutzgeist des Hauses. Diesen Ahnengeistern wurden Bäume, die sog. Ahnenbäume gewidmet. In der Nacht stellt man für die Hausgeister Trinkwasser in das Zimmer.⁴ Oft soll man ein Licht anzünden, da man sonst keine Ruhe bekommt. Wenn man in irgendeinem Zimmer übernachten will, so muß man zuvor den Hausgeist bitten:

¹ Kaarle Krohn, Zur finnischen Mythologie, FF-Communications XXXVIII 1, Nr. 104, Helsinki 1932, 12.

² Matti Waronen, Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla, Helsinki 1898, 5.

³ E. Setälä, Yhteissuomalainen Äännehistoria, Helsinki 1890, 60.

⁴ Archiv der finnischen Literaturgesellschaft, Helsinki, H. Brand, 88.

„Ich bitte um Nachtquartier, lieber Herrscher des Zimmers, auf der Erde des Vaterlandes, die dem Vaterland erworben ist, von Jesus erlöst“.

Wenn dann die Wände knacken, hat man die Erlaubnis bekommen.¹ Man findet oft die Auffassung, daß Verstorbene Krankheit und Unglück bringen, wenn sie vergessen, ihre Gesetze nicht beachtet werden, oder der Herrscher einer Naturkraft oder Erscheinung beleidigt wird. Krankheit und Unglück sollen hieraus zu erklären sein. Diese Furcht vor den Toten scheint christlichen Ursprungs zu sein.

Wenn man die Leiche wäscht, muß man ihr dreimal auf die Zähne spucken, damit sie nicht zu Haus erscheint und man sie nicht zu fürchten braucht.² Wenn man in den Mund einer Leiche einen Span steckt, kann sie nicht vom Leichenbrett gehen.³ Damit der Tote nicht zu Haus umhergeht und Menschen erschreckt, muß man Weidenholz in den Sarg legen.⁴ Wenn man fürchtet, daß der Tote in sein Haus zurückkommt, legt man ans Fußende des Sarges Leinsamen.⁵ Zieht man einer Leiche ein zerrissenes Hemd an, können die Angehörigen keinen Frieden bekommen, ehe sie ihr nicht ein heiles Hemd angezogen haben.⁶ Damit der Tote nicht in sein Haus zurückkehrt, muß man mit den Fransen eines Sacktuches einen Daumen der Leiche mit den Zähnen verbinden und außerdem einige Münzen in den Sarg legen.⁷ Das Wandern der Leiche kann man auch dann hindern, wenn man ihr die Beine zusammenbindet.⁸ Bei einem Begräbnis soll man rückwärts um das Grab oder das Haus des Toten herumgehen und dabei Leinsamen säen, damit der Tote nicht zu Haus erscheint.⁹ Hat man sich an einem Toten vergangen, bekommt man vor ihm keine Ruhe, wenn man nicht in das Zimmer geht, in dem der Tote liegt und ihn an der Hand faßt. Wird der Tote zum Grab geleitet, muß man vom Haus bis zum Friedhof Leinsamen säen, den man vorher schon fünfmal im Haus gesät hat.¹⁰ Wenn ein Kind in der Wiege stirbt, muß man ein Stück von einem Leichenbrett nehmen und in die Wiege legen, damit keine Erwachsenen in diesem Haus sterben mögen.¹¹

„Ein unverheirateter Mann, dessen Freund gestorben war, klopfte an einem Abend im Vorbeigehen an die Tür der Darre, in der der Tote aufgebahrt lag. Er ging auf Liebesabenteuer aus und sagte:

— Nun, Pekka, du solltest eigentlich mitkommen. — Der Tote folgte ihm auf den Fersen. Als er sich umwandte und sagte:

¹ Archiv der finnischen Literaturgesellschaft, Helsinki, H. Brandt, 81.

² ebd. 93.

³ ebd. 954.

⁴ ebd. 1316.

⁵ ebd. 972.

⁶ ebd. 1011.

⁷ ebd. 85.

⁸ ebd. 955.

⁹ ebd. 86.

¹⁰ ebd. 484.

¹¹ ebd. 576.

— Pekka, warum trittst du mir auf die Fersen? — umklammerte ihn dieser fest und fing an, mit ihm zu kämpfen.“¹

Weiter besteht in Finnland ein sehr verbreiteter Glaube, daß die Verstorbenen in der Kirche einen Gottesdienst für sich halten.

„Zwei Frauen von Housula begaben sich, ohne die Zeit zu wissen, zum Morgengottesdienst in die Kirche. Als sie in die Nähe derselben kamen, sahen sie, daß sie bereits erleuchtet war und eilten deswegen geradewegs auf sie zu. Während eine von ihnen hineinging, blieb die andere noch eine Weile draußen. Die Kirche war voller Menschen, die der Ankommenden ihre Hände über die Bänke entgegenstreckten, als wollten sie sie begrüßen. Da hörte die Frau eine Stimme, die sie warnte:

— Gib ihnen nicht deine Hand und komme nicht in die Kirche. — Die Frau dachte noch immer, es sei ein wirklicher Gottesdienst und ging zur Mitte der Kirche. Da erschien ihr zur Seite eine Frau, die sie aufs neue warnte:

— Geh nicht weiter, zieh deine Handschuhe aus, wirf sie über deine linke Schulter und verlasse sofort die Kirche, ohne hinter dich zu schauen. —

Die Frau sah die Sprechende an und erkannte eine ihrer verstorbenen Bekannten. Gleichzeitig bemerkte sie, daß alle anwesend waren, die auf dem Friedhof beerdigt waren. Sie warf sofort die Handschuhe über ihre linke Schulter und beeilte sich, aus der Kirche zu kommen. Draußen traf sie die andere Frau, mit der sie gekommen war. Ängstlich gingen die beiden in die Stuben des Ilola-Hauses, um sich dort zu wärmen und auf den richtigen Gottesdienst zu warten.

Am nächsten Morgen fand die Frau an der Stelle, wo sie ihre Handschuhe hingeworfen hatte, kleine Wollknäule. Die Friedhofsbewohner hatten die Handschuhe zu Wollfetzen zerrissen.“²

Zu bestimmten Zeiten, wenn die Ahnengeister außerordentlich mächtig sind und sich in der Luft bewegen, wurden besondere Feste, in denen der Ahnenkult betont wird, gefeiert. Allerdings wurden diese Geister nicht als Götter verehrt. Man sah sie in den Elfen, den kleinen geflügelten Wesen, die man auch im Leichengefolge zu erkennen glaubte, wenn ein Mensch den Todeskampf kämpfte oder in kööpelit (Kobolden), die sich auf Hinrichtungsstätten und Friedhöfen bewegten oder im Koboldsberg (anscheinend ursprünglich Begräbnisstätte) wohnenden, unverheiratet gestorbenen Weibspersonen, oder auch in den männinkäiset, menningäiset, kleinen, ameisenähnlichen Wesen, oder schließlich, wie erwähnt, in den Hausgeistern.

¹ Erzählt von Matti Pitkänen, 63 Jahre, aus Tuokslahti, Sortavala.

² Erzählt von Otto Tiihonen, 61 Jahre, aus Mahlu.

Für in die Unterwelt hinabgestiegene Menschen konnte man auch die Riesen (jätit) halten, die den Sagen nach die Vorgänger der jetzigen Bewohner Finnlands waren. Sie lebten bereits vor der Sintflut. Sie hatten zur Zeit der Sintflut keine Arche gebaut wie Noah, sondern sich tief in den Bergen versteckt gehalten. So wurden sie zu Bergegeistern, Gnomen, und leben nun als Sippen in den Bergen. Die „hippa“ genannten Geister sind in Finnland aus den Hippa-Spielen bekannt. Sie sind zu den Waldgeistern zu rechnen, ebenso wie närrä (Neck) zu den Wassergeistern.

Nach dem Glauben der Finnen lebt man im Totenreich genau so wie auf der Erde. Die Tscheremissen nehmen an, daß der Tote dieselben Eigenschaften behält, wie der Lebende: Hunger, Kälte, Hitze, Licht und Dunkelheit fühlt.¹ Ebenso glauben sie, daß Tote wachsen können. Z. B. wird dem Kinde ein roter Faden von der Länge eines Erwachsenen in das Grab gelegt.² Bei denselben Tscheremissen besteht die Ansicht, daß Verstorbene Glück und Segen bringen oder auch Lebende zu sich holen können. Aus diesem Grunde liegt auf dem Sarg ein Garnbündel, wenn dieser aus der Stube in den Hof gebracht wird. Alle Verwandten zupfen sich einen Faden aus dem Garnbündel mit den Worten:

„Obgleich du vielleicht vorzeitig gestorben bist, so nimm mich doch nicht mit dir, sieh, einen wie langen Faden ich bekommen habe, gönne mir auch ein langes Leben.“³

Lauri Kettunen⁴ berichtet, daß ihm eine alte Frau Kaisa Vilhunen sagte, daß die Verstorbenen zuerst durch die Erde gehen, dann durch Wasser, Wärme und Kälte zum Fluß Tuonela, der Grenze des Totenreiches. Über den Fluß kommen sie dann in das Samenland (Siemenmaa), und werden von dort wieder in die Welt hinein geboren. Diese Nachricht über die Wiedergeburt ist jedoch die einzige, die bisher der finnischen Volkskunde bekannt ist. Dagegen gibt es wohl zahlreiche Nachrichten, daß die Seele des Verstorbenen im Laufe der 40 Tage, ehe sie in das Totenreich kommt, die Gestalt verschiedener Tiere, besonders der Vögel annehmen kann. (Vgl. dieselbe Auffassung bei den indogerm. Völkern.) Vielleicht wurden aus diesem Grunde die Vogelgestalten an den Holzkreuzen der Gräber angebracht. Um den Toten noch in dieser Welt vor bösen Kräften zu schützen, werden die Totenwachen eingerichtet.

Nach dem Glauben der Lappen ist die Seele Leben und Blut; Geist

¹ Uno Holmberg (Harva), Die Religion der Tscheremissen. FF-Communications, XVIII. Porvoo 1926, 17.

² ebd. 18.

³ ebd. 19.

⁴ Lauri Kettunen, Vermlannin Suomalaisten uskomuksia, taruja ja taikoja. Helsinki 1935. Auch nach einer mündlichen Unterredung mit dem Verfasser.

ist Luft, die der Mensch atmet und das Leben Bewegung.¹ In diesem Falle könnte man sagen, daß die „Seele“ nach dem Tode nicht existiert, sondern Geist-Luft in ewiger „Bewegung“ unsterblich ist. Übrigens heißt im Finnischen Geist „henki“, Genetiv hengen; das Atmen — hengitys, hengenvento. Veto — ziehen, hengen + veto — Geistziehen, also Gott in sich einziehen.

An Hand von Ausgrabungen wurde festgestellt, daß während der Beerdigung auf dem Friedhof ein Mahl stattfand.² Am Grabe wurde ein Tier geschlachtet, das man entweder kochte oder briet. Einen Teil davon legte man ins Grab, ehe dieses mit Erde bedeckt wurde. Für dieses Opfermahl nahm man gewöhnlich einen Hammel, einen Ochsen oder ein Schwein, in einzelnen Fällen auch Pferde, Hunde, Vögel oder Fische.

Diese Beerdigungsfeier mit dem Opfermahl am Grabe heißt „peijainen“. — Porthan³ zieht Parallelen zwischen den Worten „peijakas“ oder „pajanen“ (genius inferus) und sieht hierin eine Versöhnungsfeier mit den Bewohnern der Unterwelt. Die Volksüberlieferung berichtet nichts von solchen Festen, über die auch keinerlei frühere Aufzeichnungen vorhanden sind.

Reste dieses Brauches sind heute noch erhalten. Z. B. wurde vor 40 oder 50 Jahren⁴ ein Hahn geschlachtet und auf den Sarg gelegt, als dieser aus dem Haus in die Darre gebracht wurde. In Karelrien ist es noch Brauch, eine Erbsen- oder Bohnensuppe zu essen, bevor der Sarg aus dem Haus gebracht wird. In Savo und Karelrien ißt man vor dem Gang zum Friedhof, zur Beerdigung eine Milchgrütze. Die drei ersten Löffel soll man auf den Fußboden oder direkt auf die Erde werfen. In einigen Gegenden wird für das Mahl ein Haustier getötet. Wenn der Sarg schon auf dem Pferdewagen steht, verteilt der Hauswirt über dem Sarg an die versammelten Gäste Branntwein aus einem alten Glas. Wenn alle getrunken haben, gießt er noch ein Glas voll und umkreist damit den Sarg zweimal in Richtung der Sonne und einmal entgegen. Danach gießt er den Branntwein auf den Pferdekopf. Unmittelbar nach der Beerdigung legt man auf das Grab Roggen oder Malz, Brot, Salz und Münzen. Die armen Leute, die gewöhnlich zu solchen Festen in großen

¹ E. Jessen, *Afhandling om de Norske Finners og Lappers hedenske Religion*. København 1767, 69—70. Vgl. jedoch H. Paasonen, *Über die ursprüngl. Seelenvorstellungen bei d. finnisch-ugr. Völkern etc.* JSFOu XXVI. Helsinki 1909.

² Th. Schwindt, *Tietojä Karjalan Rautakaudesta* (Dissertation), Helsinki 1892, 188.

³ H. G. Porthan, *M. Pauli Juusten Episcopi quond. Aboensis Chronicon Episcoporum Finlandensium*. Aboe 1787, 70—71.

⁴ Matti Waronen, *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsinki 1898, 77—78.

Mengen erscheinen, dürfen davon nehmen. Man verteilt sogar den Armen Brot über dem Sarg. Das ist sicherlich noch der letzte Rest des Totenmahls, das man früher am Grab unmittelbar nach der Beerdigung feierte.

Alle Wäsche aus dem Bett, auf dem der Mensch starb, muß verbrannt werden. Das restliche Holz, aus dem der Sarg angefertigt ist, verbrennt man im Wald oder auf der Dorfstraße; durch dieses Feuer wird die Leiche im Sarg durchgeführt.¹ Manchmal wird auf beiden Seiten der Straße Feuer gemacht, durch das ebenfalls die Leiche hindurchgezogen wird.² Dieses Feuerbrennen und der Durchzug der Leiche war eine über das ganze Land verbreitete Sitte³, die zu den notwendigsten zählte. Es wird gewöhnlich erklärt, daß jetzt die Seele des Verstorbenen nicht zurückkehre. Nur bei der Beerdigung der Ertrunkenen sollte man kein Feuer machen, da „Feuer mit Wasser zusammen sehr böse wirke“.⁴ Nach der Beerdigung, wenn die Verwandten und Geladenen in das Trauerhaus gehen, um das Gedächtnis des Verstorbenen zu feiern, sollen seine Verwandten über das Feuer springen, das vor der Tür des Hauses errichtet ist.⁵ Ähnliche Feuerbräuche oder Reste davon sind nach der Beerdigung bei allen finno-ugrischen Völkern vorhanden. In Karelien werden zur Beerdigung oft mehrere Klageweiber eingeladen.

Sofort nach dem Tode wird die Leiche gewaschen, festlich gekleidet und möglichst schnell in den Sarg gelegt. In Karelien sagt man, daß dies gleich nach dem Tode geschehen muß, damit der Tote nicht längere Zeit ohne Heim bleibt. Seine Seele soll sich 40 Tage nach dem Tode z. T. auf dem Friedhof, z. T. in der Nähe des Hauses, gewöhnlich unter dem Tisch aufhalten, bis sie sich dann schließlich in das Totenreich begibt. Im Laufe dieser Zeit, besonders bis zur Beerdigung der Leiche soll man nichts unter dem Tisch haben, auch nicht die Füße darunter stellen, nichts Schlechtes über den Toten sprechen und nichts tun, was ihn beleidigen könnte. Man soll nichts aus dem Haus weggeben, ja nicht einmal die Stube reinigen oder in eigener Sauna baden. Es gibt Dörfer, wo in dieser Zeit keine Sauna benutzt werden darf, anscheinend in solchen, wo die Bewohner untereinander verwandt sind. Nach diesen 40 Tagen wird alles gründlich gereinigt, die Kleidung des Verstorbenen verbrannt usw. Nach der Feier, die unmittelbar nach der Beerdigung stattfindet, ist den Angehörigen des Verstorbenen bis 40 Tage nach dem Tode Askese vorgeschrieben.

¹ Matti Waronen, ebd. 88.

² Nach Angabe von Miron-Aku, 92 Jahre, Dorf Tulema, Kirchsp. Salmi.

³ Vgl. M. Waronen 88—89.

⁴ Nach Miron-Aku.

⁵ Nach Hannes Vornanen, 37 Jahre, aus dem Dorf Tolvajärvi.

Der Sarg wurde früher aus einem Stück Holz hergestellt¹ und hatte ursprünglich die Form eines Bootes.² Ebenso wurde ein Boot des Verstorbenen auf sein Grab gelegt oder eine Darstellung desselben auf das Kreuz gestellt.³ Diese Sitte scheint bei vielen Völkern, besonders bei Germanen und Slawen verbreitet zu sein. Ibn Foszlan schreibt über seine Reise nach der Stadt der Bulgaren in den Jahren 910—920, daß nach dem Tode eines angesehenen Mannes ein Schiff auf das Land gebracht und mit der Leiche zusammen verbrannt wurde.⁴ Es ist anzunehmen, daß bei den finnischen Völkern diesem Brauch der Gedanke zugrunde liegt, daß sich die Seele nach dem Totenreich über einen Fluß (beisp. Tuonifluß im Kalevala) begeben muß. Dem Toten werden verschiedene Gegenstände — Arbeitsgeräte, Waffen (oft zerbrochen), Münzen, Gold, Essvorräte, meist auch eine Flasche mit Branntwein — mit ins Grab gegeben. Bei allen finno-ugrischen Stämmen wird außerdem noch ein grüner Zweig von einem Baum hineingelegt. Im östlichen Teil Kareliens, wo der griechisch-katholische Ritus herrscht, werden auf dem Grab oft Kreuze mit einem Dach oder kleine Holzhäuser errichtet (Grabhäuser), die ein Fenster haben. Man sagt, damit die Seele aus diesem Fenster entweichen kann. In das Fenster oder auch auf das Grab werden oft Opfer (Essen) gelegt. Hier begegnen sich zwei verschiedene Vorstellungen. Auf der einen Seite bleibt die Seele des Toten auf dem Friedhof; es wird ihr ein Haus gegeben, in dem sie wohnen kann. Bei Heilungen und bei der Gedächtnisfeier wird sie vom Friedhof gerufen, und die Gräber werden besonders verehrt. Andererseits gelangt die Seele 40 Tage nach dem Tode in das Totenreich.

II.

In Ostkarelien sind noch heute zahlreiche Gedächtnisfeiern erhalten. Drei Tage nach der Beerdigung wird im Trauerhaus auf freudige Weise gefeiert. Gäste bringen Pasteten, Brote, Süßigkeiten, oft auch Alkohol.

Im Sommer 1937 hörte ich von einem Grenzsoldaten, daß es im Dorfe Rajaselkä vor kurzer Zeit bei einer solchen Feier besonders freudig zugeing. Mit Abscheu erzählte der Soldat, daß auf diesem „piirut“

¹ A. Rahkonen, *Muistelmia matkoilta Itä-Karjalassa*, Suomen Kuvalehti 1876, 69.

² J. R. Aspelin, *Suomalaisten Muinaismuisto-Yhdistyksen Aikakauskirja*, V. Helsinki 1881, 352—353.

³ A. Hirsjärvi, *Pari rajakarjalaista hautamerkkimuotoa*. Suomen Museo XLII, Helsinki 1936, 84—87, auch Matti Waronen, *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsinki 1898, 65—66.

⁴ D. N. Anutšin. Sani, ladja i koni, kak prinadležnosti pohoronnago obrjada. *Archeologo-etnografičeskij etjud. (Drevnosti I. Moskovskago Archeologičeskago Obsčestva, Band XIV.)* Moskau 1890.

(zweifelloos vom russischen „pir“ = Gastmahl, Schmaus, da in westlichen Gegenden des Landes das Wort nicht vorhanden) maßlos getrunken wurde. „Es konnte eher eine Hochzeit als eine Totenfeier sein.“

Diese Art der Totenfeier erwächst aus dem Bewußtsein der Gemeinsamkeit der Lebenden und der Toten. Sechs Wochen nach dem Tode, nachdem sich die Seele — oft in Vogelgestalt — überall dort hinbegeben hat, wo der Lebende gewesen ist, findet nochmal eine Feier statt. Erst dann begibt sich die Seele in das Totenreich — Tuonela. — Eine solche Feier konnte ich im Dorf Ägläjärvi beobachten. Da es eine „Dorf-feier“ — „prasniekka“ war, begaben sich die Frauen nach der Kirche zum Friedhof, um dort ihre Verstorbenen zu „beklagen“. Die Gräber wurden mit Wacholderzweigen gereinigt, um dann auf ihnen zu klagen. Über dem Grab eines vor 6 Wochen Verstorbenen machte ein Klageweib mit einem Wacholderzweig drei Kreise in der Richtung der Sonne, drei in entgegengesetzter Richtung und dann nochmal in Richtung der Sonne, — insgesamt 9 Kreise. Dabei sprach sie etwas, was ich nicht verstehen konnte. Die Mitgekommenen — alte Frauen und Mädchen — standen im Kreis um das Grab; jede hatte einen Wacholderzweig in der Hand. Eine Frau stellte auf das Grab einen Korb, aus dem sie ein rundes Brot, karelische Pasteten (bootförmig) und Kuchen nahm und alles vor das Kreuz stellte. Danach weinten alle und bewegten sich hierbei im Rhythmus. Die Klageweiber improvisierten ihren Klagegesang, sich stets dabei beugend und schaukelnd, während sie mit den Zweigen auf das Grab schlugen. Beim Verlassen des Friedhofes blieben die gebrachten Opfer auf dem Grab liegen, die dann später von den Armen des Dorfes geholt wurden. — Früher wurde diese Feier weitaus festlicher gestaltet. Die Gräber waren mit Tüchern gedeckt und es wurde auf ihnen gegessen.

Zehn Tage nach Ostern wurde ebenfalls eine Feier auf dem Friedhof veranstaltet. Hierzu brachte man Eier mit, die auf den Gräbern gegessen wurden. Zur Julzeit werden alle Gräber mit Kerzen besteckt.

Eine andere Feier, die, unabhängig von den Jahresfesten oder dem Tag der Verstorbenen, stets im Herbst stattfindet, verdient besondere Beachtung. Von einigen Volkskundlern wurde sie „piirut“ genannt, doch scheint dieser Name hierfür nicht ganz zuzutreffen, obgleich die Bauern aus dem Kirchspiel Suistamo¹ sie so nennen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß im Volke eine Verwechslung der Bezeichnung vor sich gegangen ist. In Ostkarelien nennt man sie „muistajaiset“ (Gedächtnisse), und wenn man mit den Bauern über „piirut“ spricht, so ist ihnen dieser Ausdruck entweder unbekannt, oder sie verstehen darunter eine freudige Feier,

¹ Martti Haavio, Piirut. (Kotiseutu.) Helsinki 1934, 85—91.

die gleich nach dem Tode stattfindet (siehe oben). Ich habe nur von einer Bäuerin über „piirut“ gehört. Heikki T. Lehmusto, der im Sommer 1937 in Karelrien ausschließlich Material über Gedächtnisfeiern sammelte, teilte mir mit, daß er an zwei Stellen davon hörte. Man nahm an, daß „muistajaiset“ zum letztenmal vor 30 Jahren stattfanden, jedoch konnte Lehmusto feststellen, daß sie noch im Jahre 1931 im Dorfe Haukka-vaara im Oktober gefeiert wurden. Ebenso sollte eine solche Feier im Oktober 1937 im Dorfe Leppäniemi stattfinden; ob dieses geschah, ist mir unbekannt. Es folgen jetzt einige Ausführungen über „muistajaiset“, die ich durch Aufzeichnungen von Lehmusto, die er veröffentlichte, vervollständigen konnte.¹

Gewöhnlich im Herbst veranstaltet eine Familie eine Gedächtnisfeier für alle Verstorbenen ihrer Sippe. Manchmal findet sie nur für einen oder mehrere bestimmte Ahnen statt, jedoch werden alle Ahnen der Sippe zu dieser Feier geladen. Der Anlaß zu dieser Feier kann zweierlei Art sein. Einmal kann der Verstorbene seinen Wunsch geäußert haben, daß „muistajaiset“ stattfinden sollen. Es ist dann die Pflicht der Sippe, diesem Wunsche nachzukommen, da sie sonst eine Strafe oder ein Unglück durch die Ahnen zu erwarten hat. Um mit den Ahnen in guten Beziehungen zu bleiben, findet ebenfalls eine Feier statt; in diesem Fall ist sie freiwillig. Es ist jedoch anzunehmen, daß sie ursprünglich zum Kult gehörte und für alle eine selbstverständliche Pflicht war.

Über die Zeit der Feier entscheidet die Sippe, die in einem Rat übereinkommt, wann die Feier für sämtliche Sippennahmen veranstaltet wird. Gilt die Feier einer bestimmten Person, so sind nur die Angehörigen der Familie des Verstorbenen, z. B. die Kinder für die Eltern oder umgekehrt, beteiligt. Die übrigen Angehörigen der Sippe werden nur über die Zeit benachrichtigt. Bei der großen Feier werden außer den Angehörigen der Sippe auch Bewohner der nächstliegenden Dörfer eingeladen, ja auch ganz Fremde und nicht Geladene sind willkommen. So versammelt sich zur Feier eine Menge von mehreren hundert Personen. Die Vorbereitungen dauern gewöhnlich sechs Wochen, in einigen Gegenden, besonders in Russisch-Karelrien, sogar neun.²

Lehrreich ist, daß bei dieser an sich heidnischen Feier auch ein Priester teilnimmt. Er betet während dieser sechs Wochen in der Kirche für die Verstorbenen der Sippe, die die Feier veranstaltet. Vor den sechs Wochen wird ein Klageweib eingeladen, das mit ihrem Gesang die Toten bittet, zu dieser Feier zu kommen; letzteres wird noch öfter

¹ Heikki T. Lehmusto, Muistajaiset. Virittäjä, H. 4, Helsinki 1937, 417—423.

² Uno Harva (Holmberg), Karjalan Kirja. Helsinki 1932, 481—482. — Kaarle Krohn, Suomalaisten Runojen Uskonto. Porvoo 1914, 52. — Heikki T. Lehmusto, Muistajaiset. (Virittäjä, H. 4.) Helsinki 1937, 418.

wiederholt. Schon ein Jahr vorher verspricht man den Ahnen Gerste und Roggen, die dann zur Feier verwendet werden. Ein Bullenkalb wird Jahre vorher für diesen Zweck bestimmt.

Vor den 6 Wochen bittet man Gott und den Ältesten der Sippe um Segen; erst dann kann mit den Vorbereitungen angefangen werden. Das Haus, Schuppen und sonstige Gebäude werden von Zeit zu Zeit gründlich gesäubert. Türen und Öfen sollen offenstehen, und in das offene Fenster hängt man ein Handtuch, und zwar so, daß sich ein Ende draußen befindet, während das andere in der Stube hängt, damit nach Erklärung der Bauern die betreffende Seele leichter in die Stube hineinkommen kann. Der betreffende „Ahne“ wird nun zum Essen eingeladen, das entweder auf einen hierfür bestimmten Tisch, auf den Herd oder auf den Tisch, an dem die Familie ißt, gestellt wird. Das Essen wird manchmal aus den für die Feier versprochenen Lebensmitteln, vor allem aus Gerste, Roggen und Erbsen bereitet. Manchmal ist es dasselbe wie das der Lebenden. Dasselbe Essen wird für die Toten im Laufe der sechs Wochen bereitet; danach erhalten es die Armen. Dieses stellt man gleichfalls unter das Gottesbild, das bei den griechisch-katholischen Bauern immer in der Ecke hängt. Der Totentisch ist genau so gedeckt wie für die Lebenden; hier wie dort darf nichts fehlen. An der Wand hängt ein Handtuch, für die Toten. In der großen Stube auf dem Herd wird gewöhnlich ein Bett für die Toten gemacht. Manchmal rüstet man das Bett auch in einer für diesen Zweck bestimmten Stube, zu der kein Nichtangehöriger der Sippe Zutritt hat. Vor dem offenen Fenster, an dem ebenfalls ein Handtuch hängt, läßt das Klageweib den Toten zum Schlafen. Diese Stube, in der der Tote schläft, hat eine besondere Bedeutung. Sie wird noch sorgfältiger gereinigt als die übrigen. Tritt trotz des Verbotes ein Fremder in die Stube, so muß man sie sofort nochmals reinigen, mit heiligem Wasser besprengen und mit brennenden Wacholderzweigen räuchern. Durch den Rauch kommt der Tote wieder zurück. Dieses ist ein neuer Beleg, daß Feuer und Rauch nicht zur Vertreibung der Toten dienen, sondern sie anziehen.

Rauchen, Schimpfen, Alkoholgenuß, Kaffee und Teë, Schweinefleisch, Hecht und Kartoffeln sind während der sechs Wochen streng verboten. Ebenso ist geschlechtlicher Verkehr während dieser Zeit nicht gestattet. Werden diese Vorschriften nicht durchgeführt, so kommt der Tote nicht ins Haus und bringt statt dessen Unglück. Vor dem Totenbett steht Trinkwasser und eine Kerze brennt während der Nacht im Nebenzimmer oder vor dem Gottesbild. Ein Feuer brennt die ganze Nacht in einer Ölschale. Dieses zeigt wiederum, daß Licht zum Herbeiziehen der Seele verwendet wird.

Das Klageweib läßt die Toten auch an den Stellen ein, an denen sie gestorben sind. Frau Martta Pelkonen erzählte, daß in Salmi jemand

im Fluß Miinala ertrunken war. Ein Klageweib stand jeden Abend am Ufer auf der Waschdiele und lud die Seele zum Schlafen ins Haus.

Sind die Vorbereitungen während der sechs oder neun Wochen beendet, versammeln sich, wie bereits erwähnt, oft mehrere Hunderte von Menschen. Es werden alle Angehörigen der Sippe, Lebende und Tote, eingeladen. Die Tische sind reichlich gedeckt; es darf an dem Tage vorher noch nichts gegessen werden. Die Ältesten der Sippe gehen mit einem Klageweib (später war es statt des Klageweibes ein Priester) zum Friedhof, um den Toten nach Hause einzuladen. Man nimmt ein Brot mit und das Klageweib klagt einen Einladungsgesang:

„Kommet, traute Anverwandte
Liebe Sippennahmen, kommet
Her zu trostlos-trübem Male
Bis ins neunte der Geschlechter.
Nun nahet uns Unglücklichen
Lebenden ein Abschiedsleid:
Schon kündeten's die Träger des Kreuzgewands
Welche Engel hier auf Erden sind,
Trugen es ein ins Totenseelenbuch.“¹

Nach dem Eintreffen begrüßen die eingeladenen Sippenangehörigen und Gäste die „lieben Toten“; die Klageweiber singen den „lieben Gästen aus der anderen Welt ein Willkommen“. Wenn statt des Klageweibes ein Priester zum Friedhof ging, so lud dieser sie mit dem kirchlichen Segen ein. Nach der Ankunft auf dem Hof fragten ihn die Gäste: „Brachtest Du die, die wir verloren?“. Der Priester antwortete: „Brachte, aber sie sind unsichtbar“.

In Suojärvi geht man zum Friedhof nicht zu Fuß, sondern fährt mit dem Wagen. Für den Ältesten und Priester ist ein Wagen bestimmt, für die Toten aber unbedingt ein Schlitten, und zwar ohne eiserne Teile. Der Schlitten ist mit Matratzen, Laken und Decken bedeckt; auch ein Handtuch hängt herab, damit die Toten leichter einsteigen können. Das Brot und eine besondere Pastete — kalakukko (Fischhahn = im Teig eingebackener Fisch) — befinden sich gleichfalls im Schlitten. Der Priester segnet die Gräber und legt einen Teil des Essens auf die Grabbretter. Auf dem Rückweg soll der Schlittenfahrer zu Fuß ohne Mütze gehen.

In der Kirche oder Kapelle wird ein besonderer Gottesdienst veranstaltet, in dem der Priester nicht nur für die Sippe betet und die Feier veranstaltet, sondern auch für diejenigen, deren Namen ihm vorher angegeben wurden. So können auch diese fremden Toten an der Feier teilnehmen.

¹ Nach Martti Haavio, Piirut. Kotiseutu, Helsinki 1934, 85—91.

Nach dem Gottesdienst setzt man sich an den Tisch. Alles was im Haus zu essen da ist, außer Milch, wird auf den Tisch gebracht. Die Gäste bringen auch vieles mit. Meist Haferflockensuppe, Bier, karelische bootsförmige Pasteten, runde und spiralenförmige Brote, „kalakukko“ (Fischhahn, siehe oben) usw. Mit der Essenvorbereitung hat man schon eine Woche vorher angefangen. Die Gäste bringen auch selbstgewebte und gestrickte Tischdecken herbei, die alle übereinander auf den Totentisch oder auf den Tisch, an dem der Priester sitzt, gelegt werden. Das schönste Tuch wird nach oben gelegt. Auf diese Tücher stellt man das Essen und glaubt, daß diese nachher eine Kraft gegen Epilepsie haben. Vor dem Essen segnet der Priester den Tisch und das Essen. Während des Mahles geht das Klageweib zwischen den Tischen einher, klagt und bittet die Toten zum Essen. Am Schluß des Mahles, an dem eine Art Nachspeise gegessen wird, sagt der Priester: „Seid ewig geehrt“. In diesem Augenblick kann man den Toten sehen, wenn man durch einen der Stoffe schaut.

Zum Schluß nimmt auf dem Hof der Priester Abschied von den Toten und bittet sie, das Glück der Lebenden zu beeinflussen. Dann begleitet man sie zum Friedhof, — oft sehr weit. Ein Klageweib geht dem Zug voran und singt ununterbrochen. Der Hauswirt und der Priester bleiben zu Haus. Die Begleitenden halten in der Hand ein wenig Essen. In Suojärvi werden die Toten mit dem Schlitten auf den Friedhof zurückgebracht, wobei sie jedoch nur der Kutscher begleitet.

Am Schluß der Feier gibt man dem Priester Geld und das hintere Bein eines Tieres, das für die Feier bestimmt war, die übrigen Reste des Essens erhalten die Armen; die Reste, die von den Gaben der Gäste übriggeblieben sind, gibt man den Pferden.

Inhaltsübersicht

Im alten finnischen Volksglauben bedeutet der Tod keine Frage nach Sein oder Nichtsein. Im Tod nicht weniger als im Leben erhält der Einzelne bleibende Gestalt und Wirklichkeit durch die feste Verwurzelung in der Sippe. Der Ahnenverehrung ist deshalb ein breiter Raum zubemessen; die Gemeinsamkeit der Verwandten wurde durch das Todesereignis nicht endgültig unterbrochen; man war überzeugt, daß der Verstorbene im Totenreich auf Menschenweise weiterlebt. Diese Grundhaltung wird durch heute noch besonders in Ostfinnland geübte Bräuche bezeugt. — Geister- und Seelenglauben, Brauchtum in der Zeit zwischen Tod und Beerdigung, Opfermahlzeiten am Grabe, Grabbeigaben und Grabhäuser, die Gedanken über die 40 Tage nach dem Tode, über das Totenschiff spiegeln eine übereinstimmende Überzeugung. Besondere Beachtung ist den Totenfeiern 3 Tage oder 6 Wochen nach dem Tode zu schenken und den Gedächtnisfeiern, auf Wunsch des verstorbenen Ahns oder zur Pflege der Sippengemeinschaft, bei denen die Lebenden und Toten der Sippe sich feierlich und froh zugleich versammeln. Wochenlang wird das Haus bereitet, der Friedhof, die Flur in Erwartung der „lieben Gäste aus der anderen Welt“.

ZUR GESCHICHTE DER BÄRENZEREMONIE

VON HANS FINDEISEN IN BERLIN

Das mit dem Bären verknüpfte Zeremonial der nordeurasisch-nordamerikanischen Völker ist im Jahre 1926 in gründlicher Weise durch einen amerikanischen Völkerkundler zusammenfassend dargestellt worden.¹ Damit ist jedoch die das Bärenzeremonial betreffende Forschung nicht abgeschlossen, und die verschiedensten Fragestellungen bedürfen noch genauer Einzeluntersuchungen, wie auch die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung jenes Zeremonials in seiner Gesamtheit sowie seiner Beziehungen zu den sonstigen als religiös zu bezeichnenden Erscheinungen in Nordeurasien von neuem aufgerollt zu werden verdient. Im folgenden seien deshalb einige Gesichtspunkte bezüglich des Bärenzeremonials kurz besprochen, besonders mit Rücksicht auf die Geschichte dieses Brauchtums sowie seiner Stellung innerhalb der sonstigen mythisch-religiösen Überlieferungswelt jener Gruppe von Nordvölkern, die von den Lappen bis zu den asiatischen Eskimo an der Küste der Tschuktschenhalbinsel reicht. Zu den hier erwähnten Völkern müssen auch die Russen gerechnet werden, bei denen allerdings Gruppen bekannt sind — wie etwa solche im Gouvernement Kostroma² —, die um keinen Preis Bärenfleisch essen, während sonst ausnahmslos das Bärenfleisch in besonderer zeremonieller Weise verzehrt wird. Von den nordsibirischen Russen im Turuchansker Land konnte ich an Ort und Stelle feststellen, daß sie sich dem Bären gegenüber genau ebenso verhalten wie die Eingeborenen: sie reden ihn, falls sie ihm unvermutet begegnen, höflich an, erklären ihm, daß sie ihm keineswegs etwas zuleide tun wollten, und bitten, er möge seinen Weg ruhig forsetzen, wie sie auch selbst ruhig weitergehen wollten. Zu einer besonderen Ausnahmestellung ist der Bär bei den polaren Russen an der Kolyma, am Anadyr, an Jana und Indigirka gelangt. Dort benutzt man sogar nicht einmal die Flinte bei der Jagd, wie auch die sonst überall im russischen Gebiet verwendeten großen Schlagfallen aus Baumstämmen daselbst nicht errichtet werden.³ Dort heißt der Bär nur „*Deduška*“, Großväterchen, von welchem Wort sogar ein Adjektiv „*deduškovatyj*“, reich an Bären, gebildet worden ist. Von allen den im nordeurasischen

¹ A. Irving Hallowell, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere — American Anthropologist, Vol. 28, Nr. 1, January—March, 1926, 1—175.

² W. A. Unkrig im „Anthropos“ 1925, 807.

³ V. G. Bogoraz-Tan, Mif ob umirajuščem i voskresajuščem zvere (Der Mythos von dem sterbenden und wiederauferstehenden Tier). — Chudožestvennyj Fol'klor, Bd. I, Moskau 1926, 67—76.

Bereich wohnhaften Völkern wird gleichmäßig von den besonderen Fähigkeiten des Bären berichtet, nämlich nicht nur auf weite Entfernungen hin zu hören, was man über ihn spricht, sondern sogar auch die Gedanken der Menschen über ihn zu kennen. So lauert der Bär denjenigen, die Böses über ihn denken und ihn etwa töten wollen, selbst auf, richtet sie übel zu oder bringt sie zu Tode.¹ Von anderen Gruppen, so im Altai-system, wird behauptet, der Bär höre durch die Erde hindurch, und von den Jakuten ist bekannt, daß sie dem Bären die Fähigkeit des Hellsehens zuschreiben, entsprechend den Tschuktschen, nach deren Ansicht er über die Kräfte „schamanischen Hellsehens“ verfügt.² Und nicht genug damit, der Bär kann auch menschliche Ehepartner haben, wie etwa aus unserem Bereich ausführlich in dem Musäus'schen Märchen von den „Büchern der Chronika der drei Schwestern“ erzählt wird.³ Diese Gruppe von Erzählungen leitet nun zu Überlieferungen über, denen zufolge der Bär nicht nur mit den Menschen verwandt, sondern überhaupt zum Ahnen der Menschen wird. Hier sei an die von den tungusischen Lamuten bei der Bärenjagd gesungenen Lieder erinnert, in denen es heißt: „Großvater Bär, unsere Großmutter und deine ältere Schwester Dantra (die Urahne der Lamuten) befahl dir und sagte dir: „Erschrecke uns nicht, stirb!““⁴ Ähnliches konnte ich bei den Ketó (Jenissejer) der Steinigen Tunguska feststellen, die bei jedem getöteten Bären nach möglicherweise vorhandenen körperlichen Übereinstimmungen mit einem verstorbenen Verwandten suchen. — Dementsprechend wird auch der Bär bei den verschiedensten Völkern wie ein Mensch beigesetzt und ebenso wie ein Verwandter beweint. Ein helles Licht auf die der menschlichen Seele innewohnende Kraft der Umdeutung werfen die Erinnerungsfeste für den Bären, die die Sagai im Altai feiern, die genau den gleichen für ihre Verwandten abgehaltenen Festen entsprechen.⁵ Am eindrucksvollsten

¹ D. K. Zelenin, *Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii* (Das Worttabu bei den Völkern Osteuropas und Nordasiens) — *Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii*, Bd. VIII, Leningrad 1929, 18.

² Quellenangaben bei Zelenin a. a. O. 18f. — Das wichtige tschuktschische Beispiel bei Bogoraz, *Materialy po izučeniju čukotskago jazyka i folklora . . .* (Materialien zum Studium der tschuktschischen Sprache und Volksliteratur . . .) I, St. Petersburg 1900, 110.

³ Hinweis auf eine entsprechende Erzählung der nordwestamerikanischen Tlinkit bei Veniamonov, *Zap. ob ostr. Unal.* (Aufzeichnungen über die Insel Unalaschka), Bd. III, St. Petersburg 1840, 89, bei Zelenin a. a. O. 20.

⁴ V. G. Bogaraz-Tan, *Mif ob umirajuščem i voskressajuščem zvere* 69.

⁵ Dabei wird die ganze Nacht hindurch getrunken, gesungen und gegessen in der Überzeugung, daß die Seele des Verstorbenen unter ihnen weile. Gelegentlich wird die Feier durch Weinen und folgende Worte unterbrochen: „Mein Großvater-Alter ist gestorben“ oder „meine Großmutter-Alte ist gestorben!“ — Während dem Bären das Fell abgezogen wird, weinen beim Stamme der Schor alle Anwesenden laut auf. Zelenin a. a. O. 54.

wird aber wohl der Ahnenkultcharakter der Bärenzeremonie durch die genauen Einsichten in das entsprechende Brauchtum der nördlichen Ainu von Sachalin durch den polnischen Forscher Pilsudski bestätigt.¹ Eine Analyse der dabei zutage tretenden Vorgänge und Ansprachen beweist, daß der Bär dort eigentlich nicht mehr des Fleischgenusses wegen getötet wird, sondern als der lebendige Zeuge des Zusammenhanges der das Fest Begehenden mit der Bärenurahnin gilt. Aber auch hier sind die Züge einer Wiederauferstehungssymbolik völlig deutlich, die ihren klarsten Ausdruck in einer höchst eigenartigen Zeremonie der Tschuktschen, Korjaken und teilweise auch der Kamtschadalen gefunden hat. In diesem Völkerbereich haben sich nämlich Zeremonien erhalten, bei denen der Bär die sonst gewiß beachtliche kultische Vorzugsstellung nicht genießt. Gegenstand der Kulthandlung sind hier alle während der betreffenden Jagdzeit erbeuteten Tiere, die schließlich sämtlich wieder zum Leben erweckt werden. Während im Westen nur noch der Bärenschädel eine besonders sorgfältige Behandlung genießt, werden in dem genannten nordostasiatischen Bereich die Schädel aller getöteten Tiere aufgehoben, und sogar bei den Wanderzügen werden sie in besonderen Säcken mitgeführt. Von den Felltieren wird meistens ein Stückchen Fell, Ohr, Schwanzspitze, Nasen- oder Brusthaar genommen; vom wilden Renntier der Schädel mit dem Geweih, vom Seehund ein kleines Stückchen Flosse, vom Wal kleinere Teile der inneren Organe, ein Stüchen Herz oder Niere und der Augapfel. Im Winter kommen dazu die gefrorenen, aber ausgenommenen Tierkörper mit dem Fell. Von Fischen und Vögeln werden einige Gräten und Federn aufbewahrt. Und ebenso wie der Bär im Bärenzeremonial als geehrter „Gast“ behandelt wird, den man mit besonders guten Dingen bewirtet, werden auch hier alle Tiere als „Gäste“ angesehen. Die Fürsorge der Jäger-Gastgeber geht dabei sogar so weit, daß der Wal eine Frau, d. h. eine kleine, aus Fett oder aus weichem Gras geknetete Figur untergelegt erhält, während für einen getöteten Wildrennbullen eine junge Renkuh geschlachtet wird. — „Mögen sich die Gäste aufwärmen“ — bitten die Gastgeber — „wenn ihnen warm wird, mögen sie ihre Fellpelze ablegen!“ Das bezieht sich auf die gefrorenen Leichname der Tiere, die man erst am Feuer auftauen muß, ehe man ihnen das Fell abziehen kann. Ganz entsprechend ist die Fürsorglichkeit, mit der die Ostjaken dem Bären das Fell abziehen, wobei sie sich ebenfalls den Anschein geben, als nähmen sie ihm nur einen angezogenen Pelzmantel ab. — Die abgezogenen Felle werden sofort durch Gürtel und Halstücher aus Gras ersetzt. In den Körper schneidet die Hausfrau an den verschiedensten Stellen sogar „Taschen“, in die sie

¹ Bronislaw Pilsudski, Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin. Globus 96 (1909) 37—41; 53—60.

Kaviar steckt, als Geschenk für die „Gäste“, und bei den Schädeln werden die Zähne mit Fett oder Blut eingeschmiert. Dabei rufen die Leute aus: „Sagt euren Brüdern, daß man in diesem Hause die Gäste gut aufnimmt. Mögen eure älteren Brüder ebenfalls kommen. Wir werden sie nicht schlechter als euch bewirten!“ Fast wörtlich erklären die Lappen dem getöteten Bären das Gleiche, stecken ihm ein Stück gesalzenen Fisch in den Mund und sagen: „Hier, sag nicht zu Hause, daß du zu Besuch gewesen bist, aber nicht bewirtet worden wärst. Es mögen ruhig auch die anderen kommen, wir werden sie ebenfalls bewirten!“¹ Am Schluß der Zeremonie werden die Tiere entlassen. Nach einem Tanz sammelt man die Schädel, Knochen usw. zusammen, und alles wird aus dem Zelt getragen. Die Knochen der Landtiere werden weiter weg vom Zelt auf der Erde niedergelegt, die Vogelknochen werden hochgeworfen, die Knochen von Wal, Seehund und die Fischgräten werden ins Wasser geworfen. Dabei wird ständig ausgerufen: „Die Rentiere sind ins Feld gelaufen.“ — „Die Seehunde haben sich ins Meer begeben.“ — „Der Wal hat sich ins Meer begeben.“²

Der aus dem behandelten Stoff von Bogoras gezogene Schluß, die geschilderte nordostasiatische Zeremonie stelle die älteste Form der ähnlichen Zeremonien dar, erscheint sehr wohl annehmbar. Tatsächlich hat sich das entsprechende Zeremonial nur in besonderen Fällen an den Bären, sonst aber auch an den Walfisch³, ferner den Lachs⁴, den Tiger⁵, in Afrika an Löwe oder Leopard⁶ und bei den Tayal (Formosa) an Affen und Menschen⁷ geheftet. Die Gahs'sche Ansicht dagegen, umgekehrt Ursprung und Bedeutung der Bärenfeste der Ainu und Giljaken aus dem Brauchtum der Bodenbauer Formosas zu erklären, kann man für wenig wahrscheinlich ansehen. Es ist sachlich nicht recht einzusehen, wie sich aus einer Sonderform (Mensch; Gefangener, der jetzt durch einen Affen ersetzt sein soll) eine so allgemeine rituelle Form wie die nordostasiatische entwickelt haben sollte. Die Tatsachen zeigen doch, im Gegenteil, daß hier eine Einstellung greifbar wird, die ganz und gar mit dem Tier rechnet. Dabei ist es gewiß nicht bedeutungslos, daß die formosanischen

¹ V. G. Bogoraz-Tan, *Mif ob umirajuščem i voskresajuščem zvere* 75 f.

² ebd. 74. ³ ebd. 68.

⁴ Hallowell, *Bear Ceremonialism*, a. a. O. 162 f.

⁵ Im Amurgebiet. — Vgl. entsprechend der Anrede an den Bären die gleiche an den Tiger durch einen Golden bei Wladimir K. Arsenjew, *In der Wildnis Ostsibiriens*. Berlin o. J., 259 f. Ebd. 265 auch der bezüglich des Bären überlieferte Glaube, das Erscheinen eines Tigers bedeute nichts Gutes.

⁶ Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*. 16.—25. Tsd. Zürich 1933, 78 ff.

⁷ Alexander Gahs, *Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den australischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas*. Sitzber. d. Mitteil. d. Anthr. Ges. in Wien, Jg. 1929/30, 5.

Stämme Kopfjäger sind, die Männer nämlich, und daß der Bodenbau nur von den Frauen gepflegt wird! Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß sich in der formosanischen Männergesellschaft ältere Jagdsitten erhalten haben.

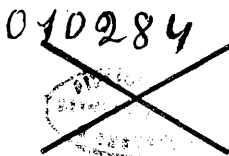
Auffallend ist es, daß bei den nordeurasischen Bärenzeremonien die Schamanen überhaupt nicht in Erscheinung treten. Das deckt sich mit dem Urteil über die Gesamtheit der Zeremonien, das Zelenin auf Grund des von ihm gesammelten Riesenmaterials folgendermaßen ausspricht: „Der ‚Bärenkult‘ ist größtenteils kein Kult, der in Beziehung zu einem Geistwesen steht, sondern es sind diejenigen Gebräuche, die von den Jägern früher bezüglich aller Jagdtiere ausgeübt wurden. Nur haben sich diese Gebräuche, soweit sie auf den Bären Bezug haben, weit besser bis in unsere Tage hinein bewahrt, da sie durch die Furcht mitunterhalten wurden, die der starke Bär dem Menschen überhaupt und dem Jäger im besonderen einflößt. Auf jeden Fall treffen wir unter den Elementen des ‚Bärenkultes‘ entschieden nicht ein einziges, das nicht auch in bezug auf andere Tiere angewendet würde.“¹

Und doch ist das Schamanentum aufs engste mit dieser alten, vielleicht bis in die Steinzeit zurückreichenden Tierglaubensschicht verbunden, derart nämlich, daß die Schamanen und später die Fürstengeschlechter ihren Ursprung auf mythische Tiere zurückführen und auch ebenso wie ein Jagdtier geschlachtet und von den Geistern des Unheils Stück für Stück verzehrt werden, so wie die Jäger die Beute verzehren. Und wie im Bärenzeremonial es gerade der Kopf ist, der besonders sorgsam behandelt, das Skelett aber zur folgenden Wiederauferstehung neu zusammengesetzt wird, so zeigt sich hier klarer als je die Bedeutung der alten Tierzauberschicht, denn in genau der gleichen Weise wird der Schamane nach seinem „Tode“ wieder zur Auferstehung gebracht.

Inhaltsübersicht

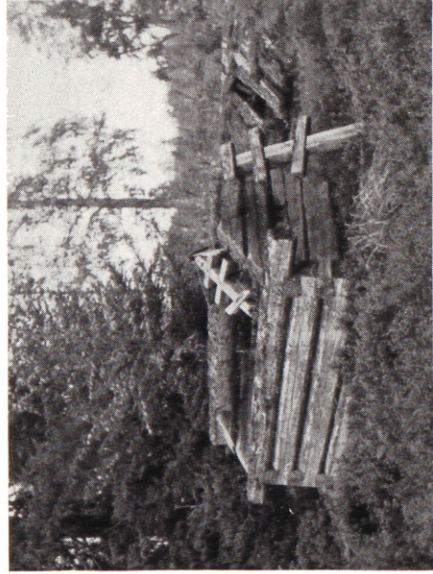
Nach einer knappen Behandlung der Bedeutung des Bären für die alte Jägerkultur der Nordvölker wird auf den Ahnenkultcharakter des Bärenzeremonials hingewiesen, wie es sich deutlich bei einer Reihe von Völkern nachweisen läßt. Eine geschichtliche Betrachtung (unter Heranziehung nordostsibirischer Kultformen) läßt das Bärenzeremonial als späte Sonderform (neben ähnlich gearteten anderen Sonderformen jägerischen Brauchtums) eines ehemals alle Jagdtiere umfassenden Ritus erkennen.

¹ D. K. Zelenin a. a. O. 17.





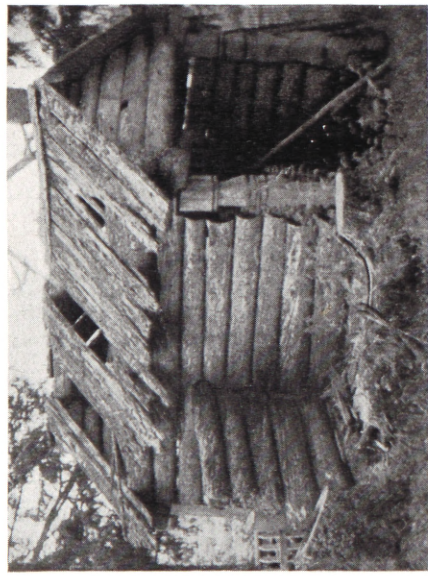
Gedächtnisfeier in Ägläjärvi. Aufn. Grönhagen 1937



Grabhaus in Tolvajärvi.
Aufn. Grönhagen 1936



Grabhaus in Salmi. Aufn. Grönhagen 1938



Grabhaus in Hautarsaara (Suojärvi).
Aufn. Grönhagen 1936

Religion als Geschichtsmacht

Aber das Evangelium in der deutschen Geschichte

Von Professor Helmuth Kittel

2. Aufl. 1939. 84 S. Kart. *RM* 2.—

Die von der Vorgeschichtsforschung, der Rassenkunde und dem völkischen Gedanken ausgehenden Anregungen zu einer Erneuerung unseres Geschichtsbildes haben sich auf allen anderen Gebieten mehr ausgewirkt als auf dem religiösen. Der Verfasser greift nun in vorliegender Schrift diese Probleme an und entwirft in den Kapiteln „Vorgeschichte Deutschlands“, „Christianisierung der Germanen“, „Kaiser und Papst“, „Das Evangelium deutsch von Martin Luther“, „Aufklärung“, „Das Zeitalter der Konfessionen“, „Unbekannte Kirche“ die Grundzüge einer neuen Geschichte des christlichen Glaubens der Deutschen. Es zeigt sich, daß in ihr die Forderungen unserer Zeit zur Geltung kommen, aber auch ein Blick auf noch uner schöpfte Kräfte des Evangeliums freigelegt wird.

Die Konfessionen waren ihrem Wesen nach Staat im Staate und verhinderten damit den wirklichen Staat. Seitdem es im Großdeutschen Reich einen Staat gibt, der diesen Namen verdient, wird es in ihm eine Kirche geben können, die ihren Namen mit dem Sinn des Evangeliums füllt.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Hegel — Sein Wollen und sein Werk

Eine chronologische
Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels

Von Prof. Dr. Theodor L. Haering

Band II. 1938. XIX, 525 Seiten. gr. 8^o. Geh. *RM* 22.—, geb. *RM* 25.—

„Ich halte das jetzt abgeschlossene Werk Haerings für ein unschätzbares und ganz unentbehrliches Hilfsmittel jeder ernsthaften Hegelforschung. Sein besonderes Verdienst erblicke ich darin, daß es — gegenüber der einseitigen Hervorkehrung der erkenntnistheoretischen Motive in der Entwicklung ‚von Kant bis Hegel‘ — die Eigenständigkeit Hegels als primär praktischen und politischen Denkers herausstellt und die stets festgehaltene einheitliche Linie deutlich macht, die von den ersten Jugendschriften bis zu den großen Systemwerken führt.

Haerings Interpretationen erreichen dank seiner sorgfältigen Einzelforschung einen Grad der Zuverlässigkeit und Genauigkeit, der in der ganzen Hegelliteratur überaus selten ist.“
(Prof. Dr. K. Larenz in der „Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie“.)

Früher erschien:

Band I. XXIV, 785 Seiten. gr. 8^o. Geh. *RM* 32.—, geb. *RM* 36.—

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die Ostgermanen und der

010284 / 1941

Von Dr. Heinz-Eberhard Gies

1939. 222 Seiten. gr. 8°. RM 10.—

Das Buch behandelt auf Grund der bisher noch nie im Zusammenhang bearbeiteten Quellen die Theologie Ulfilas und des von ihm geprägten germanischen Arianismus. Es ist erstaunlich, wie stark dieser Denker die christliche Lehre umgestaltet und daraus ein Gebilde schafft, bei dem die Berührungen mit anderen Zeugnissen germanischer Anschauungsweise unverkennbar sind. Eine Darstellung der Geschichte der ostgermanischen Staaten schließt sich daran an. Obwohl darin dem arianischen Glauben besondere Beachtung gewidmet ist, beschränkt sich der Verfasser doch nicht auf ihn, sondern gibt zugleich ein lebendiges Bild der in den einzelnen Reichen zur Auswirkung kommenden weltanschaulichen Kräfte und der innenpolitischen Lage überhaupt, eine Aufgabe, die bisher hinter der Behandlung der äußeren Geschichte fast völlig zurückgetreten ist und deren Bearbeitung nunmehr eine fühlbare Lücke schließt.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

LUTHERS THEOLOGIE IN IHREN GRUNDZÜGEN

Von Prof. E. Seeberg. Leinen RM 6.—

Dies Buch will die Grundlinien der Theologie Luthers nachzeichnen. — Es ist in erster Linie für Studenten bestimmt. Aber der Verfasser hofft, daß auch weitere Kreise, die von Luthers Größe etwas ahnen, nach diesem Werk greifen werden. Das Buch will auch keineswegs bloß der historischen Vergegenwärtigung dienen, sondern es wünscht, auch dem theologischen Denken unserer Zeit Inhalt und Antriebe zuzuführen. — In Luthers Kirche ist vor allem die positivistische Seite seiner Theologie, die aus dem Ockhamismus stammt, wirksam geworden. Da ist es wohl an der Zeit, daß auch diejenigen Elemente in Luther, die ihn mit der Mystik verbinden, zu ihrem Recht kommen. Das heißt nicht, daß Luther hier aus der Mystik gedeutet oder expressionistisch gestaltet werden soll. Das alles wären simple Fehlinterpretationen. Aber das heißt wohl, daß das schlichte historische Verstehen der Theologie Luthers andere und neue Züge in ihm entdeckt hat, die den bisherigen Betrachtungsweisen verborgen geblieben sind.

W. KOHLHAMMER VERLAG / STUTTGART