



31.7.34.

W W a



ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN

E. LITTMANN / E. NORDEN / K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

DREISSIGSTER BAND

MIT 31 ABBILDUNGEN

*Gedruckt mit Unterstützung
der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der
Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm*



1 9 3 3

LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

1934 : 4002



4158



INHALTSVERZEICHNIS

I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABHANDLUNGEN

	Seite
Die Sage von Alkestis. Von G. Megas in Athen	1
Iao und Set (zu den <i>Figurae Magicae</i> in den Zauberpapyri). Von A. Procopé-Walter in Leningrad. (Mit 15 Abbildungen im Text).	34
Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum. Von Ludwig Deubner in Berlin.	70
Religiöse Ideen und Kulte der Ituri-Pygmäen (Belgisch-Kongo). Von P. Paul Schebesta in St. Gabriel-Mödling.	105
Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit. Von Lily Weiser-Aall in Oslo	209
Trophonios and Agamedes. By Alexander Haggerty Krappe in Boston, Massachusetts	228
Psyches dritte und vierte Arbeit bei Apuleius. Von Ludwig Bieler in Wien	242
<i>Ἄνοδος</i> -Darstellung in Brindisi mit einem Zodiakus von 11 Zeichen. Von Karl Kerényi in Budapest. Mit 1 Abbildung im Text	271

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

Sonnenkalender und Sonnenreligion. Von Martin P. Nilsson in Lund.	141
Die Kultgeschichte eines cyprischen Temenos. Von E. Sjöqvist in Uppsala. Mit 15 Abbildungen im Text	308

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

BERICHTE

Religionen der Naturvölker Indonesiens. Von J. P. B. de Josselin de Jong in Leiden.	174, 362
---	----------

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

König Josias Tod. Von Julius Boehmer in Kassel	199
<i>Δαίμονες ἄλλοι</i> . Von Otto Kern in Halle (Saale)	203

	Seite
Ein neues Zeugnis für Hermes Tychon. Von Otto Kern in Halle (Saale)	205
<i>Λαοί</i> — die Laien. Von Otto Kern in Halle (Saale)	205
Zur Zauberkraft der Erde. Von Heinrich Lewy† in Berlin	207
Zur Verwandtenehe bei den Arsakiden. Von O. G. von Wesendonk in St. Margarethen (Oberbayern)	383
Zu Genesis 2, 2—3. „Er segnete und heiligte ihn“. Von Julius Boehmer in Kassel	388
Zu makedonisch <i>Ἀράντισιν</i> <i>Ἐρινόσι</i> . Von Hans Krahe in Jena	393
Ein apotropäischer Kriegsbrauch. Von Lic. Dr. H. Vorwahl in Harburg a. E.	395
Vorträge der religionswissenschaftlichen Gesellschaft Hamburg	397
I. Über den Rationalismus der scholastischen Gesellschaftstheorie. Von H. Liebeschütz	397
II. Der Glaube an die olympischen Götter. Von Bruno Snell	398
III. Die Opferidee als soziales Bindungsmittel in der Religion Altägyptens. Von Ernst Zyhlarz	398
Register zum vollständigen Band	399

DIE SAGE VON ALKESTIS
VON G. MEGAS IN ATHEN

Lesky hat in einer Abhandlung¹ versucht, Wesen und Herkunft der Alkestissage mit Hilfe der vergleichenden Märchenkunde zu ergründen. Seinem Ergebnisse, daß der Stoff der euripideischen Alkestis einem alten Volksmärchen entstammt, kann man sich in der Tat nicht verschließen. Aber das Material, das er vorgelegt hat, um mit dessen Hilfe das alte Märchen wiedergewinnen zu können, war m. E. sehr dürftig und teilweise unrichtig interpretiert. Es war nämlich ein neugriechisches Volkslied, auf dessen innere Verwandtschaft mit der Alkestis N. Politis² und B. Schmidt³ schon lange vor Hesseling⁴ aufmerksam gemacht hatten, und ein armenisches, das, wie Lesky⁵ nachgewiesen hat, von dem griechischen abstammt. Dagegen kann das von ihm dazu herangezogene und interpretierte deutsche Lied, die Ballade von der Losgekauften⁶, die in allen Küstenländern der Nord- und Ostsee und in bestimmten Ländern und auf einigen Inseln des westlichen Mittelmeeres (Katalonien, Balearen, Sizilien, Italien) ähnlich vorkommt, wie auch ihre zahlreichen Seitenformen, die besonders bei den Slawen und den ihnen benachbarten Völkern weit verbreitet sind, kaum zu diesem Zwecke dienen. Ich glaube bereits in einem Aufsätze, in dem ich die schöne Ballade ausführlicher behandle⁷, gezeigt zu haben, daß dieser ganzen Liederreihe wohl die nämliche Hauptidee, wie der Alkestissage, zugrunde liegt; was aber die

¹ Albin Lesky *Alkestis, der Mythos und das Drama*, S.-B. d. Wien. Ak. Phil.-hist. Kl. Bd. 203 (1925) 2. Abh.

² N. G. Politis *Νεοελληνική Μυθολογία*, Athen 1874, S. 278f. und in *Λογογραφία*, Bd. 1 (1909) 203 und 6 (1918) 272.

³ Bernhard Schmidt *Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder*, Lpz. 1877, S. 36, vgl. auch *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Lpz. 1871, S. 231.

⁴ D. C. Hesseling *Euripides' Alkestis en de Volkspoëzie*, Verslagen en Mededeelingen d. kgl. Ak. Amsterdam, 4. Reeks, 12. Deel, Amst. 1913.

⁵ Lesky *Alkestis* S. 31.

⁶ Erk-Böhme *Deutscher Liederhort*, 1893, nr. 78.

⁷ *Die Ballade von der Losgekauften*, Jahrb. für Volksliedforschung, hrsg. von John Meier, 3. Jahrg. (1932) S. 54—73.

Situation der Hauptperson und die einzelnen Motive betrifft, so weichen die neueren Balladen von der altgriechischen Sage stark ab. Während Alkestis sich selbst an Stelle ihres Mannes dem Tode ergibt, besteht der Kaufpreis für die Erlösung der Geliebten aus dem seeräuberischen Schiffe oder des Geliebten aus dem Gefängnisse in sämtlichen neueren Balladen in äußeren Besitztümern; das Liebesmotiv ist offenbar hier nicht zum Motiv des Opfertodes entwickelt. Es gibt zwar auch Seitenstücke, besonders bei den Slawen, in denen es sich nicht um Loskauf, sondern um Rettung des Geliebten vom Ertrinken oder von einer in den Busen gekrochenen — oft nur vermeintlichen — Schlange, oder um Befreiung der Gattin von Räubern handelt, wobei persönliche Aufopferung des Liebenden gefordert wird, aber auch hier tritt keine Todesgestalt auf, die zugrunde liegende Situation ist eine ganz andere. Eine Erschließung der vorliterarischen Formen der Alkestissage ist also auf Grund dieses Materials kaum möglich. So ist vielleicht zu verstehen, daß die Ausführungen Leskys keinen allgemeinen Beifall, noch weniger eine Annahme in der kürzlich erschienenen Ausgabe der Alkestis¹ gefunden haben. Daher glaube ich im Recht zu sein, wenn ich hier eine Vervollständigung des zu vergleichenden Materials versuche und danach auf eine weitere Untersuchung der alten Überlieferung eingehe.

Das anfangs erwähnte, aus dem griechischen Pontos stammende Lied vom Tode des Digenis Akritis, wie auch das armenische von Kaguan Aslan, hat schon Lesky, S. 27 f., in einem Auszuge gegeben und kurz behandelt. Deswegen beschränke ich mich hier auf die Bezeichnung des ersten mit 1^a, des zweiten mit 1^b und nach Vorlage weiterer griechischer Parallelen auf die notwendigsten Bemerkungen. Ich gebe zunächst eine etwas verkürzte Übersetzung dreier griechischer Märchen, deren erstes aus Ägina stammend nur im Auszug von P. Iriotis² veröffentlicht, deren zweites in Rhodos von P. Hallgarten³ aufgezeichnet und übersetzt worden ist, während das dritte im Jahre 1894 in Adrianopel für den Philol. Syllogos zu Konstantinopel von Konstantinidis aufgezeichnet wurde (zu finden jetzt im Volkskundl. Archiv in Athen, Märchensamml. nr. 891*). Da die zwei ersten Märchen in der zugrunde liegenden Situation ähnlich sind, so will ich sie durch die gleiche Zahl bezeichnen.

¹ *Euripides Alkestis* erkl. von Leo Weber, Teubner 1930. Auch in dem neulich von Aly verfaßten Artikel über das Märchen bei Pauly-Wiss.-Kroll ist ein Alkestismärchen nicht zu finden.

² Π. Ἡρειώτου, Ὁ κατομοιράμενος καὶ αἱ περὶ Μοιρῶν δόξαι παρὰ τῶ ἀγινητικῶ λαῶ, Athen 1888 (Πρόγραμμα τοῦ ἐν Αἰγίνῃ ἑλλην. σχολείου 1887—1888), S. 14 Anm. 14. S. den Bericht Thumbs in der *Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde* 2, 127.

³ P. Hallgarten *Rhodos. Die Märchen und Schwänke der Insel*, Frankfurt a. M. 1929, S. 136 f.

2^a. Äginetisches Märchen. Es war einem jungen Manne von den Moiren vorausbestimmt, daß er am Tage seiner Hochzeit sterben werde; nach einem Gottesgebot halfen sie aber dem Übel folgenderweise ab: sie fragten seine Braut, der achtzig Jahre vergönnt waren, ob sie einwillige, ihrem Geliebten einen Teil davon zu schenken. Die Braut gab ihm dreißig Jahre, und so lebten beide je fünfzig Jahre.

2^b. Rhodisches Märchen. Ein armer Mann, dessen Weib in Kindesnöten lag, nahm den hl. Demetrius und den hl. Georg freundlich auf. Mitten in der Nacht gebar die Frau ein Kind; da hörten die Heiligen, die in der unteren Stube eingekehrt waren, wie die drei Moiren kamen, das Geschick des Kindes miteinander zu bereden. Die älteste sagte: „Wenn der Knabe drei Jahre ist, so soll er, während seine Mutter bäckt, den Kessel mit heißem Wasser vom Herd herabzerren und sich elend verbrühen.“ „Nein“, sprach die zweite, „wenn er fünf Jahre ist, soll er in einen Brunnen stürzen und kläglich ertrinken.“ Da sagte die dritte: „Laßt ihn doch aufwachsen, und wenn er heiratet, soll ihn eine Schlange beißen, daß er auf der Stelle stirbt.“ Den anderen beiden gefiel es so, die Heiligen aber, die alles mitangehört, beschlossen, wenn sie es vermöchten, das Geschick des Knaben zu ändern. Am Morgen sprachen sie also zu dem Armen: „Wenn dein Sohn einst heiratet, wollen auch wir zur Hochzeit geladen werden . . ., du sollst nur zwei Stück Brot nehmen, ein Stück nach rechts und ein Stück nach links werfen und dazu sagen: eins für dich, Jorgi, und eins für dich, Dimitri! — so werden wir kommen.“ Damit ritten die Heiligen fort. Der Knabe wuchs auf, und als er zwanzig Jahre alt war, wurde er mit einem Mädchen aus einer anderen Stadt verlobt. Am Hochzeitstage erinnerte sich der Vater, was die Ritter ihm gesagt, und er machte, wie sie ihm aufgetragen hatten. Alsbald kamen zwei Reiter herangesprengt, die schlossen sich dem Zuge an und traten mit in die Kirche ein. Während nun der Priester betete, sahen die Heiligen eine Schlange an der Decke hängen. So sprachen sie: „Erschreckt nicht, ihr Leute, in unserem Lande ist es Sitte, die Schwerter über den Häuption des jungen Paares zu kreuzen, denn das bringt Glück.“ Sie zogen ihre Schwerter, und als die Schlange sich herniederließ, schlugen sie das Gewürm in Stücke. Aber der Kopf der Schlange fiel auf des Jünglings Schulter und biß ihn, daß er auf der Stelle tot hinfiel. Da schrie die Braut vor Schmerz auf. Doch die Heiligen sprachen: „Weine nicht, die Tage dieses Jünglings sind vorüber. Wenn du ihn aber so sehr liebst, wollen wir zu Gott beten, daß er ihm das Leben wiederschenkt und dafür dir die Hälfte von deinen Erdentagen nimmt.“ Freudig stimmte die Braut zu, die Heiligen begannen zu beten, und der Jüngling stand alsbald wieder auf.¹

3. Thrakisches Märchen. Während einer Reise nach Konstantinopel fährt ein junger Mann von einem Engel, der ihm als Reiter erscheint, daß er am Tage seiner Hochzeit sterben solle. „In der Stunde, wo du ins Brautgemach gehst, da komme ich, dich zu holen.“ Als ihn nun nach seiner Heimkehr Vater und Mutter, deren einziger Sohn er war, verheiraten wollten, erzählte er ihnen

¹ [Eine andere aus Arkadien stammende Fassung (2^c) ist mir kürzlich von Dr. D. Papadimitriu erzählt worden; sie weicht von dem rhodischen Märchen nur darin ab, daß es dem Jungen beschieden war, am Hochzeitstage von einer Brücke ins Wasser hinabzustürzen. Um Gott anzuflehen, wurde zunächst der hl. Demetrius gesandt. Gott antwortete: die Beschlüsse der Moira seien unabänderlich. Dann eilte der hl. Georg selbst herbei, und Gott stimmte zu, daß die Braut die Hälfte ihrer Lebensjahre dem Bräutigam hingeben solle.]

von seinem Erlebnis mit dem Engel. Aber der Vater sagte, er solle daran nicht glauben. Wenn Gott es nicht wollte, daß die Menschen heiraten, so hätte er keine Frauen geschaffen. Nur aus Neid habe der Engel das alles gesagt, da Gott den Engeln nicht die Gnade gewährt habe, zu heiraten. „Wenn der Engel etwa kommen sollte, um deine Seele zu holen, dann rufe uns; wir sind alte Leute, wir wollen ihn bitten, er möge uns holen und dir das Leben schenken. Habe keine Angst, wir sind zur Stelle.“ Dieselben Worte sagte auch die Mutter, und der Sohn mußte zuletzt, ob er wollte oder nicht, einwilligen und beschloß, dem Willen seines Vaters und seiner Mutter Folge zu leisten. Nach einigen Tagen machten sie alles bereit und feierten die Hochzeit. Als jene Stunde kam, wo der Bräutigam ins Brautgemach gehen sollte, da kam ihm der Engel Gottes zuvor und sagte ihm: „Bist du bereit? Ich soll dich holen!“ Da begann der Bräutigam seinen Vater und seine Mutter zu rufen und sagte ihnen, sie sollten an seiner Stelle gehen, wie sie es ihm versprochen hatten. Diese aber, sobald sie den Engel sahen, wendeten sich zum Sohne und sagten: „Ach, mein Kind, es war der Wille Gottes; ergib dich, der Engel soll deine Seele holen.“ Dabei war auch die Braut anwesend, und sie hatte alles gehört, was sie sprachen. Dann sagte sie: „Ich erbe mich, der Engel möge mich holen und die Seele meines Mannes schenken.“ Alle, welche diese Worte der Braut gehört hatten, wunderten sich und sagten bei sich: „Wie hat sie, die so junge, die jüngste, sich entschlossen zu sterben, ohne ihrer Jugend zu genießen!“ Als der Engel eine so große Liebe sah, wie sie die Braut gegen ihren Mann gezeigt hatte, gab er ihnen zum Geschenk, daß sie lange Jahre zusammenleben durften. Und so lebten sie miteinander in Liebe.

Im Gegensatz zu dem pontischen Liede, wo das Liebesopfermotiv mit dem Motiv vom Ringkampf mit dem Tode verbunden ist, ist es in den oben vorgelegten Märcen zum einzigen Gegenstand der Erzählung geworden. So liegt die Vermutung nahe, daß solch ein selbständiges Märchen auch in Pontos, wie in Thrakien und Rhodos und Ägina, gut bekannt war und daß es dort ins Lied vom Tode des Helden Digenis eingedrungen ist, zweifellos deswegen, weil in diesem ursprünglich, wie auch in dem entsprechenden mittelalterlichen Epos, auch von der Frau des Digenis die Rede war.¹ Durch diese Verbindung ist es dem Volksdichter in Pontos gelungen, die Frau des Akritas so heldenmutig darzustellen, wie es der Lebensgefährtin des Helden gebührend war, zugleich ist aber das Motiv des Ringkampfes mit dem Tode, das in den sonstigen Fassungen im Mittelpunkt der Handlung steht, so weit zum sekundären Vorgang geworden, daß es in Pontos auch Varianten gibt,

¹ In dem byzantinischen Epos von Basilios Digenis Akritas betet seine Frau, Gott möge ihrem Manne das Leben verlängern und stirbt später an seinem Bette. Der älteren Fassung des Volksliedes nach wird sie von dem sterbenden Helden erwürgt, damit sie nicht nach seinem Tode in andere Hände falle (S. Politis in *Αερογραφία* Bd. 1, S. 173 f. 175. 178 f. 182, nr. 1. 22. 23. 32—34). Nach einer kappadokischen Fassung (ebenda nr. 36. 37) bittet die Frau des Digenis den Charos, er möge lieber ihre fünf Kinder holen und ihren Mann schonen. Endlich will sie in einer pontischen Fassung (nr. 34) dem Manne in den Tod folgen.

in denen der Kampf von Akritas beantragt, aber von Charos nicht angenommen wird.

Eine weitere Veränderung in dem pontischen Liede, die sicher dieser Verbindung zuzuschreiben ist, besteht darin, daß dort über den Helden ein frühzeitiger Tod, schon am Hochzeitstage, verhängt ist, während der Held nach den meisten, aus anderen griechischen Ländern stammenden Fassungen in hohem Alter stirbt. Ursprünglicher muß aber die Wendung des äginetischen und rhodischen Märchens sein, wonach es nicht Gott, wie im pontischen und thrakischen, sondern die Moiren sind, die dem Volksglauben gemäß an einem der ersten Tage nach der Geburt des Kindes bei seiner Wiege erscheinen und ihm das Schicksal bestimmen.

Ein anderer Zug, nach dem das äginetische und rhodische Märchen dem pontischen näher stehen, liegt darin, daß es sich in ihnen nicht um den sofortigen Opfertod, um die Rettung des einen Lebens um den Preis des anderen, wie in der thrakischen und in der armenischen Variante, sondern nur um die Versenkung der halben Lebensjahre handelt. Welche dieser beiden Fassungen als die ursprüngliche anzusehen ist, werden wir weiter unten zeigen. Hier ist noch zu bemerken, daß die Forderung des jungen Mannes an seine Eltern, statt seiner in den Tod zu gehen, die in dem euripideischen Drama so störend wirkt, in dem thrakischen Märchen am besten psychologisch motiviert ist. Denn sie nehmen aus dem Wunsch, ihren einzigen Sohn verheiratet zu sehen, diese Verpflichtung freiwillig auf sich; ein Beweis dafür, daß es in der Technik des Volksmärchens liegt, alles bis ins feinste Detail zu begründen¹, wenn auch seine Logik oft von der unsrigen abweicht.

Daß unsere neugriechischen Märchen keine Derivate des euripideischen Dramas sind, ist leicht zu erklären. Eine Volkserzählung, die dieses Stück als Quelle hätte, ist ohne den Ringkampf mit dem Tode, eine Szene, die gerade durch ihre komischen Elemente am ehesten geeignet wäre, das Interesse des Volkes zu erwecken, kaum denkbar. Daß auch das pontische und demnach das armenische Lied, in dem eine ähnliche Szene nicht fehlt, von einer literarischen Überlieferung unabhängig ist, ist schon durch Hesseling und Lesky klargestellt.

Ich setze jetzt die Vorlage weiterer Parallelen, denen zweifellos das nämliche Motiv wie der Alkestissage zugrunde liegt, mit Ausnahme der ersten Erzählung, in möglichst kurzen Auszügen fort.

¹ Nicht gestützt ist also die Behauptung Leskys, Euripides sei „darin dem Stile des Märchens treu geblieben, daß er nicht einmal den Versuch einer Motivierung unternahm“ (ebd. S. 79).

Slawische u. a. Erzählungen.

4^a. Aus dem westlichen Bulgarien. Als der Herr noch auf Erden wandelte, kam er gegen Abend in das Haus eines Schäfers, wo er über Nacht verblieb. Des Schäfers Frau hatte vor zwei Tagen einen Knaben geboren, und nun war dies die dritte Nacht. Die Urišnicen (= Schicksalsbestimmerinnen) kamen zum Kinde und bestimmten ihm folgendes: „Durch einen Tropfen Wasser soll er sterben!“ Gott hörte die Worte der Urišnicen und sprach zu ihnen also: „Nicht wahr, ihr könnt mir seine Seele nehmen?“ Und sie versetzten: „Nicht jetzt, sondern wenn er seine Hochzeit hält, damit ihn seine Mutter und seine Braut beweine!“ Und der Herr wurde des Kindes Taufpate, und als er von dannen ging, sprach er zum Schäfer: „Wenn ihr einst den Burschen verheiratet, so ladet auch mich, wenn ich lebe, zur Hochzeit, und gehet ja nicht ohne mich, um die Braut abzuholen!..“ Als der Schäferssohn herangewachsen war und seine Hochzeit hielt, kam der Gevatter und ging auch mit, die Braut abzuholen. Der Weg zu ihr führte über einen Fluß. Als sie mit der Braut zurückkehrten, da war der Fluß angeschwollen; der Herr aber setzte den Bräutigam hinter sich auf das Pferd und überschritt so mit ihm den Fluß. Als sie aus dem Flusse stiegen, spritzte ein Tropfen Wasser dem Burschen in den Mund, und er begann davon zu sterben. Alle fingen an zu weinen, besonders die Braut. Gott konnte des Burschen Seele vor den Urišnicen nicht retten. Da griff er in seinen Busen und zog ein großes Buch hervor, in welchem die Lebensjahre aller auf Erden lebenden Menschen verzeichnet waren. Dem Burschen waren sechzig, der Braut hundert Jahre bestimmt. Da sagte der Herr, daß, wenn die Braut die Hälfte ihrer Lebensjahre den Urišnicen geben wolle, dann würden diese dem Burschen die Seele zurückgeben. Die Braut opferte die Hälfte ihrer Lebensjahre und der Bursche erhielt seine Seele zurück und blieb am Leben. Was die Urišnicen in der dritten Nacht bestimmen und ins große Buch eintragen, das kann selbst der Herr nicht abändern...¹

4^b. Variante aus Veles in Makedonien. Zeuge der Schicksalsbestimmung war hier der hl. Ilija. Als er den Bräutigam tot sah, ilte er zu Gott und fehte ihn an, er möge die Seele seines Patensohnes wiedergeben. Gott antwortete: „Ich gebe die Seele, aber nicht die Tage. Geh, frage seinen Vater und seine Mutter, ob sie ihm von den ihren geben wollen.“ Da Vater und Mutter es ablehnten, gab die Braut, der ein Leben von dreihundert Jahren beschieden war, gern die Hälfte ihres Lebens hin und der Bursche erwachte so wieder zum Leben.²

4^c. Aus Ochrida. Zeuge war auch hier der hl. Ilija. Zur Hochzeit kam er mit zwanzig Engeln, mit deren Beistand gelang es dem Heiligen, den Bräutigam glücklich durch den Fluß zu bringen; als sie aber ans Ufer kamen, war der Bursche tot. Es ging aber nicht an, die Braut zu ihrem Vater zurückzuschicken. Daher wurden zwei Engel zum Herrn gesandt. Gott ließ die Mutter des Burschen fragen, ob sie ihrem Sohne einige Jahre ihres Lebens — sie hatte noch 90 Jahre zu leben — abtreten wolle, aber vergebens. Doch die Braut, der 103 Jahre noch übrig waren, gab ihm die Hälfte der hundert Jahre und die drei dazu.³

¹ *Sbornik za narodni umotvorenija*, Sofia, 8, 188 = Strausz *Die Bulgaren*, Lpz. 1898, 178 f.

² *Sbornik* 8, 189 = L. Schischmanoff *Légendes religieuses bulgares*, Paris 1896 (Collect. de contes et chansons pop. XXI) S. 148, nr. 65.

³ *Sbornik* 13, 138, nr. 2.

4^d. Aus der Gegend von V o d e n a in Makedonien. Zeugen des nächtlichen Vorfalles und dann auch Teilnehmer des Hochzeitszuges waren hier der hl. Ilias, der hl. Dimitrius und der hl. Georgius.¹

4^e. Aus Serbien. Einem Könige war es beschieden, in seinem größten Glanze plötzlich zu sterben. Sein Schicksal erfuhr der König von einem Bettler. Eine der Sugjenicen (= Schicksalsfräulein) hatte gesagt: „findet sich jemand bereit, von seinem eigenen Leben fünfzehn Jahre dem König zu schenken, so wird der König noch weitere fünfzehn Jahre in Glück und Glanz leben.“ Der König ließ im ganzen Lande kundtun, er biete ungemessene Schätze demjenigen, der ihm fünfzehn Jahre schenken will. Lange fand sich niemand dazu bereit, denn jedermann liebte sich selber mehr als den König. Endlich brachte ein Soldat dieses Opfer aus Liebe zu seiner alten Mutter, weil sie in Armut lebte. Nach einer anderen (serbischen) Sage

4^f. konnte der Gatte sein Leben erst verlängern, wenn sich seine Frau für ihn sterben legte. Die Frau tat so aus Liebe zu ihrem Manne, den Mann freute aber nach ihrem Verschleiden sein Leben nimmer.²

5^a. Aus dem südlichen Serbien. Da niemand mit einem armen Manne eine Gevatterschaft eingehen will, kommt zu ihm Jesus Christus als Wanderer auf Herberge und tauft ihm das Kind. Als der arme Mann später reicher wurde, wollen alle seine Nachbarn ihm den Sohn verheiraten. Er wartet aber vertrauensvoll auf seinen Gevatter, der, wie verabredet, am Hochzeitstage erscheint. Als die Neuvermählten nach der Trauung nach Hause geführt wurden, zog plötzlich über ihren Häuptern eine große Wolke auf, aus der es furchtbar donnerte, der Donner dröhnt und erschlägt den jungen Ehemann'. Dann fragt der Gevatter die klagenden Eltern, ob sie die Hälfte ihrer Lebensjahre ihrem Sohne schenken wollen; sie verweigern es, aber die Braut teilt gern mit ihm die ihr noch zustehenden sechzig Jahre und erweckt ihn so wieder zum Leben. „So wisset“, sagte nun ihnen der Herr, „daß Mutter und Vater nur so lange den Sohn haben, bis jener nicht verheiratet; nachher kann ihm niemand treuer sein als seine Frau...“³

5^b. Serbische Variante. Bei der Geburt waren anwesend Gott und der hl. Petrus (keine Schicksalsbestimmung); sie rieten dem Hausherrn, er möge

¹ *Knisitsi za pročit*, Colun i Prilep 1889, 30.

² Fr. S. Krauß *Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslawen* (Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 16, 1886) S. 142. Vgl. Fr. S. Krauß *Volksglaube und relig. Brauch der Südslawen*, Münster i. W. 1890, S. 26.

Prof. Krauß, an den ich mich mit bestimmten Anfragen wendete, hatte die Güte, mir folgendes mitzuteilen: „Der Bettler war auf Herberge als die Königin des Knäbleins genas und die Schicksalsfräulein ihren Spruch verkündeten. Als er nach Jahren wieder in diese Gegend kam, begegnete er dem Prinzen auf der Jagd und teilte ihm sein Schicksal mit. — Die Sugjenicen hatten genau bestimmt, der König werde in seiner Hochzeitsnacht versterben. — Eine eigentliche Todesgestalt kennt die südsl. Folklore nicht; in der benannten Sage erwartet der König erst das Erscheinen des Todes. — Vater und Mutter versagen es dem Sohne, ihr Leben für das seine hinzugeben, nur das treue Ehelieb findet sich dazu bereit. Die Frage, ob die Frau für immer in der Unterwelt bleibt oder zur Oberwelt zurückgeschickt wird, beantwortet Ihnen die südslaw. Sage, die ich in *Anmut des Frauenleibes* 1923, 76—79 mitteile.“ (S. unten 8^b.)

³ K. Ristić u. V. Lončarski *Srpske narodne pripovetke* (= serbische Volks-erzählungen) i Novome Sadi 1891, S. 5—8, Nr. 1.

den Knaben nicht vor dem zwanzigsten Lebensjahre verheiraten. Zur Hochzeit kamen auch Gott und der hl. Petrus, uneingeladen; und als die Hochzeiter das Haus verließen, 'befahl' Gott, daß der Bräutigam sterbe. Er fragte den Vater, die Mutter, wer von ihnen anstatt des Sohnes sich ins Grab legen wolle, vergebens, nur die Braut war bereit, für ihren Geliebten zu sterben. Da belebte ihn Gott und segnete die jungen Eheleute.¹

5^e. Walachische Variante aus Iam, im SO.-Banat. Ein armer Mann, dessen Weib in Kindesnöten lag, nahm Gott und seinen Begleiter, den hl. Petrus, freundlich auf und schlachtete gern für sie sein Lamm. Seine Bitte, ihm das Kind zu taufen, nahm Gott an. Als der Knabe herangewachsen war, ließ Gott (als bettlerhaft gekleideter Greis) durch ein Wunder — eine reife Traube aus einer dürren Rebe — den reichen Mann ihm seine Tochter für sein Patenkind versprechen. Als das junge Paar 'in Begleitung der gegenseitigen Eltern und des Herrn Göts heimzog, wo der Bräutigam wohnte, da ließ er sein Pferd allzu lustig springen, so daß es mit ihm stürzte und er den Hals brach'. Dann sagte der Gevatter: „Wenn einer unter euch wäre, welcher von seiner Lebenszeit dem Toten schenken möchte, so könnte ich ihm wohl helfen!“ Alles schwieg aber hierauf. Nach einer Fehlbitte an den Vater und die Mutter der Braut(!), gab die Braut gern dreißig Jahre ihres Lebens und der Tote wurde so wiederbelebt.²

6. Bulgarische Legende aus Prilep. Während der Trauung ist der Bräutigam gestorben. Ein Engel nimmt seine Seele und sieht die Braut in einer Ecke des Zimmers mit dem Kranz auf dem Kopf weinend dasitzen. Der Engel geht mit der Seele zu Gott und sagt zu ihm: „Was haben wir getan, Herr! Wie können wir die Seele des Bräutigams nehmen, wenn seine Braut mit dem Kranz auf dem Haupt in einer Ecke sitzt und weint!...“ Dann sagt Gott zu ihm: „Sein Leben war so lang, was können wir tun? Geh und frag seinen Vater, ob er ihm von seinen eigenen Tagen abgeben will; dann bring ihm die Seele zurück.“ Der Vater will es nicht und ebensowenig die Mutter; die Braut gibt aber die Hälfte ihrer Tage dem Burschen ab. Als der Engel diese Nachricht zu Gott erteilte, sagt Gott: „Man soll nicht so für Mutter und Vater sorgen wie für die Gefährtin.“³

7^a. Serbisches Märchen. Ein Jüngling wollte sich so lange nicht verheiraten, als bis er die Furcht kennengelernt habe und begab sich in die Welt, die Furcht kennenzulernen. Auf dem Friedhofe beruhigte er ein Gespenst, einen Vampir, der bis zu dieser Zeit jeden tötete, denn er vergrub zu Hause einen Schatz. Dann erschien ihm der Erzengel Michael, und vor seiner Erscheinung erschrak er wirklich. Von ihm erfuhr er, daß er sterben werde,

¹ Nach einem Auszug, den bereits Prof. Polívka in seinem Kommentar zu Kubín *Lidové povídky z českého Podkrkonoší* (= Volkserzählungen von den tschech. Westhängen des Riesengebirges) S. 814 (Rozpravy České Akademie věd a umění, Bd. 3 Nr. 57) gegeben hat. Der Text ist in *Bosanska Vila y redno N. T. Kerschikowitz*, Sarajevo 1888 (Letopić Mat. srp. kn. 250, 27) abgedruckt. Eine andere serbische Version, *Venac* 1 (1910) 416 f., auf die Čajkanović in *Srpski ethnogr. Zbornik* 41 (1927) 527 hinweist, wie auch Polívkas Anmerkungen in *Národopisný Věstník* 21 H. 4, steht mir nicht zu Gebote.

² A. Schott *Neue walachische Märchen* in den Hausblättern, hrsg. von Hackländer u. Hofer, Stuttgart. 1857, S. 213 f.

³ *Zivaja Starina Periodiz. izdanie otdelenija Etnogr. imper. russk. geograph. Obščestva* Heft 2, St. Petersburg 1890, 155, Nr. 3.

sobald er sich verheiratet. Er sah, wie der Erzengel den Menschen das Seelenherz wegnimmt, wie die Leute sterben, und dann kehrte er nach Hause zurück. Als nachher die Zeit kam, wo er Gott die göttlichen und der Erde die irdischen Dinge herausgeben sollte, sagte er dem Vater, daß er sich verheiraten wolle. Am Tage seiner Hochzeit erschien der Erzengel und sagte dem Jüngling, er möge den Vater fragen, ob er für ihn sterben wolle, hernach die Mutter und endlich die Braut. Als der Erzengel von ihrer Treue hörte, sprach er, er wäre nur gekommen, um sie zu prüfen. Er erhob sich, nahm der alten Frau und dem Greise die Seele, segnete die Jungen und stieg zum Himmel empor.¹

7^b. Serbische Variante. Ein Jüngling geht in die Welt, einen Freund suchen. Es ist erst der dritte, ein Greis — der Tod; er teilte den Apfel und gab ihm die größere Hälfte. Er sagt ihm, er werde bei dem ersten Abendmahl mit seiner Frau sterben. An diesem erscheint der Greis und will ihm die Seele nehmen. Auf seine Bitte, sein Leben zu verlängern, sagt er, es solle ihm jemand einige Jahre von den seinen abtreten. Vater, Mutter sagen ihm ab, nur die junge Frau willigt ein, sie ist bereit, ihr ganzes Leben ihm zu opfern, wenn er nur für seine Eltern lebt. Nun bemerkt der Greis, jetzt habe er erkannt, wer sein wahrer Freund ist.²

8^a. Kroatische Legende aus dem Bezirk Stremesk. Ein Prinz starb in der Hochzeitsnacht und hinterließ einen Brief, in dem er bat, man möge ihn in einer Waldhütte (Waldkapelle) begraben und vor dieser ein Feuer machen. In der Nacht kamen dorthin zwei Bettler, und da forderte sie der Prinz auf, mit ihm zu gehen, um die Messe zu hören, die Jesus Christus hielt. In der Frühe kehrte der Prinz zurück und legte sich in den Sarg. In der Stadt erzählten sie, der Prinz sei nicht gestorben, sondern wäre am Leben. Am ersten Abend ging sein Vater dorthin. Er ging mit dem Sohne zur Messe. Als Jesus vom Prinzen erfuhr, sein Vater wünsche, daß er mit ihm nach Hause gehen sollte, wollte er, daß jener sich mit dem Messer das Herz durchbohre. Der Vater konnte sich nicht entschließen, auch nicht die Mutter, die in der zweiten Nacht kam, aber in der dritten Nacht stieß sich die Braut drei Messer in die Brust. Jetzt konnten sie beide nach Hause zurückkehren.³

8^b. Slawonische Legende. Dem jungen Manne waren schon von seiner Frau drei Kinder geboren, als er starb. Auf dem Sterbelager hatte er seine Verwandten gebeten, ihn nicht im Friedhofe, sondern oben auf der Berghöhe zu begraben, damit er nicht in sein Haus heimkehren könne. Weiter ist es kein Dolch, den Gott den Eltern übergibt, sondern eine Himmelskerze, bei deren Schein er die heilige Messe liest. Die Gattin stach sich es in die Brust, ohne jedoch sich zu durchstechen, und Gott schickte sie mit ihrem Manne nach Hause.⁴

8^c. Ungarische Variante aus dem Szolnok-Dobokaer Komitat. Kurz nach seiner Heirat starb der Jüngling und wurde nach seinem Wunsch an einem Kreuzwege begraben. Als ein Schafhirt kam, sprang er auf und sagte dem

¹ Nach dem Auszug bei Polívka a. a. O. 814 f. (Text in *Letopis Mat. srpske kn.* 250, 27).

² Freundlich von Prof. Polívka mitgeteilter Auszug einer Fassung aus der Zeitschrift *Behar* IV, Sarajevo 1903/4, S. 29.

³ Auszug bei Polívka a. a. O. 816 aus dem *Zbornik za nar Život juž. slav.* XII 137, nr. 25.

⁴ Fr. S. Krauß *Die Anmut des Frauenleibes*, neue Auflage 1923, 76 f.

Schäfer, sein Vater solle kommen und ihn abends bewachen. Als abends der Vater kam, setzten sich alle beide auf den Sarg; sie stiegen auf in den Himmel und traten vor den Richter. Da sprach der Richter: „Stirbst du für deinen Sohn oder nicht?“ Aber der Vater trat zurück, als der Richter ihn mit dem Schwerte durchbohren wollte. Dasselbe wiederholte sich mit seiner Mutter; sein junges Weib ließ sich aber durchbohren, weigerte sich nicht im geringsten, und der Richter heilte sie aus, so daß sie vollkommen gesund wurde; dann kehrten sie nach Hause und lebten noch über achtzig Jahre.¹

9. Nordgroßrussisches Märchen aus dem Gouv. Olonec. Ein junger Mann vom Hochzeitsbett weggerufen kommt in die Macht des Wassergeistes. Nach einer Zeit wird den Eltern zugetragen, daß er im nahen See wohne. Der Vater begibt sich dorthin und findet den Sohn. Er lebt beim Wassermann und kann von ihm loskommen, wenn jemand mit ihm durchs Wasser gerade, durch einen Einschnitt, durch ein im Eise ausgehacktes Loch gehen würde. Weder Vater noch Mutter können sich dazu entschließen, aber doch seine junge Frau. Sie geht hinter ihm durchs Wasser bis sie zu einem großen Palast kamen. Der Mann ging selbst zum Satan. Diesem wurde berichtet, daß er sich eine russische Frau mitgebracht habe, die ihnen nicht passe. Und so wurden sie auf Satans Geheiß herausgetrieben und gingen nach Hause.²

Prof. Polívka, der in seinem Kommentar zu Kubins Volkserzählungen die meisten dieser Erzählungen angeführt hat, hat sie bereits zur Alkestissage in Beziehung gesetzt.³ Schlagend ist vor allem die Ähnlichkeit der ersten südslawischen Erzählungen mit den griechischen, aus Ägina, Rhodos und [Arkadien] stammenden Märchen, denen der nämliche Glaube an drei Schicksalsfrauen zugrunde liegt. Nachdrücklicher als in diesen letzteren wird aber in den slawischen Parallelen die überlegene Macht des Schicksals geschildert, in denen Gott selbst die Schicksalsbeschlüsse nicht ändern kann und selbst als Mittelsmann zwischen Mensch und Schicksalsfrauen auftritt. Allerdings hat die christliche Vorstellung vom allmächtigen Gott auch hier endlich das Übergewicht erhalten, da es auch Fassungen gibt (Nr. 5^{a-c}), in denen die Schicksalsfrauen ganz fehlen, während der Heiland oder eine der hl. Personen noch immer als wunderbarer Gevatter auftritt und zwischen Mensch und Gott interveniert. Wo aber keine solche Person vorkommt oder kein Zeuge dessen vorhanden war, was die Schicksalsfrauen dem neugeborenen Kinde zuerkannt haben, da ist es der Tod oder der Todesengel selbst, der davon Kunde hat, was dem Menschen verhängt ist. Da bestand natürlicherweise die Notwendigkeit, schon am Eingang der Erzählung zu erklären, unter welchen

¹ El. Sklarek *Ungarische Volksmärchen*, Lpz. 1901, 256f. Bei Polívka S. 817.

² N. E. Ončukov *Sebernija skazki*, St. Petersburg. 1908, Nr. 170, S. 426. S. auch Polívka a. a. O. 817 und im *Archiv f. slav. Phil.* 31 (1910) 282.

³ Auch brieflich hat mir Prof. Polívka weitere Hinweise erteilt, wofür ich ihm auch hier meinen Dank aussprechen möchte. Die Übersetzung der slawischen Texte verdanke ich der Freundlichkeit Fräuleins Dr. M. Woltner und Herrn cand. phil. Leopold Zatsčil.

Umständen der Held dem Tode begegnete und das ihm verhängte Schicksal erfuhr. So kamen Fassungen zutage, die mit verschiedenen anderen Märchenzügen verbunden sind, wie z. B. mit dem Motiv von Einem, der auszog, um das Fürchten zu lernen (7^a) oder um einen wahren Freund zu finden (7^b); hierher gehört offenbar auch das thrakische Märchen (3), wo dem Helden ebenfalls während seiner Reise der Todesengel begegnete, und das unten zu erwähnende persische Märchen (10), wo das Motiv von den drei schaltenden übermächtigen Kräften eingeflochten ist. Eine ganz andere Situation liegt den Fassungen 8^{a-c} zugrunde, wo der junge Mann, schon gestorben, die Angehörigen zu seinem Grab kommen läßt, um mit ihnen vor Gott zu erscheinen.

Es ist naheliegend, daß der Stoff unseres Märchens bei den Südslawen zur Begründung der kirchlichen Lehre über die eheliche Liebe verwendet wurde. Diese Tatsache, wie auch der überhaupt legendarische Charakter dieser sämtlichen Erzählungen, macht es sehr wahrscheinlich, daß sie durch christlich-kirchliche Überlieferung in die slawische Welt eingeführt und in ihr weit verbreitet wurden. Das dürftige Material, das uns in diesem Falle aus den griechischen Ländern vorliegt, gestattet leider keinen umständlichen Vergleich mit den reicher fließenden slawischen Versionen.¹ Wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß diese slawischen Legenden besonders in südlicheren Ländern vorkommen und daß der Glaube an die Schicksalsfrauen bei den Südslawen eine ganz frappante Ähnlichkeit mit den griechischen Vorstellungen von den Moiren zeigt — selbst der Name der Schicksalsbestimmerinnen bei den Bulgaren (Urisničen vom griech. *ὀρίζω*, bestimmen) weist schon auf eine griechische Entlehnung hin² —, so ist man vielleicht berechtigt zu vermuten, daß auch der ganze Erzählungskreis, wie die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen, auf griechischem Wege, besonders durch kirchliche Überlieferung, nach Südslawien und den benachbarten Ländern gekommen und dort weitergebildet ist.

¹ Vgl. indessen die Art und Weise der Einladung der Heiligen zur Hochzeit, die in den slawischen Legenden ähnlich wie in der rhodischen vorkommt. Auch der Zug, daß dem neugeborenen Kinde verhängt ist, durch Ertrinken zu sterben (Nr. 4^{a-d}) kommt sowohl in der arkadischen Fassung (2^c) wie auch in anderen griechischen Märchen vor: *Νεοελληνικά Ἀνάλεκτα* Bd. II, S. 23 f., Nr. 14 = N. Politis *Νεοελλ. Μυθολογία* 2, 222 f. = Garnett *Greek Folk Poesy* 2 (1896) 177; B. Schmidt *Griech. Märchen* 1877, S. 221, Nr. 2. Über die Moiren im heutigen griech. Volksglauben s. B. Schmidt *Das Volksleben der Neugriechen* S. 210 ff.; N. Γ. Πολίτου *Νεοελλ. Μυθολογία* S. 208 ff.; *Παραδόσεις* Nr. 916—922; Thumb *Zur neugr. Volkskunde* in der Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 2, 123 ff. 285 ff.; Lawson *Modern Greek Folklore* 1910, 121 ff.; Th. Bent *The Cyclades* 1885, 186 ff. Weitere Literaturangabe bei Roscher *M. Lex.* II 2, 3102 f.

² Fr. S. Krauß *Volksglaube und relig. Brauch der Südslawen* 1890, 20 f. 23 u. 29; Strausz *Die Bulgaren* 170 f. 295.

Ganz andere Gedanken liegen offenbar in der nordrussischen Erzählung vor, wo das Motiv des Liebesopfertodes mit dem Sagenkreis vom Wassermann verwachsen ist, der junge Menschen zu sich ins Wasser fordert.¹ Daß sie in keinem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Erzählungskreise steht, ist also leicht zu erkennen.

10. Persische Erzählungen. Ein Einwohner von Balch ist sehr befreundet mit einem Sigistaner und empfiehlt diesem bei seinem Ableben seine Söhne. Einer von diesen begegnet eines Tages in der Wüste dreien Männern, welche uneinig sind über die Frage, wer mächtiger sei: das Licht der Welt, der Unterhalter der Welt oder der Todesengel. Der Jüngling, dem sie die Entscheidung anheimstellen, spricht zugunsten des letztgenannten, worauf sich herausstellt, daß die drei Männer eben diese Persönlichkeiten sind. Der Todesengel, erfreut über den ihm zuerkannten Vorzug, sagt dem Jüngling die Erfüllung einer Bitte zu; dieser bittet, daß er statt seiner, wenn die Todesstunde für ihn gekommen sei, sonst jemanden hinwegnehme. Der Engel erklärt sich damit einverstanden. Als aber der Jüngling dem Tode nahe ist, sind weder die Mutter noch die Brüder noch die Frau bereit, für ihn in den Tod zu gehen, bis endlich der Freund seines Vaters sich sogleich bereit erklärt. Der Todesengel, über dessen Treue erstaunt, schickt ihn aber heim und schenkt außerdem auch dem Jünglinge das Leben.²

11. Einem Juden, der seinen verstorbenen Neffen leidenschaftlich betrauert, erscheint Mohammed und sagt, er könne ihm den toten Jüngling und seine in einem Grab mit ihm begrabene Geliebte — die Tochter eines chines. Kaisers, namens Senauber — auferstehen lassen, wenn er nur ihn als Propheten anerkenne. Der Jude legt sofort das Bekenntnis ab und durch ein Gebet des Propheten steigen die beiden Toten aus dem Grabe hervor. Sie sind zwar so frisch und schön wie früher, können aber nicht sprechen. Auf ein Gebet Mohammeds kommt der Erzengel Gabriel herab und sagt ihm: „Gott hat diesen beiden Dienern das Leben um deiner heiligen Vermittlung willen wiedergegeben, aber ihr irdisches Dasein ist abgelaufen und ihre Lebenszeit darf nicht überschritten werden. So hat Gott sie zu Anfang geschaffen. Aber ihr Oheim hat noch neunzig Jahre zu leben. Wenn er ihnen einen Teil seines Lebens geben will, so werden sie auf mein Geheiß die Fähigkeit zu sprechen wiedererhalten und eine zahlreiche Nachkommenschaft haben.“ Dann gab der Oheim seinem Neffen und dessen Geliebter je dreißig Jahre ab und die Auferstandenen erhielten wieder ihre Stimme.³

Die erste dieser Erzählungen ist in einer arabischen Bearbeitung des persischen Marzbān-nameh enthalten, die um das Jahr 1200 verfaßt wurde; sie muß aber, nach Houtsmas Darlegungen⁴, bis in die Zeiten

¹ S. tschechische, polnische, russische Parallelen bei Polívka a. a. O. 810.

² M. Th. Houtsma *Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbānnameh*, Ztschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 52 (1898) 380. Diese Erzählung fehlt bei Scheffer *Chrestomathie Persane* II und Chauvin *Bibliogr. des ouvrages arabes* II.

³ Aug. Bricteux *Contes persans trad. sur un ms. inédit de la Bibl. de Berlin* (Bibliothèque de la Fac. de Philos. et lettres de l'Univ. de Liège 1910) S. 497: Histoire de Souqrî de Basra, fils de Khâdjè Afvâne, et de ses Amours avec Senauber, fille de l'empereur de Chine. S. auch V. Chauvin a. a. O. Bd. 8, S. 119.

⁴ Houtsma a. a. O. S. 374. 392.

der späteren Sassaniden (um 900 n. Chr.) zurückgeführt werden, in denen die Entstehung des Marzbān-nameh angesetzt wird. Das Liebesopfermotiv ist in diesem Texte, wie oben gesagt, mit einem anderen Stoffe, mit dem Motiv von den drei schaltenden Mächten, verbunden. Durch das zugunsten des Todes gesprochene Urteil ist also das dem Helden anerkannte Vorrecht, einen Ersatz für sich in den Tod zu geben, am besten begründet. Da aber das Gefühl der wahren Freundschaft über die Liebe der Verwandten, die Gattin eingeschlossen, erhoben wird, so ist anzunehmen, daß uns in Marzbān-nameh eine literarische Bearbeitung unseres Stoffes vorliegt, welcher mehr entwickelte philosophische Gedanken zugrunde liegen.

Um eine noch freiere Bearbeitung dieses Motivs handelt es sich offenbar in der zweiten persischen Erzählung, die aus unbekannter Zeit stammt und mit mohammedanischen Wundererzählungen verflochten ist.

12. Indische Erzählungen. Die schöne Pramadvāra war dem jungen Ruru verlobt. Kurz vor der Hochzeit spielte das Mädchen mit ihren Freundinnen und sah nicht die schlafende Schlange, die sich quer über den Weg streckte. Sie trat mit dem Fuße auf das Tier, „da sie dem Tode verfallen war und vom Schicksal angetrieben wurde“. Die Schlange schlug, „vom Todesgote angetrieben“, der Achtlosen die Zähne tief in den Leib. Von dieser Schlange gebissen, sank sie sofort tot zu Boden. Ruru ging betrübten Herzens in den tiefen Wald und klagte um seine Braut. Da kam ein Bote der Götter und sprach zu Ruru: „Kein Leben gibt's mehr für den Sterblichen, dessen Leben verzehrt ist... Ein Mittel dafür aber ist von den hochgesinnten Göttern schon früher bestimmt worden... trittst du dem Mädchen die Hälfte deines Lebens ab, so wird deine Gattin wieder aufstehen“. Ruru willigte ein und, nachdem der Götterbote dem König des Rechts und des Todes die Nachricht erteilt hatte, stand die Jungfrau wieder auf. Darauf richteten die Eltern die Hochzeit der beiden aus... Von da an aber war Ruru ein erbitterter Verfolger der Schlangen.¹

13. Ein Fischerssohn, namens Suprahara, war in Mayavati, die Tochter des Königs Malayasinta, verliebt. Da der Jüngling vor Liebeskummer starb, entschloß sich Mayavati, mit ihm auf das Feuer zu steigen. Durch eine himmlische Stimme wird jetzt dem König erklärt, daß seine Tochter in einer früheren Existenz die Gattin dieses Fischerssohnes war und daß sie ihn durch Hingabe der Hälfte ihres Lebens wiederbeleben kann. Mit Freuden nimmt es die Prinzessin an und der Tote steht so auf. Der König gibt ihm jetzt seine Tochter zum Weib.²

¹ *Mahabharata* I 8, 5 f. (bei Jacobi, 1903, 4; Winternitz I 332 f.); übersetzt bei J. J. Meyer *Das Weib im altindischen Epos* 1915, 214 f. Dasselbe Märchen auch in Somadevas *Kathasaritsagara*, transl. by C. H. Tawney, Calcutta 1880, I 97 f., new edited by N. M. Penzer, 1925, I 188. VIII 117; W. Hertz, *Spielmannsbuch, Novellen in Versen aus dem 12. u. 13. Jahrh.*³, Stuttgart. 1905, 364.

² Somadevas *Kathasaritsagara*, transl. by Tawney 1884, II 493 = 1927, VIII 115.

Eine Reminiszenz an die erste dieser Erzählungen liegt, nach Wesselskis Hinweis¹, in einer der Vetala-Erzählungen vor, die Kschemendra (um die Mitte des 11. Jahrh.) in seine Brhatkathamajari (IX 20 v. 975 bis 1012) aufgenommen hat; auch dort tritt nach einer wunderbaren Botschaft ein Brachmane seiner von einer Schlange gebissenen Gattin die Hälfte seiner Lebensjahre ab.² Der Gottesbote, der hier erscheint, ist der Bote des Todesgottes Iama, der Todesbote; er ist also gekommen, die durch den Schlangenbiß tödlich Getroffene zu holen.³ Er kommt, „furchtbar anzusehen in seinem roten Gewande“, noch einmal im Mahabharata, um Satyavants Seele zu holen. Dort ist es Savitri, die treue Gattin, die dazwischentritt und dem Tode folgend, der sich mit seiner Beute gegen das Totenreich entfernt, nicht von der Seite weichen will. Seinen wiederholten Mahnungen, sie solle umkehren, der Weg sei weit, entgegnet sie immer so: Wo man meinen Gatten führt, oder wo er selbst geht, da muß auch ich gehen: das ist uraltes Gebot. Nur als ihr der Tod, durch ihre weisen Sprüche gerührt, einen Wunsch freistellt, und sie die gewünschte Seele des Gatten zurückerhält, beschließt sie zurückzukehren.⁴ Savitri ist ja, wie Oldenberg sagt, „mehr als nur Savitri; sie ist die Gattin in ihrer hingebenden Liebe und Treue: so feiern sie noch jetzt alljährlich die Frauen Indiens.“⁵ Daher scheint der Vergleich zwischen Savitri und Alkestis, die ähnlich in Sparta und Athen gefeiert wurde, begründet. Es ist zwar wahr, daß das wesentlichste Element der Erzählung vom Liebesopfertod aus dieser Episode des Mahabharata fehlt: der Einsatz des einen Lebens für das andere.⁶ Da es aber auf indischem Boden, namentlich im Mahabharata, wie wir sahen, so gut belegt ist, wie irgendwo sonst, so ist Leskys Ansicht, daß wir es hier mit einem Reflex des Stoffes zu tun haben, der uns hier beschäftigt, für wahrscheinlich anzusehen.

Weiter ist das Motiv der verschenkten Lebensjahre aus der Sage von Ruru, wie G. Paris⁷ vermutet, in eine Reihe von orientalischen Erzählungen entlehnt, die die Untreue der Gattin zum eigentlichen Gegen-

¹ Alb. Wesselski *Märchen des Mittelalters*, Berl. 1925, 191 f.

² Vgl. auch den Auszug aus Kschemendras „*Märchenstrauß*“ in *Vetala-pantschavinsati*, deutsch von H. Uhle (Meisterwerke orient. Literaturen, 9) 1924, 176.

³ Uhle ebd. 176 A. 1.

⁴ H. Oldenberg *Das Mahabharata*, Göttingen 1922, 63 ff.

⁵ Ebd. 66. [Daß ein volkstümliches Fest auch in einigen Palästinischen Städten zum Andenken der heroischen Tat einer Frau gefeiert wurde, vermutet F. C. Porter in *Hastings Dictionary of the Bible*⁵ 2, 824 s. v. Judith.]

⁶ Lesky 32.

⁷ *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 13 (1903) 10 Anm. 1. S. auch Bolte-Polívka *Anmerkungen zu KHM Grimm I* 129 f.; Wesselski a. a. O. 188 ff.

stand haben. Aus diesen Erzählungen möchte ich eine kabyliche herausgreifen und in einem kurzen Auszug hierhersetzen, da sie im Eingang eine gewisse Ähnlichkeit mit der oben vorgelegten Legende (Nr. 6) zeigt.

14. Kabylisches Märchen. Ein Bursch findet, als er nach längerer Abwesenheit in die Heimat zurückkommt, seine Braut tot und begraben; er legt sich seinem Versprechen gemäß zu ihr ins Grab. Asrain, der Richtengel, kommt um über die Verstorbene zu richten; verwundert kehrt er zu Gott zurück, und dieser beschließt die Wiedererweckung der Toten, wenn ihr der Bursche, der sonst das Grab nicht verlassen wollte, von seinen noch ausstehenden Lebensjahren die Hälfte abtrete. Lachend willigt der Bursche ein, und das Mädchen wird lebendig. Sie bauen sich im Walde ein Haus, um dort die zwanzig Jahre, die sie noch zu leben haben, zu verbringen. Später verläßt sie aber den Burschen und folgt einem reichen Manne. Der Bursche verlangt nun von ihr die zwanzig Jahre zurück und verbrennt sie. (Oft wird die Frau sofort von dem Leben verlassen, sobald sie die Worte ausspricht, daß sie das verschenkte Leben zurückgebe.)¹

15^a. Sudanesische Märchen. Ein sehr reicher Mann hatte einen einzigen Sohn. Als der Sohn erwachsen war, wollte der Vater ihn verheiraten und brachte ihm junge Mädchen, mit ihm zu spielen. Doch da befel den Jüngling ein böses Fieber, das trotz aller Heilmittel nicht weichen wollte, und schließlich starb der Jüngling. Der Vater ließ überall fragen, ob keiner ein Mittel hätte, seinen Sohn wieder zu erwecken. Da kam ein alter Orakelmann und sagte, er hätte ein Mittel; er fing eine Dankara (Siedleragawe), reichte sie dem Vater, dazu ein Messer und sagte: „Wenn du diese Dankara tötest, wird dein Sohn leben, du aber mußt sterben.“ Der Vater fragte: „Wenn ich die Dankara einem Sklaven gebe zum Töten, wird mein Sohn dann erwachen?“ — „Nein, nur du oder seine Mutter können das Opfer bringen.“ Der Vater überlegte und kam schließlich zu dem Schluß, daß er doch lieber leben wolle. Vielleicht schenkte Gott ihm einen anderen Sohn. Auch die Mutter des Jünglings konnte sich nicht zu dem Opfer entschließen. Aber seine Spielgefährtin, die „in einem Hause mit ihm schlief“ ergriff, rasch entschlossen, das Messer, schnitt der Dankara den Kopf ab und sank leblos zu Boden. Der Jüngling aber erhob sich von der Erde. Da besprengte der Orakelmann das Mädchen mit einer Medizin, und auch sie erhob sich wieder zu neuem Leben. Bald darauf heiratete der Bursche das Mädchen. „Wer nun, fragt der Erzähler, hat von diesen allen das beste Werk getan?“²

15^b. Zauberer hatten es den Eltern für ihren einzigen Sohn vorausgesagt, der Sonnenuntergang solle ihn niemals außerhalb der Ringmauer treffen; am Tage, wo dies geschehen würde, würden sie ihren Sohn verlieren. Als der Sohn herangewachsen war, besuchte ihn eines Tages ein Mädchen aus einem anderen Dorf, um sich mit ihm zwecks Heirat bekannt zu machen. Als sie nun heimkehren wollte, begleitete sie der Jüngling weit bis gegen ihr Dorf. So geschah, daß er vollkommen vergaß, rechtzeitig zurückzukehren, und als er sich dem Tor seiner Stadt näherte, war die Sonne schon untergegangen. Da fiel der Jüngling tot zu Boden. Mit Tränen in den Augen fragten seine Eltern nach einem Mittel, um ihn zu erwecken. Da kam ein Marabout (ein Weiser)

¹ Leo Frobenius *Atlantis* 1 (1921) 133 f. Auszug bei Wesselski 191.

² Märchen der Keri-Keri (Zentral-Sudan) im Jahre 1912 von Alfr. Martius niedergeschrieben: *Atlantis* IX, 403 f.

und sagte, daß sie ein großes Feuer machen sollten und daß die Mutter, oder der Vater, in die Glut springen sollte; so werde ihr Sohn das Leben wiederfinden, sonst werde er tot bleiben. Das Feuer wurde wohl angezündet, aber weder der Vater noch die Mutter wagten in die glühenden Kohlen zu springen und sagten: wir werden einen anderen zeugen; möge er sterben! Da kam das Mädchen, das am vorigen Tag den Jüngling besucht hatte; sie sprang gern ins Feuer und der Jüngling stand sofort auf. Als nach vierzig Tagen die Grube geöffnet wurde, fand man das Mädchen zwischen zwei Steinen sitzend. Nachdem man sie herausgezogen hatte, kroch eine große Eidechse aus einem Grab und sagte: Wenn du, Bursch, mich erschlāgst, so werden dein Vater und deine Mutter sterben; wenn aber du mich nicht schlāgst, so wird das junge Mädchen sterben! Der Erzähler überläßt es jetzt dem Zuhörer zu erraten, was der Jüngling darauf getan hat.¹

15°. Der Jüngling wird von Iblis (dem moham. Teufel) im Walde erschlagen, während er dort mit einem jungen Mädchen verweilt. Nach Iblis Weissagung wird der Jüngling erwachen, wenn seine Mutter verschiedene Gefahren übersteht. Während sie dieses ablehnt, läuft das Mädchen gern durch das Feuer, springt in den Fluß, fängt in einer Höhle die Eidechse, die die Lepra verursacht und bringt sie zu Iblis. Der Bursche kommt wieder zum Leben und hat zu beschließen, welchen Iblis totschiagen soll, seine Geliebte oder seine Mutter.²

Wie es bei sudanesischen Mārchen zu erwarten ist, ist es hier ein Zauberer, der als Mittelsmann zwischen Mensch und Todesgott auftritt und weiß, was einem Menschen von Anfang an beschieden ist und welche Mittel es gibt, um das ihm verhängte Übel abzuwenden. Auffallend ist besonders in der zweiten Erzählung die Schicksalsverkündigung, die auch in der neugriechischen Sage vom βασιλιās Ἀνήλιαγος ähnlich vorkommt, mit dem Unterschied, daß dort dem Menschen Lebensgefahr droht nicht wenn ihn der Sonnenuntergang außerhalb der Stadtmauer antrifft, sondern wenn ihn die Sonne überhaupt ansieht.³

¹ Mārchen der Haussa, aus Zinder: M. Landeroin et J. Tilho *Grammaire et contes Haoussas*, Paris 1909, 273 f.

² Variante aus Haussa, bei Harris *Hausa Stories and riddles* Weston s. Mare 1908, 99. In einer anderen Fassung, bei A. Tremearne *Hausa superstitions and customs*, London 1913, 340, springt die Mutter ins Feuer und der wiederbelebte Sohn tötet den „Jerboa“, zu dem sein Vater verwandelt ist und lebt so mit seiner Mutter. In einem Mārchen der Neger von Jamaika, W. Jekyll *Jamaican Song and Story*, London 1907, 58, rettet der Geliebte das Mädchen vom Galgen, indem ihre Geschwister ein wenig Silber für sie zu geben verweigern. Umgekehrt tritt in einem afrikan. Mārchen, Br. Gutmann, *Volksbuch der Wad-schagga*, Lpz. 1914, 122, nicht der Bräutigam und dessen Familie, sondern der Mutterbruder als Retter des Mädchens von einer Wasserschlange auf. S. weitere Hinweise von R. Gragger in Hedwig Lüdekes *Ungar. Balladen*, 1927, S. 182 f.

³ S. N. G. Politis *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλλην. λαοῦ. Παραδόσεις*, 1904, I S. 47, Nr. 81—82, II S. 711 f., wo Hinweise auf ähnliche Sagen anderer Völker. B. Schmidt *Griech. Mārchen u. Sagen*, 1877, S. 30 f. Vgl. ebd. Nr. 13, S. 98 u. 230.

Ehe wir an eine besonders auf den sudanesischen Märchen fußende Erwägung über das Verhältnis der mannigfaltigen Fassungen unseres Märchens sowohl zueinander wie zur griechischen Alkestissage herantreten, wollen wir einen Augenblick innehalten und die allgemeinen Züge sämtlicher Parallelen in ihrem Zusammenhang hierhersetzen.

A. Einem jungen Manne droht frühzeitiger Tod.

1. Der junge Mann ist der einzige Sohn seiner Eltern (1^a. 3. 4^b. 5^a. 8^b. 9. 11. 15^{a-b}).
2. Es ist ihm vom Herrn des Lebens und des Todes vorbestimmt, am Hochzeitstage zu sterben (1^a. 2^{a-c}. 3. 4^{a-f}. 5^{a-c}. 6. 7^{a-b}. 8^a. 9. 12. [15^{a-c}]).
 - a) durch Schlangenbiß (2^b. 12);
 - b) durch Ertränkung (2^c. 4^{a-b});
 - c) durch einen Blitz (5^a);
 - d) durch einen Sturz vom Pferde (5^c).
3. Dieses Verhängnis ist ihm verkündet
 - a) am dritten Tage nach seiner Geburt von den Schicksalsfrauen, deren Spruch einer, der sich im Geburtszimmer auf Herberge findet, hört (2^{a-c}. 4^{a-f});
 - b) an einem anderen Tage von dem Tod oder dessen Engel, dem er zufällig begegnet (3. 7^{a-b}. 10), von einem Propheten oder Orakelmann (Savitri, 15^b), durch eine himmlische Stimme oder durch die Rede eines Vogels (1^a Var.);
 - c) erst am verhängnisvollen Tage durch das Erscheinen des Todes oder dessen Engels (1^{a-b}. 6. 9. 15^c).

B. Der junge Mann kann gerettet werden, wenn ein anderer für ihn freiwillig (1) in den Tod geht (1^b. 3. 4^f. 5^b. 7^a. 8^{a-c}. 9. 10. 15^{a-c}) oder (2) ihm die Hälfte seiner restlichen Lebensjahre (1^a. 2^{a-c}. 4^{a-b}. 5^a. 11. 12. 13. 14) oder einen Teil davon (4^{c-e}. 5^c. 6. 7^b) abtritt.

3. Als Vermittler tritt auf:

- a) zwischen Mensch und Moiren (4^a) oder Mensch und Tod (5^c) Gott.
- b) zwischen Mensch und Gott der hl. Georg (1^a), der hl. Ilias (4^{b-c}), die Heiligen: Georg und Dimitrius (2^{b-c}), Ilias, Georg, Dimitrius (4^d), der Todesengel (1^a Var. 6. 12. 13. 14), Mohammed (10), ein Orakelmann (15^{a-b}).



- C. Fehlbitte an die Angehörigen, Erfolg bei der Braut oder Gattin (bzw. dem Bräutigam oder Gatten).
1. Die Bitte wird abgelehnt: von Vater und Mutter des Bräutigams (1^a. b. 3. 4^b. e. f. 5^a. b. 6. 7^a. b. 8^a-c. 9. 15^a. b), von seinem Vater (4^d), von seiner Mutter (4^c. 15^e), von Vater, Mutter, Schwester (1^a Var.), von Mutter, Brüder, Frau (10), von Schwiegervater und Schwiegermutter (5^c).
 2. Auf die Bitte geht bereitwillig ein: die Braut (1^a. b. 2^a-c. 3. 4^a-d. 4^f. 5^a-c. 6. 7^a. b. 8^a. 9. 13. 15^a-c), die Gattin (8^b. c), der Bräutigam (12. 14), der Oheim (11), der treue Freund (10), ein Soldat (4^e).
- D. Der Herr des Lebens und des Todes (1) schenkt das Leben dem opferbereitwilligen Weibe (bzw. dem Manne) (1^b. 3. 5^b. 7^a. (b?). 8^a-c. 9. 10. 15^a-c) und (2) bestraft die hartherzigen Eltern (1^b. 7^a. 15^b. c).
3. Die das Opfer auf sich nehmende Frau bleibt für immer in der Unterwelt (4^f).

Aus dieser Analyse läßt sich eine Übereinstimmung aller dieser aus verschiedensten Ländern stammenden Texte sowohl untereinander wie mit der Alkestissage der Hauptsache nach zeigen. Wie in der altgriechischen Sage, so auch hier ist es gewöhnlich ein Weib, in dem solch höchster Heldenmut des Opfers wohnt, und wie dort so auch in den meisten dieser Parallelen wird die Aufopferung der Gattin durch den Gegensatz zu den Verwandten hervorgehoben. Daß uns hier allgemein menschliche Züge vorliegen, machen vor allem die sudanesischen Märchen augenscheinlich. Es ist gewiß eine Erkenntnis, zu der auch der Mensch der primitiven Gesellschaft gekommen sein muß, daß die Liebe des Liebenden stärker und zu größeren Opfern bereit ist, als die Liebe selbst der nächsten Verwandten.¹ Auch die Vorstellung, daß man Jahre

¹ Eine einfache Darstellung der Frage, die der Mensch, veranlaßt durch seine gesellschaftlichen Verhältnisse, an sich selbst richtet, liegt in einem Zigeunermärchen vor, H. v. Wliskoeki *Märchen und Sagen der Transilvan. Zigeuner*, 1886, 108, wo die älteste von vier Schwestern die Frage stellt: „Wißt ihr, wer uns denn eigentlich so recht von Herzen liebt? Wer für uns sein eigenes Leben hingeben würde, um uns vom Tode zu retten?“ und es gleich versuchen läßt. Vgl. das ähnliche Lied in *Ztschr. f. vergleich. Litgesch.* I (1888), 250, wo aber umgekehrt der Liebste als Retter auftritt. Es gab allerdings auch Erlebnisse, die zu gegensätzlichen Gedanken führten. Deshalb finden wir, obwohl viel seltener, auch Volkslieder, besonders bei den Russen, Serben, Bulgaren, Rumänen, wo die Liebe der Mutter oder der Schwester als die allergrößte gilt (Literaturangabe im *Jahrb. f. Volksliedforschung* 3, 71, Anm. 4). Hier muß auch die sophokl. Antigone, 906 f. erwähnt werden, die den Bruder als den Liebsten bezeichnet, nach einer Auffassung, die gewiß der volkstümlichen Vorstellung angehörte. (Auch der Althaea steht der geschlechtsverwandte

seines eigenen Lebens oder sein Leben überhaupt, wie irgend einen äußeren Gegenstand, einem anderen verschenken kann, und daß die Götter ein Leben statt des anderen annehmen, scheint allgemein gewesen zu sein. Um noch einige Beispiele anzuführen: Cheiron hat nach einer Überlieferung dem Prometheus seine Unsterblichkeit überlassen.¹ Nach einer rabbinischen, aber auch von den Mohammedanern übernommenen Tradition, hat auch Adam siebenzig Jahre seines Lebens an David verschenkt, dem ursprünglich ein sehr kurzes Leben zugemessen war.² Nach einer nordischen Sage hat der König Ani durch Hinopferung seiner Söhne ein höheres Alter errungen.³ Ähnlich bittet in einem Kappadokischen Liede die Frau des Digenis den Charos, er möge lieber ihre fünf Kinder holen und ihren Mann schonen.⁴ Hier ist auch die Sage von Koressos, dem Dionysospriester, zu erwähnen, der sich an Stelle der geliebten Kallirrhoë dem erzürnten Gotte opferte, während weder ihr Vater noch ihre Mutter dies Opfer auf sich nehmen wollten (*Παυσ.* VII 21,1f.). Weiter wird erzählt, daß sich die Jungfrau von Reue und Scham ergriffen über einer Quelle ersticht, die nach ihr benannt wurde. Wenn wir diesen letzteren Teil entfernen, der sich durch die Farben alexandrinischer Schauerromantik als späterer Zusatz ausscheidet⁵, so haben wir es im Übrigbleibenden mit einer grausigen, nach Rohde⁶ sehr alten Tempelsage zu tun, welche die Darbringung von Menschenopfern an eine Artemis Triklaria zur Voraussetzung hat. Da nun das Ersatzmotiv, mit dem sie verbunden ist⁷, bei dem Volke in Griechenland, wie anderswo sonst, wie die Alkestissage zeigt, von jeher bekannt war, so ist anzunehmen, daß es ursprünglich eins der wesentlichen Elemente der Er-

Bruder, sowie der Prokne die Schwester, näher als der leibliche Sohn; s. Robert *Gr. Heldens.* 1, 89 f.). Über diese Frage s. J. Moeller *Ein Problem aus der Antigone* 1906 und Ew. Bruhn *Antigone*¹¹ 1913, 37 f. Auch in einer Fassung des neugriech. Volksliedes von der Artasbrücke rät die Mutter ihrem Sohn, seine eigene Gattin unter der Brücke begraben zu lassen, und nicht einen seiner Blutsverwandten, denn er kann ohne weiteres ein anderes Weib heiraten, aber kaum einen neuen Bruder oder eine Schwester finden (Hinweise im *Jahrb. f. Volksliedforschung* ebd.).

¹ Apollod. *Bibl.* II, 5, 4, 5. 11, 10. Robert *Heldens.* 1, 24. Den Hinweis verdanke ich der Freundlichkeit L. Deubners.

² Aug. Wünsche *Schöpfung u. Sündenfall des ersten Menschenpaares in jüd. u. moslem. Sagenkreise*, Ex Oriente Lux, hrsg. v. H. Winckler, II 1906, 216 f. Weitere Hinweise bei Wesselski a. a. O. 192.

³ J. Grimm *Kleinere Schriften* 1, 1864, 193.

⁴ *Αγοραλογία* 1, 1909, 247 nr. 36 u. 37.

⁵ A. Kalkmann *Pausanias der Perieget*, 1886, 133.

⁶ E. Robde *Der griech. Roman und seine Vorläufer*³, 1914, 46.

⁷ Auf diesen Punkt machte schon J. Kakridis in *PhW.* 1930, 494 f. aufmerksam.

zählung bildete. Es wurde nämlich erzählt, Gott habe sich, vielleicht durch das Bitten seines eigenen Priesters gerührt, zu einem Ersatz für die zu opfernde Jungfrau bestimmen lassen und der Priester habe es aus Liebe auf sich genommen, da kein anderer für die schöne Jungfrau sterben wollte. Daß sich ursprünglich das Liebespaar gemeinsam, wie Rohde meinte, zum Wohl des Landes der Artemis hinopferte, scheint also nicht wahrscheinlich.

Weiter war der Glaube, daß die unterirdischen Mächte ein Leben statt des anderen annehmen, auch in der Spätantike, sowohl bei den Griechen wie bei den Römern lebendig, wie die oft vorkommenden Opfertode von Frauen für ihre Männer zeigen.¹ So glaubte auch der Rhetor P. Aelius Aristides (or. 51, 24 [II 457 K.]), daß Philumene, die Tochter seiner Schwester, ihre Seele und ihren Leib für sein Leben hingegeben habe.² Auf diese Grundgedanken stützt sich auch unsere Erzählung, die in sämtlichen Parallelen von der Hypothese ausgeht, daß einem jungen Manne größte Gefahr drohe, und daß sie nur durch ein Opfer der Liebe abgewandt werden könne.

Worin eigentlich dies Opfer ursprünglich bestand, ob im sofortigen Opfertode der Frau, oder im Ausgleich der ihr noch zustehenden Lebensjahre mit dem Manne, läßt sich auf Grund unseres Materials nicht erkennen. Die Parallelen teilen sich in diesem Punkte in zwei Gruppen und entsprechend der zugrunde liegenden Vorstellung können beide Wendungen ursprünglich sein. Lesky, durch das pontische Lied veranlaßt, hält den Gedanken der aufgeteilten Jahre für trocken und rationalistisch und schreibt diese Wendung dem Bestreben zu, den Ausgang der Erzählung weniger hart und für ein feineres Empfinden befriedigender zu gestalten.³ Es ist hier zu bemerken, daß auch die andere Wendung vom sofortigen Opfertode der Frau schon einen befriedigenden Schluß in ihrer Wiederbelebung kennt, daß kein Anlaß vorlag, den

¹ S. L. Friedländer *Sittengeschichte Roms* ^o I, 309 und Anm. 5: es konnte auch das Opfer eines Tiers sein. Vgl. die äsopische Fabel (173, 173^b Halm, *Babrii fab. aes.* 74 Crusius), wonach Roß, Rind und Hund den Menschen mit einem Teil ihrer Lebensjahre beschenken. [Über die Atilia Pomptilla, die, „eine andere Alkestis“, statt des Gatten in den Tod gegangen war, s. E. Rohde *Psyche* ^o 2, 358 Anm. 1.]

² L. Friedlaender ebd. III, 133. Frazer in seinem Kommentar zu Apollodor, I S. 62 f. weist auf die Geschichte Annas von Österreich hin, als auf eine Parallele zur Alkestis „in history“; als nämlich ihr Mann, der König Philipp von Spanien, schwer erkrankt war, bat sie Gott, er möge ein für den Wohlstand des Reiches und der Kirche so wertvolles Leben schonen und statt dessen das Opfer des eigenen Lebens annehmen. Gott, sagen die Chroniker, hat ihren Wunsch, wie die Ereignisse bewiesen, erhört. Der König wurde bald gesund, aber die Königin erkrankte und starb nach einigen Tagen.

³ Lesky S. 29. 31 f.

Ausgang der Erzählung in diesem Punkte zu verändern; ferner wird das Weiterleben der zu opfernden Person in einigen dieser Fälle durch den Mythos selbst gefordert, was nur auf diese Weise erreicht werden kann. Ich halte daher einen anderen Grund für die Entstehung der Fassung von den aufgeteilten Jahren für wahrscheinlicher, die Tendenz des Märchens, das Verhalten der Verwandten anschaulicher zu machen. Da nämlich von den Eltern gar nicht ihr Tod, sondern nur die Verschenkung einiger der ihnen noch zustehenden Jahre für den Sohn verlangt wird, so erscheint ihre Weigerung um so hartherziger, als sie den Sohn im Stich lassen, während sich die junge Frau, die jedes Recht auf Lebensfreude hat, oft bereit zeigt, nicht nur die verlangten Lebensjahre, sondern auch ihr ganzes Leben dem Mann zu schenken (nr. 7^b). Für die Ursprünglichkeit der Version, nach der die Frau sofort für den Mann stirbt, sprechen außerdem die primitiveren sudanesischen Märchen.

Daß es auch Fälle gibt, wo der Mann für die Frau eintritt, während im allgemeinen das Gegenteil gilt, ist nicht auf die besondere Stellung der Frau auf den verschiedenen Kulturstufen, wie Bloch¹, oder in den verschiedenen Kulturkreisen, wie Lesky² annimmt, zurückzuführen. Der Hauptidee nach, die unserem Märchen zugrunde liegt, kann als Hauptperson ebensogut der Mann, wie das Weib auftreten, und so liegt der Fall in den altgriechischen und den indischen Parallelen, wo sich Mann und Weib in der Hauptrolle abwechseln (Ruru und Mayavati oder Savitri, Alkestis und Koressos). Wie aber gewöhnlich in der Volksdichtung³, wenn Mann und Frau auf die Szene treten, ist auch hier gewöhnlich der Mann die formale Hauptperson, aber das besondere Interesse liegt auch hier auf Seiten der Frau. Obwohl sie eine geringe Rolle in der Erzählung spielt, gewinnt sie durch ihre Seelengröße unsere ganze Sympathie und das ist gewiß der Grund dafür, daß auch Euripides in seinem Drama die weibliche Gestalt in den Mittelpunkt der Handlung stellte.⁴ Wir wollen uns jetzt der Alkestissage selbst, wie sie uns in der

¹ L. Bloch *Alkestisstudien*, N. Jahrb. 49, 1901, 44 f., dessen Auffassung eine Annahme in der Robertschen Sagengeschichte, II 1, 32, gefunden hat.

² Lesky S. 36.

³ S. A. Olrik *Epische Gesetze der Volksdichtung*, Ztschr. für dt. Alt. 51, 1909, 10; H. Gunkel *Das Märchen im alten Testament* 1921, 129.

⁴ Daß auch Admet bei Euripides nicht so farblos blieb, wie es Lesky, S. 79, meint, angeblich deswegen, weil er schon in dem alten Märchen ähnlich geschildert wurde, ist auch neuerdings durch die Ausführungen L. Méridiers *Euripide* I, 51 ff. in der Collection Budé, und L. Sechans *Le Dévouement d'Alceste*, in der Rev. d. Cours et Confer. Bd. 28, 1927, 2 S. 331 ff., deutlich gezeigt worden. S. auch Wilamowitz *Griech. Tragödien* III 88 f. bes. 92. Geffcken *Griech. Litgesch.* 1926, 1, 181 f.

alten Überlieferung erhalten ist, zuwenden und sie im Lichte der oben gegebenen Analyse des Märchens betrachten.

Wie wir im euripideischen Prolog lesen, verdankte Admet seine Rettung zunächst der Vermittlung des Apollon, dem es gelang, die Moiren zu überlisten und sie so zur Annahme eines Ersatzes für den Freund bereitwillig zu machen. Nach Aesch. Eum. 173, 724 hat Apollon seinen Wunsch dadurch erreicht, daß er die greisen Göttinnen betrunken machte. Daß uns hiermit ein burlesker, echt volkstümlicher und alter Zug überliefert ist, zeigen auch neugriechische Märchen, die ähnliche Mittel schildern, um in das Wirken der Moiren eingreifen zu können.¹ Weiter setzt die Erwähnung der Moiren an dieser Stelle voraus, daß das über Admet verhängte Übel, dessen Aufschub durch Apollon auf diese Weise erreicht worden ist, ihm zu Anfang eben von diesen Göttinnen bestimmt war. Eine Schicksalsverkündigung, wie sie in unseren Parallelen und in der alten Sage von Meleagros vorkommt², ist also auch für Admet anzunehmen.

Wann Admet nach dieser Verkündigung sterben sollte, sagt uns Euripides nicht. Er hat, wie bereits Lesky, S. 37, bemerkte, gerade in diesem Punkte die alte Sage anders gestaltet, indem er den Todestag

¹ S. auch W. Otto *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, 346. Nach einem Märchen aus Sikinos, Th. Bent *The Cyclades* 1885, 188 (= Thumb *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 2, 127 A. 2), hat ein Mädchen von einem Zauberer den Wohnort der Moiren erfahren; wenn es nun gelinge, jenen Salz zu essen zu geben, so würden sie blind und änderten das Geschick. Nach einem anderen Märchen aus Kalamata, N. G. Politis in *Πανδώρα* 1866, Bd. 17, S. 400 und *Νεοελλην. Μυθολογία* 1874, 224 f. begab sich das Mädchen nach einem „dunklen und schroffen“ Berg, wo die Moiren hausen, und durch einen guten Kuchen, womit sie ihre eigene Moira beschenkte, gelang es ihr, ihr Geschick abändern zu lassen. Das gleiche, aber durch Gewalt („διὰ τῆς βίας“), erreichte ein Mädchen in einem äginetischen Märchen bei Iriotis, a. a. O. S. 14, Anm. 13; vgl. ebd. S. 13, A. 9. Über den durch Wein gefangen genommenen Silen, s. Rohde *Der griech. Roman* 3 219, A. 3. Weitere Parallelen bei O. Gruppe *Griech. Mythol.* II 910, A. 4, Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I, 1875, S. 96 f. In einem altägypt. Märchen wird der Mensch dadurch gerettet, daß er die Göttin des Kriegs Sechmet trunken machte. Vgl. weiter unten die chinesische Erzählung.

² [In einem aus dem Jahre 1000 v. Chr. stammenden ägyptischen Märchen erscheinen sieben Hathoren dem neugeborenen, um ihm, wie die Feen in der Geschichte Dornröschens, das Geschick zu bestimmen; sie sprachen: „Er wird durch einen Krokodil, durch eine Schlange oder einen Hund sterben.“ Zunächst suchte ihn der Vater vor allen Gefahren zu schützen; später erschlägt seine Gattin eine Schlange, die ihm nachts nahte (Bolte-Polívka *Anmerk. zu KHM Grimm* 4, 98). Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Meleagrossage liegt in der altgerm. Sage von Norna-gest (*Volsunga und Ragnarssaga*, übers. von Fr. H. v. d. Hagen und A. Edzardi 1880, 393 f.) vor, wie schon J. Kakridis *Ἀοαί*, Athen 1929, 176 bemerkte.]

der Alkestis von dem der Todesforderung für Admet durch einen dazwischenliegenden Zeitraum trennte. In dem Bericht, den wir bei Apollod. bibl. I 9, 15, haben, kommt solch ein Aufschub nicht vor; Alkestis stirbt hier an Ort und Stelle, sobald die Stunde für Admet kommt, aber diese Stunde liegt auch hier in grauer Ferne: ὅταν Ἄδμητος μέλλῃ τελευτᾶν. Kurz vorher fügt aber der Mythograph eine Nachricht hinzu, die auf eine über Admet schon am Hochzeitstage¹ verhängte Gefahr hinweist. Es heißt: θύων δὲ ἐν τοῖς γάμοις ἐξελάθετο Ἀρτέμιδι θύσαι διὰ τοῦτο τὸν θάλαμον ἀνοίξας εὔρε δρακόντων σπειράμασι πεπληρωμένον. Ἀπόλλων δὲ εἰπὼν ἐξιλάσκεισθαι τὴν θεόν, ἤτήσατο παρὰ μοιρῶν . . . Daß in diesen Zeilen eine Parallelversion steckt, hat schon Robert den Schlangen beabsichtigte, wenn Admet nicht durch Schlangenbiß sterben sollte. Daß die Schlangen hier als Dienerinnen der Artemis in dem Brautgemach des Admetos erscheinen, um ihm bloß Schrecken und Unheil zu verkündigen, wie Küster erklärt², stimmt mit dem Charakter der grimmigen Göttin, die immer ohne eine Verkündigung mit Bogen und Pfeil Männern und Weibern den Tod sendet, nicht überein. Lesky, S. 38, erschien es schon bedenklich, daß Artemis hier dem Admet zur Rache die Schlangen schickt; daß sie dann außerdem noch den Tod über Admet verhängt, hält er für eine ungewöhnliche Zerdehnung und Zerteilung des Motivs und mit Recht schreibt er Artemis als Todessenderin einer späteren Erweiterung des Stoffes zu; er fragt aber nicht weiter, ob die Schlangen auch ohne Rücksicht auf Artemis, und eben vor ihr, in unsere Erzählung eindringen konnten. Ich glaube, daß auch hier die Märchenforschung hilfreich sein kann.

Es ist eines der häufigsten Märchenmotive, daß dem Helden höchste Gefahr im Brautgemach von einer Schlange droht. Es bildet namentlich einen der Hauptzüge des bekannten Märchens vom treuen Diener³, der seinen Herrn bei der Brautfahrt als Helfer begleitet und ihn vor den drohenden Gefahren, von denen er durch ein Gespräch von Gespenstern

¹ Eine Bestätigung findet diese Nachricht in der Darstellung der bekannten volzentischen Vase, wo auch der Kranz, den Admetos trägt, auf den Hochzeitstag als den Termin des Verhängnisses hinweisen muß. Auch über Protesilaos wurde der Tod gleich nach seiner Ehe verhängt: Il. B. 700, A 227: γήμας δ' ἐκ θαλάμοιο μετὰ κλέος ἔκετ' Ἀχαιῶν; Lucian. dial. mort. 19 u. 23: νεανίαν εὐθὺς καλὸν ἀπεργάσασθαι αὐτόν, οἷος ἦν ἐκ τοῦ παστοῦ . . . καὶ αὐτὸν αὐθις ποίησον νυμφίον.

² Erich Küster *Die Schlange in der griech. Kunst und Religion*, RVV XIII 2, S. 111. Vgl. Robert *Sarkophag-Reliefs* III, 36.

³ Grimm *KHM*, Nr. 6, Bolte-Polívka *Anmerkungen zu KHM Grimm I*, 45 ff. R. Köhler *Aufsätze über Märchen*, hrsg. v. Bolte u. Schmidt 1894, 24 f.

oder Vögeln (in griechischen Fassungen durch ein Gespräch der Moiren¹) gehört hatte, glücklich bewahrt. Die schlimmste dieser drei Gefahren droht im ehelichen Schlafzimmer von einem Drachen, der den Bräutigam verschlingen will. In einigen neugriechischen und slawischen Märchen, wo an die Stelle des treuen Dieners die Schwester tritt, ist diese Gefahr dem Helden schon am dritten Tage nach seiner Geburt von den Moiren verkündet und von der erwachten Schwester vernommen.²

Merkwürdigerweise ist bei Apollodor eine ähnliche Rolle auch für Apollon überliefert. Auch Apollon tritt als Dienstmann bei Admet auf, auch er hilft seinem königlichen Herrn auf seiner Brautfahrt, die ihm von Pelias gestellte schwierige Aufgabe zu erfüllen, nämlich einen Löwen und einen Eber vor den Brautwagen zu jochen, und rettet Admet endlich vor der Gefahr, die ihm im Brautgemach durch die Schlangen verhängt wurde. So ist in dem knappen Bericht des Apollodor eine umfangreichere Version zu erkennen, die, durch die Verbindung mit einem anderen ähnlichen Motivkomplex entstanden, auch darüber hinaus schilderte, auf welche Weise der Held sterben sollte. Daß in dieser Version die Abwendung des bevorstehenden Verhängnisses dadurch bewirkt werden mußte, daß der Helfer die Schlangen, sobald sie in dem Brautgemach erschienen, erschlug, ist selbstverständlich. Aber das Motiv von der Vermittlung des Apollon bei den Moiren war so fest überliefert,

¹ In einem unedierten Märchen aus Ätolien — zu finden im Volkskundl. Archiv in Athen, Märchensammlg. 516, 1 — hört der Gefährte des Königssohnes das Gespräch der *Μοῖραι* und *Τύχη*, in einem thrakischen — ebd. 516, 3 — das der *τρῆς ἀδερφάδες*, nämlich der *τρῆς Μοῖραι*. Bei Hahn *Griech. u. alban. Märchen* 1, 207, nr. 29 werden die bevorstehenden Gefahren durch weissagende Vögel, bei J. Pio *Νεοελλην. Παραμύθια*, Copenhague 1879, 89f. durch eine Zauberin, verkündet.

² B. Schmidt *Griech. Märchen* 1877, 68, Nr. 3. V. Cajkanović, *Srpske narodne pripovetke* 1, 306, Nr. 86. Vl. Corović *Sveti Sava i narodni predaubi* 1927, 120, Nr. 58. Ähnliche armenische und imeritische Märchen aus dem Kaukasischen s. bei Bolte-Polívka *Anmerk.* 1, 57, bulgarische bei Strausz *Die Bulgaren* 175f. G. Rose *Bulg. Volksdicht.* 1879, 102, *Sbornik* 8, Nr. 107. Nach einem ägnetischen Märchen, das Iriotis a. a. O. S. 12 A. 5 in Auszug gibt, war es einem Königssohne von den Moiren vorausbestimmt, in der Brautnacht zu sterben durch den Biß einer Schlange, die aus der Mauer des Zimmers hervorkriechen sollte; wenn er aber die Tochter seiner Sklavin, die Zigeunerin war, zur Ehegattin nehmen wolle, so werde er gerettet werden. Dies letzte geschah, da der Vater, der die Verkündigung der Moiren gehört hatte, ihn mit dieser verheiratete. Vgl. das ähnliche gaganische Märchen aus Bessarabien bei Polívka a. a. O. S. 815, wo der Prinz vom Schlangenbiß dadurch gerettet wird, daß er sich der Voraussage der Schicksalsfrauen gemäß mit der Tochter eines Bettlers verheiratete. Hier ist zu bemerken, daß auch der unterirdische Dämon in der schon erwähnten volzentischen Vase Admet mit einer Schlange bedroht (s. S. Reinach *Répert. des vases peints* 1899, I 395).

daß eben in diesem Punkte die Erzähler — und nach ihnen Apollodor — wieder an die ursprüngliche Fassung denken mußten. So blieben aber die Schlangen ohne irgendeine Wirkung in der Erzählung, auch noch als sie nach einer späteren Auffassung dem Zorn der vernachlässigten Göttin zugeschrieben wurden; so ist auch die Zerdehnung und Zerteilung des Motivs bei Apollodor, von der Lesky spricht, erklärlich. Daß ferner die Fassung von Artemis als Todessenderin nicht ursprünglich ist, läßt sich auch daraus erkennen, daß Artemis hier nicht als Vollstreckerin einer von anderen Gottheiten verhängten Todesstrafe, wie in den älteren Sagen, auftritt, sondern den Tod wegen eines gegen sie selbst verübten Frevels verhängt, was nur für spätere Sagen charakteristisch ist.¹

Für die ursprüngliche Fassung, wo von den überlisteten Moiren die Rede war, ist dagegen eine nähere Bestimmung für Admetos Tod nicht anzunehmen. Dort müssen die Moiren, wie auch in einigen unserer Parallelen, nur bestimmt haben, der Neugeborene solle am Hochzeitstage sterben. Demzufolge ist auch Thanatos Admet an dem beschiedenen Tage erschienen.² Wenn er mit einer anderen Beute in die Unterwelt geht, ist es nicht er selbst, sondern die Moiren, die dem Ersatz — wir wissen ja wie — beigestimmt haben. Wenn wir hier Thanatos mit Lesky, S. 39 f., als den alleinigen Herrn über Leben und Tod ansehen wollen, der sich „auf Bitten“ bereit fand, einen Ersatz anzunehmen, so würde nicht nur die Vermittlerrolle des Apollon, richtiger gesagt, des übernatürlichen Helfers, an dessen Stelle später Apollon trat, überflüssig sein, sondern auch das Wirken der Moiren, in dem Admetos Tod seine letzte Ursache finden könnte, beseitigt werden.³ *Πειθῶ* muß von Thanatos überhaupt abstehen.⁴ Sonst hätten wir es in der Alkestis nicht mehr mit dem alten, populären Tod des Volksmärchens zu tun, der, wie auch die Mächte des dunklen Schicksals, nur durch List oder Gewalt zum Kompromiß gebracht werden kann. Auch Euripides, auf den Lesky hinweist, läßt im Gespräch des Thanatos mit Apollon erkennen, daß Thanatos sich nur mit großem Widerwillen gezwungen sah, von Admet ab-

¹ Wernicke, welcher in *RE* II 1, 1367. 1377, s. v. Artemis, die Moiren als Vollstreckerinnen des Willens der Artemis hält, rechnet aus den oben erwähnten Gründen die ganze Admetossage der späteren Zeit zu.

² Daß an diesem Tage nicht Thanatos, sondern die Moiren dem Admetos, um ihn zu den Herren der Unterwelt abzuführen, erschienen, und daß am Todestage für Alkestis Thanatos selbst, um sich seiner Beute zu versichern, wie L. Weber in seiner Ausgabe der Alkestis, S. 22 und 98, erklärt, auftrat, scheint mir unwahrscheinlich; die Moiren sollen nicht zum Werkzeug des Thanatos herabsinken.

³ Vgl. Lucian. *dial. mort.* 19: οὐκ ἐγὼ τούτων αἴτιος, ἀλλ' ἡ Μοῖρα καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς οὕτως ἐπικεκλωσθαί.

⁴ Deubner, Roschers *Myth. Lex.* III 2099, 46 s. v. Personifikationen.

zustehen. Darin, daß Apollon dabei Thanatos um Aufschub des Todes-tages der Alkestis bittet, wenn er auch sogleich ausdrücklich voraussagt, Alkestis solle ihm durch Herakles gewaltsam entrissen werden, darin müssen wir nicht einen Hinweis auf eine überlegene Macht dieses Gottes, sondern vielmehr die Absicht des Dichters erblicken, seine Unerbittlichkeit anschaulicher zu schildern.

Wir müssen also die Moiren nicht als ein leeres mythologisches Bild, wie Lesky S. 40 meint, aus der ursprünglichen Erzählung ausscheiden, sondern sie als lebendige Gestalten auffassen, die einst wie noch heute in den neugriechischen und südslawischen Märchen eine lebendige Geltung besitzen.¹ Dafür spricht außer unseren Parallelen auch die Sage

¹ Die am Eridanos wohnenden Nymphen, die Töchter des Zeus und der Themis, von denen Herakles den Aufenthalt des Nereus erfährt — ein märchenhafter Zug — sind wohl die Moiren (Preller-Robert *Griech. Mythol.*⁴ 1, 532 A. 4. 2, 496 A. 5; Erscher *R.E.* VI, 1, 446 s. v. Eridanos). Aus der Verwendung der Worte *μοῖρα* und *αἴσα* bei Homer kam M. Nilsson zu dem Schlusse, daß die appellativische Bedeutung der *μοῖρα* die ursprüngliche ist und daß sich ihre Personifikation „unter unseren Augen“ vollzieht (*Archiv f. Religionswiss.* 22 (1924) 388 f.; Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch d. Religionsgesch.*⁴ 2, 348 f.). Es sei hier gestattet zu bemerken, daß die personifizierte Moira, die nach Nilssons Ausführungen ein Ausdruck jener allgemeinen, übernatürlichen Macht ist, der der Mensch sich unterworfen glaubt, nicht anders gedacht werden kann, als die anderen ähnlichen Äußerungen derselben geheimnisvollen Kraft, d. i. die *δαίμονες*, *θεοί* und der allumfassende Gott, Zeus. Wie nun die *δαίμονες* selbst nicht bloß Manifestationen — das hat auch L. Deubner in seinem Kolleg über die griechische Religion betont —, sondern Existenzen, Geister sind, die in dem Leben des Menschen wirkend auftreten, so muß dies meiner Meinung nach auch in bezug auf die Moira der Fall sein. *Μοῖρα* und *αἴσα* sind also in ihrer appellativischen Bedeutung nichts anderes als das Ergebnis der Wirkung einer eigenartigen Macht, die gerade durch diese Wirkung erkannt und nach ihr genannt wird. Daß sie auch als Person und wohl nicht nur in der Odyssee und in jüngeren Teilen der Ilias, wie η 191 und Ω 49. 209, sondern auch in ihren älteren Teilen auftritt, zeigen Stellen wie II 849. T 86. 409, wo sie neben andere wirkende Götter gestellt wird, besonders II 853, wo der sterbende Patroklos dem Hektor sagt: „schon stehen in deiner Nähe der Tod und die gewaltige Moira“ (s. W. Otto *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, 345 ff.). [A. Roussel, *La religion dans Homère*, Paris 1914, 79.] Aus der Wendung also des Wortes bei Homer läßt sich die Ursprünglichkeit dieser oder der anderen Bedeutung nicht erkennen (vgl. den ähnlichen Sprachgebrauch im Neugriechischen, wo *Μοῖρα* ebenso die Schicksalsfrau und „Teil“, „Anteil“, „Los“ bedeutet; z. B. ἦρθαν οἱ Μοῖρες νὰ μοιράωνν τὸ παιδί. *Μοῖρες, μοῖρες!* ruft die Zigeunerin, wenn sie ihre Weissagekunst anpreist; δὲν ἔχει 'ς τὸν ἥλιο μοῖρα! — ἐκοψαν τὸ κράς μοῖρες, μοῖρες usw.). Auch wenn wir mit Nilsson annehmen, daß die *μοῖρα*, wie auch der *θάνατος*, in den älteren Teilen der Ilias keine Personifikation sei, so kann es doch gewiß nicht auch für den Volksglauben gelten. Wie also Thanatos (s. Deubner, Roschers *Lex.* 3, 2087, 6 f.), so ist auch die Moira für altvolkstümlich zu halten. Weiter hat die Frage, welche der beiden Bezeichnungen, das

von Meleagros in ihrer älteren, volkstümlichen Form.¹ Wie aber dort, so muß auch in dem Geburtszimmer des Admetos irgendeiner Zeuge dessen gewesen sein, was ihm die Moiren schon gleich nach seiner Geburt verkündet haben; und das kann allerdings niemand anderes sein als der schlaue Helfer selbst, der die Moiren zum Kompromiß nötigte, offenbar, weil er von der Schicksalsbestimmung Kunde hatte. Wenn uns an dieser Stelle Apollon begegnet, so ist das nur durch Verbindung mit einer Erzählung geschehen, nach der dieser Gott ein gewisses Vergehen in Dienerschaft auf Erden büßen mußte. Daß auch dieser Erzählung volkstümliche Vorstellungen zugrunde liegen, zeigen alte und neuere Parallelen.² Wann weiter die Überlistung der Moiren in der ursprünglichen Fassung stattfand, ob eben in der Nacht der Schicksalsbestimmung oder später am Hochzeitstag, ist nicht leicht zu erkennen. Die neueren Parallelen sprechen aber für die zweite Möglichkeit.³

Noch darin, daß Admetos in dem euripideischen Drama als der einzige Sohn des Pheres auftritt, ist eine Wendung zu erblicken, die, wie unsere Parallelen zeigen, gewiß von dem Dichter nicht erfunden ist, sondern in dem alten Märchen vorgefunden war. Die Herzlosigkeit der Eltern, die keinen Trost mehr für den Verlust des Sohnes haben konnten, wird so der Tendenz des Volksmärchens gemäß noch mehr hervorgehoben. Das ist auch der Grund, daß sowohl die alte Sage wie unsere Parallelen nur drei Anfragen kennen, eine an den Vater, eine an die Mutter und

Appellativum oder die Personifikation, ursprünglicher und älter ist, für uns hier keine besondere Bedeutung.

¹ Robert *Griech. Heldensage* I 91. Die Auffassung Kuhnerts *Rhein. Mus.* 49 (1894) 57, Roschers *Lex.* 2, 2593 f., in dem Brand des Holzschaites durch die Altaia liege ein Feuerzauber vor, der wie gewöhnlich mit Beschwörungen verbunden sein sollte, ist nicht überzeugend. Da das Leben des Meleagros der Verkündigung der Moiren gemäß an diesem Scheite hing, so bedürfte seine Mutter, um den Sohn dem Tode zu übergeben, keines Zaubers. Es war für sie genug, das verhängnisvolle Scheit ins Feuer zu werfen. Wenn der Dichter der Ilias den Tod des Meleagros durch den schauerlichen Fluch der Mutter bedingt werden läßt, so ist das wohl dadurch zu erklären, daß er absichtlich die alte Überlieferung veränderte, da das Scheit zum heroischen Epos nicht paßte. So ist der Versuch, die beiden Überlieferungen auf eine und dieselbe älteste Fassung zurückzuführen, für verfehlt zu halten. [S. auch Frazers *Kommentar zu Apollodor* I 8, 2 und I. Kakridis *Ἰστορία*, Athen 1929, S. 110f. u. 176].

² Vgl. Herakles Verkauf an Omphale. Nach einer armenischen Legende, H. v. Wislocki *Märchen u. Sagen der Bukowinaer u. Siebenburger Armenier* 1892, 52 f., ist der hl. Sargis wegen Ungehorsams von Gott bestraft, eine bestimmte Zeit von Jahren auf Erden als Diener von Menschen zu wandeln. Ähnlich wandelt auf Erden ein Engel in einer südslawischen Legende, Fr. S. Krauß *Sagen u. Märchen der Südsl.* 2 (1884) 129 Nr. 72: „Vom Engel, den Gott verbannte.“

³ S. oben S. 22 Anm. 1.

eine an die Gattin oder die Braut, obwohl auch eine Bitte an Geschwister zu der Hauptsache unserer Erzählung passend wäre.¹

Was die Frage nach dem Ausgang betrifft, den die Alkestissage in ihrer ursprünglichen Fassung hatte, so teilt sich bekanntlich die alte Überlieferung, infolgedessen auch die Meinungen der Philologen. Lesky schließt sich mit vielen anderen² der Annahme Roberts an, der das Eingreifen des Herakles und seinen Ringkampf mit dem Tode als eine ältere und volkstümlichere Wendung bezeichnete, als die Rücksendung der Alkestis durch Persephone. Weiter hat Lesky geglaubt, in der von ihm vorgelegten und interpretierten deutschen Ballade das Material zu finden, auf das sich auch die spätere Robertsche Auffassung stützen könnte, nämlich, daß „in der alten, echten Sage Alkestis in der Unterwelt blieb“.³ Daß die Leskysche Deutung der deutschen Ballade unrichtig ist, haben wir schon anfangs gezeigt. Auch das von uns oben vorgelegte Material führt durchaus zu gegensätzlichen Ergebnissen. Alle Fassungen, in denen die Frau nicht nur die Hälfte ihrer restlichen Lebensjahre, sondern ihr Leben sofort für den Gatten hingibt, stimmen miteinander darin überein, daß sie von dem Herrn des Lebens und des Todes aus Mitleid und Bewunderung ins Leben zurückgeschickt wird. Nur eine in paar Zeilen gegebene serbische Version, bei Krauß (Nr. 4^f), läßt die Heldin für immer in der Unterwelt bleiben; sie widerspricht aber nicht nur den anderen südslawischen Fassungen, sondern auch dem Wesen des Märchens selbst, das bekanntlich durchaus optimistisch ist. „Die Tat fordert ihren Lohn; das ist die Logik des Mythos und des Märchens“, sagt Nilsson⁴; das entspricht dem ethischen Denken des Volkes, könnte man sagen. Auch würden Parallelen allein ausreichen, um zu bezeugen, daß in der Freilassung der Alkestis durch das Mitleid der Totenkönigin⁵, welche zwar zuerst bei Platon, aber als eine Möglichkeit auch bei Euripides Alk. 850f. vorkommt, nicht eine dichterische

¹ Daß die Fehlbitte an die Eltern der ursprünglichen Fassung des Märchens angehörte, wird durch unsere Parallelen sowie durch die alte Koressosage klar; s. dagegen Bloch a. a. O. 47; L. Weber *Alkestis* S. 36.

² Lesky 35; Drexler *Gnomon* 3 (1927) 442.

³ Lesky 39. Nach L. Weber 20 hat es eine Form der Sage, nach der Alk. dauernd im Schattenreiche blieb, niemals gegeben. Auch die Verbindung mit Herakles, die Alkestis als sterblich voraussetzt, kann seiner Theorie nach nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Mythos gehören.

⁴ *Gött. Gel. Anz.* 1922, 38.

⁵ Wilamowitz *Griech. Tragödien* III 77f.: Persephone hat nicht selten neben ihrem mitleidlosen Gatten die Rolle zu spielen, die das Märchen gern einer weiblichen Figur neben dem Oger gibt. Nach Wilamowitz deutet auch Eur. Alk. 853 die ältere Geschichte an. S. auch *Isyllos* 72 Anm. 49.

Gestaltung des Philosophen selbst, wie Robert meint¹, zu erblicken ist, sondern eine echt volkstümliche Wendung, die den natürlichen Schluß einer einheitlichen Volkserzählung bildet. Die Sagen von Eurydike und von Protesilaos, auf die Robert hinweist², sind m. E. kein zwingender Beweis dafür, daß auch Alkestis ursprünglich in der Unterwelt blieb. Im Gegenteil war die Rückkehr zur Oberwelt auch diesen beiden, wenn auch dem Protesilaos nur für einen Tag, gestattet³; wenn Eurydike aber nicht auf die Oberwelt gelangt, ist das dadurch vollkommen motiviert, daß Orpheus das ihm gestellte Gebot übertritt. Auch das kurze Erscheinen des Protesilaos bei der ihn leidenschaftlich betauernden Gattin wird am besten aus dem Charakter dieser Sage erklärt, die, wie man weiß, eine Vampirsage ist.⁴ Für Alkestis ist aber nichts ähnliches überliefert. Außerdem ist die Rückkehr aus der Unterwelt auch sonst der griechischen wie auch der ausländischen Sage wohlbekannt.⁵

Die Lösung durch das Eingreifen des Herakles ist zwar ebenso volkstümlichen Charakters wie die Freilassung der Alkestis, aber sie kann kaum von Anfang an unserem Märchen angehören; allerdings nicht, wie Robert erklärt, deswegen, weil der Ursprung der Sage in eine Zeit fällt, wo die Gestalt des Herakles noch nicht in die thessalischen Mythen eingedrungen war; denn das ihr zugrunde liegende Motiv konnte, wie seine Verbreitung zeigt, bei dem Volke auch ohne eine Verbindung mit einem bestimmten Namen existieren. Wie der ganzen Heraklessage, so auch der Episode von seinem Ringkampfe mit dem Tode, ist allem An-

¹ C. Robert *Griech. Heldensage* I 32; *Thanatos*, 39 Winkelmannsprog. Berl. 1878, S. 41, wo die Version von der Rücksendung der Alk. durch Persephone als „von Platon Geschaffene“ bezeichnet wird. Daß die Lösung durch physische Kraft älter und ursprünglicher sei als die Versöhnung durch das Eingreifen ethischer Motive, wie Robert ebd. 30 formuliert hat, wird durch unser Material nicht gestützt.

² Robert *Heldens.* I 32.

³ S. die Anspielung Admets auf Orpheus Höllenfahrt, Eur. *Alk.* 357.

⁴ L. Radermacher *Hippolytos und Thekla*, Wien 1916, S. 107.

⁵ Vgl. die Sage von Sisypnos und von Peirithoos und Theseus. Die Höllenfahrt und die Rückkehr in die Oberwelt kommt häufig in den Erzählungen anderer Völker vor; so wird in dem babylonischen Gedichte von Gilgames erzählt, daß der Held, nachdem er seinen Freund verloren, übers Meer zu dem im Westen liegenden Wohnsitze der Götter wallfahrtet und sie um die Wiederbelebung Eabamis bittet (*Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 13, S. 22 Anm. 2); ähnlich wird in einem chinesischen Märchen geschildert, wie Lin-Ts'üan mit einem Geschenk des Königs für die zehn Richter versehen in die Unterwelt zieht und von ihnen zur Belohnung mit der Seele seiner verstorbenen Frau auf die Oberwelt zurückgesandt wird (ebd. 30, 128); in einem kalmuckischen Märchen bei Bolte-Polívka *Anmerk. zu KHM* I 55 folgt der Held seinem Erretter — einem dankbaren Toten — in die Hölle und holt ihn ins Leben zurück.

schein nach ein Volksmärchen vorausgegangen¹, das zu den populärsten sowohl unter den griechischen als unter den primitiven Märchen gehört. Daß dieses Motiv der ursprünglichen Fassung unseres Märchens nicht zugehörte, wird m. E. richtiger dadurch erklärt, daß es ein selbständiges Märchen bildet, das wie in dem pontischen Liede, nur später und nur äußerlich mit der Erzählung vom Liebesopfer verbunden ist. Besser als in dem neugriechischen (und dem armenischen) Liede läßt sich der Charakter dieses Motivs in einer chinesischen Erzählung erkennen, wo der Tod ganz ähnlich dem Thanatos der Alkestis in seinen ursprünglichen, derben Zügen erscheint, während der Charos des neugriechischen Volksglaubens, wie der Erzengel des armenischen Liedes, keine persona comica, sondern der Vollstrecker des göttlichen Willens ist. Diese Erzählung ist schon von Joh. Bolte mit der Schlußszene der Alkestis verglichen, es sei aber gestattet, sie in kurzem Auszug hierherzusetzen:

Ein armer Mann, namens Yüan-Kuanl-an, verliebte sich in die Tochter seines Nachbars und sie erwiderte seine Neigung. Yüan warb um sie, doch der Vater verweigerte sie, und das Mädchen starb vor Kummer. In dieser Nacht schien der Mond hell. Da der verzweifelte Yüan seinen Gram niemandem klagen konnte, trank er, um sich zu trösten. Plötzlich erblickte er an der Ecke des Gäßchens einen struppigen Wächter, der eine Frau an einem Stricke hinter sich herzog. Da er ahnte, daß dies der Scherge der Unterwelt sei, der die Seele des Mädchens holen sollte, rief er ihm zu: „Trink im Vorübergehen einen Schluck!“ Der Wächter nickte zustimmend. Yüan schenkte ihm einen vollen Becher ein, aber der Wächter trank nicht. „Sollte der Wein zu kalt sein?“ sagte Yüan und goß einen Becher voll warmen Weins. Der Wächter trank nicht, aber er sog den Geruch mit Wonne ein. Sein Gesicht wurde allmählich röter, endlich sank er völlig berauscht hin. Yüan betrachtete nun die Gefangene. Es war die Seele seiner Geliebten. Schnell packte er den Wächter in einen großen Krug, deckte diesen zu und schrieb die acht hl. Zeichen auf den Deckel. Dann löste er die Fesseln des Mädchens, nahm sie mit sich und heiratete sie. Sie blieb bei ihm tagsüber unsichtbar, bei Nacht sichtbar... Dann folgt der Übergang der geretteten Seele in einen anderen Körper nach ganz eigentümlich chinesischer Art.²

Wenn nun die Gedanken, die diesem Märchen zugrunde liegen, von Anfang an in unserer Erzählung eine Rolle spielten, so mußten sie, sobald eine Person — und es war an erster Stelle Admetos — in Gefahr

¹ Siehe Weinreich *Phil. Woch.* 1924, 833.

² J. Bolte *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 30—31 (1920—21) 128; ebd. Anm. 4: Der höllische Scherge hat weder Mund noch Kehle und kann daher weder sprechen noch schlucken, sondern nur hauchen und einatmen. Vgl. den Thanatos, den Demokritos *παρεόντα τρι' ἡμᾶτα δώμασιν ἔσχεν καὶ θερμοῖς ἄρτων ἄσθμασιν ἐξέβυσεν* (Diels *Vorsokr.* I II S. 13). Über die Fesselung des Thanatos durch Sisyphos s. Robert *Griech. Heldensage* I 178; Heinemann *Thanatos* 21 ff.; O. Waser in Roschers *Lex.* V 494 f.; Bolte-Polívka *Anmerkungen zu den KHM Grimm* II 188, III 308. Vgl. die Überlistung des Todes durch den Arzt bei Bolte-Polívka ebd. I 378 ff., Waser ebd. 496.

war, gleich zum Ausdruck kommen: Entweder Admetos selbst oder irgendein starker Helfer hätte dann schon die Rolle des Todbezwingers zu spielen, und so liegt der Fall in dem neugriechischen Liede, wo es gleich zum Ringkampf kommt, als der Tod auf der Bühne erscheint. In der Tat kommen diese Gedanken auch in unserer Erzählung vor, schon in dem Augenblicke, wo andere, vom Volk ähnlich dem Tode aufgefaßte Gestalten, die Mächte des dunklen Schicksals, auf ähnliche Weise von Apollon überlistet werden. Daß dasselbe Motiv ursprünglich nochmals, auch am Schlusse der Erzählung — diesmal handelt es sich nicht um List, sondern um die übermächtige Kraft eines anderen Helfers — verwendet sein könnte, wäre m. E. eine für die einfache Form der Volkserzählung ungewöhnliche Wendung. Mehr also als die Gestalt des Herakles muß die ganz äußerliche Anknüpfung dieses Motivs am Ende unseres Märchens gegen die Ursprünglichkeit dieser Verbindung sprechen.¹

Wie sich aus dieser Betrachtung ergibt, bezieht sich die Übereinstimmung zwischen der altgriechischen Sage und den Märchen der verschiedensten Völker nicht nur auf einzelne Märchenmotive, sondern auch auf den ganzen Komplex, zu dem sie zusammengeschlossen eine und dieselbe Erzählung bilden. Daß sie in der altgriechischen Überlieferung mit bestimmten Namen der Helden- und Göttersage verbunden vorkommen, genügt gewiß nicht, um eine religiöse oder kultische Entstehung dieser Sage zu begründen. „Auch in unseren Tagen setzen sich, wie Nilsson sagt, alte geläufige Erzählungen an berühmte Namen an“²; und so liegt offenbar der Fall auch in einigen unserer Parallelen, wo an Admetos Stelle Digenis oder Kaguan Aslan oder Ruru u. a. auftreten; und wie die Gestalt des hl. Georg im pontischen und rhodischen Märchen, des hl. Ilias oder des hl. Savas in den slawischen, und des Mohammed in der persischen Parallele in der Rolle des Mittelsmanns kaum ausreicht, um den märchenhaften Charakter unseres Stoffes zu verändern, so kann auch die Gestalt des Apollon in der nämlichen Rolle keine andere Geltung haben. Selbst die Tatsache, daß Alkestis — aber nur sie, nicht auch Admetos! — in Sparta und Athen Gegenstand religiöser Verehrung war, auf die neuerdings auch Leo Weber die mythische Entstehung dieser Sage zu begründen versucht, hat in den Festlichkeiten für Savitri in Indien ein Analogon³ und ist ebenso erklärlich aus der Sympathie und der Bewunderung, die der Glaube an ihre hoch-

¹ Nach L. Deubner ist das Motiv zunächst vielleicht nur im Interesse der Heraklesgestalt erfunden wie die Befreiung des Prometheus.

² M. Nilsson *Gött. Gel. Anz.* 1922, 41. Es genügt, hier auf die Sage vom hl. Georg, dem Drachentöter, hinzuweisen.

³ S. oben S. 14.

mütige Tat eingeflößt hat.¹ Auch für Admetos und Alkestis muß also ein von Wilamowitz in bezug auf andere Sagen aufgestellter Satz gelten: „Die einst verbreitete Ansicht, daß in den Heroen überwiegend vermenschlichte Götter steckten und gar die Geschichten als sog. Mythen symbolische Bedeutung enthielten, ist unhaltbar.“²

Wenn wir nun den Stoff der altgriechischen Sage von den verschiedenen Namen lösen und ihn in seinen Hauptzügen, wie sie sich in der oben gegebenen Analyse unseres Märchens finden, wiedergeben wollen, so würde er aus den folgenden Zügen zusammengesetzt sein: A^{1.2.3a} B^{1.3a} C^{1.2} D¹. So wäre es leicht, das alte Märchen, dem die eurip. Alkestis entstammt, nach der Weise der Volkserzählung wiederzugewinnen. Es würde etwa so lauten: Es waren einmal ein König und eine Königin, und sie hatten keine Kinder. Endlich bekam die Königin ein Knäblein und das ganze Königreich freute sich mit dem König über den Erben. In der siebenten Nacht nach der Geburt kamen die Moiren und teilten dem Kleinen das Los zu, daß er heranwachsen und ein mächtiger König werden soll, aber am Tage, wo er seine Hochzeit halten wird, sterben muß. Der Diener, der in dem Zimmer schlief, wachte auf und hörte, was die Moiren gesagt hatten. Als nun die Zeit nahe war, wo sich der Königssohn verheiraten sollte, da machte sich der Diener auf den Weg, um die Moiren aufzusuchen. Er ging in die weite Welt und endlich gelangte er an einen Fluß nahe den Enden der Welt. Da hausten in einer Höhle die Moiren. Sie empfingen ihn freundlich und legten ihm auf den Tisch gute Speisen vor; da nahm er den Weinschlauch, den er mitgebracht hatte, und schenkte den Moiren einen Becher ein. Der Wein gefiel den Greisinnen sehr; der Diener schenkte ihnen volle Becher ein. Da sagte er ihnen: Vor so langer Zeit habt ihr einem gewissen König so und so bestimmt; warum wollt ihr den armen König nicht weiter leben lassen? Die Moiren, die schon durch den Wein nicht mehr gut auf den Füßen standen, sagten: Es kann so sein, wenn nur ein anderer für ihn sterben will. Nachdem der Diener das gehört hatte, machte er sich wieder auf den Weg und kehrte in den Palast seines Herrn zurück. Als nun der Tag der Hochzeit herankam, kam auch der Tod und sagte, er sollte den Bräutigam holen oder den, der für ihn sterben wollte.

¹ S. diese Deutung bei Eur. *Alk.* 445 ff. 995 f. „*θεοὶς δ' ὁμοίως τιμάσθω, σέβας ἐμπόρων*“.

² Wilamowitz *Die griech. Heldensage* (S.-B. der preuß. Ak., phil.-hist. Kl. 1925) S. 62; s. auch S. 59. Vgl. M. Nilsson a. a. O. 37: Es scheint mir die Annahme, daß irgendein Mythos aus der Göttersage bzw. dem Kult entstanden sein muß, ein letzter Überrest der alten vergleichenden Mythologie zu sein; . . . man muß auch die Möglichkeit in Betracht ziehen und prüfen, daß ein Sagenmotiv ohne ursprüngliche religiöse oder kultische Beziehung vorliegt.

Weder der Vater noch die Mutter, an die sich der Bräutigam anflehend wendete, wollten für ihren Sohn in den Tod gehen. Da warf sich die Braut dazwischen und folgte dem Tod, der sie in die Unterwelt brachte. Als aber die Herrin der Unterwelt eine so große Liebe sah, wunderte sie sich und fühlte Mitleid mit der guten Frau; da bat sie ihren Mann, den König des Totenreiches, der treuen Frau das Leben zu schenken, und er sandte sie in die Oberwelt zurück.

Dieses Märchen wurde später, wie gesagt, durch Verbindung mit anderen Märchenmotiven erweitert. Als solche sind zu bezeichnen, zuerst die bei Apollodor vorkommenden Züge (die Brautfahrt des Helden in Begleitung des treuen Dieners, die im Brautgemach erschienenen Schlangen), die, wie gezeigt, auf wesentliche Elemente des weit und breit bekannten Märchens vom treuen Diener hindeuten. Als nun erst in Thessalien der Stoff unseres Märchens mit der Geschichte des Königs-paares von Pherai verbunden wurde, trat auch Apollon an die Stelle des treuen Dieners, da dieser Gott nach anderen Volkserzählungen eine Buße als Diener bei einem Sterblichen zu leisten hatte. So ist unser Märchen in Verbindung mit der Sage von Koronis und Asklepios gesetzt worden. Als später Herakles als Todesbezwinger auch in die thessalischen Mythen eingedrungen war, ist auch die Erzählung vom Ring-kampfe des Helden mit dem Tod zu unserem Märchen hinzugefügt worden.

IAO UND SET

(ZU DEN FIGURAE MAGICAE IN DEN ZAUBERPAPYRI¹)

VON A. PROCOPE-WALTER IN LENINGRAD

MIT 15 ABBILDUNGEN

Das Bild in Kol. I des Papyrus Osloensis I² wird für dasjenige des Gottes Set gehalten.

In der diesem Bilde vorangehenden Vorschrift handelt es sich um die Verfertigung eines universalen Zaubermittels (*Κάτοχος εἰς πάντα ποιῶν*). Es wird empfohlen, das darunter angebrachte Figürchen (*ζώδιον*) samt begleitenden Namen auf ein Bleiplättchen mit bronzenem Stifte aufzutragen. Darauf folgt eine Anrufung des Set-Typhon, welche auch seine zahlreichen Beinamen aufzählt: Ἐλθέ, Τυφῶν . . . ἰωεβηθ ἰωπακερβηθ ἰωβολχοσηθ ἰωπομπη ἰωσεσενρω ἰωβιματ ἰακουμβιαι ἀβερααμενθω ουλερθεξαναξ εθρελυωθμε μαρεβα τουσηθ βολλοκλαονκον. Solche Worte kommen in den Zauberpapyri öfters vor³ und werden ausdrücklich als „wahre“ Namen⁴ dieses Gottes bezeichnet.⁵ Auch abgesehen von diesen Be-

¹ Vorgetragen am 17. Dez. 1927 in der vereinigten Sitzung der Papyrolog. Gesellsch. und der Archäolog. Assoz. zu Leningrad; hier erweitert.

² S. bei Eitrem *Papyri Osloenses*. Fasc. I. Magical papyri, Oslo 1925, 5 und Taf. I. In den Zauberpapyri kommen bildliche Darstellungen nur selten vor. (Sie sind bei Preisendanz *Die griech. Zauberpapyri*, Arch. f. Papyrusforsch. VIII, 1926, passim, angegeben.) Als eine Ausnahme erweist sich dieser in Fayum erworbene Pap. (4. Jahrh.). Mehrere von den Zaubervorschriften sind hier von Zeichnungen begleitet, einige von diesen schon einer eingehenden Besprechung unterzogen worden. Abgesehen von Eitrems Kommentar, seien die Untersuchungen von Preisendanz (*Philol. Wochenschr.* 1926, 401—407; ders. *Akephalos*, Alt. Orient, Beiheft 8, Lpz. 1926, 63—66, Taf. I Abb. 2, Taf. III Abb. 1: das 4. und 2. Bild Pap. Osl.) erwähnt. S. dazu Eitrems Nachträge *Gnomon* III 3, 1927, 178. Zu Taf. IV, VII und X Pap. Osl. s. Deubner *Gnomon* II 7, 1926, 409.

³ Vgl. Pap. Osl. I Z. 77—80 u. a. m.

⁴ Die Kenntnis der „wahren“ Namen der Götter bei der Zaubehandlung galt für unbedingt notwendig, da man dadurch die letzteren zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen zu können glaubte, s. Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, Tüb. 1919, 5; vgl. folg. Anm. Lexa *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, Paris 1925, 113 ff. weist darauf hin, daß dieser Glaube den Ägyptern von den ältesten Zeiten an eigen war.

⁵ Vgl. z. B. im Nephotes-Brief, Pap. Paris. Bibl. Nat. Z. 277 ff.: Τυφῶν μέγιστε, ἄκουσόν μου, τοῦ δεῖνα, καὶ ποιήσόν μοι τὸ δεῖνα πρῶγμα· λέγω γάρ σου τὰ

nennungen, weisen die Worte Z. 5: $\delta\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\omicron}\nu\ \sigma\phi\acute{\alpha}\xi\alpha\varsigma$ deutlich darauf hin, daß hier unter Typhon der ägyptische Gott Set, Mörder des Osiris, gemeint ist. In den Hymnen mehrerer Zauberpapyri¹ wird seine ungeheure Macht geschildert und er als Weltherrscher gepriesen, trotzdem er in einer Anrufung des Pap. Berolin. I nur als unterirdischer Dämon auftritt.² Die Vereinigung so verschiedener Auffassungen des Gottes wird sich wohl dadurch erklären lassen, daß hier Nachklänge verschiedener Stadien seines Kultes verflochten sind; auf die letzteren kommen wir im weiteren zurück. Der Anrufung dieses Gottes folgt nun in unserem Papyrus das Wort $\zeta\alpha\gamma\omicron\upsilon\omicron\rho\eta$, welches dem darunter gezeichneten Bilde als Überschrift zu dienen scheint; dieses Wort wird von Eitrem ebenfalls als ein magischer Name des Set aufgefaßt.³

Der Leib der *figura magica* ist durch drei horizontale Striche in vier Zonen geteilt und von Inschriften bedeckt, was für Zauberbilder geläufig war.⁴ Unter anderen ist der Name $\Sigma\eta\theta$ siebenmal aufgetragen: auf dem Halse und den beiden Armen; siebenmal ebenfalls in dem von den Beinen begrenzten Raume. Hier folgt ihm — wiederum sieben-

$\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\alpha\ \cdot\ \acute{\iota}\omega\epsilon\rho\beta\eta\theta\ \cdot\ \acute{\iota}\omega\pi\alpha\kappa\epsilon\rho\beta\eta\theta\ \cdot\ \acute{\iota}\omega\beta\omicron\lambda\chi\omicron\sigma\eta\theta\ \cdot\ \omicron\epsilon\nu\ \tau\upsilon\phi\acute{\omicron}\nu\ \dots\ \kappa\lambda.$ (Preisendanz *Papyri graecae magicae*, Lpz.-Berl. 1928, 80). Vgl. dazu Pap. Mimaüt Nr. 2391 des Louvre, Z. 71 ff. (ebd. 36); Pap. Raineri 12 Z. 5 f. (Wessely *Neue griech. Zauberpap.*, Denkschr. Wien. Akad. d. Wiss. Bd. XLII, 1893, im weiteren als Wessely II zitiert, 72). Über die Frage, ob diese Beinamen ägyptischer oder nichtägyptischer Herkunft seien, s. u. S. 53 Anm. 2.

¹ Die betreffenden Stellen in den Papyri sind bei Preisendanz *Gr. Zp.* passim angegeben. Sie wurden mehrmals besprochen; s. Albrecht Dieterich *Kleine Schriften*, Lpz.-Berl. 1911, 104 ff.; Wünsch *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Lpz. 1898, 90 ff.; Delatte *Études sur la magie grecque* V: $\acute{\alpha}\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, Bull. de corr. hellén. Bd. XXXVIII, 1914, 199 ff. 231 ff.; Hopfner *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber*, Stud. z. Paläogr. und Papyrusk. Bd. XXI u. XXIII, Lpz. 1921. 1924 passim, s. z. B. Bd. II 118 ff. § 241 ff.; Preisendanz *Akephalos* 17—22.

² Pap. Berolin. I Z. 253 f. (Parthey *Zwei griech. Zauberpap. d. Berl. Mus.*, Abh. Berl. Akad. d. Wiss. 1865, 127; Preisendanz *Pap. gr. mag.* 14) Der Magier, der sich dem Osiris gleichsetzt, wendet sich hier mit einem Befehl an Set. In der Übersetzung von Preisendanz (a. a. O. 15) werden die Anrufungen bzw. Beinamen des Set als Zauberworte beiseite gelassen, wodurch der Text anders interpretiert wird.

³ Eitrem a. a. O. 37, obwohl er (38) den Zusammenhang dieses Wortes mit dem Namen Iao nicht verkennt.

⁴ Vgl. z. B. das beschriebene Bild des Akephalos im Pap. Berolin. II (bei Parthey a. a. O. 155 ungenau, s. Preisendanz *Pap. gr. mag.* Taf. I Abb. 2, auch im Akephalos Taf. I Abb. 1); s. auch Löwe, Schlange und Fackel bei Delatte *Sphère magique d'Athènes*, Bull. corr. hell. XXXVII, 1913, 270 und Taf. 3. Über das Beschreiben von Zaubergürchen s. Eitrem a. a. O. 38 f.

mal¹ — das Wort *βρακ*, welches ebenfalls auf der Brust zu finden ist und auch anderwärts² zur Nomenklatur dieses Gottes gehört. Von beiden Seiten des Bildes werden seine oben angeführten Beinamen wiederholt³, einer von denen — *ιωπακερβηθ* — unter dem Bilde.

Diese Anrufungen haben Eitrem dazu bewogen, das mit denselben versehene Zauberbild — ohne dasselbe zu analysieren — für eine Darstellung des Typhon-Set zu halten.⁴ Als eine solche faßt es auch Preisendanz — wenn auch mit Vorbehalt — auf und meint, hier sollte vermutlich Set-Typhon mit dem Kopfe eines Seesperbers (statt des Eselskopfes) dargestellt werden, der Zeichner aber habe ein totum pro parte, d. h. einen ganzen Seesperber (nur ohne Füße) — den Seesperbern auf dem Zauberbilde Kol. VII ähnlich — unmittelbar an den Hals dieser

¹ Die Bedeutung der „Sieben“ geht bekanntlich zu derjenigen Planetenanzahl hinauf, über die das Altertum unterrichtet war; s. Weinreich *Triskaidakadische Studien*, RGVV Bd. XVI 1, Gießen 1916, 91—114. Für ihr Nachleben noch im 12. Jahrh. vgl. die Darstellungen des Menschen als Mikrokosmos bei Reitzenstein *Griech. Lehren*, Stud. d. Bibl. Warburg VII, Berl. 1926, 136—138. Taf. II und III, wo jede von den sieben Öffnungen des Kopfes je einem Planeten zugewiesen wird. Vgl. die sieben Öffnungen des Kopfes in der Beschwörung des Schnupfens im Pap. Ebers (Lexa a. a. O. 110). Vgl. auch die 12 Zodiakalzeichen auf dem Menschenleibe, welche auf mittelalterlichen „Aderlaßtafeln“ (Oefele *Material zur Bearb. babylon. Medizin*, Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. VII 6, 1902, 32) zu finden sind.

² Pap. Leid. J 384, Fragm. Pap. XIV Z. 15 und Fragm. XV Z. 24 ff.: *ἐπι-καλοῦμαι σου τὸ μέγα ὄνομα ποιήσον τὸν δεινὰ διαχωρισθῆναι ἀπὸ τοῦ δεινὰ ἰω ἰω βρακ κραβ* (entstelltes Palindrom). Die vorangehenden und folgenden Zeilen enthalten andere „wahre“ Namen des Set, s. Dieterich *Pap. mag. musei Lugd. Bat.*, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.-Bd. XVI, 1888, 817.

³ Die Aufzählung dieser Namen wird hier, wie auch oben in der Anrufung selbst, mit einer seltsamen Drohung abgeschlossen, s. darüber Eitrem a. a. O. 35 f.

⁴ Ebd. 37. Dieser Zeichnung schreibt Eitrem um so mehr Bedeutung zu, da das *ὀποκείμενον ζώδιον τυφονιακὸν καὶ κύκλω αὐτοῦ τὰ ὀνόματα* in einem Liebeszauber des Pap. CXXI Brit. Mus. als ein Muster für Zauberbilder obwohl angekündigt, in der Tat aber nicht gezeichnet worden ist (Kenyon *Greek Pap. in the British Museum*, London 1893, 99 Z. 467 ff. 477 u. Anm.; Wessely II 36 Z. 475 f. 485). Derselbe Umstand ist übrigens auch in anderen Fällen und wohl nämlich dort anzutreffen, wo der Schreiber nicht imstande war, eine wenn auch noch so primitive Zeichnung wiederzugeben. Der freie Raum, der — offenbar für nachträgliches Zeichnen — dabei zuweilen stehen gelassen wurde, ist manchmal unausgefüllt geblieben, so in demselben Pap. CXXI Brit. Mus. (Kenyon a. a. O. 113 Z. 918 u. Anm.; Wessely II 52 Z. 986; die am Ende desselben Pap. vorhandene Zeichnung [s. u. Abb. 12 u. S. 49, Anm. 3], ist vielleicht nachträglich aufgetragen worden). Ausgelassen ist auch z. B. ein im Pap. XLVI Brit. Mus. erwähntes Bild (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 186 Z. 171, dazu S. 180). Ebenso ist die im Pap. Osl. I Kol. IX Z. 266 (Eitrem a. a. O. 13) angekündigte Zauberszeichnung — hier wohl aus Versehen, wofür das Vorhandensein von Bildern in anderen Kol. desselben Pap. spricht — nicht ausgeführt worden.

Setfigur gefügt, wobei er noch Haare ohne Federn aus ihrem Kopfe, d. h. dem Sperber, wachsen ließ.¹

Die genaue Prüfung dieses Zauberbildes, welche durch eine Kopie ohne die dasselbe bedeckenden, störend wirkenden Inschriften bedeutend erleichtert wird, führt uns auf andere Wege. Wir sehen nämlich (Abb. 1) einen menschlichen Körper, der einen Hahnenkopf trägt und dessen Füße in zwei gehörnte Schlangen auslaufen.

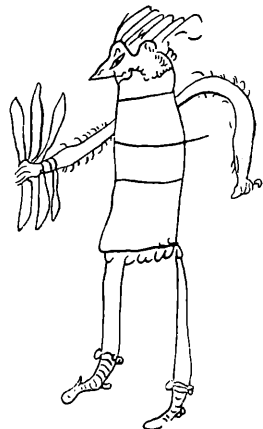


Abb. 1.

Folgende Details zeugen entschieden für den Hahnenkopf, so unbeholfen die nachlässige und primitive Zeichnung auch ist und obgleich das hier vorhandene schmale Auge für denselben nicht bezeichnend erscheint. Der hohe Kamm und die viel niedrigeren Abstufungen desselben am hinteren Oberteile des Halses, die Linien des Schnabels und die angedeuteten Kehllappen (bzw. auch der Kinnbart) daneben. Im übrigen scheinen die kleinen Striche bezeichnend zu sein, welche die Arme umgeben, da sie wohl das Vogelgefieder andeuten sollen.

Der rechte ausgestreckte Arm der Gestalt hält einen Gegenstand, der einem dreiteiligen Bündel ähnelt. Der linke Arm ist auf unnatürliche Weise ovalartig ausgebogen. Vom Unterleib hängen die Falten eines kurzen Rockes herab. Die steifen stockähnlichen Beine sind weit voneinander, parallel aufgetragen. Ihre oberen Teile tragen die Inschrift $\alpha\beta\gamma\alpha\kappa$, die unteren sind durch abgerundete Querstriche als Schlangenleiber bezeichnet, was sockenartig aussieht. Die beiden gehörnten Schlangenköpfe sind solcherweise nach links gebogen, daß sie Menschenfüßen ähnlich sind, was den Eindruck einer stehenden Menschengestalt bewirkt.

Vergleichen wir dieses Zauberbild mit den bildlichen Darstellungen des Set. Erinnern wir uns vor allem des Tieres Okapi², welches — als Hieroglyphe — „Set“ bedeutete³, und mit dessen Kopfe die menschliche

¹ Preisendanz *Philol. Wochenschr.* 1926, 401 ff. und *Akeph.* 64. Über den $\dot{\iota}\epsilon\pi\alpha\zeta\ \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$, der laut dem Nephotes-Brief des Pap. Paris. Z. 211 (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 78) auf den den vielgepriesenen Set anrufenden Zauberer herabfliegen soll, s. Hopfner a. a. O. II 120 § 243.

² Hopfner *Der Tierkult der alten Ägypter*, Denkschr. Wien. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. LVII 2, 1914, 101 f.; Roeder *Set*, Rosch. Lex. IV 777 f., Abb. 1.

³ Ed. Meyer *Set-Typhon*, Lpz. 1875, 1—7. Das Bild des Set-Tieres auch bei Erman *Die ägypt. Religion*², Berlin 1909, 25, Abb. 34; Lanzzone *Dizionario di mitologia egizia*, Torino 1881—1886, 1126, 1137 Taf. CCCLXX. Roeder (a. a. O. 783) weist darauf hin, daß dieses Schriftzeichen eigentlich nicht das Bild des

Gestalt dieses Gottes auf altägyptischen Denkmälern versehen ist (Abb. 2).¹ Der Kopf dieses Tieres hat mit demjenigen auf unserem Bilde wenig gemeinsames, obgleich eine solche Identifizierung gemacht wurde.² Unter den anderen Tiergestalten, durch welche Set — wenn auch seltener — dargestellt wurde³, ist der Hahn nicht zu finden. Später,

Gottes selbst gewesen sei (anders Lanzzone a. a. O. 1146). Das bei Erman-Ranke (*Ägypten und ägypt. Leben*, Tübingen 1923, 272, Abb. 112) als Settler angeführte Bild wird (s. Lanzzone a. a. O. 1184 f.) als Ša bezeichnet, die zwei Settler ebda Taf. CCCLXXXII sind ihm gleich. Bilder des Settleres auf ägyptischen Siegeln der 18. und 19. Dynastie s. bei Newberry *Scarab shaped seals. Catal. gén. des ant. égypt. du musée du Caire*, Lond. 1907, Taf. IX Nr. 36937, 36486 u. 36318, (dazu S. 235, 122 u. 80) und Lanzzone a. a. O. 1146 f.

¹ In dem als Abb. 2 angeführten Bilde wird von Wallis Budge (*The mummy*², Cambridge 1925, Abb. auf S. 358, dazu S. 361) ein Kamelkopf vermutet, wohl mit Unrecht; vgl. den okapiköpfigen Set z. B. bei Lanzzone a. a. O. Taf. CCCLXX bis CCCLXXVI, dazu S. 1136—1143, meistens aus der Zeit der 18. und 19. Dyn.; auch bei Lepsius *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Exped. 1842—1845, Berlin, Bd. VII Abt. III Bl. 208 Abb. c u. a. m. S. auch eine Bronzestatuette der Sammlung F. G. Hilton Price (*Proceed. of the Soc. of bibl. archaeol.* XXI, 1899, 239 und Taf., Abb. 6), dazu vgl. Lanzzone a. a. O. Taf. CCCLXXII Abb. 1 und Erman a. a. O. 24, Abb. 33. Außerhalb Ägyptens scheint das okapiköpfige Setbild fast gar nicht bekannt gewesen zu sein. Ausnahmsweise kommt es m. W. auf Zylindern vor, einer Siegelgattung, die nach Vorderasien gewissermaßen hinweist, da sie in Ägypten nur in ältester Zeit und später nur zu bestimmten Perioden nachweisbar ist. Siehe 1. das sitzende Settler mit dem steifen, vertikal aufgerichteten Schwanz, dessen Ende entzweit ist, das ich unter den Figürchen der wappenartigen Bilderanlage auf einem Rollsiegel unbestimmter Herkunft bei Delaporte (*Catal. des cyl. orient.*, Biblioth. Nation., Paris 1910, Taf. XXXIV Abb. 515 a, dazu S. 290) erkenne. Diese Gestalt ist der ägyptischen Hieroglyphe analog, weicht aber von derselben darin ab, daß ihre Füße in zwei aufgerichtete Uräen auslaufen — eine Eigentümlichkeit, die auch einigen Zauberbildern der ptolemäischen und der römischen Zeit eigen ist (s. u. S. 41 Anm. 2 f.). Für die symmetrische Bilderanlage vgl. J. Ward *The sacred beetle*, Lond. 1902, Taf. IX—X, Skarabäen; besonders Nr. 305, wo ebenfalls das Symbol „dad“, hier zwischen zwei Uräen anstatt Settleren, vorhanden ist. 2. und 3. Auf zwei in Ägypten erworbenen Rollsiegeln, deren Anfertigungs-ort unbestimmt bleibt, tritt die okapiköpfige Menschengestalt dieses Gottes neben dem sperberköpfigen Horus, dem asiatischen Reschef-Teschub (?) und Keilinschriften auf, welche über die Besitzer dieser Siegel, zwei Sidonier — Vater und Sohn — Auskunft geben, s. *Catal. de la collection De Clercq* Bd. I, Ménant *Cyl. orient.*, Paris 1888, 216 f. zu Taf. XXXVIII Abb. 386^{bis} und 386^{ter}, phot.; in der Zeichnung u. a. neuerdings bei Contenau *La civilisation phénicienne*, Paris 1926, S. 152 Abb. 52, dazu S. 196 f. 4. Auf einem syrischen Rollsiegel aus Aintab (bei Alice Grenfell *A syrian cylinder in the Ashmolean Museum*, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XXXII, 1910, 269 zu Taf. XLII Abb. 5, auch Taf. XXIV) wird eine sitzende tierköpfige Menschengestalt für Set gehalten. Die Reproduktion hier läßt leider kein bestimmtes Urteil zu.

² S. unten S. 40 Anm. 1.

³ Neuerdings ist eine Übersicht der Frage über das Settler bei Newberry (*The pig and the cult-animal of Set*, *Journ. of Egypt. archaeol.* XIV 3/4, 1928,

im gräcisierten und dann romanisierten Ägypten, wurde Set als Mensch mit einem Eselskopfe dargestellt. Ein solcher Ersatz war vermutlich dadurch bedingt, daß das Okapi zu historischen Zeiten in Ägypten schon verschollen war und deshalb sein Bild durch die Vorstellung des ihm gewissermaßen ähnlichen Esels allmählich verdrängt wurde.¹ Wir müssen also zugeben, daß diese figura magica Pap. Osl. I mit den Setdarstellungen in keine Verbindung zu bringen ist.

Dagegen scheint mir die Ähnlichkeit unserer Zauberfigur mit den Bildern eines anderen Gottes unverkennbar, der gerade unter den Zauberkundigen ein großes Ansehen genoß. Auf einer Menge von Gemmen des spätrömischen Synkretismus tritt nämlich ein hahnenköpfiges Mischwesen auf, das menschlichen Rumpf und Arme aufweist. Seine Beine sind durch zwei Schlangen ersetzt, welche zuerst einander parallel heruntergleiten, dann in abgerundeter Windung je auseinandergehen und ihre Köpfe mit vorspringendem Stachel nach entgegengesetzten Seiten ausstrecken. Es ist meistens in einen kurzen Lendenschurz, zuweilen in einen Panzer gekleidet. In der Rechten² schwingt es die den Sonnengöttern (vgl. Helios bzw. Sol, Horus-Harpokrates, Juppiter-Heliopolitanus) sich geziemende Peitsche, in der Linken hält es einen meistens mit der Inschrift IA Ω versehenen Schild (Abb. 3).³ Das ist der Sonnengott Iao Abrasax.⁴



Abb. 2.

besonders § V S. 217 ff. Abb. 4 ff.) zu finden, dessen Annahme, daß dasselbe irgendeine Wildschweinsart gewesen sei, m. E. verfehlt ist. Über andere Tiere des Set s. auch Roeder a. a. O. 776—783. Über die Ähnlichkeit des Settieres mit dem Zebra, Esel, Kamel und Hund (wohl Windhund?) s. Wiedemann *Das alte Ägypten*, Heidelberg 1920, 255.

¹ Roeder a. a. O. 778. Hopfner (*Tierkult* 103) weist darauf hin, daß auch der Name des Esels („ää“ u. a. im Pap. Ebers) durch das Settier determiniert worden ist. Vgl. den Bericht von Plutarch *Sept. sap. conv.* 5: ὄνος δ' ἔκ' Αἰγυπτίων διὰ Τυφῶνα προσηλακίζεσθαι, ed. Hopfner *Fontes hist. rel. aegypt.*, Bonnæ 1922—1925, 219. Ball (*The ass in semitic mythology*, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XXXII, 1910, 65) stellt die Frage, ob die asiatischen Eindringlinge in Ägypten oder die eingeborenen Ägypter sich nicht schon ursprünglich den Set als Esel vorgestellt hätten, was aber die ägyptischen Denkmäler widerlegen (s. o. S. 36 Anm. 4). S. das scheinbar älteste Bild des eselsköpfigen Settieres bei Newberry a. a. O. S. 224 Abb. 17 (frühes mittleres Reich).

² Auf Gemmen dieser Gattung sind Bilder und Inschriften meistens ohne Berechnung auf den Abdruck, wie es sonst für Intaglii üblich ist, eingraviert, wohl aus dem Grunde, daß sie hauptsächlich nicht als Siegel, sondern als Amulette dienen sollten.

³ Abdruck des Intaglio der Ermitage Invent. Nr. 3369 Vorderseite.

⁴ S. Procopé-Walter *Der Sakralbegriff Abrasax* (Berichte der Akad. der Gesch. d. mater. Kultur, Leningrad, im Druck seit 1922, russ.), wo u. a. die

Stellen wir nun unser Zauberbild mit demjenigen zusammen, das für den Iao Abrasax typisch ist, so sehen wir, daß sie ihren Grundzügen nach identisch sind.¹ Auch manche Einzelheiten stimmen überein. So wird das Hahnengefieder auf den Iao-Gemmen zuweilen ebenfalls durch kurze Striche angedeutet.² Die Falten des Leibbrocks sind öfters ebenso flüchtig aufgetragen (Abb. 4).³ Die Schlangenköpfe, welche dem Mischwesen die Füße ersetzen, treten dort manchmal gleicherweise gehornt auf.⁴ Auch ist die Behandlung der Schlangenleiber mit abgerundeten Querstrichen auf einigen Steinen zu treffen.⁵



Abb. 3.

Was nun die Abweichungen anbetrifft, welche unsere Zauberfigur dem typischen Iao-Bilde gegenüber aufweist, so sind sie



Abb. 4.

der Art, daß sie diese Behauptung keineswegs umstoßen. So könnte m. E. das Fehlen des Schildes sowie die unnatürliche ovale Biegung des linken Armes auf unserem Zauberbilde durch ein verständnislos-ungeschicktes Kopieren des Zeichners erklärt werden. Auf manchen Iao-Gemmen nämlich ist der Schild ganz dicht an der Schulter angebracht, wobei der ihn hal-

bis jetzt vorherrschende Auffassung des Iao-Abrasax als eines gnostischen Gottes widerlegt wird.

¹ Als ich diese Deutung schon am 1. Dez. 1925 in einem Vortrag (*Abrasax in den Zauberpapyri*, im Forsch.-Inst. f. vergl. Liter.- u. Sprachkunde zu Leninograd) beiläufig vorschlug, versuchte S. Luria sie zu widerlegen, indem er dieses Bild für den okapiköpfigen Set erklärte. Abgesehen davon, daß ein solcher fürs 4. Jahrh. n. Chr. ein Anachronismus wäre, genügt es m. E., unser Zauberbild mit der ausführlichen Beschreibung des Okapikopfes von Wiedemann (s. bei Hopfner *Tierkult* 101 f.) und mit den oben erwähnten okapiköpfigen Gestalten zusammenzustellen, um die Meinung von S. Luria als unstatthaft zu erweisen.

² Vgl. u. a. die Behandlung des Gefieders am Halse dieses Mischwesens auf Abb. 3. Der auf diesem Bilde ausgeprägte Kinnbart ist auf anderen Gemmen, so z. B. Ermitage Invent. Nr. 3364, nur durch zwei dünne Striche bezeichnet, welche, besonders auf einem stark abgeriebenen Steine, dem Zeichner unserer *figura magica* eventuell entgangen sein könnten, wenn nicht die erste Kurve unten am Schnabel derselben einen solchen Kinnbart kennzeichnen sollte.

³ Abdrücke des Intaglio der Ermitage Invent. Nr. 3361 Vorder- und Rückseite. Die Wiedergabe dieser Gestalt auf den Gemmen ist meistens so flüchtig, daß es nicht einmal immer möglich ist, ihr Gewand genau zu bestimmen. Eine Deutung der Teilung des Leibes s. bei Eitrem a. a. O. 37 ff. Die drei unteren Zonen auf dem Leibe unserer *figura magica* entsprechen dem auf Abb. 3 schroff abgegrenzten Unterleibe (bzw. Lendenschurz), Bauch und Brust im Panzer, während die vierte den Hals bezeichnet.

⁴ S. z. B. bei De Ridder *Les pierres gravées*, Catal. de la coll. De Clercq VII 2, Paris 1911, Taf. XXIX Abb. 3440 u. 3441.

⁵ Z. B. Ermitage Invent. Nr. 3364 u. 11360.

tende Arm überhaupt gar nicht zu sehen ist¹; so könnte das betreffende Vorbild unserer Zeichnung, besonders wenn es sich auf einem nachlässig eingravierten oder stark abgeriebenen Steine befand, mit Leichtigkeit mißverstanden und der Schildumriß als ein krummer Arm aufgefaßt worden sein.

Ebenso könnte die für den Iao-Typus abnorme Stellung der Beine auf unserer Zauberfigur, welche derjenigen eines stehenden Menschen nachzuahmen scheint, ihre Erklärung finden. Auf einigen vereinzelt vorkommenden Gemmen der Neuzeit², die wohl auf antike Vorbilder zurückgehen³, sind nämlich die Schlangenfüße des hahnenköpfigen Mischwesens gleicherweise nach ein und derselben Richtung gewandt, obgleich dieses eine seltene Ausnahme ist⁴, da das Iao-Bild in der Regel auseinanderstrebende Schlangenbeine aufweist. Auch könnte die Stellung unserer Zauberfigur mit derjenigen einer anderen Darstellung desselben Gottes Iao verglichen werden, mit derjenigen des sogenannten

¹ Z. B. Ermitage Invent. Nr. 3359 u. 3362; s. auch bei De Ridder a. a. O. VII 2 Taf. XXVIII Abb. 3441.

² Dieselben sind mir nur nach drei Pasten von Tassie (mit handschriftlichem Katalog von Raspe *Collection de pier grav. ant. et mod. . . des Cabinets les plus célèbres de l'Europe*, Londres 1782. Besitz der Ermitage; die Numeration hier fällt nicht immer mit dem gedruckten Katalog zusammen) Nr. 6148, 9221 und 12846 bekannt. Dafür, daß wir es hier mit Fälschungen zu tun haben, sprechen u. a. die phantastischen Schriftzeichen auf der Rückseite von 9221 (= 9222 bei Raspe) am deutlichsten, wie auch die Buchstabenform der begleitenden Inschrift und die Entstellung des Schildes zu einem Medaillon (?) in gesenktem Arm, was auch auf 6148 zu sehen ist; ebenfalls die Lanze und die unbestimmbaren Fußspitzen auf 12846.

³ Die Zahl von Fälschungen spätantiker Amulette ist ungeheuer groß, leider aber werden sie gewöhnlich, in Publikationen sowie in Privat- und Museensammlungen, von den echten Steinen nicht geschieden. Auch für die Iao-Gemmen ist derjenige Ratschlag ständig im Auge zu behalten, den Cumont (*Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896, II 447) hinsichtlich der mithräischen Amulette gibt, daß man sich nämlich vor Benutzung solcher Amulette als Quellen hüten muß, bevor ihre Echtheit geprüft ist.

⁴ Als eine Ausnahme vgl. auch den stehenden Iao in der Sammlung Cook (Smith and Hutton *Catal. of ant. . . Cook's collection*, London 1908, 49 f. Nr. 217 Taf. IX), der also insofern unserer Zauberfigur analog ist, obgleich seine Füße hier nach beiden Seiten gewandt sind. Dieselben sind hier deutlich mit Schlangenköpfen versehen, trotzdem in der Beschreibung Menschenfüße erwähnt werden. Mein Verdacht hinsichtlich letzterer Gemme wird nicht nur durch sinnlose Inschrift und ungewöhnliches Material (Chalcedon-Amethyst), sondern auch dadurch gestützt, daß ich darin eine genaue Replik der Gemme in der Sammlung des Venezianers Capello (*Prodromus iconicus*, Venetiis 1702, Abb. 67) ersehe, wenn auch jene venezianische Gemme aus dem für echte Iao-amulette bezeichnenden Material, d. i. Jaspis, gefertigt ist. Vgl. auch den auf Menschenfüßen stehenden Iao u. S. 43 Abb. 5.

Bes-Pantheos nämlich¹, der auf vielen Gemmen² und — als figura magica — im Pap. Brit. Mus. 1834³ zu sehen ist. Die Fingerspitzen dieser stehenden Gestalt laufen nämlich ähnlicherweise in zwei — wenn auch aufgerichtete — Uraei aus.

Auch der dreiteilige Gegenstand, den die Zauberfigur Pap. Osl. I mit der Rechten an seiner Mitte festhält⁴ und welcher von der üblichen Iao-Peitsche verschieden ist, widerspricht unserer Deutung dieser Figur keineswegs. Erstens ist es möglich, ja sogar glaubwürdig, daß derselbe, wie Preisendanz annimmt, ein Blitzbündel darstellt⁵, was m. E. durch folgende Angaben — eventuell — gestützt werden könnte. Das Blitzbündel scheint nämlich zuweilen zu dem Vorstellungskreise des Iao gehört zu haben, weil es auf einigen geschnittenen Steinen von den Inschriften Ἰάω und Ἰαβασάξ begleitet wird⁶ und da auch ein Text des Turiner Papyrus für diese Annahme zu sprechen scheint⁷, trotzdem die Behandlung des Blitzbündels auf jenen Intaglii ganz andersartig ist⁸

¹ Die Rückseite von Gemmen mit dem Bilde des sog. Bes-Pantheos trägt nämlich öfters die Inschrift IAW (so z. B. die Gemme der Ermitage Invent. Nr. 3374), ABPACAΞ (Tölken *Erklär. Verzeichn. d. ant. vertieft geschnitt. Steine*, Berl. 1835, 28f. Kl. I Nr. 115; vgl. *Verzeichn. d. ägypt. Altertümer*², *Generalverw. d. Mus.*, Berl. 1899, 379f. Nr. 11936) u. a. Über die Deutung dieses Gottes s. Procopé-Walter Ἰαεω-λόγος (ein seit 1927 druckfertiger Aufsatz).

² S. z. B. Smith and Hutton a. a. O. 53 u. Taf. IX Nr. 237.

³ S. bei Hopfner *Gr.-äg. OZ.* I 213 Abb. 20 (hier hält der Gott im ausgestreckten zweiten Paar seiner Arme außer Szeptern vielleicht auch noch Blitze oder Messer?). Vgl. denselben Gott auf der Metternich-Stele (ed. W. Golenischeff, Lpz. 1877, Taf. III; vgl. auch Taf. V u. I), wo die Uraei über seinen Knien angebracht sind, was diese Darstellung mit derjenigen des schlangenbeinigen Iao gewissermaßen verwandt macht.

⁴ Eitrem (*Pap. Osl.* 37) vergleicht denselben mit den Schlangen, welche Horus hält, und weist darauf hin, daß Omont darin Rollen von Zauberrezepten ersieht; beide Annahmen sind m. E. wenig wahrscheinlich.

⁵ S. Preisendanz *Akeph.* 21 Anm. 2 und Rezension in *Philol. Wochenschr.* 1926 Nr. 16 Sp. 402, der dasselbe mit Set, als einem Wettergotte, in Verbindung bringt.

⁶ So auf zwei Jaspis der Ermitage, Invent. Nr. 3383 und 3384.

⁷ In diesem — im Vergleich mit den griechischen Zauberpapyri späteren — koptischen Pap. wird Abrasax als Gebieter der Blitze bezeichnet, s. Amélineau *Le nouv. traité gnost. de Turin*, Paris 1905, 15. Abrasax ersehe ich hier im Adrasaxail mit entstelltem zweiten Buchstaben und morphologischer Assimilation der üblichen Engelnamenendung, um so mehr, da es hier neben den anderen Benennungen bzw. Epitheta des Iao steht, die mit derselben Endung versehen sind: Iaoil, Sabail (d. i. Sabaoth), Adonail, Ilail (d. i. Eloai), die hier verschiedenen Dämonen (mit individuellem Machtbereich) zugeschrieben werden; vgl. ebd. unten die üblichen Bezeichnungen Iao, Sabaoth, Adonai, Eloi.

⁸ Sollte der Gegenstand in der Hand der figura magica Pap. Osl. I in d. T. ein Blitzbündel sein, so wäre hier die Behandlung desselben derjenigen auf den assyrischen Königsstelen ähnlich, mit denen Pap. Osl. I freilich in keine Verbindung zu stellen wäre.

und obgleich dasselbe m. W. nirgends in der Hand des hahnenköpfigen Iao zu verzeichnen ist. Deshalb ist es — zweitens — möglich, ja vielleicht wahrscheinlicher, daß wir eine verständnislose Wiedergabe des Hermesbeutels vor uns sehen, der auf Gemmen der römischen Spätzeit durch drei obere (freilich kürzere) und drei untere (längere) nachlässige Einschnitte gekennzeichnet wird¹ und als solcher in der Hand einer hahnenköpfigen Iao-Gestalt zu finden ist (Abb. 5).²



Abb. 5.

Was nun das Fehlen des Namens Iao wie auch seiner zahlreichen Beinamen (*Ἀβρασαῆς Σαβαῶθ Ἄδωναι Ἐλωαί Σεμεσίλαμ Λαίλαμ Φοη Ἀβλανάθανάλβα Ἀκραμμαχαμαρι Μαρμαραῶθ Σεσεγγενβαρφαραγγης Βακαξίγυχ* u. dgl. m.) auf unserer Zauberzeichnung anbetrifft, so begleiten sie zwar meistens, doch nicht immer das Bild dieses Gottes auf Gemmen oder seinen Namen in den Papyri. Andererseits trägt das Bild hier die Überschrift *ζαγουρη* (vom Hahnenkamme in zwei Teile getrennt) — ein Wort, das in den Papyri, u. a. in demselben Pap. Osl. I³, als ein Glied

¹ S. z. B. Ermitage Invent. Nr. 2805, 2803, 2807 u. a. m. Zuweilen ist neben Hermes ein stehender Hahn dargestellt, was vielleicht gewissermaßen auf diese nur ausnahmsweise vorkommende Auffassung des hahnenköpfigen Iao als Hermes (s. folg. Anm.) eingewirkt haben könnte. Vgl. die im späten Synkretismus wohlbekannte Mischgestalt des schakalsköpfigen, mit dem Caduceus oder Palmzweig versehenen Hermanubis. In den Texten der Zauberpapyri werden Iao und Hermes Trismegistos zuweilen sogar identifiziert.

² Auf Abb. 5 (nach Winckelmann u. Schlichtegroll *Dactyliotheca Stoschiana ... dans le Cab. du roi de Prusse*, Nuremberg 1803, Bd. II Taf. 17 Abb. 111) steht Iao auf Menschenfüßen mit dem Hermesbeutel in einer Hand, mit einem Palmzweig in der anderen. Der Hahnenkopf ist deutlicher auf dem Glasabguß von diesem Stein in der Pastensammlung von Tassie, Kat. von Raspe a. a. O. Nr. 12848, wiedergegeben. Diese Gestalt ist von Tölken (a. a. O. 155 IX. Kl. Abt. III Nr. 123) richtig als hahnenköpfig bezeichnet worden, dagegen irrtümlich als Anubis im Verzeichn. (s. o.) 1899, 379 Nr. 9861. Obgleich dieses Bild sich auffallenderweise von dem üblichen Iao-Typus unterscheidet und also eventuell eine Fälschung sein könnte (vgl. den Palmzweig auf den Gemmen bei Cook und Capello, s. o. S. 41 Anm. 4), so könnte es trotzdem gegebenenfalls Zeugniskraft gewissermaßen behalten, da der Hermesbeutel wohl einem Originalbild nachgezeichnet worden ist. Andererseits spricht, soweit man, ohne das Original zu sehen, urteilen kann, der Charakter der Schriftzeichen für ihre Echtheit; ebenso sind die Menschenfüße denjenigen eines schlangenköpfigen Wesens auf einer Gemme mit der Inschrift *ΑΒΡΑCΑΞ*, Ermitage Invent. Nr. 3390, ähnlich, sowie der Palmzweig denjenigen auf der Gemme der Ermitage Invent. Nr. 3689.

³ Pap. Osl. I Z. 308f. Z. 347—351 (Eitrem a. a. O. 15 f.). Pap. Leid. J 395 (ed. Dieterich *Abraxas*, Lpz. 1891, 176 Z. 21—23; vgl. 182 Z. 9f., 201 Z. 20f.). Pap. Paris. Z. 1554—1556 (Preisendanz, *Pap. gr. mag.* 122). Pap. XLVI Brit.

der Iao-Nomenklatur auftritt. In Verbindung mit dem Namen Iao ist es ebenfalls auf dem pergamenischen Zaubergefäß¹, auf einer Gemme² und m. E. wahrscheinlich auch auf einem Bronzetäfelchen³ zu finden. Jegliche Angaben fehlen dagegen, um dieses Wort für einen Namen des Set-Typhon zu halten. Also wird es wohl auch hier als ein Hinweis auf den Gott Iao zu verwerthen sein.

Unsere Zauberfigur ist also von dem Vorstellungskreis des Gottes Iao abhängig, so wie er sich auf den Gemmen-Bildern widerspiegelt und könnte also auf ein Vorbild unter denselben zurückzuführen sein. Damit stimmt die Entstehungszeit solcher Gemmen, die vorwiegend im II.—IV. Jahrh. verbreitet waren, vorzüglich überein, da der unsere Zauberfigur enthaltende Papyrus Osl. I dem IV. Jahrh. angehört.⁴

Der Umstand aber, daß unsere *Figura magica* zum Auftragen nicht auf einen geschnittenen Stein, wie es in den Zauberpapyri für andere Bilder

Mus. Z. 479—481 (ebd. 196, was ed. Kenyon a. a. O. 80 entspricht); bei Wessely (*Griech. Zauberpap. von Paris und London*, Denkschr. Wien. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Kl. Bd. XXXVI 1888, im weiteren als Wessely I zitiert, 139) aber Z. 493—495.

¹ Wünsch *Antikes Zaubergefäß aus Pergamon* (Jhrb. d. Deutsch. Archäol. Inst. Erg.-Heft VI), Berl. 1905, 13 Z. 53; vgl. Z. 51: Ἰάω. Über Ἰάω ζαγουρη s. ebd. 36.

² Amulett mit der Darstellung der 7 Planetengötter aus der Sammlung vormals Schuwalow, Ermitage Invent. Nr. 11578, in dem ich denselben Stein erkenne, dessen Abdruck von Mercklin (*Gnostische Gemme des Dorpater Museums*, Archäol. Ztg. XIV 1856, 260—264 und Tafel XCVI, Abb. a, b, c, d, e, f) — irrtümlich als gnostisches Denkmal — veröffentlicht wurde, worauf ich anderwärts zurückkommen werde.

³ Desjardins und Dom Floris Römer *Monum. épigraph. du Musée Nat. Hongrois*. Budapest 1873, 118 u. Taf. LI Nr. 254 Z. 1—2. Am Schluß der ersten Zeile, nach ΣΑΒΑΩΘ ΑΡΒΑΘΙΑΩΘ, steht ΘΑΤ, die zweite beginnt mit ΟΥΡΗ. Hier wäre wohl entweder ΠΑΤΟΥΡΗ, ΠΑΓΟΥΡΗ oder vielleicht ΖΑΓΟΥΡΗ — der unteren Hasta wegen — zu ersehen. Vgl. ζαγουρη πατουρη Pap. Osl. I Z. 309, παγουρη ζαγουρη ebd. Z. 350, ed. Eitrem 15 f.; πατουρη ζαγουρη Pap. XLVI Brit. Mus. Z. 479—481 (bei Preisendanz *Pap. gr. mag.* 196 und Kenyon a. a. O. 80; bei Wessely I 139 Z. 493 f.). — Dieses Plättchen könnte wegen starker Entstellung der Inschriften sogar den Verdacht einer Fälschung erwecken, besonders neben den anderen zahlreichen Fälschungen dieser Sammlung; doch könnte es wohl auch andererseits als eine mißglückte Wiedergabe, bzw. Lesung eines Vorbildes auch schon im späten Altertum entstanden sein. Im weiteren erkenne ich andere, ebenfalls stark entstellte Beinamen des Gottes Iao: Z. 3: ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΙ, Z. 4: ΣΕΣΕΓΓΕΝΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗΣ, Z. 6: ΑΒΑΑΝΑΘΑΝΑΒΑ.

⁴ Eitrem (a. a. O. 31) neigt dazu, denselben der ersten Hälfte des IV. Jahrh. zuzuweisen; Preisendanz (Philol. Wochenschr. 1926 Nr. 16 Sp. 401) setzt ihn in das späte IV. Jahrh. Sollte die auf uns gekommene Niederschrift des Textes dieses Papyrus samt Zeichnungen auf ältere Rezensionen zurückgehen, so würde das also auch mit der Verbreitungszeit der Iao-Gemmen in Einklang stehen.

auch zuweilen in der Tat vorgeschrieben wird, sondern auf ein Bleitafelchen empfohlen ist¹, dürfte uns nicht überraschen. Die Bedeutung



Abb. 6.



Abb. 7.

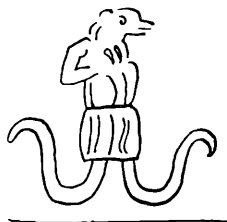


Abb. 8.

dieses Metalls für Zauberhandlungen im Altertum ist allbekannt, und in Wirklichkeit kommen Bilder des hahnenköpfig-schlangenbeinigen Mischwesens auf solchen Tafelchen vor. Sie sind nämlich in den bleiernen Zauberbüchern vorhanden, welche von Montfaucon (Abb. 6)², Bonanni (Abb. 7)³ und Matter (Abb. 8)⁴ veröffentlicht worden sind. Bezeichnend ist dabei, daß diese auf den Bleitafelchen flüchtig eingeritzten Iao-Bilder,

¹ Daß Iao-Darstellungen auf den Gemmen den Metall-Amuletten als Vorbilder gedient haben, leuchtet u. a. daraus ein, daß ein Bronzeamulett der Ermitage, Invent. Nr. 11323, eine genaue Wiederholung (auf Recto und Verso) einer Iao-Gemme der Bibl. Nation. in Paris ist (s. Daremberg et Saglio *Diction. d'ant. grecques et rom.*, s. v. *Gemmae* S. 1480 Abb. 3532, auch in den betreffenden „Guides“ wiederholt). — Vgl. die bezüglich des Bronzerings mit dem Hermanubis ausgesprochene Annahme von Wünsch, daß derselbe auf ein Gemmenvorbild hinaufgeht, s. u. S. 57, meine Anm. 3.

² Nach Montfaucon *Palaeographia graeca*, Parisii 1708. Abb. auf S. 181, s. dazu S. 180—183; später auch in seiner *L'Antiquité expliquée...*, Paris 1722 Bd. II 2. Teil Taf. CLXXVII, dazu S. 378 f., wiederholt. Dieses Bleibuch wurde von ihm in Rom erworben und im Jahre 1699 dem Kardinal von Bouillon dargebracht.

³ Nach Bonanni *Musaeum Kircherianum* (Colleg. Roman. societ. Jesu). Romae 1709 Fol. 180 = tab. LX, dazu fol. 193; auch bei Montfaucon *L'Ant. expl.*, Bd. II 2 Taf. CLXXVIII, dazu S. 379 wiederholt. Dieses Bleibuch wurde in einem antiken Sarkophag neben Leichenasche gefunden.

⁴ Nach Matter *Une excursion gnostique en Italie*, Paris-Strassbourg 1852, Taf. VII Blatt 5 recto, dazu S. 21, 24 ff., Collegio Romano. Die vormalige Zugehörigkeit zu demselben Museum auch des von Bonanni veröffentlichten Bleibuchs bezweifelte Matter a. a. O. 23 f., da er daselbst kein solches, sondern ein anderes (s. ebd. Taf. III—IX) gefunden hat. Den „Abraxas“ bzw. Iao hielt Matter hier (Taf. VII) für löwenköpfig (S. 26, vgl. 32). Vor ihm steht ein Mensch mit einem undeutlichen Gegenstande in dem ausgestreckten Arm. Auch zwei bleierne Tesserer weisen das Iao-Bild auf, s. Rostowzew-Prou *Catal. des plombs de la Biblioth. Nation.*, Paris 1900, XII, Amulettes, 278, Nr. 820, 375, Nr. 820 a.

lich, bzw. als die Vertreterin dieser NN. Wenn das Auftreten solch einer Zauberpuppe hier an und für sich nichts Überraschendes bringt, weil die Verfertigung derartiger Figürchen aus Wachs u. dgl. in den Zauberpapyri öfters empfohlen wird¹, so ist es doch insoweit bemerkenswert, da es einen durch die speziellen Zwecke des betreffenden Zaubers bedingten Ersatz eines ständigen, dem Gotte eigenen Attributs durch ein anderes, diesen neuen Zwecken dienendes kennzeichnet.

Auf dieser Zauberfigur in Kol. III hat Eitrem den Hahnenkopf erkannt und dieselbe mit Recht als ein Iao-Bild aufgefaßt², trotzdem die von ihm als Beweismittel benutzte Analogie an und für sich unhaltbar ist. Die seinerseits zu diesem Zweck herangezogene Gemme gehört nämlich erstens m. E. zweifellos zu den zahlreichen Fälschungen der Neuzeit³, obwohl sie dessen ungeachtet seit dem XVII. Jahrh.⁴ bis auf unsere Zeit⁵ eines unberechtigten Ansehens genoß. Zweitens aber ist sie ihrer Komposition nach von unserem Bilde verschieden, da die letztere einen vor dem Iao auf moderne Weise knieenden Adoranten aufweist, den derselbe nicht — wie Eitrem meint — auf eine derjenigen im Kol. III ähnliche Weise hält, sondern zu dem der Iao dort seine Hand segnend ausstreckt.⁶

Das Iao-Bild in Kol. III ist mit Inschriften verbunden, die wiederum dem Vorstellungskreis des Set angehören. Es steht hier auf der eingerahmten Inschrift: $\alpha\beta\epsilon\rho\rho\alpha\mu\epsilon\nu\theta\omega$, einem Wort, welches unter den An-

¹ Vgl. z. B., ebenfalls im Liebeszauber, Pap. Paris. Bibl. Nat. Z. 296 ff. (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 82). Ein solches Verfahren ist von der altägyptischen Zauberei vererbt worden, s. zahlreiche Beispiele bei Lexa a. a. O. 75 ff. 105. 184 f. 193 f. 201. 203.

² Eitrem a. a. O. 54, auch 52.

³ Dafür zeugt die moderne Anbetungspose, wie auch die verständnislos imitierten bzw. entstellten Inschriften, wie IABA, das ich für eine mißglückte Nachahmung eines beschädigten CABAWB halte und das wohl der gekünstelten Deutung Kopps (s. u.) aus dem Hebräischen nicht bedarf. Vgl. die knieende Gestalt auf der von Chiflet *Ioannis Macarii . . . Abraxas seu Apistopistus . . . Antverpiae* 1657 Taf. XII Abb. 49, veröffentlichten Gemme, in welcher Köhler *Erläuterung eines von Peter Paul Rubens an N. C. F. de Peiresc gerichteten Denkschreibens*, *Mém. de l'Acad. des sciences de St. Pétersbourg*, VI. série Bd. III, 1836, 16 ff., mit vollem Recht eine Fälschung erkannt hat.

⁴ Zuerst wurde sie von Chiflet a. a. O. Taf. VII, Abb. 30, veröffentlicht und seitdem mehrmals reproduziert; u. a. bei Kopp *Palaeographia critica*, Mannheim 1829, Bd. IV 159, Abb. im Text.

⁵ Bei Hopfner *Gr.-äg. OZ.* I, 112, Abb. 4, nach Kopp, ist sie als Beweis für die Bedeutung des Hahnes im Zauber angeführt.

⁶ Die segnende Hand ist bei Chiflet a. a. O., deutlicher zu sehen. Der geschlossene Schnabel des friedlichen Vogelkopfs (s. Chiflet, vgl. Kopp) hat sich in der Zeichnung bei Hopfner in einen drohend aufgerissenen Löwenrachen verwandelt.

rufungen des Set zu finden ist, als Anfang eines Palindroms nämlich in den vorangehenden Zeilen derselben Kolumne, so wie auch in Kol. I (vgl. o.). Es wird auch im Pap. Paris. ausdrücklich als ein Name desselben Gottes bezeichnet.¹ Links von dem ζῳδιον ist der Name CHΘ dreimal aufgetragen, indem die Buchstaben in vertikaler Anordnung, d. h. untereinander geschrieben sind. Rechts auf gleiche Weise der Name desselben Gottes: βρακ (wobei in der obersten von diesen Inschriften das ρ, offenbar aus Versehen, weggelassen ist). Andere magische Benennungen des Set: ιωερβηθ ιωπακερβηθ ιωβολχοσηθ ιωπομψ stehen — ebenso in vertikaler Niederschrift — noch weiter nach rechts und links von dem Bilde. Endlich wurden die dem letzteren im Texte des Papyrus vorangehenden Anrufungen des Set, deren Anfangsatz wortwörtlich demjenigen in Kol. I entspricht², oben schon erwähnt. Dabei empfiehlt der Papyrus, dieselben samt dem Zauberbilde und den Inschriften auf ein reines Papyrusblatt mit Eselsblut aufzutragen, was wiederum in einer gewissen Verbindung mit der Vorstellung des eselsköpfigen Set steht.³

Stoßen wir also auf die eigentümliche Tatsache, daß die m. W. einzigen auf uns gekommenen Iao-Bilder in den Zauberpapyri⁴ mit dem

¹ Pap. Paris. Z. 3270—3272 (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 180). Hier ist das in üblicher Kürzung (λ̄: s. bei Wessely I 126) angegebene λόγος wohl als ein Hinweis auf das mit dem Worte ἀβραμενθω beginnende Palindrom gebraucht, welches anderwärts (z. B. Pap. Osl. I Z. 7f., Z. 10—13 und Z. 79f.) in vollem Umfange angeführt wird. Über solche konventionelle Bezeichnung von Zauberworten s. Procopé-Walter 'Iaeω-λόγος.

² Ἐλθέ, Τυφῶν, ὁ ἐπὶ τὴν ὀπίαν πύλην καθήμενος, ed. Eitrem Taf. III S. 7 Z. 77; vgl. Taf. I samt S. 5 Z. 4.

³ Vgl. z. B. den Riemen aus Eselshaut im sog. Nephotes-Zauber des Pap. Paris. Z. 259f. (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 80): auf einem solchen Riemen sollte man ein mit dem hundertbuchstabigen Namen des Set beschriebenes Silberplättchen während der mit den Anrufungen dieses Gottes verbundenen Zaubehandlung auf sich tragen. Über die Anrufungen des Set bei der Zaubehandlung mit dem Eselskopfe in einem demot. Pap. s. Erman a. a. O. 249. Vgl. die Zaubervorschrift im Pap. Paris., in der laut Ergänzung von Preisendanz *Pap. gr. mag.* 178 Z. 3256, der laufende Esel zum Einritzen auf einen rohen Ziegel empfohlen wird, wobei letzterer mit Typhonsblut unter anderm bestrichen und mit einer Anrufung des Set unter anderen versehen werden soll. Preisendanz *Akeph.* 22, hält diesen Esel, m. E. ohne genügenden Grund dazu, für ein Set-Bild. Ebensowenig wäre er für ein Iao-Bild zu halten, trotzdem die Inschriften ιαωω, (Σ)αβῶῶθ auf dem Esel selbst, und Ἀβρασᾶξ unter dessen Füßen angebracht werden sollten.

⁴ Auch Erwähnungen der hahnenköpfig-schlangenbeinigen Iao-Gestalt fehlen in den Papyri. Es wäre kein Wunder, wenn der Mangel an bildlicher Vorstellung sich diesem Gotte gegenüber gewissermaßen dadurch erklären würde, daß die Papyri Ägypten angehören, während der Stammort der Iao-Gemmen, wie ich anderwärts zeigen werde, hauptsächlich in Syrien zu suchen ist.

Vorstellungskreis des Set aufs engste verbunden sind, so wird es notwendig, um dieselbe aufzuklären, das für die Zaubertexte typische Set-Bild und sein Verhältnis zu dem Gotte Iao festzustellen.

Die Zahl von Set-Bildern, welche auch in der Tat für solche gelten können, ist in den Papyri sehr gering. Hier kommt erstens die stehende Menschengestalt des Pap. Leid J 384 (Abb. 10)¹ in Betracht, deren

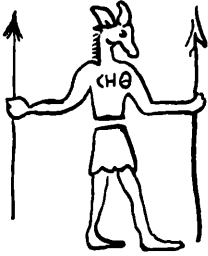


Abb. 10.



Abb. 11.

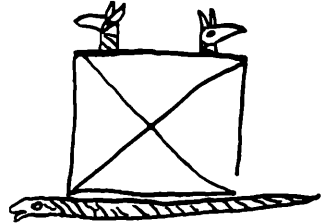


Abb. 12.

Kopf wohl mit Recht für den eines Esels gehalten wird. Auf ihrer Brust steht der Name CHΘ, unter den Speeren, die sie hält, seine uns schon bekannten Beinamen: [ι]ωερβηθ [ιω]βολχοσηθ οσερω. Zweitens findet sich Set in dem Pap. Leid. J 356, wo er als ein eselsköpfiger Mann unter anderen schwarz gezeichneten Göttern in roter Farbe auftritt (Abb. 11).²

Diese zwei Darstellungen scheinen mir allein mit gewisser Bestimmtheit als Set-Bilder bezeichnet werden zu können. Vielleicht könnten hier noch, aber mit großem Vorbehalt, die zwei einander gleichen, kleinen Tierköpfe mit spitzen Schnauzen, steifen Hälsen und aufgerichteten Ohren im Pap. CXXI Brit. Mus. (Abb. 12)³ herangezogen werden, welche solchenfalls als ein dubliertes Set-Bild anzusehen wären, weil sie

¹ Nach Leemans *Aegypt. monumenten van het Nederlandsche Museum van oudheden te Leyden* 1855 ff. Taf. CCXXVI, innerhalb eines demotischen Textes gezeichnet. Ähnlich ist sie bei Lanzone (a. a. O. Taf. CCCLXXVIII Abb. 4, im Text S. 1142 als Abb. 3 besprochen) wiedergegeben, bei Wünsch *Seth. Verfl.* S. 88 dagegen ist dieser Gestalt eine ziemlich lange, flatternde Mähne beigegeben, welche eher der eines Pferdes ähnelt.

² Nach Leemans a. a. O. Taf. CLXX Abb. d. Zugerolltes, eingeschnürtes Amulett, das — nach der Annahme von Leemans, wenn ich ihn richtig verstehe — zur Begräbnispflege gehören sollte. Für Set wird diese Gestalt auch von Roeder a. a. O. 776 gehalten. Zur roten Farbe vgl. den Bericht von Plutarch: *ιστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι . . . τὸν δὲ Τυφῶνα τῇ χροῇ [γενέσθαι] πυρρόν . . . διὸ καὶ πυρρόχροον γεγονέναι μυθολογοῦσιν.* Plut. *De Iside et Osiride* cap. 22 u. 33, s. auch 30 ed. Hopfner a. a. O. S. 231 u. 236, auch 234.

³ Nach *Greek papyri in Brit. Mus.*, Facsimile-Bd. I, Taf. 64, dazu Text-Bd. I von Kenyon a. a. O. S. 114, Z. 941 ff.; vgl. bei Wessely II S. 54, Abb. im Text, dazu Z. 1010 ff., schematische Wiedergabe.

eben von dem Beinamen des Set: *ωερεβηθ ωπακερβηθ ωσεσεσεω ωπημψ* (in magischen Dreiecken¹) umgeben sind. Sie wurden schon von Wesely (a. a. O.), wenn auch mit Vorbehalt, für Eselsköpfe gehalten, was Wünsch u. a. mit Bestimmtheit wiederholte.² Doch scheinen sie mir eher den Schakalsköpfen des Anubis ähnlich zu sein, so daß man sie wohl höchstens für eine willkürliche Wiedergabe des Set-Bildes halten könnte; um so mehr, da primitive Skizzen für allerlei Deutungen freien Raum lassen.³ Unter anderen möchte ich beiläufig die Vermutung aussprechen, ob nicht vielleicht die sonderbare Stellung dieser zwei voneinander abgewandten Tierköpfchen als ein schwacher Nachklang jener alten Bilder anzusehen wäre, wo eine Menschengestalt ebenfalls mit zwei voneinander abgewandten Köpfen — dem eines Sperbers (Horuskopf) und dem eines Okapi (Setkopf) versehen ist.⁴

Was nun den berühmten palatinischen Graffito, vermeintliches Spottkruzifix⁵, angeht, welches man zumeist für die Darstellung des eselsköpfigen Set zu halten pflegt⁶, so wird eine solche Interpretation anderer-

¹ Ein in den Zauberpapyri wie auch auf Gemmen geläufiges Verfahren. Einige Beispiele aus den ersteren sind bei Dornseiff *Das Alphabet in Mystik und Magie*², *Στοιχεῖα* VII, Lpz.-Berl. 1925, 44, 58, 64, angeführt.

² Wünsch *Seth. Verfl.* 90. Auch Roeder a. a. O. 776, wenn auch unter Hinweis auf *Leid.* — wohl ein Versehen, statt *Lond.* — Pap. CXXI. Hopfner *Gr.-äg. OZ.* Bd. I 221) hält dieselben für zwei Köpfe des Settieres, ob sie nun Esels-, Okapi- oder Ameisenbärenköpfe seien.

³ Vgl. das von einem unbeholfenen Zeichner noch flüchtiger gekritzelt Set-Bild im kopt. Pap. bei Lexa (a. a. O. Bd. II Taf. LXIX Abb. 159 = *ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin.* Bd. I Heft 1, 1895 Nr. 6, Zauberspruch zur Lösung von Fesseln), wo der Tierkopf wohl nicht näher bestimmt werden könnte.

⁴ Lepsius a. a. O. Bd. VII Abt. 3 Blatt 234 Abb. b, Theben *Bab el Meluk*, Grab VI (XX. Dyn.) = Lanzone a. a. O., Taf. CCCLXXVIII Abb. b, dazu S. 1141f.; die begleitende Inschrift spricht von einem zweigesichtigen Gott; vgl. S. 130, Abb. im Text, vom Sarkophag des Seti I. Vgl. auch Taf. CCCXLI, wo die Horusgestalt zwei gleiche voneinander abgewandte Sperberköpfe trägt; vielleicht waren auch Setbilder mit zwei gleichen, voneinander abgewandten Köpfen vorhanden. Derartige Gestalten, wo das Paar Horus und Set zusammengewachsen ist, faßt man (Roeder a. a. O. 750) als einen doppelgesichtigen Dämon auf.

⁵ Ein gutes Faksimile gibt Leclercq (bei Cabrol *Diction. d'archéol. chrét.* Bd. III 2, s. v. *Croix et Crucifix* Kol. 3051, Abb. 3359, samt Literaturnachweis); auch bei Leipoldt *Die Religionen in der Umwelt des Christentums*, in Haas *Bilderatlas z. Rel.-Gesch.*, Lief. 9—11. Lpz.-Erlangen 1926 Abb. 80; erste Hälfte des III. Jahrh.

⁶ In einem unlängst erschienenen Aufsätze von Cibulka (*Le pap. mag. Leyd. V* [= J 384] *et le graffito du mont Palatin* in *Strena Buliciana, Zagrebiae Aspalathi* 1924, XXIV f., resp. 729 f., mir nur im franz. Résumé zugänglich), wird in dem eben genannten Pap. Ⲭ als *Χριστός* gedeutet, was schon Dieterich (*Pap. mag. mus. Lugd. Bat.* 765, 801 Z. 32 Anm: *estne χηΐσιμον* an *Χηΐστόν*?) unter Frage stellte; Christus und Set wären hier, nach Cibulka, als Überwältiger

seits auch — mit Recht — bezweifelt.¹ Meines Erachtens steht uns vorläufig keine sichere Deutung dieser Gestalt zur Verfügung.

Nichtsdestoweniger wird eine Reihe von andern Bildern gewöhnlich für Set-Darstellungen gehalten, was, wie wir sehen werden, unhaltbar ist. So ist sogar Wünsch fehlgegangen², dem die Edition der römischen Bleitäfelchen aus der Vigna Marini (um 400 v. u. Z.) und die Feststellung der Zugehörigkeit zu derselben den Agitatores der Zirkusspiele als bleibendes Verdienst zugeschrieben werden muß. Indem er nämlich, dessenungeachtet, daß die Anrufung des Set nur auf einem von diesen Plättchen vorhanden war³, dieselben als „Sethianische Verfluchungstafeln“ veröffentlichte, hat er auch die auf denselben gezeichneten tierköpfigen Gestalten für Darstellungen des eselsköpfigen Typhon-Set gehalten.⁴ Letztere sind nun aber in Wirklichkeit pferdeköpfige Dämonen, die unter den römischen Jokeys und Wagenlenkern eines großen Ansehens genossen, was Preisendanz festgestellt hat⁵ und wofür meines Erachtens u. a. auch ein außer acht gelassenes Detail spricht, die auffallend plumpen Füße dieser Dämonen⁶ nämlich, welche wohl als Pferdehufe anzusehen wären. Die gründliche Untersuchung von Preisendanz widerlegt solcherweise endgültig die vermeintliche Zugehörigkeit der betreffenden Bleitäfelchen zu den Sethianern, d. i. christlichen Gnostikern.

von Dämonen identifiziert, was er zur Unterstützung der alten Erklärung des palatin. Graffito (s. Wünsch *Seth. Verfl.* 110 f.; Dieterich *Der Untergang der antiken Religion* in Kleine Schriften 484 f.) auszunutzen sucht.

¹ Kaufmann *Handbuch der altchristl. Epigraphik*, Freiburg i. B. 1917, 301—303, Abb. 198, der, wie auch andere, in diesem Graffito eine „heidnische Karrikatur des Gekreuzigten“ ersieht, meint — in diesem Falle mit Recht — daß kein Grund vorliegt, dasselbe mit der sethianischen Gnosis in Verbindung zu bringen. Über die damals geläufigen Karrikaturen des Philosophen und Lehrers als *asinus togatus*, s. ebd. S. 301 und Anm. 5.

² Wünsch *Sethian. Verfl.* 86 ff. 102 f.

³ Preisendanz *Akeph.* 24.

⁴ Eine gnostische (bzw. pseudo-gnost.) Gemme mit der Darstellung des eselsköpfigen Gottes und der Inschrift ΣΗΘ ist von Clermont-Ganneau *Horus et St. Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, Rev. archéol., nouv. sér. Bd. XXXII 1876, 204 Anm. 1 erwähnt, ohne Hinweis auf ihren Aufbewahrungsort.

⁵ Preisendanz *Akephalos* 23—37.

⁶ S. bei Wünsch a. a. O. 10, Taf. 6. 16, Taf. 16. 28, Taf. 20; noch anschaulicher ist es auf der Zeichnung bei Matter a. a. O. Taf. X, der diese Gestalt für den hunds- bzw. schakalsköpfigen Abraxas-Anubis hielt (s. ebd. 32 f.). Diese Pferdehufe scheinen benagelt zu sein; über Zaubernägel auf anderen Gestalten s. Preisendanz *Akeph.* 41. Auf Taf. 29 (Wünsch a. a. O. 40) ist der Pferdekopf deutlich, die Füße aber nicht zu sehen; vgl. Pferdeköpfe S. 51 Taf. 49. Auf Taf. 16 kann ich die Räder leider nicht ersehen, so geistreich Preisendanz' Auffassung der betreffenden Gestalt als der eines Lenkers im Wagenkasten auch sein möge. Vgl. dazu Pap. Mimaout Z. 18—20: γράφον . . . τὰ ἄρμα<τα> καὶ τοὺ[s] ἡμιόχους καὶ [τοὺς δὲ] φρούς, s. u. S. 53, meine Anm. 1.

Auch wird die Hauptfigur im Zauberbilde des Pap. Mimaut Nr. 2391 für den eselsköpfigen Set gehalten, wohl im Zusammenhang damit, daß in einer Kolumne links die üblichen Namen des Set zu lesen sind. So faßten dasselbe, von Wessely angefangen, der es in einer ungenauen Zeichnung veröffentlichte¹, Wünsch², Delatte³, Hopfner⁴, Eitrem, der es in einem vorzüglichem Faksimile wiedergab⁵, Preisendanz und andere⁶ auf. Ich möchte dagegen in dieser tierköpfigen, die Peitsche in der Hand haltenden Hauptfigur einen denjenigen auf den Täfelchen der Vigna Marini analogen, pferdeköpfigen Dämon ersehen⁷, um so mehr,

¹ Wessely I 142, vgl. Z. 71—80; dazu S. 141, Anm.

² Wünsch *Seth. Verfl.* 90.

³ Delatte *Études sur la magie grecque* V: 'Ακέφαλος θεός. Bull. corr. hell. XXXIII 1914, 213 und 221 zu 220 Abb. 7, offenbar nach der Zeichnung bei Wessely I 142.

⁴ Hopfner *Gr.-äg. OZ.* Bd. I 108 § 454 und S. 221 Abb. 26, ungenaue Zeichnung nach Delatte bzw. Wessely.

⁵ Eitrem *Les papyrus magiques grecs de Paris*, Kristiania 1923 Taf. II, dazu S. 26 u. 27 Anm. Für Z. 70 bietet Eitrem, wenn auch zweifelnd (ebd. 26 Anm.), ὄνομα πρόσ[ωπος]? — an, was von Preisendanz *Pap. gr. mag.* 36 nicht angenommen wird.

⁶ Preisendanz *Akeph.* 52—58 und Taf. III Abb. 1, nach dem Faksimile, verkleinert; auch in *Pap. gr. mag.* Taf. II Abb. 3, dazu S. 36 Anm. und im Taf.-Verzeichn. S. III: Seth. — Roeder a. a. O. 776 u. a. m.

⁷ Was nun die zwei kleineren Gestalten links vom vermeintlichen Set angeht, so wird die eine von Delatte ('Ακέφ. θεός 220 f. und 232) für den Akephalos-Osiris gehalten, tatsächlich aber ist die vermeintliche Kopfllosigkeit nur durch ein Loch an dieser Stelle des Papyrus bedingt worden, was Wessely in seiner Zeichnung nicht angegeben hat. Eitrem *Pap. Osl.* 47, dessen Faksimile diesen Irrtum anschaulich macht, hat denselben schon erkannt. Auch liegen keine Gründe vor, die zweite Gestalt für eine weibliche zu halten (Delatte ebd. 219), da ihr langes aufgelöstes Haar in den Zeichnungen bei Wessely, Delatte und Hopfner sich bei Vergleich mit dem Faksimile als eine willkürliche Zugabe erweist, die offenbar nur durch die im Papyrus äußerst nachlässig, wiederholt aufgetragenen Konturlinien des Halses veranlaßt worden ist. Delatte (ebd. 232) ersieht in der letzteren Gestalt Isis-Hekate-Ereschigal, die im Kästchen die Glieder des Meliuchos halten solle, indem Typhon-Set den Osiris-Akephalos mit seiner Geißel bedrohe. — Preisendanz *Akeph.* 54—58, nahm — freilich mit allem Vorbehalt — diese Deutung in den Grundzügen (ohne die vermeintliche „Kopfllosigkeit“ des Osiris) an, indem auch er hier Set, Osiris und Isis ersehen wollte und eigene Erklärungsversuche für mehrere Details anbot, wie z. B. für das Kästchen, das er für den Sarg der zum Gotte gewordenen Katze hielt, und für den von den kleineren Gestalten in der Komposition eingenommenen Platz, den sie durch Mißverständnis bzw. gegenseitige Verwechslung bekommen haben sollten, was sich meines Erachtens u. a. bezweifeln läßt; s. dazu auch Eitrem's Rezension *Gnomon* III 3, 1927, 178. Diese ganze Deutung scheint mir schon ihrer äußersten Gezwungenheit und Kompliziertheit wegen unhaltbar, auch wenn man sie nur in den Grundzügen betrachten wollte. Nicht nur Set, sondern auch Isis und Osiris fehlen nämlich in Wirklichkeit auf

als auch hier der vorangehende Text über Schadenzauber im Zirkusleben handelt und also dieses Zauberbuch auch seinem Wirkungsbereich nach jenen Verfluchungstafeln verwandt ist.¹

Kommen also in den Papyri und auf den Bleitafelchen nur die Zauberfiguren des Pap. Leid. J 384 und des Pap. Leid. J 356 als Set-Darstellungen in Betracht, so stellt sich uns das für die Zaubertexte typische Bild dieses Gottes als dasjenige eines eselsköpfigen Mannes dar, welches meines Wissens in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Vorstellungskreis des Gottes Iao steht. Auch das „Io“, womit mehrere Beinamen des Set in den Zauberpapyri beginnen, wie *ιωερβηθ*, *ιωπακερβηθ*, *ιωβολγοσηθ* u. dgl. m., bedeutet im Ägyptischen, nach Erman, „Esel“² und ist also vom Namen Iao — der griechischen Transkription

diesem Bilde, die beiden letzteren schon wegen Mangel an solchen Darstellungen jener Götter, die denjenigen auf diesem Bilde analog sein würden, trotzdem der Reichtum an Bildern derselben Götter aus jener Zeit bekannt ist. Auch die neuerdings von Preisendanz (*Pap. gr. mag.* 37 Anm. mit Fragezeichen) vorge-schlagene Deutung der vermeintlichen Osiris-Gestalt als derjenigen der Isis-Hekate-Ereschigal und der Gestalt unter dem Kästchen als derjenigen des Helios scheint mir unzutreffend zu sein; wenn man sogar das Stäbchen in seiner gehobenen Rechten für die Geißel halten könnte, fehlen der Strahlenkranz sowie die traditionelle Chlamys. Diese Gestalt hält Preisendanz *Pap. gr. mag.* 36 Anm., des breiteren Ductus und der dunklen Tinte wegen für einen Nachtrag von anderer Hand. — Eitrem *Pap. mag. gr. de Paris* 27 Anm., scheint Recht zu haben, wenn er die eine von den beiden kleineren Gestalten für den Menschen hält, dessen sich der Dämon (d. h. die Hauptfigur) bemächtigt, nur müßte das-selbe wohl auch für die andere gelten.

¹ S. in demselben Zauber, Pap. Mimaut Frg. A Z. 18 ff.: *γράφον εἰς χάρτην καθάρων κ[ιννά]βαρι τὰ ἄρμα<τα> καὶ τοὺς ἡνιόχους καὶ [τοὺς δὲ] φρούς καὶ τοὺς μονάτορας . . . Z. 42—48 ff. . . [ἐν] τῷ σταδίῳ . . . [ὄρε]ζῶσαι, τὸν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ . . . ἐπι[κεί]μενον δαίμονα . . . und am Schluß Z. 167 f.: *κάτοχος ἡνιόχων ἐν ἀγῶνι . . .* (Eitrem *Pap. mag. gr. de Paris* 24 ff. Vgl. Preisendanz *Pap. gr. mag.* 34 ff.). — Auch findet sich hier u. a. das Zauberwort bzw. der Name *Εὐλαμῶ* (Z. 57), welches auf den römischen Tafelchen öfters vorkommt, vgl. bei Wünsch *Seth. Verfl.* 83 f. Was den in dieser Zauberpraktik öfters vorkommenden katzenge-sichtigen Gott angeht (*ὁ ἐλωροπρόσωπος θεός* . . . Z. 5 u. a. m.), so wäre diese Vorstellung, welche einer der verschiedenartigen, vom Sonnengotte — laut den Papyri — zu gewissen Stunden angenommenen Erscheinungsformen entspricht, vielleicht durch das übliche Bild der katzenköpfigen ägyptischen Göttin Bastet auf irgend-eine Weise beeinflußt. Ihr Bild s. z. B. bei Erman a. a. O. 16 Abb. 15 u. Lanzzone a. a. O. Taf. LII Abb. 1—3 und Taf. LXXXII Abb. 1 u. 3. — Über diese ganze *Πεῖξις τοῦ αἰλούρου* s. Delatte *Ἀκέρ. θεός* 219—232.*

² Erman a. a. O. 250. S. dazu Eitrem *Pap. Osl.* 50 f. — Über die ägyptische Herkunft der Worte *ιωερβηθ* u. dgl. m. s. Audollent *Defixionum tabellae* . . . Lutetiae Parisiorum 1904, 352. Hopfner *Gr.-äg. OZ.* Bd. I 190 § 744, schlägt für *ερβηθ* eine Deutung aus dem Koptischen: „der Böses tuende“, wenn auch mit einem Fragezeichen, vor. Roeder a. a. O. 776, dagegen meint, solche Beinamen des Set seien nicht ägyptischen Ursprungs.

des hebräischen Tetragramms „Jahve“¹ — wohl unabhängig, obwohl diesbezüglich andere Ansichten ausgesprochen wurden.²

Wenden wir uns nun zu einer anderen Gattung von Denkmälern im gräzisierten und romanisierten Ägypten, nämlich zu denjenigen der Kunst, so finden wir die erwähnten Kennzeichen des Set-Bildes bestätigt. Set wurde hier in dieser Epoche, im Gegensatz zu seiner früheren, ehrwürdigen Stellung, als er noch als okapiköpfiger Gott auftrat, in kläglich-licher Lage dem siegreichen Sonnengotte Horus gegenübergestellt, nachdem er schon früher als Mörder von dessen Vater Osiris aus dem Götterkreise verbannt und als das Übel³ — solcherweise allmählich als Teufel

¹ Baudissin *Der Ursprung des Gottesnamens 'Iáw*, in seinen Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Lpz. 1876, 179—255. S. auch Ganschinietz in Pauly-Wissowa-Kroll *Real-Encycl. d. class. Altert. s. v. Iao*. Stuttgart 1914, Sp. 698—721.

² S. ebd. Sp. 702 u. 716. Der Hinweis von Ganschinietz auf mystische Beziehungen zwischen Iao und dem Esel ist m. E. unberechtigt. Jacoby *Der angebliche Eselskult der Juden und Christen*, ARW Bd. XXV, 1927, 271, 275, 280, meint, daß man sich im 1. Jahrh. v. u. Z. in Ägypten (Alexandria bzw. dessen Kultursphäre) des Gleichklangs von Io (das die verkürzte koptische Form von $\epsilon\iota\omega$ darstellte, dem $\iota\alpha$ in dieser Sprache gleichgesetzt wurde, wie im Ägyptischen, „Esel“ bedeutete und durch ein solches Wortbild geschrieben wurde) und Iao bzw. Jahve (den Jacoby mit Unrecht mit dem Sonnengotte Iao identifiziert) bewußt war, deshalb aus satirischen Gründen den hebräischen Namen des letzteren auf koptisch als „Esel (= $\iota\alpha$) er (= ω)“ interpretiert hätte, solcherweise zu der Fabel von der onomorphen Gestalt des jüdischen Gottes Jahve gekommen sei und weiterhin denselben dieser Gestalt wegen mit Set vermengt hätte. Diese Fabel ist nun meines Wissens dem Vorstellungskreis des Sonnengottes Iao auf Gemmen und in den Papyri fremd geblieben, obgleich Jacoby (a. a. O. 276 ff.) in den letzteren — meines Erachtens mit Unrecht — Anzeichen der Iao-Onolatrie ersieht. Die Unstatthaftigkeit seiner Erklärung der eselsköpfigen, unter andern Anrufungen von denen des Iao begleiteten Gestalt im Pap. Mimaut ergibt sich nämlich daraus, daß sie meines Erachtens eine pferdeköpfige ist, s. o. Was nun aber das Nebeneinanderauftreten von Iao- und Setnamen in den Papyri betrifft, worauf sich Jacoby gleichfalls be ruft (Pap. Berlin. II Z. 115), so erlaubt das noch nicht, auf Onolatrie des Iao zu schließen, läßt sich aber auf andere Weise erklären, s. u. S. 63 f. Die Fabel vom onomorphen Jahve könnte sich höchstens insoweit auf den Iao-Gemmen widerspiegelt haben, daß einige der den eselsköpfigen Iao tragenden Fälschungen (s. u. S. 58 ff.) durch dieselbe direkt oder indirekt, d. h. durch entsprechende antike Vorbilder, bedingt worden wären (vgl. unten S. 63, Anm. 2 f.). — Was nun die Hypothese von der Identifikation des Judengottes mit Set-Typhon überhaupt angeht, scheint Bickermann *Ritualmord und Eselskult*, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1927, 256; s. auch 258, vollkommen Recht zu haben, sie abzuweisen, da keine antiken Zeugnisse dafür vorhanden sind.

³ Auch als Gott der Wüste und des Fremdlandes, vgl. Lanzzone a. a. O. 1129; Roeder a. a. O. 766 ff. Doch galt Set auch schon im alten Reich als ein furchtbarer Gott, der sich im Donner und Erdbeben offenbarte, und Mörder

selbst¹ — aufgefaßt worden war. So wird Set zur Ptolemäerzeit als kleines eselsköpfiges Wesen, gebunden vor dem sperberköpfigen Horus dargestellt, der ihn mit der einen Hand fest an den Ohren hält, in der anderen eine Keule schwingend, wohl im Begriff, den Gefangenen zu schlagen (Abb. 13).² Ähnlicherweise sehen wir Set vor demselben an eine Stange gebunden, die Brust von drei Messern durchbohrt (Abb. 14).³



Abb. 13.



Abb. 14.

des Osiris, sowie Verletzer des Horus-Auges (Roeder a. a. O. 725; Ed. Meyer, Set-Typhon V) bzw. Feind des Lichtgottes.

¹ Erman a. a. O. 189. Folgendes scheint bemerkenswert zu sein. Um die Wende des XIV/XIII. Jahrh., zur Zeit der Neubelebung des Setkultes unter der 19. Dynastie, wurde der Pharao — nach diesem Gotte — Setos (Seti) genannt; „als er sich aber sein großes Felsengrab erbaute, da galt es schon nicht mehr als passend, in diesen Räumen, wo der Totengott Osiris herrschte, den Namen seines Mörders zu nennen; der König mußte es sich daher gefallen lassen, in seinem eigenen Grabe nicht Sethos, der *Sethische*, sondern der *Osirische* zu heißen“ (Erman ebd.). — Fernerhin wurde die Darstellung des Set und sogar die Erwähnung seines Namens immer mehr verpönt; man bemühte sich schließlich, seine auf älteren Denkmälern vorhandenen Namen und Bilder auszurotten, s. Roeder (a. a. O. 766—769): nach der 25. Dynastie; Lanzone (a. a. O. 1129—1131): ca. 22—25 Dyn.; er weigert sich, diesen Umschwung zeitlich näher zu bestimmen; Breasted *Geschichte Ägyptens*, deutsch von Ranke, Berlin 1910, 419: in der Zeit der Restauration unter den Königen von Sais (663—525). Dadurch läßt sich wohl die Kargheit von Setbildern erklären, s. F. G. Hilton Price *Notes on some Egyptian deities*, Proceed. Soc. bibl. archaeol. Bd. 21, 1899, 239 zu Taf. 1 s. n. Abb. 6: Set. Stark beschädigt ist u. a. z. B. das oben erwähnte Setbild bei Lepsius a. a. O. Bd. VII Abt. III Blatt 208 Abb. c, wo seine Gestalt allein mißhandelt ist.

² Nach Lepsius a. a. O. Bd. IX Abt. IV Blatt 29 Abb. b. Theben Karnak. Ptolem. IX Euergetes II (bei Lanzone a. a. O. Taf. CCXLIII Abb. 1, ist dieses Detail allein zu sehen). Analoge Kompositionen sind der ägyptischen Kunst überhaupt geläufig, vgl. z. B. bei Lepsius a. a. O., in demselben Bd. IX Abt. IV Blatt 35, Bl. 51 Abb. b, Bl. 52 Abb. a, Bl. 74 Abb. c, Bd. VII Abt. III Bl. 176 Abb. c und d; auch schon im alten Reich: Bd. III Abt. 2 Bl. 2 Abb. a und c.

³ Nach Wallis Budge *Osiris and the Egyptian resurrection*, London 1911,

Doch sind die Bilder des Set in der Kunst seit dieser Zeit äußerst selten, da die Magier scheinbar allein es fernerhin wagten, sich das Bild dieses bösen Dämons dienlich zu machen.¹

Was nun aber die Kleinkunst, d. i. speziell die Glyptik, angeht, so hoffe ich zu zeigen, daß diejenigen Set-Bilder, welche bisher für solche gehalten wurden, meistens als vermeintliche und ausnahmsweise als durchaus Zweifel erregende für unsere Zwecke nicht in Betracht zu ziehen sind.

So erkennt Delatte den eselsköpfigen Set auf dem Intaglio des Athenischen Musée Numismatique Nr. 615, wo neben einer kopflosen Menschengestalt ein Tierkopf dargestellt ist², indem er die von ihm selbst anfangs ausgesprochene Möglichkeit, daß der letztere ein Pferdekopf sein könnte, ganz außer acht läßt und die vermeintlich eselsköpfigen Darstellungen auf dem pseudosethianischen Bleitafelchen aus der Vigna Marini (vgl. oben) als Analogie heranzieht. In der Tat entspricht dieser Tierkopf den Dämonen der Zirkusleute auf jenen Tafelchen, besonders demjenigen auf Nr. 59³, doch sind diese Dämonen, wie gesagt, pferdeköpfig, und ist also der Tierkopf in Wirklichkeit auch ein Pferdekopf. Für diese Angleichung spricht noch — wenn auch indirekt — der Umstand, daß die denselben auf der Gemme begleitende Inschrift βαχχ⁴ auch auf jenen Tafelchen öfters vorkommt. Als andere Analogie führt Delatte eine von King veröffentlichte Gemme an, die — der Beschreibung nach zu urteilen⁵ — einen Schakalskopf und einen Pferdekopf trägt. Delatte

Bd. I S. 48 Abb. im Text. — Vgl. die knieende gefesselte eselsköpfige Gestalt und die Messer auf einer magischen Stele, welche Blok (*Eine magische Stele aus der Spätzeit*, Acta orientalia Bd. VII 2/3, Lugduni Batav. 1928, 105 zu Taf. I—II, Sammlung Bissing) der saïtisch-persischen Zeit zuschreibt.

¹ Dabei hielten es die Zauberkundigen für notwendig, den gefährlichen Helfer daran zu erinnern, daß sie über sein Verbrechen, d. i. den Mord des Osiris, wohl unterrichtet sind, also müsse er sich vor ihnen hüten, d. h. ihren Wünschen willig entgegenkommen. Zuweilen dagegen fanden sie es für ratsamer, demselben zu schmeicheln und ihn heuchlerisch zu beruhigen, sie wollen ihn seines Verbrechens wegen nicht beschuldigen; so im Pap. CXXI Brit. Mus.: ὁ τὸν ἴδιον ἀδελφὸν μὴ λυπήσας Σήθ (Kenyon a. a. O. 114 Z. 964 f.; Wessely II 54 Z. 1028 f.); vgl. dagegen ὁ τὸν ἴδιον ἀδελφὸν σφάξας im Pap. Osl. I Z. 5. Auf solche scheinbaren Widersprüche hat schon Eitrem *Pap. Osl. passim*, aufmerksam gemacht.

² Delatte *Ἀνέφ. Θεός* 189 Abb. 1. — Seine später erschienene Ausgabe von athenischen Gemmen, von der ich aus dem Bericht von Preisendanz *Die griech. Zauberpap.* 135, erfahren habe, ist mir leider unzugänglich.

³ S. bei Wunsch *Seth. Verfl.* Abb. auf S. 51.

⁴ S. Delatte a. a. O. 189 ff.

⁵ Die von Delatte benutzte spätere Auflage von Kings Buch (*The gnostics and their remains*) ist mir unzugänglich. Doch muß die in Frage stehende Abbildung — Kings Beschreibung nach zu urteilen — wohl derjenigen auf der

erkennt hier mit Unrecht einen Eselskopf, da die betreffende Gemme wohl in Wirklichkeit, soweit ich nach der mir allein zugänglichen ersten Auflage des Buches von King urteilen kann, zwei Schakalsköpfe des Anubis aufweist, hier aber äußerst nachlässig und undeutlich abgezeichnet ist.

Den eselsköpfigen Set erblickt Delatte auch auf einem von ihm veröffentlichten Intaglio des Athenischen Nationalmuseums, wo er auf Grund der die Bildergruppe umrahmenden, sich in den Schwanz beißenden Schlange (*δράκων οὐροβόρος*)¹ und der Inschriften ΙΑΩ CABAΛΘ ABPACAΞ diesen vermeintlichen Set als einen Sonnengott² auffaßt. In Wirklichkeit aber ist das in Frage stehende Mischwesen meines Erachtens kein Set, sondern ein Hermanubis³, welchen nicht nur die spitze Schnauze mit den kleinen aufrecht stehenden Schakalohren, sondern auch der traditionelle Hermesbeutel⁴ in seiner Hand hier deutlich kenn-

Taf. I zu S. 200 Abb. 3 der ersten Auflage dieses Buches (London 1864) entsprechen. Übrigens scheint es, daß hier überhaupt kein zweiköpfiges Wesen, sondern zwei verschiedene Dämonen hintereinander auftreten, da man nicht nur das zweite Paar Arme, sondern auch einen Teil des Rumpfs und ein Bein des zweiten Dämons sieht.

¹ Ein solcher „Uroboros“ kommt sehr häufig auf magischen Stelen, Gemmen und mehrmals in den Papyri vor, wo er — als Umrahmung des Käfers — einen Bestandteil der Sonnendarstellung bilden soll (s. Pap. Leid. J 384 bei Dietrich *Pap. mag. mus. Lugd. Bat.* S. 810 Z. 26 ff.) und zum Auftragen auf geschnittene Steine empfohlen wird (z. B. a. a. O., für einen Blutjaspis und ebd. S. 806 Z. 28 f.; auch im Pap. Berol. I Z. 145 f., bei Preisendanz *Pap. gr. mag.* 10 u. a. m. In Zeichnung s. im Pap. CXXI Brit. Mus. ed. Kenyon Faksimile-Bd. I Taf. 59). — Doch scheint Preisendanz *Philol. Wochenschr.* 1926 Nr. 16 Sp. 406, fehl zu gehen, wenn er im Pap. Osl. I Taf. VII das Bild desselben, wenn auch mit Vorbehalt, vermutet. Das abseits von der Menschengestalt aufgetragene kleine Kreischen mit einem Pünktchen oder Striche darin und der Tangente daneben kann ich nicht für einen Uroboros halten, trotz der Vorschrift (ebd.), einen solchen aufzuzeichnen. Hier entspricht die Illustration dem Zaubertexte eben nicht, um so mehr, da ja auch der Käfer, unter den der Uroboros gesetzt werden soll (*ὄπρὸ δὲ τὸν κἀνθάραρον δράκοντα οὐροβόρον*: ebd., Kol. VII Z. 183 f.), hier nicht vorhanden ist.

² Delatte a. a. O. 209 Abb. 5. Mit Recht hat schon Preisendanz *Akeph.* 17, diese Deutung abgelehnt.

³ Vgl. das Bild auf dem Bronzeringe des Berliner Museums, in welchem Wünsch (*Deisidaimoniaca* II: *Ein neuer Zauberring*, ARW XII 1909, 19—21) mit vollem Rechte — des Kerykeions wegen — den Hermanubis erkannt hat, wobei er als Vorlage dafür einen Gemmentypus voraussetzte. — Zum Hermanubis s. auch J. Vogt *Terrakotten*, Expedition Sieglin *Ausgrabungen in Alexandria* Bd. II Teil 2, Lpz. 1924, S. 14 zu Taf. IV Abb. 8.

⁴ Vgl. den Hermesbeutel auf den Münzen, z. B. bei Bernhart *Handbuch zur Münzkunde d. röm. Kaiserzeit*, Halle 1926, Taf. 41 Abb. 1; auf den Gemmen (s. o. S. 43, Anm. 1). Über den hahnenköpfigen Iao mit dem Hermesbeutel s. o. S. 43 Abb. 5, dazu Anm. 2 S. 43.

zeichnen. Auch die Haltung seines Kopfes entspricht genau derjenigen des schakalsköpfigen Anubis auf manchen Iao-Gemmen, wo er meistens als Begleiter der von einem Löwen getragenen Mumie auftritt.¹

Für Set wird ebenso meistens ein Mischwesen auf der am wahrscheinlichsten ägyptisierenden Gattung von spätrömischen Intaglii² gehalten.³ Dasselbe tritt dort — bisweilen — in der Gesellschaft anderer Götter über einem sonderbaren, umgekippten Gefäß auf, wobei die ganze Bildergruppe von einem Uroboros eingerahmt wird. Der Kopf dieses Mischwesens, das Menschengestalt aufweist, erscheint auf einigen von solchen Gemmen in der Tat dem eines Esels ähnlich, doch ist das wohl nur eine durch Nachlässigkeit oder auch Unverständnis des Steinsehnders bedingte Täuschung, da derselbe Kopf auf mehreren anderen dieser Gemmen ganz deutlich als Schakalskopf des Anubis zu erkennen ist.⁴

¹ So auf dem Jaspis der Ermitage, Invent. Nr. 3687; bei De Ridder a. a. O. Taf. XXIX Nr. 3481 u. a. m. Vgl. die Anubis-Amulette bei Leipoldt *Die Religionen in der Umwelt des Christentums*, Bilderatlas zur Rel.-Gesch., hrsg. von Haas Lief. 9—11, Lpz.-Erlangen 1926, Abb. 68, 76 und 79; auf der Abb. 69 ebd. müßte er des Kerykeions wegen als Hermanubis bezeichnet werden; daselbe gilt ebenfalls für Abb. 48.

² S. die Gemmen der Ermitage, Invent. Nr. 3455, 3457, 3458, 3460, 3456, 3459 und 3688, von denen die vier ersten in Umrißzeichnungen bei Köhler (a. a. O. 5—10, dazu Taf., Abb. 4, 10, 11 und 15) zu sehen sind. Diese Gattung von Intaglii läßt sich — scheint mir — vorläufig nicht auf bestimmtere Weise interpretieren, doch gehört sie meines Erachtens dem vorderasiatischen Boden, also nicht der ägyptischen, sondern der ägyptisierenden Glyptik an. — Solche Amulette werden meistens, wohl im Anschluß an Matter (*Histoire critique du gnosticisme*, Paris 1828, Taf. IIC Abb. 7, 8 und 9: „vase de péchés“), auch jetzt als Gemmen mit mystischem Gefäß (so z. B. Carnegie *Catal. of ant. gems*, Southesk collection, London 1908, Bd. I 167 f. und Taf. XIV Abb. N 43 und N 44) bezeichnet. Die Auffassung derselben als „metrikon-gems“ (Carnegie ebd. 169 u. a.) halte ich für verfehlt. Diese Erklärung ist schon längst von Köhler (a. a. O. 12 ff.) als unstatthaft erwiesen worden, wobei er sie der Unwissenheit des Fälschers Chaduc (XVII. Jahrh.) zugeschrieben und seine Betrügereien klargelegt hat. Köhler (a. a. O. 18 f) erblickte in dem umgekippten Gefäße mit seinem Henkel das ägyptische Schöpfrad, was fraglich bleibt.

³ Vgl. z. B. Carnegie a. a. O. 167—169: „whether Onoel or Set“.

⁴ S. den Eisenstein der Ermitage, Invent. Nr. 3459, der eine — mit Abb. N 43 bei Carnegie (s. o. S. 58, Anm. 2) gleichartige — stehende Gestalt trägt, deren spitze Schnauze mit aufrecht stehenden Ohren ich für die des Anubis halte. Diese Gestalt (wie auch die ganze Komposition) steht derjenigen auf dem Eisensteine der Coll. de Clercq (De Ridder a. a. O. 775 zu Taf. XXIX Nr. 3464) sehr nahe, wo sie De Ridder ebenfalls für die des Anubis hält; vgl. ebd. Nr. 3463, die Mumie mit ähnlichem Anubiskopf auf einer Gemme derselben Gattung. — Warum De Ridder diese zwei Steine als „intailles à légende basilidienne“ (◊PWP I◊V◊ — eine solche Inschrift auf der Rückseite ist dieser ganzen Gattung von Eisensteinen eigen) ausscheidet, ist mir unbe-

Für Set-Bildnisse wird endlich eine Reihe von Darstellungen gehalten, die kraft kleiner Dimensionen oder ungenügender Wiedergabe eigentlich zu keinem bestimmten Urteil berechtigen.¹ Deshalb muß ihre Interpretation, solange sie sich nur auf das Enträtseln eines winzig oder nachlässig gezeichneten Tierkopfes stützt, als durchaus Zweifel erregend betrachtet werden.² Als Beispiel sei das Tierköpfchen angeführt, welches auf der Gemme Odger seinen Wasserkrug krönt. Wünsch erblickte hier das Bild des Set-Typhon.³ Ich aber möchte, wenn auch mit dem eben ausgesprochenen Vorbehalt, hier eher einen Schakalskopf vermuten, im Anschluß nämlich an den ägyptischen Brauch, laut dem einer von den vier für die Eingeweide des Verstorbenen bestimmten Krügen den Schakalskopf tragen sollte.⁴ Gleicherweise scheinen mir auch andere, nachlässig aufgetragene Gestalten auf einigen Gemmen — kraft

greiflich, da die Quellen über die Lehre des Basilides meines Wissens nichts darüber berichten, s. Procopé-Walter *Der Sakralbegriff Abrasax* Kap. VI.

¹ Derartige Gestalten finden sich auf einigen Gemmen der Ermitage, Invent. Nr. 3473, 3474, 3475, 3476 und 3510.

² Diese Behauptung scheint um so berechtigter zu sein, da nicht ein jeder Eselskopf unbedingt als ein sethianischer angesehen werden kann, besonders wenn er auf Gemmen anzutreffen ist, die nicht nur in Ägypten, sondern im ganzen Orient verbreitet waren. Was nun Vorderasien angeht, von wo sehr viele Amulette stammen, so sei vor allem daran erinnert, daß schon in der hethitischen Bilderschrift Eselsköpfe zu sehen sind, s. z. B. Sayce *The decipherment of the Hittite inscriptions*, Proceed. soc. bibl. archaeol. Bd. 25, 1903, S. 150 Nr. 9; auch in *Carchemish. Report of the excavations at Djerabis* . . . by Woolley and Lawrence, Part. I: Hogarth *Introd.*, London 1914, Taf. A 1—A 11. — M. Jastrow jr. (*Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens*, Gießen 1912, Sp. 72 zu Abb. 100) weist auf den Esel als das Tier der Dämonin Labartu hin. Also könnte letzterer sogar in der vorderasiatischen Magie verwendet worden sein, wenn das Tierbild auf dem betreffenden Amulett nicht doch eher für ein Pferd gehalten werden könnte (s. Clermont-Ganneau *L'enfer assyrien* im Catal. de la coll. De Clercq Bd. II 227 zu Taf. XXXIV Abb. 1; neuerdings bei Contenau *Manuel d'archéol. orient.* I, Paris 1927, S. 251 Abb. 152). Wenn auch der Esel in den mythologischen Vorstellungen Vorderasiens eine gewisse Stellung eingenommen zu haben scheint, worauf z. B. Robertson-Smith *Lectures on the religion of the Semites*, London 1894, 468f., s. auch 463 hinweist, indem er meint, das wäre auf die heidnischen Nachbarn der Juden zu beziehen, so ist doch seine Annahme von der asiatischen Herkunft des Set wohl unberechtigt, siehe unten S. 65, Anm. 9. S. auch Ball a. a. O. 64—72; V. Müller *Studien zur kret.-myken. Kunst* II, Jahrbuch d. Deutsch. Archäol. Inst. Bd. XLII, 1927, 4. Wiedemann (a. a. O. 199) meint, daß die Bedeutung des Esels in Syrien groß genug war, um ihm Aufnahme in die Mythologie zu verschaffen. Der Esel scheint in den Küstenländern Vorderasiens hauptsächlich als ein Last- oder Reittier bekannt gewesen zu sein, s. Contenau *Civilis. phénic.* 285 f.

³ Wünsch *Deisidaim.* III: *Ephydrias* 22 f. Abb. — S. dazu Preisendanz *Akeph.* 31, dessen Abweisung des vermeintlichen Gottes Ephydrias vollkommen begründet zu sein scheint.

⁴ S. z. B. bei Erman a. a. O. S. 165 Abb. 93.

Analogien — dem schakalsköpfigen Anubis am nächsten zu stehen¹, trotzdem man für gewöhnlich auch in diesen Gestalten den eselsköpfigen Set-Typhon vermutet.

Wenn also die Glyptik dem typischen Set-Bild der Epoche bis auf weiteres keine neuen Züge zu verleihen scheint, da sie vermeintliche oder bestenfalls zweifelhafte Darstellungen dieses Gottes bringt, die mit dem Vorstellungskreis des Iao jedenfalls nicht im Zusammenhang stehen, so tritt dieser Annahme nun ein auf den ersten Blick bedeutendes, in der Tat aber meines Erachtens wiederum vermeintliches Hindernis gegenüber. Wir stoßen nämlich auf einigen Intaglii auf direkte Vermengung zweier Götterbilder — derjenigen des Set und des Iao. Der Menschenrumpf des letzteren, mit Schlangenbeinen versehen und dem Schilde in der Hand, trägt hier statt des Hahnenkopfes den eines Esels (Abb. 15).² Anstatt der Peitsche hält dieses Mischwesen ein Dolchmesser, das es gegen sich selbst zu richten scheint.³



Abb. 15.

¹ Solche Gestalten sind öfters derjenigen des Hermanubis auf dem erwähnten (s. oben S. 57 Anm. 3) bronzenen Ringe des Berliner Museums ähnlich, wo Wunsch den Schakalskopf mit vollem Rechte erkannt hat, obwohl die Ohren viel zu lang sind und die Schnauze nicht spitz genug.

² Nach King *Antique gems and rings*, London 1872, Bd. II 46 zu Taf. VIII Abb. 3. Es ist wohl dieselbe Gemme der Sammlung Waterton, die er früher in *The Handbook of engraved gems*, London 1866, 378 zu Taf. S. 97 Abb. 7 (auch auf dem Titelblatt in *The Gnostics and their remains*, 1864) veröffentlicht hatte, obwohl dieser Stein im letzteren Werke als Hämatit bzw. Eisenstein, im ersteren aber als grüner Jaspis (vielleicht Blutjaspis? und insofern Hämatit?) bezeichnet ist. Auch heißt es im *Handbook*, daß dieses Mischwesen den Schakalskopf des Anubis oder vielleicht den Eselskopf trägt, in *Ant. gems* aber ist schon nur vom letzteren die Rede. Also sind wohl die betreffenden Zeichnungen bei King, auf denen man den Eselskopf deutlich sieht, offenbar sehr ungenaue Wiedergaben des Originals. — S. zweitens eine solche Gestalt bei Carnegie a. a. O. Bd. I 143 zu Taf. XIII N 7. — Eine dritte bei Middleton *The Lewis collection of gems and rings*, London 1892, 79 Nr. 15 ohne Abb., dieselbe s. bei Imhoof-Blumer und Keller *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klass. Altertums*, Lpz. 1889, 151 und Taf. XXV Abb. 31.

³ Diese Gebärde ist allerdings auf manchen zweifellos echten Denkmälern der ersten Jahrhunderte u. Z. zu verzeichnen. So auf dem Intaglio der Ermitage. Invent. Nr. 3474 (s. oben S. 59 Anm. 1), auf der oben erwähnten Gemme des Athener Nationalmuseums (s. oben S. 57) und auf der Zauberzeichnung des Pap. CXXII Brit. Mus. (ed. Kenyon Faksimile-Bd. I Taf. 67; s. dazu Preisendanz *Akeph.* 46—47 zu Taf. II Abb. 1). Manche Versuche, diese sonderbare Gebärde im letzten Falle zu erklären, scheinen mir unzutreffend zu sein. So deutet sie Delatte *Ἀρέφ θεός* 209 als einen Hinweis darauf, daß dieses Wesen von der Gefahr der Enthauptung bedroht wird; Eitrem *Gnomon* III 3, 1927, 177 f., erkennt darin ein Anzeichen der für den blödsinnigen Bes bzw. dessen Repräsentanten charakteristischen Schwachsichtigkeit. — Vgl. Preisendanz *Akephalos* 46 ff.

Das Bild wird weder von den Namen des Iao (auch auf dem Schilde nicht¹), noch von denen des Set begleitet. Trotzdem bezieht man den Eselskopf hier auf Set, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß eine solche Annahme immerhin fraglich ist.

Doch erwecken diese äußerst selten vorkommenden Steine², welche von den Iao-Gemmen auch in stilistischer Hinsicht bedeutend abstecken, indem sie außerordentlich feine Arbeit aufweisen, die in den Beschreibungen sogar hervorgehoben wird³, meines Erachtens von vorneherein den Verdacht, ob sie nicht unter die zahlreichen, nach dem XVI. Jahrh. massenhaft angefertigten Fälschungen der vermeintlich gnostischen Abraxas-Gemmen gehören⁴, um so mehr, da alle drei mir bekannten Exemplare solcher Gemmen gewissermaßen ein einziges Vorbild nachzuahmen scheinen.

Bei genauer Prüfung — soweit dieselbe ohne Autopsie der mir in Abbildungen allein zugänglichen Steine möglich ist — bestätigt sich unser Verdacht. Die Schlangenleiber laufen nämlich auf zwei von diesen Gemmen nicht in Schlangenköpfe, sondern in Pfeilspitzen aus⁵, welche meines Wissens nie auf den echten Iao-Gemmen vorkommen⁶; um so häu-

¹ Die Gemme bei Carnegie (a. a. O. S. 143 f. zu Taf. XIII N 7) trägt freilich die Inschrift IOIA im Felde, die als eine Entstellung des Namens *Iáω* und als ein Hinweis auf die Verbindung desselben mit dem eselsköpfigen Set oder mit den Mysterien des Dionysos, in welchen der Esel eine Rolle spielte, erklärt wird. Doch sprechen derartige Entstellungen bzw. mißglückte Nachahmungen von antiken Inschriften meines Erachtens dafür, daß wir es in solchen Fällen mit Fälschungen zu tun haben, s. u.

² Die Annahme von Ganschietz (a. a. O. 716), daß der Esel sich sehr häufig auf den Abraxas-Gemmen dargestellt findet, beruht offenbar auf einem Mißverständnis.

³ S. bei Imhoof-Blumer und Keller a. a. O.

⁴ Bemerkenswert ist meines Erachtens die Mitteilung von Carnegie (a. a. O. S. 144, zur Gemme N 7), daß sie Gelegenheit hatte, eine Gemme aus Hämatit zu kaufen, welche eine Replik des von King veröffentlichten Bildes (s. S. 60, Abb. 15) trug, darauf aber aus dem Grunde verzichtet hätte, weil ihr die mechanisch genaue Ausführung derselben verdächtig schien.

⁵ S. bei Carnegie a. a. O. und bei Imhoof-Blumer und Keller a. a. O., hier als Lanzenspitzen bezeichnet.

⁶ Die Fälscher der Neuzeit könnten nämlich, wegen Mangel an gründlicher Kenntnis von echten Iao-Bildern, die auf manchen Gemmen anzutreffenden gehörnten und bärtigen Schlangenköpfe an den Iao-Füßen (s. z. B. bei De Ridder a. a. O. Taf. XXVIII Nr. 3440) für Pfeilspitzen gehalten haben. — Durch ein ähnliches Mißverständnis ist meines Erachtens die Wiedergabe des Iao-Hahnenkammes als eines Hirschgeweihes bedingt worden, auf einem Achat bei Chiflet (a. a. O. Taf. II Abb. 7; vgl. auch Abb. 8) nämlich und auf dem Chalkedon der Ermitage, Invent. Nr. 5327, auf welchem eine genaue Replik desselben Bildes zu sehen ist. Bemerkenswert ist, daß dieses Mißverständnis weiterhin in der Literatur ernst genommen wurde. — Vgl. auch den sonderbaren Tierkopf eines Iao-Bildes auf der Gemme der Ermitage, Invent. Nr. 3371.

figer dagegen sind Pfeile auf Fälschungen angebracht.¹ Auch wären die beiden auf die Schlangenleiber gesetzten Kugeln, die auf dem dritten von diesen Exemplaren, aus der Sammlung Waterton, das bei King veröffentlicht wurde (Abb. 15), zu sehen sind, meines Erachtens nicht anders zu deuten, denn als ein Resultat von ungeschicktem Kopieren derjenigen schlingenartigen Windungen, welche man auf echten Iao-Gemmen öfters antrifft (s. oben Abb. 3)², während analoge Kugeln dort nicht vorkommen. Windungen solcher Art könnten wohl auf einer Iao-Gemme, dem partiellen Vorbild dieser Fälschung — angesichts des Alters desselben — stark abgerieben und deshalb vom Kopisten mißverstanden worden sein. Endlich ist wohl die sinnlose, nicht einmal als magischer Lautekomplex zu verwertende Inschrift auf einer von den drei Gemmen³ auch als verständnislose Imitation, die so oft Fälschungen kennzeichnet, anzusprechen.

Auch Erwägungen anderer Art stützen die Annahme, daß diese einen eselsköpfigen Iao tragenden Gemmen Fälschungen sind. Erstens ist nämlich die Vermengung verschiedenartiger Vorstellungen (Götterattribute u. dgl.) für das Verfahren der Fälscher überhaupt charakteristisch; ich verweise beispielsweise auf einen Chalkedon der Ermitage, wo die Schlangenbeine des Iao der dreigestaltigen Hekate angefügt sind.⁴ Zweitens hätte der betreffende Fälscher aus den seit dem XVII. Jahrh. verbreiteten Werken von Macarius und Chiflet u. a. m. erfahren können, daß der Sphäregeist Sabaoth — laut Epiphanius — in einer gnostischen Lehre eselsköpfig gedacht wurde.⁵ Andererseits müßte er gewußt haben, daß die Inschrift $\Sigma\text{ABAW}\diamond$ u. a. das schlangenbeinige Iao-

¹ Vgl. die in Pfeile auslaufenden Beine des Iao auf einer Gemme bei Smith and Hutton (a. a. O. Taf. IX Abb. 214, dazu S. 49), die ich ebenfalls für eine Fälschung halte, wofür auch die unnatürliche Biegung des Armes, die Arbeit und das Material (Sardonyx) sprechen. — Vgl. auch die Pfeile neben den Inschriften IAW ABPACAC auf einem Achat bei Le Blant *750 inscriptions de pier. grav. inéd. . . .* Paris 1896, 96 zu Taf. II Nr. 243, meines Erachtens gleichfalls gefälscht, wo solche Pfeile in ausgesuchter Weise auf die andersfarbige Schicht des Steins aufgetragen sind. — In bezug auf die Fälschungen mithräischer Gemmen hat schon Cumont (a. a. O. Bd. II 451 zu Abb. 402) Pfeile unter anderen symbolischen Attributen für verdächtig gehalten. Vgl. dazu ein solches Intaglio der Ermitage, Invent. Nr. 5319.

² Vgl. solche Schlingen auf den echten Iao-Gemmen z. B. bei Smith and Hutton a. a. O. Taf. IX Abb. 12, sowie auf den beiden übrigen von den in Frage stehenden Fälschungen, s. oben S. 61 Anm. 4.

³ S. bei Middleton a. a. O. 79: $\Delta\Omega\text{I}\Phi\text{I}\Delta$; anders ist dieselbe Inschrift bei Imhoof-Blumer und Keller a. a. O. 151, wiedergegeben: $\square\text{I}\Phi\text{I}\Delta\Delta$, wobei hier das letzte Δ offenbar dem ersten bei Middleton entspricht.

⁴ Ermitage, Invent. Nr. 5326.

⁵ Chiflet (der auch den Traktat seines Vorgängers Macarius, gest. 1614, veröffentlichte) a. a. O. 29, 85.

Bild auf Gemmen öfters begleitet.¹ So könnte denn dieser vermeintlich-gnostische Amulette fabrizierende Steinschneider das besonders interessante Bild jenes Sphärengeists „wissenschaftlich“ wiederherzustellen versucht haben.²

Wenn Gemmen dieser Art solcherweise einerseits den Verdacht erregen, ob sie nicht Fälschungen der Neuzeit sind, so führt andererseits das Auftreten des Eselkopfs auf denselben keineswegs unbedingt zu dem Schluß, daß wir es hier mit einer mehr oder weniger sinnlosen Nachahmung eines antiken, die Iao-Set-Vermengung darstellenden Originals und also mit einem gewissermaßen zeugnishaften, wenn auch gefälschten Abbild einer eigenartigen Set-Darstellung zu tun hätten. Im Gegenteil ist hier ein Mißgriff seitens des Fälschers wahrscheinlicher, da er eben u. a. den Sphärengeist Sabaoth oder einen anderen gnostischen Geist³ im Auge gehabt haben könnte.

Die Kunstdenkmäler des gräcisierten und romanisierten Ägyptens bestätigen also das Resultat, welches wir auf Grund der in den Zaubertexten vorhandenen Darstellungen erhalten hatten. Das Set-Bild dieser Epoche tritt in Form eines eselsköpfigen Mannes auf und ist keineswegs mit dem Vorstellungskreis des Iao verbunden, wobei auch speziell die Glyptik diesem nicht widerspricht, da sie meistens vermeintliche oder ausnahmsweise durchaus Zweifel erregende Bilder des Set bringt, die also seinen Darstellungen in den Papyri wohl nicht als Vorbild gedient haben könnten. Im Gegenteil haben die Papyri ihre Set-Bilder allem Anschein nach der Großkunst entlehnt, wo sie uns unzweideutig bezeugt sind.

¹ Auch dieses Wort wurde u. a. für einen Beweis der Zugehörigkeit dieser Gemmen zu den christlichen Gnostikern gehalten, was aber irrtümlich ist. S. meine Arbeit *Der Sakralbegriff Abrasax* Kap. VII.

² Daß die Fälscher sich des Buches von Chiflet u. a. bedienen, erhellt aus der bedeutenden Anzahl von Repliken, die auf derartige Werke zurückgehen, wie z. B. die den Iao mit dem Hirschgeweih tragende Gemme (s. oben S. 61 Anm. 6) u. a. m.

³ Vgl. z. B. den einen von den sieben tiergestaltigen Sphärenbehütern, der nach dem von Origenes mitgeteilten Bericht des Celsus in der Lehre einer christlich-gnostischen, vom ersteren den Ophiten gleichgesetzten Sekte als Esel gedacht und demgemäß benannt wurde: εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἔβδομον ἔφασκεν ὄνον ἔχειν πρόσωπον, καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαφαβαῶθ ἢ Ὀνοήλ· ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὗρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοήλ ἢ Θαρθαραῶθ, ὀνοειδῆς τις τυγγάνων (Origenes *Katὰ Κέλσον* L. VI Cap. XXX, ed. Koetschau, Lpz. 1899, Bd. II S. 100). — Aus dem Berichte des Epiphanius über die Lehre der „Gnostiker“ erfahren wir von dem den siebenten Himmel bewachenden Sabaoth: φασι δὲ τὸν Σαβαῶθ οἱ μὲν ὄνον μορφήν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρον (Epiphanius *Panarion* Haer. 26 cap. 9, ed. Holl., Lpz. 1915—1922, Bd. I S. 287 f.). — Über die vorchristlich-astralen Quellen dieser Lehre s. Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*^{2/3}, Tübingen 1912, 175.

Nichtsdestoweniger bleibt es Tatsache, daß die beiden Iao-Bilder im Pap. Osl. I von Set-Namen begleitet werden, und diese auf einen gewissen Grad von Vermengung der beiden Göttervorstellungen hindeutende Tatsache steht nicht isoliert da. Wir stoßen nämlich auf den Umstand, daß die Namen der Götter Iao und Set auch in anderen Zauberpapyri mehrfach vereinigt sind. Zuweilen freilich ist es nichts mehr als ein Nebeneinandersein, wobei ihre Nomenklaturen geschieden zu bleiben scheinen. So finden wir im Pap. Mimaut, unter dem oben erwähnten Zauberbilde, einerseits (rechts) in Texte die Namen Ἰάω Σαβαῶθ Ἀθωναὶ Ἀβρα[σάξ] . . . Ἀβλαναθαναλβα Ἀραμμαραμαρι [Σε]σενγενβαρφαραγγης¹, darunter auch [I]αεω [λ]όγος, was das 59 buchstabige Palindrom, d. i. wahrscheinlich eine magische Ausdrucksform des Namens Ἰάω bezeichnet.² Links, abseits von der Kolumne, sind andererseits die vielen Beinamen des Typhon-Set (vgl. oben) angebracht. Es kommt jedoch, wenn auch seltener, vor, daß die Nomenklaturen der beiden Götter verflochten sind.³ Und in einem Falle sogar gehört ein Beinamen des Set offenbar dem Iao an, in der Beschwörung nämlich, welche in einem Liebeszauber des Pap. CXXI Brit. Mus. (III. Jahrh.) zu finden ist.⁴ Wir lesen dort: σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς; σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλά[γ]χνα τοῦ Ὁσίρεως, τὰ σπλάγγνα τοῦ Ἰάω πακροβηθ: σεμειλαμ ωωω παταγραι⁵ ααα κάτ' ἀνάγκας ἀβλαναθ

¹ Eitrem *Pap. mag. gr. de Paris* 26 f. Z. 71 ff.; Preisendanz *Pap. gr. mag.* 36. — S. auch Pap. Paris. Z. 3255 ff., ebd. 178 f.; s. dazu oben S. 48 Anm. 3 (Ende).

² S. Procopé-Walter *Ἰαεω-λόγος*.

³ So im Pap. Leid. J. 384, *Fragm. Pag. XV* Z. 26—30 (Dieterich *Pap. mag.* 817). Vgl. Pap. Paris. 3262 f. (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 178). Vielleicht auch Pap. XLVI Brit. Mus. Z. 119 (ebd. 184), wenn man das Wort Σήθ von dem vorangehenden Buchstabenkomplex scheidet, wie es Delatte (*Αἰεφ. θεός* 196 Z. 12) in seiner Ausgabe des betreffenden Zaubers tut.

⁴ Kenyon a. a. O. 105 Z. 644 ff.; Wessely II 44 Z. 710 ff.

⁵ παταγραι (Z. 647 bzw. 713) wäre meines Erachtens zu παταθναξ, d. i. einem Beinamen des Typhon-Set zu korrigieren, das durch die Verschreibung der betreffenden Buchstaben leicht entstellt gewesen sein könnte. Preisendanz *Akeph.* 21 Anm. 1, sieht im Beinamen παταθναξ eine Anspielung auf die jede Ordnung zerstörende Wirkung des Set, indem er meint, „es dürfte durch palindromische Umkehrung des Schlußteils von πατα—ξαντ(α) gebildet sein.“ So einleuchtend diese Hypothese auf den ersten Blick auch ist (vgl. u. a. τὸν πατάξαντα γῆν Pap. Leid. J. 384 XI Z. 18 und πάταθναξ ebd. Z. 21, Dieterich *Pap. mag. musei Lugd. Bat.* 814), scheint jedoch nicht nur die Umwandlung des τ in ein θ, sondern auch die Endung ναξ dagegen zu sprechen. Mehrere andere Beinamen des Set weisen nämlich gleiche Endung auf; so ein Teil des bekannten Palindroms οὐλερθεξαναξ, s. z. B. im Pap. Osl. I Z. 7 f., 11, 80 (Eitrem *Pap. Osl.* 5, 7); θερθωναξ Pap. Paris. *Bibl. Nat.* Z. 283 (Preisendanz *Pap. gr. mag.* 80); ωσπερθναξ Pap. Leid. J. 384, *Fragm. Pag. XIV* Z. 15 (Dieterich a. a. O. 817) u. a. m.

ἀκραμῆ¹ εἰε ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος Ἰακουβία² Ἰάω Σαβαῶθ Ἀδωναί [Α]βρασάξ . . . Diese zwei Götter werden solcherweise zuweilen sogar identifiziert.

Die Vermengung der beiden Götter — oder jedenfalls die Tendenz dazu — hat also doch wohl im Ägypten des III.—IV. Jahrh. oder etwas früher stattgefunden, von wo unsere Papyri stammen. Auch andersorts in Nordafrika hat diese Tendenz existiert, wovon einige karthagische Verfluchungstafeln zeugen, welche ihrerseits die Verbindung der Namen bzw. Beinamen des Iao und Set aufweisen.³

Die Vermengung zwei solcher ihrem Wesen nach nicht nur fremden, sondern entgegengesetzten Gottheiten, wie einerseits des hahnenköpfigen Sonnengottes, der auch in der Gestalt des Gottes der aufgehenden Sonne Horus-Harpokrates auf der Lotosblume⁴, des griechischen Helios bzw. des römischen Sol⁵ u. a. m. auf den Gemmen auftritt, sowie in den Papyri gepriesen wird, und andererseits des finstern, tückischen, dem Sonnengotte todesfeindlichen Schadenbringers Set-Typhon, stellt uns vor die Frage, ob man nicht hieraus auf eine Verwandlung des letzteren in einen Sonnengott schließen müßte. Die Frage ist um so berechtigter, als Delatte⁶ wie auch Hopfner⁷ eine solche Verwandlung, wenn auch in anderem Zusammenhang, annehmen.

Zwar hat schon Lanzzone, unter Hinweis auf Plutarch, einen gewissen Zusammenhang zwischen Set, dem bösen Gott der Wüste, und der schadenbringenden, ja vernichtenden Sonnenglut⁸ für Ägypten anerkannt, doch hat er diese eine Eigenschaft der Sonne keineswegs derselben überhaupt gleichgesetzt und nicht von einer Verwandlung des Set in einen Sonnengott gesprochen.⁹ Um so mehr widerspricht denn eine solche Annahme der im späten Synkretismus allgemein verbreiteten Vorstellung,

¹ ἀβλαναθ' ἀκραμῆ = Ἀβλαναθαναλβα Ἀκραμυαμαρι, zwei Beinamen des Gottes Iao.

² Ἰακουβία — unter den Beinamen des Set bekannt, s. z. B. Pap. Leid. J 384, XI Z. 20 (Dieterich a. a. O. 814): *ιαιαιακουβιαι*. Wohl wäre im Fragm. Pag. XV Z. 28 (ebd. 818) folgendes zu ergänzen: *ιακο[υβιαι]*, im Fragm. Pag. XVI Z. 8: *ια[α]ιω [ιακου]βιαι* und Z. 10 *[πατ]αθναξ*.

³ S. bei Audollent a. a. O. 323 f. Nr. 241; 348, Nr. 252 350 ff., Nr. 253.

⁴ S. Ermitage Invent. Nr. 3395. ⁵ S. Ermitage Invent. Nr. 3376.

⁶ Delatte *Ἀκέρ. θεός* 192, 200, 209, 221 zu Z. 8.

⁷ Hopfner *Gr.-äg. OZ.* Bd. II 120 § 243.

⁸ S. Plut. *De Is. et Osir.* c. 41 ff., ed. Hopfner a. a. O. 241 ff.

⁹ Lanzzone a. a. O. 1134. — Trotzdem wurde dieser Zusammenhang Sets mit dem feurigen Element als Zeugnis für eine solche Verwandlung aufgefaßt, s. dagegen Preisendanz *Akeph.* 21 f., der u. a. darauf hinweist, daß Plutarch von der ägyptischen Vorstellung mitteilt, Set schaffe sowohl den täglichen Untergang der Sonne, wie auch ihre Finsternisse (s. Plut. ebd. c. 49 S. 244). Auch widerlegt Roeder (a. a. O. 756) die in älteren Untersuchungen aus-

daß der Sonnengott eine gute, wohltuende und hilfreiche Macht sei. Delatte nun aber behauptet, ohne genügend Grund dazu, Set wäre schon in der hellenistischen Epoche als ein Sonnengott angesehen worden¹, und stützt seine Hypothese, was die römische Zeit anbetrifft, auf entsprechende Interpretation von Gemmen und Zauberpapyri.

In bezug auf die Gemmen geht Delatte schon deswegen fehl, weil er, wie wir zeigten, Set-Bilder dort erkennt, wo sie nicht vorhanden

gesprochene Ansicht, Set wäre ursprünglich als ein Sonnengott aufgefaßt worden. — Gleicherweise dürfte man eine Gleichsetzung Sets dem semitischen Baal, wenn sie in älterer Zeit stattgefunden hätte, nicht für eine Verwandlung des ersteren in einen Sonnengott halten. Ich habe die Tatsache im Auge, daß Set im Laufe des zweiten Jahrtausends v. u. Z. manchen vorderasiatischen Göttern angeglichen wurde. So z. B. sind mit dem Namen Set (Sêtech) die Namen des großen Hethitergottes — Herrn des Himmels — und einer ganzen Reihe von hethitischen Stadtgöttern in der ägyptischen Wiedergabe des berühmten Vertrags zwischen Ramses II. und dem Hethiterkönig Chattuschil II. (etwa 1271—1272 v. u. Z.) wiedergegeben (Ed. Meyer *Reich und Kultur der Chetiter*, Berlin 1914, 159. — Roeder und Günther *Ägypter und Chetiter*, *Der alte Orient*, Heft 20, Lpz. 1919, 43 f. § 24. — Garstang *The land of the Hittites*, London 1910, 348, hält diese Götter für lokale Formen des Gottes Sandes. Über das „Siegel des Sutech“ s. ebd. 349). Auch ist das Bild des hethitischen Gottes, wohl des Teschub, welcher auf der zu demselben Vertrage gehörenden silbernen Tafel den hethitischen König umarmte, als dasjenige des Sêtech bezeichnet worden (Roeder und Günther a. a. O. 45 § 29; vgl. dazu den den König umarmenden Teschub auf dem hethitischen Felsrelief in Jazylykaia bei Ed. Meyer a. a. O. 97 f. zu Abb. 76). So wurde denn Set zur Zeit der Hyksos-herrschaft ebenfalls dem Gotte dieser Fremdlinge gleichgesetzt, als ihm im östlichen Delta — in Tanis und Avaris — Tempel und Stelen erbaut wurden (Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.*⁸ Bd. I, 2. Hälfte 315 ff.). Jener Fremdgott war nämlich vielleicht der semitische Sonnengott Baal (Ed. Meyer *Set* 52—54 und Idem *Gesch. a. a. O.* — Roeder *Set* 738 ff.), wenn es nicht der hethitische Teschub (s. bei Roeder und Günther a. a. O. 22 zu Abb. 27. Den Sêtech-Teschub als Mensch mit einigen Abzeichen eines Fremdlings s. auch bei Erman a. a. O. 88 zu Abb. 69 und Lanzzone a. a. O. 1144 zu Taf. CCCLXXXI) oder eine andere unbekannte Gottheit (Roeder *Set* 726) gewesen ist. Solch eine Art Angleichung muß eben rein äußerlich gewesen sein, da Set konventionell als Gott des Fremdlandes galt (Ed. Meyer *Gesch. I* 2, 315) und also einem beliebigen Gotte angeglichen werden konnte. Solcherweise könnte von einer wesentlichen Umgestaltung des Set-Kultes bzw. von einer Umwandlung desselben in denjenigen des Sonnengottes Baal damals wohl nicht die Rede sein. — Über Baal-Sutech s. Max Müller *Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern*, Lpz. 1893, 309 und Breasted a. a. O. 203. Was nun die Bemerkung von Wiedemann a. a. O. 199, anbetrifft, daß der in Ägypten meist in Verbindung mit Set gebrachte Esel daneben auch in einige Beziehung zum Sonnengotte gestellt wurde, so scheint sie keinen Grund für weitere Schlüsse zu geben. Um so mehr, da Gestalten, die man für eselsköpfige hält, sogar in Ägypten — wenn auch ausnahmsweise — in Verbindung mit den Namen anderer Götter auftreten; s. bei Lanzzone a. a. O. 386, Abb. im Text: der Name des Sonnengottes Nefertum.

¹ Delatte *Αἰέπ. ἑτίος* 192.

sind. Seine die Zaubertexte betreffenden Ausführungen aber sind durch die meisterhafte Kritik von Preisendanz¹ widerlegt worden. Es sei hier noch ein auf die *figurae magicae* sich stützendes Argument Delattes erwähnt. Er meint nämlich, daß die für einen Sonnengott² bezeichnende Peitsche ein ständiges Attribut des Set sei³, hat aber dabei allem Anschein nach die Hauptfigur des Pap. Mimaut im Auge⁴, die sich, wie wir sahen, wiederum nicht als ein Set-Bild erweist.

Die Annahme von einer Verwandlung des Set in einen Sonnengott ist also nicht nur durch keinerlei Denkmäler des spätrömischen Synkretismus bezeugt⁵, sondern auch an und für sich unwahrscheinlich, so kunterbunt die Göttervermischung zu jener Zeit auch gewesen sein mag.

Was nun aber die im Pap. Osl. I vorhandene Verbindung der dem Sonnengotte Iao angehörigen Bilder mit den Benennungen des Set und die Vereinigung ihrer Namen in den Zauberpapyri überhaupt anbetrifft, so läßt sich diese Tatsache meines Erachtens durch die Zaubierzwecke erklären, denen die späteren Magier nachgingen.⁶ Den letzteren war es nämlich — scheinbar hauptsächlich — darum zu tun, sich die Macht eines jeden dieser beiden Götter dienlich zu machen. So treten dieselben denn beide als Dämonen in den Papyri auf, die über den ganzen kosmischen Wirkungsbereich als höchste Gebieter verfügen⁷, und jeder

¹ Preisendanz *Akeph.* 18—22.

² Delatte a. a. O. 198 zu Z. 42, beruft sich dabei auf den „Sonnengott“ (also wohl Helios bzw. Sol) und den „magischen schlangenbeinigen Gott“ (also wohl Iao).

³ Ebd. 200, 231.

⁴ Das einzige geißelhaltende Set-Bild wäre meines Wissens dasjenige im Pap. Leid. J 356 (s. S. 49 Abb. 11) von der Delatte nicht spricht.

⁵ Wenn wir nämlich sogar annehmen wollten, daß die oben besprochenen, einen eselsköpfigen Iao tragenden Fälschungen ein bisher unbekanntes, aber echtes Gemmenbild aus den ersten Jahrhunderten nachahmen sollten, so müßte es jedenfalls bestehen bleiben, daß jenes Mischwesen nicht als ein Sonnengott aufgefaßt werden könne. Es entbehrt ja in der Tat all jener Anzeichen (Hahnenkopf, Peitsche und uräenähnliche Schlangen), die den Iao als einen Sonnengott kennzeichnen, worauf ich anderwärts zurückzukommen hoffe.

⁶ Vgl. den Ausdruck „magic syncretism“ von Eitrem a. a. O. 35. S. auch Bickermann a. a. O. 256 Anm. 9.

⁷ So scheint denn Set in der Magie dieselbe Stellung gewissermaßen gewonnen zu haben, die er in älterer Zeit besaß, als er unter anderen uralten Göttern Ägyptens verehrt wurde. (Die Versuche, Set-Sutech für einen fremden Gottesnamen zu erweisen, wie auch die Ansicht von Pleyte, Set wäre ein alt-hebräischer Gott gewesen, hält Ed. Meyer *Gesch.* I 2, 315 und Idem *Set* 1, 4 u. V, für verfehlt.) Für seine ehrwürdige Stellung im alten Ägypten zeugt u. a., daß der Pharao als „der von Set geliebte“ bezeichnet wurde (Lanzone a. a. O. Bd. III 1127 und Wallis Budge *The mummy* 361) und auch die Tatsache, daß manche größeren Truppenteile nach Set bzw. Sutech als ihrem Schutzgott genannt wurden (Wiedemann a. a. O. 225; s. auch Erman a. a. O. 3 und 89, XIX. Dynastie). Nachdem er während der Hyksos Herrschaft eine besonders hohe Stellung ein-

von ihnen wird schmeichlerisch als Gott der Götter, Allherrscher usw. gepriesen.¹ Aus gleichen Beweggründen fügen die Magier wohl Namen und Bilder auch anderer Götter zu denen des Iao oder denen des Set hinzu. Nur auf solche Weise läßt sich u. a. auch die Verbindung der Namen des ersten mit der Zeichnung des „brustgesichtigen Dämons“ in Kol. II des Pap. Osl. I² erklären.³

genommen hatte, behielt er auch unter der XVIII. und XIX. Dynastie großes Ansehen; über Set als Königs- und Staatsgott s. Roeder a. a. O. 726, 735, 751. So tritt auf mehreren Denkmälern jener Zeit der okapiköpfige Set neben dem sperberköpfigen Horus als gleichberechtigter Landesgott auf, indem sie, auf beiden Seiten des Pharaos stehend, ihm ihre Gunst erweisen, so z. B. dem Ramses II. die ägyptische Doppelkrone auflegen u. dgl. m. (siehe bei Lanzone a. a. O. Taf. CCCLXXIV, mit Ramses II., Taf. CCCLXXV, mit Seti I.; etwas anders auf Taf. CCCLXXVI, mit Thutmosis III; ebenfalls als Götterpaar auf einem Denkmal der XII. Dyn. s. bei Bonnet *Die ägypt. Religion*, Bilderatlas . . . von Haas Lief. 2—4, Lpz. 1924, Abb. 35; s. auch Lanzone a. a. O. Taf. CCCLXXIII, Thutmosis III. zwischen Set und Nebhet). — Über den ägyptischen König als „Horus-Set“ s. E. Meyer *Gesch.* Bd. I 2, 113 f. Inwieweit die Geschichte des Set-Kultes durch die lokalen Verhältnisse Ägyptens, nämlich durch die politischen Zustände gewisser Gaue bedingt worden ist, hat Kees (*Horus und Set als Götterpaar*, Mitteil. d. Vorderasiat.-ägypt. Gesellsch., Lpz., XXVIII 1923, I und XXIX 1924, I) klargelegt. Über Horus und Set als Vertreter der beiden Landeshälften Ägyptens s. auch Erman a. a. O. 24 f. — Insofern hätte Roeder (a. a. O. 775) gewissermaßen Recht, daß die in den Zauberpapyri vorhandenen Preissagungen an die altägyptische Auffassung des Set erinnern, doch sind letztere wohl nicht Anklänge, d. i. Überlebsel dieser Auffassung, da die Wiederbelebung des Set-Kultes in der Magie auf anderer Grundlage beruht. (Auch kann ich der Ansicht Roeders, daß solche Zauber den gnostischen Sekten entstammen, nicht beistimmen.)

¹ S. für Set z. B. Pap. Paris. Z. 179 ff.: *Κραταίε Τυφών, τῆς ἄνω σκηπτουχίας σκηπτουχῆ καὶ δυνάστα, θεῖ θε[εῶν] ἄναξ ἀβραμειθῶου λό[γος]* (Wessely I 49; Preisendanz *Pap. gr. mag.* 76). Diese Eigenschaften sind im Zusammenhang mit den Hymnen an Set-Typhon schon mehrmals besprochen worden, s. oben S. 35 Anm. 1. — S. für Iao z. B. Pap. Leid. J 384 Kol. III Z. 1 f.: *εἰμι θεὸς θεῶν ἀπάντων Ἰάω(ν) Σαβωῶθ Ἀδωναι Ἀ[βρ]ασ[άξ]* (Dieterich *Pap. mag.* 798; seiner Lesung: *α[βραξ]ας* ziehe ich die gegebene vor, da die Buchstabenfolge dieses Wortes in den Papyri wie auf Gemmen eine ständige ist. Über die Identifizierung des Priesters bzw. auch des Magiers mit dem Gotte s. Peterson *Εἰς θεός*. Forsch. z. Rel. d. Alt. u. N. Test., N. F. Heft 24, Göttingen 1926, 131. — S. auch Pap. XLVI Brit. Mus. Z. 460 ff. (Preisendanz a. a. O. 196. — Der 1931 erschienene Bd. II seiner *Pap. gr. mag.* konnte in diesem Aufsatz nicht mehr ausgenutzt werden.)

² S. bei Eitrem a. a. O. 6 und Taf. II, dazu 46 ff., und Preisendanz *Akeph.* 63—66 und Taf. III Abb. 1. — Obwohl der brustgesichtige Dämon den Iao-Bildern ganz fern steht (abgesehen — vielleicht — von den Schlangenköpfen(?) an den Fußspitzen), trägt sein Bild die Überschrift *I A W* und steht auf dessen eingerahmtem Beinamen *ΖΑΓΟΝΡΗ*; auch ist die Nomenklatur des Gottes Iao im vorangeschickten Texte zum Auftragen empfohlen.

³ Die Verbindung der beiden Iao-Bilder mit den Set-Namen im Pap. Osl. I könnte z. B. auf den Gedanken bringen, daß wir dieselbe der Ignoranz des be-

Zu Zauberzwecken angewandt, bleibt solch eine Art von Vereinigung eine äußerliche, insofern zufällige, und ist deshalb für tiefere geschichtliche Folgerungen über das Wesen der dem Iao und Set gewidmeten Kulte nicht von Belang.

Bezeichnend aber ist, daß diese zwei Antipoden zu solchem Ansehen in der verhältnismäßig vorgeschrittenen Römerkultur gelangen, das Sonnen- und Finsternisgöttern eigentlich auf primitiven Stufen sozialer Entwicklung zukommt. Trotzdem ziehen die Kulte solcher Götter im 2.—4. Jahrh. u. Z. verschiedenartige Gesellschaftsklassen in den finsternen Bann der Magie. Tonangebend sind wohl die herrschenden Sklavenbesitzer gewesen, für welche die in Gold eingefaßten Intaglii geschnitten wurden. Die Fluchtäfelchen der Jockeys und Wagenlenker führen zu den unbegüterten Volksschichten hinüber. Die zahlreichen Abschriften der Papyri sprechen endlich dafür, daß das Zaubertreiben auch unter unmitttelbaren Produzenten, den Sklaven, vermittels professioneller Magier Boden gefaßt haben mag. Die durchgreifende Verwirrung der Gemüter findet ihre Erklärung letzten Endes darin, daß die Zersetzung der antiken, auf Sklavenwirtschaft beruhenden Produktionsweise die untergehenden Träger derselben in einen Zustand der Verzweiflung versetzte, auf Vernunftswege verzichteten und der Magie zufallen ließ.

treffenden Schreibers bzw. Zeichners (vgl. oben S. 51 Anm. 1) verdanken. Der letztere hätte sich nämlich den Set nicht recht vorstellen können, da die Bilder des verhöhnnten Gottes zu jener Zeit sehr selten vorkamen, und wäre deswegen genötigt gewesen, die Darstellung desselben durch ein anderes zauberkräftiges Bild — dasjenige, auf Amuletten verbreitete, des ebenso mächtigen Iao — zu ersetzen, was seinen Zwecken eben nicht widersprach.

DIE BEDEUTUNG DES KRANZES IM KLASSISCHEN ALTERTUM

VON LUDWIG DEUBNER IN BERLIN

Es scheint mir angebracht, die Frage nach der Bedeutung des Kranzes bei den Griechen und Römern neu zu stellen, denn die Meinungen über diesen Punkt gehen weit auseinander. Der Gegensatz der Anschauungen liegt vornehmlich darin begründet, daß die Erklärung für den Gebrauch des Kranzes einerseits nach der religiös-magischen Seite hin gesucht wird, andererseits — speziell von Ganszyniec — nach der profan-emotionalen. Beide Standpunkte haben Sinn und Berechtigung. Es wird darauf ankommen, zu untersuchen, in welchem Umfang eine „magische“ Deutung erforderlich oder wahrscheinlich ist, und die in diesen Fällen wirkenden Vorstellungen genauer zu bestimmen. Davon wird sich dann der profane Gebrauch leicht abheben. Es ist nicht meine Absicht, das ungemein umfangreiche Material insgesamt vorzulegen.¹ Es wird genügen, neben den Tatsachen, die in besonderem Maße der Erklärung dienen oder eine solche erheischen, auf typische Beispiele hinzuweisen. Mit abstrakten Formulierungen ist wenig getan: so wenn Rohde meint, die Bekränzung bedeute stets eine Art der Heiligung irgend einem Gotte², oder wenn nach Wilamowitz die Bekränzung für den Hellenen eigentlich immer ein Zeichen der Weihung ist.³ Mit dem Worte „Weihung“ ist noch keine Erklärung gegeben. Man fragt gleich: wieso wird man durch das Aufsetzen des Kranzes geweiht und was heißt überhaupt Weihe?

¹ Ich verweise auf die Arbeiten von Boetticher *Baumkultus der Hellenen* 313 ff.; Egger-Fournier, Daremberg-Saglio u. *Corona*; Fiebiger *Realenc.* u. *Corona*; Hock *Griechische Weihegebräuche*; Mc Culloch und Hill bei Hastings *Encycl. of Rel.* u. *Crown* Klein *D. Kranz bei d. alten Griechen*, Programm Günzburg 1912; Köchling *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 14, 2; Eitrem *Opferritus* u. *Voropfer* 64 ff.; Ganszyniec *Realenc.* u. *Kranz*. Ich zitiere diese Arbeiten nur mit den Namen ihrer Verfasser.

² *Psyche* 1² 220, 2.

³ *Herakles* 2² 156 zu V. 677. Vgl. Hock 111, wonach man Kranz, Zweig und Tänie verwendet, „um sich dadurch gleichsam würdiger und der Gottheit angenehmer zu machen“.

Wir dürfen annehmen, daß der Gebrauch des Kranzes bei den Griechen und Römern bis in die älteste Zeit hinaufgeht. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ihn die Römer von den Griechen übernahmen.¹ Dagegen sprechen schon so altertümliche römische Formen, wie der Ähren- und Graskranz. Das schließt natürlich nicht aus, daß auf gewissen Anwendungsgebieten eine Beeinflussung stattgefunden haben kann. Noch weniger glaubhaft ist, daß die Griechen den Kranz von Ägypten über Kreta entlehnt hätten.² Daß Homer ihn nicht kennt, was schon Aristarch bemerkte³, ist freilich merkwürdig, aber Homer ist nicht Griechenland, und wir finden den Kranz nicht nur auf einem melischen Vasenfragment des siebenten Jahrhunderts⁴, sondern auch zweimal auf Dipylongefäßen⁵ und besonders häufig auf Denkmälern der atlakonischen Kultur. Er begegnet hier bereits auf einem Terrakottarelief, das wahrscheinlich noch der geometrischen Schicht angehört (Dawkins *Artemis Orthia* S. 154 Abb. 109), sowie um 700 und später auf Elfenbeinreliefs (ebenda Taf. 94. 97, 2, vgl. S. 207) und vom siebenten Jahrhundert an in den Händen von Bleifigürchen (ebenda S. 260f., Taf. 181f., 189f., 195, vgl. S. 251). Vielleicht paßte der Kranz aus irgend einem Grunde nicht zu dem Stile des Epos oder zu dem Geschmack der in ihm zur Darstellung gelangenden Welt des Rittertums: es gibt ja noch andere Dinge, die bei Homer fehlen, ohne daß sie deshalb seiner Zeit überhaupt abzusprechen wären. Das Alter des Kranzes auf griechischem Boden wird durch nichts so deutlich bewiesen, wie durch den attischen Brauch, dem zufolge am zweiten Tage der Anthesterien, an den Choen, die Kinder, die im dritten Lebensjahre standen, mit einem Blütenkranze geschmückt wurden.⁶ Die Bedeutung dieses Ritus⁷ zeigt sich darin, daß der Choentag ein besonderer Festtag der Kinder war und daß man an dem darauf folgenden, in den Herbst fallenden Apaturienfeste, das von den Geschlechtsverbänden der Phratrien gefeiert wurde, mit Bezug auf die an den Choen rituell bekränzten Kinder Eintragungen in den Listen der Phratrien vornahm.⁸ Der Ritus gehört der ältesten Schicht des Anthesterienfestes an und hat ihm seinen Namen gegeben. Es handelt sich um einen Segenzauber, durch den die im Frühling neu sich regenden Kräfte der Vegetation den dem Säuglingsalter entwachsenen Kindern zugeleitet werden sollten, um sie für ihr kommendes Leben zu kräftigen. Es ist

¹ Ganszyniec 1592, 13f.² Laum *Stiftungen* 1, 83, 2.³ Lehrs *De Aristarchi stud. Hom.*³ 328, vgl. Rohde *Kl. Schr.* 1, 80, 1.⁴ *Bull. corr. hell.* 35, 1911, 411 Abb. 70.⁵ Lamer *Griech. Kultur*² S. 87 Abb. 131 (dazu Robert *Arch. Hermeneutik* 38); *Ath. Mitt.* 18, 1893, 113 Abb. 10.⁶ Philostr. *Her.* 12, 2 S. 187, 17ff. Kays.⁷ Vgl. zum Folgenden Deubner *Attische Feste* 114ff.⁸ Schol. Plat. *Tim.* 21^b (S. 365 Herm.).

klar, daß damit der Gebrauch des Kranzes bis in die ältesten Zeiten des Griechentums hinauf gerückt ist.¹

Der Segenzauber der Choentage hat ein Seitenstück in dem Einbringen des Maibaums oder der Maizweige auf deutschem Boden. Auch hier werden in der frischsprießenden Vegetation Kräfte empfunden, die man durch Kontakt auf sich selbst oder sein Haus überleiten kann. Es macht keinen Unterschied, ob es sich um einen Kranz oder Zweig handelt: oft ist ja auch der Kranz nichts anderes als ein zusammengebogener Zweig², oder es werden zwei Zweige zu einem Kranze zusammengewunden. Die verschiedenen Arten des Kranzes entstehen mit Notwendigkeit, sobald man die Vegetation in unmittelbare Verbindung mit dem Kopfe des Menschen bringen³ oder sie irgendwo aufhängen will. Unserem Maizweig entspricht bei den Römern die Strena⁴, ein Lorbeerzweig, der am 1. März, dem alten Neujahrstage, zu Frühjahrsbeginn, an Häuser und Heiligtümer geheftet wurde. Mit der Verlegung des Jahresbeginnes auf den 1. Januar ging der Brauch im profanen Leben auf dieses Datum über, und die Strena wandelte sich zum Geldgeschenk. Aber daneben blieb die alte Form bestehen. Libanios berichtet vom 1. Januar, daß man in der Frühe des Morgens, wenn die Hähne krächten, mit Lorbeerzweigen und anderen Arten von Kränzen die Eingänge der Häuser schmückte.⁵ Der Wortlaut legt nahe anzunehmen, daß auch die erwähnten Zweige zu Kränzen zusammengewunden waren. Strena heißt auf Sabinisch Gesundheit⁶: der Lorbeer sollte neben anderen Gütern namentlich dieses vermitteln, und so begründen denn auch die Geoponika den Brauch, daß die Magistrate am 1. Januar vom Volke Lorbeerblätter erhielten, mit der Bemerkung, daß diese Pflanze Gesundheit bewirke.⁷ An sich kann jede Pflanze — von giftigen abgesehen — als Segensträger gedacht werden, denn in allen regt sich die geheimnis-

¹ Wilamowitz *Glaube d. Hell.* 1, 291, 5 betont, daß die Freude an Blumen im Gegensatz zu den Kretern bei den Griechen erst spät aufkomme. Man wird angesichts der Anthesterien und der Kränze auf den angeführten Monumenten Bedenken tragen, sich dem anzuschließen.

² S. auch Egger-Fournier 1524^b. Vgl. Serv. *Aen.* 4, 137 über das *arculum*.

³ Vgl. auch Fehrle *Deutsche Literaturz.* 1918, 416.

⁴ Vgl. zum Folgenden *Glotta* 3, 34 ff.

⁵ Liban. *progymn.* 12, 5, 7 (8, 474, 6 Foerst.) ὄρθρον δ' ὑποφαινομένον καὶ ἀλεκτρονόμος ἄδοντος οἱ μὲν κοσμοῦσι δάφνης τε κλάδοις καὶ ἑτέροις εἶδεσι στεφάνων τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πρόθυρα. Vgl. auch Auson. 21, 1, 28 S. 113 Schenkl; Apoll. Sid. *carm.* 2, 8f. S. 174 Luetj.

⁶ Vgl. *Glotta* 3, 36f.

⁷ *Geopon.* 11, 2, 6 λέγουσι δὲ καὶ τοῦτο περὶ τῆς δάφνης, ὅτι ὕγιαιας ἐστὶν ἐργαστική. ὄθεν καὶ φύλλα αὐτῆς ἐπιδίδονται τοῖς ἄρχουσι παρὰ τοῦ δήμου τῇ πρώτῃ τοῦ Ἰαννουαρίου μηνός.

volle Kraft der Natur¹, aber es ist verständlich, daß bei manchen spezielle Eigenschaften mitwirkten, die ihnen eine erhöhte Bedeutung verliehen, und namentlich das Laub der immergrünen Bäume Lorbeer, Olive und Myrte genoß begreiflicherweise ein besonderes Ansehen: die Römer bezeichneten es als heilig.²

Der Segen, den der Kranz spendet, ist nicht an die Frühlingszeit gebunden: man kann seiner immer teilhaftig werden. Als der spartanische Admiral Teleutias die bei Aegina liegende Flotte verläßt, um nach Hause zurückzukehren, erscheint die gesamte Mannschaft, um ihm zum Abschied die Hand zu schütteln, καὶ ὁ μὲν ἐστεφάνωσεν, ὁ δὲ ἐταμίωσεν, οἱ δὲ ὑστερήσαντες ὅμως καὶ ἀναγομένου ἔρριπτον εἰς τὴν θάλατταν στεφάνους καὶ ἠύχοντο αὐτῷ πολλὰ καὶ ἀγαθὰ.³ Die Segenswünsche, die den Abreisenden begleiten, zeigen den Sinn der Bekränzung deutlich an, und auch die in das Meer nachgeworfenen Kränze sollen dem bereits Abgefahrenen noch in irgend welcher Weise den Segen zuleiten, der ihm nicht mehr durch unmittelbare Berührung zuteil werden konnte, sei es auch nur in der Form, daß das Meer für die Heimfahrt des Führers freundlich gestimmt wird. Neben den Kränzen werden hier, offensichtlich in gleicher Bedeutung, Wollbinden, Tänien verwendet. Sie treten auch sonst oft mit Kränzen verbunden auf. Der Glaube an die segnende Wirkung der Wolle stammt vermutlich daher, daß man die von ihr ausgehende Wärme auf besondere, wohltätige Kräfte zurückführte.⁴ Der von Xenophon berichtete Vorgang läßt vermuten, daß auch die Bekränzung des Hecks der Schiffe bei der Ausfahrt aus dem Hafen⁵ ursprünglich Glück bringen sollte, zumal das Heck eine sakrale Bedeutung besitzt.⁶ An den beiden herangezogenen Stellen ist freilich von froher Stimmung der Mannschaft die Rede⁷, so daß man hier die Bekränzung als einen Ausdruck der Freude auffassen möchte, doch das könnte eine Umbiegung des alten Sinnes sein. Wenn auch die in den Hafen einlaufenden Schiffe mit Kränzen oder Girlanden versehen werden⁸, so liegt von vorneherein bloßer Schmuck vor, aber den Ausgangspunkt könnte die Bekränzung des ausfahrenden Schiffes gebildet haben, und es wäre möglich, daß es sich hier um ein ähnliches Überspringen vom

¹ Vgl. auch Fehrle a. O. 418.

² Serv. Aen. 12, 120 S. 589, 6 Thilo *abusive tamen iam verbenas vocamus omnes frondes sacratas, ut est laurus, oliva vel myrtus.*

³ Xen. Hell. 5, 1, 3.

⁴ Das von Pley *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Rel. Vers. u. Vorarb. 11, 2 zusammengetragene Material bedarf erneuter Durcharbeitung und Gestaltung.

⁵ Verg. Aen. 4, 418; Ovid Met. 15, 696.

⁶ Vgl. Jahrb. d. Inst. 42, 1927, 181, 3.

⁷ *laeti Verg., gaudent Ov.* 695.

⁸ Verg. Georg. 1, 304; Prop. 3, 24, 15; Ov. fasti 4, 335.

magisch wirksam Gedachten zum Emotionalen handelt, wie es bei der Entstehung des Siegespaian aus dem vor der Schlacht gesungenen, den Sieg verbürgenden Heilsang gleichen Namens beobachtet werden kann.¹ Auf dem bekannten eleusinischen Relief, das den Moment vor dem Auszug des Triptolemos darstellt, wird dieser von Kore bekränzt. Auch er wird dadurch für seine wichtige Mission, den Menschen den Ackerbau zu bringen, mit erfolgverheißenden Kräften ausgestattet. Wenn das Tragen von Myrtenzweigen bei langer Fußwanderung von Nutzen sein soll², so ist gemeint, daß die Ermüdung durch die stärkende Wirkung der Pflanze gebannt wird.

Eine große Rolle spielt der Segenskranz im römischen Kult. An den Fontinalia warf man Kränze in die Quellen und bekränzte die Brunnen³, weil man sich damit reichliches Wasser sichern wollte.⁴ An den Consualia wurden Pferde und Maultiere mit Blumen bekränzt⁵, an den *feriae sementivae* trugen die Ackerstiere Kränze⁶, an den Vestalia, dem Festtag der Bäcker und Müller, wurden die Esel mit Kränzen, die Mühlen mit Girlanden geschmückt.⁷ Daß in allen diesen Fällen das Gedeihen der Tiere gesichert werden sollte, machen besonders die Brote wahrscheinlich, die ebenfalls an den Vestalia den Eseln umgehängt wurden⁸, denn das Brot begegnet als deutlicher Heilträger an dem Feste des Oktoberrosses.⁹ Dieses Fest wurde mit einem Pferderennen begangen, nach dessen Beendigung das rechte Pferd des siegreichen Zweigespannes dem Mars geopfert wurde. Um den Kopf des Tieres, der als ein Heilium betrachtet wurde, entspann sich ein Streit, und die siegreiche Partei heftete ihn an ein repräsentatives Gebäude ihres Stadtteils, wobei er mit Broten bekränzt wurde: der Segen des Brotes sollte die dem Kopfe des geopferten Tieres innewohnenden Zauberkräfte steigern.¹⁰ Vielleicht darf auch die Bekränzung der Jagdhunde am Feste der Diana¹¹ als ein Segensritus betrachtet werden, wozu gut passen würde, daß die Schilderung dieses Festes bei Grattius den Abschluß einer Behandlung der Hunde-

¹ *Neue Jahrb.* 1919, 43, 387 f. 394.

² Plin. n. h. 15, 124 *virgae . . eius (myrti) gestatae modo viatori prosunt in longo itinere pediti.*

³ Wissowa *Rel. u. K. d. R.*² 221, 9. Vgl. die Brunnenbekränzung am Johannistage, Simrock *Deutsche Mythol.*⁶ 589.

⁴ *Neue Jahrb.* 1911, 27, 329.

⁵ Wissowa a. O. 202, 2.

⁶ Ovid *fasti* 1, 663.

⁷ Ovid *fasti* 6, 311 f.

⁸ Ebenda 311. Vgl. auch die segnende Bekränzung des Viehs in deutschem Brauch, *Handwörterb. d. deutschen Abergl.* 5, 391. 399. 403.

⁹ Vgl. zum Folgenden *Neue Jahrb.* a. O. 326 f.

¹⁰ Vgl. Plin. 22, 138 *panis . . innumeras paene continet medicinas*; Wünsch *Glotta* 2, 227 f.; Arbman d. *Archiv* 29, 1931, 389, 1.

¹¹ Grattius *Cyneg.* 485; Stat. *Silv.* 3, 1, 57 f.

krankheiten bildet: der Kult der Göttin erwächst nach der Darstellung des Dichters aus der Notwendigkeit, die Hilfe der Himmlischen gegen die *mille pestes* herbeizurufen.¹ Auch die Kelten bekränzten die Hunde am Fest einer der Artemis gleichartigen Jagdgöttin.²

Unter den Vorgängen des menschlichen Lebens erscheint die Hochzeit des Segens in besonderem Maße bedürftig. Wahrscheinlich sind die Kränze, die Bräutigam und Braut tragen, unter diesem Gesichtspunkt zu verstehen. Auf den zahlreichen Vasendarstellungen der Heimführung der Braut trägt in der Regel nur der Bräutigam einen Kranz, die Braut dagegen eine Stephane³: ihre Bekränzung scheint speziell im Thalamos erfolgt zu sein⁴, wiewohl auch bei anderen Gelegenheiten des Hochzeitsfestes Eroten mit Kränzen auf die Braut zufliegen.⁵ Auf einer schwarzfigurigen Amphora steht das Brautpaar auf dem Wagen und eine Frau, die in der erhobenen Rechten einen Kranz hält, tritt auf die Braut zu, um ihn ihr zu überreichen.⁶ Auf schwarzfigurigen Hydrien, die das Brautpaar ebenfalls auf dem Wagen zeigen, hält die Braut den Kranz bereits selbst in der Hand.⁷ Die segnende Bedeutung des Hochzeitskranzes ergibt sich namentlich aus den Versen, mit denen Stesichoros den Moment schildert, wo Menelaos und Helena nach vollzogener Hochzeit davonzufahren im Begriffe sind (Fr. 10 Diehl): *πολλὰ μὲν Κυδόνια μᾶλα ποτεράπτειν ποτὶ δίφρον ἄνακτι, πολλὰ δὲ μύρσινα φύλλα καὶ ῥοδίνους στεφάνους ἴων τε κορωνίδας οὖλας*. Die Kränze aus Rosen und Veilchen, die hier zugleich mit den Myrtenzweigen und Quitten dem Wagen zugeworfen werden, haben klärlich denselben Sinn wie die aus Nüssen, Feigen, Datteln, kleinen Münzen usw. bestehenden *καταχύσματα*, mit denen das junge Paar nach dem Betreten seines neuen Heims überschüttet wurde.⁸ Dies aber ist ein deutlicher Segenszauber. Seine allgemeinere Bedeutung erhellt daraus, daß er auch bei neugekauften Sklaven angewendet wurde: ihr Einzug in das Haus sollte diesem zum Vorteil gereichen. Aber es ist verständlich, daß derartige Bräuche bei der Hochzeit speziell auf

¹ Grattius a. O. 479 ff. ² Arrian *Kyneg.* 34, 3.

³ Vgl. z. B. Furtwängler *Samml. Sabouloff* Taf. 58.

⁴ S. Furtwängler-Reichhold Taf. 149; *Élite céram.* 4 Taf. 72. Vgl. auch den altpreußischen Brauch, wonach man der jungen Frau, ehe sie ins Brautbett stieg, die Locken abschnitt und einen Kranz mit weißem Tuch aufsetzte, den sie tragen mußte, bis sie einen Sohn bekam, *Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens* 5, 415.

⁵ Vgl. *Athen. Mitt.* 32, 1907, Taf. 5, 2; Furtwängler a. O., s. auch den vor dem Kopfe der Braut hängenden Kranz *Wien. Vorlegebl.* 1888 Taf. 8, 2.

⁶ *Athen. Mitt.* 41, 1916 Taf. 18, vgl. Wrede ebenda S. 262.

⁷ *Corp. Vas. Louvre* 3 He Taf. 65, 1. 4.

⁸ Vgl. Samter *Familienfeste* 1 ff., dessen Deutung aber nicht zutrifft. — Im heutigen Kreta ist bei der Hochzeit die Kränzung des Paares mit *καταχύσματα* verbunden, Wachsmuth *D. alte Griechenland im neuen* 90, 44.

die Fruchtbarkeit der Ehe bezogen wurden¹, wie ja auch die bei Stesichoros erwähnten Quitten als Träger der Fruchtbarkeit galten.² Man wird die gewöhnlichen Kränze von Braut und Bräutigam von den bei Stesichoros erwähnten nicht trennen wollen und ihnen denselben Sinn zuschreiben³, und man wird darin bestärkt durch die Tatsache, daß auf deutschem Sprachgebiet und sonst gerade ein Kranz aus Ähren als Brautkranz bezeugt ist. Daß in diesem Falle an Segen und speziell Fruchtbarkeit gedacht ist, liegt auf der Hand.⁴ Noch eine andere Verwendung des Segenskranzes bei der Hochzeit läßt sich wahrscheinlich machen. Während der Feier trug in Athen ein *παῖς ἀμφιθαλής* ein mit Broten gefülltes *λίανον* umher und sprach dazu die Worte *ἔφυγον κακόν, εἶρον ἄμεινον*. Dieser Knabe war mit Akanthus (oder einer Stachelpflanze) und Eicheln bekränzt.⁵ Der erwähnte Spruch ist in seinem Munde nicht recht verständlich. Man wird anzunehmen haben, daß er früher von dem Brautpaar oder dem Bräutigam allein gesprochen wurde, denn er hat nur da Sinn, wo der in ein neues Leben eintretende eben diesem Leben durch die magische Kraft des Wortes Glück und Gedeihen sichern will.⁶ Zu den Broten hingegen paßt der Knabe. Sie sollten ähnlich wie der Brauch des russischen „Salz und Brot“ bewirken, daß es dem neuen Haushalt nie an dieser wichtigsten Nahrung fehle. Der Knabe trug sie also wohl in erster Linie dem Brautpaar selbst zu. Seine Eltern mußten noch beide am Leben sein, sonst ermangelte seine Handlung der segnenden Kraft, und eben diese sollte wohl auch durch den Kranz, den er trug, gesteigert werden. Neben dem Brautkranz gab es bei den Griechen auch eine Brautkrone (Diadem, Stephane⁷). Sie ist von Salis apotropäisch gedeutet worden⁸, vielleicht mit Recht. Es wäre sehr gut möglich, daß neben dem positiven Segenszauber des Kranzes ein negativer Schutzzauber zur Anwendung kam. Man hat auch den Brautkranz in der gleichen Richtung erklärt⁹, und für die Hindus, die seit den Zeiten des Veda bei der Hochzeit Girlanden oder Kränze aus Edelmetall oder Flittergold tragen, ist in der Tat die Auffassung bezeugt, daß die Kränze gegen böse Geister schützen sollen.¹⁰ Allein eine Umbiegung der ur-

¹ Vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* 351 ff.

² Hermann-Blümner *Griech. Privatalt.* 276.

³ Vgl. auch Febrle a. O. (oben S. 72 Anm. 3) 418.

⁴ Vgl. Mannhardt a. O. 358 ff. S. auch den oben S. 75 Anm. 4 erwähnten altpreußischen Brauch.

⁵ Zenob. 3, 98.

⁶ Vgl. die Verwendung des gleichen Spruches in den Sabaziosmysterien, Dieterich *Mithraslit.* 215.

⁷ Vgl. oben S. 75.

⁸ *Rhein. Mus.* 73, 1920/24, 199 ff., speziell 201.

⁹ Z. B. Eitrem 66. Für den römischen Brautkranz s. Rose in seiner Ausgabe von *Plut. qu. Rom.* S. 105.

¹⁰ McCulloch 338^b.

sprünglichen Segensvorstellung ins Apotropäische konnte leicht eintreten¹, und nach dem oben Vorgetragenen wird man für den Hochzeitskranz die positive Deutung vorziehen. Daß der Kranz schließlich auf alle Gäste der Hochzeitsfeier überging², ist begreiflich.

Die allgemein glückbringende Bedeutung des Kranzes scheint dem Glauben zugrunde zu liegen, daß der Weinstock reiche Frucht trägt, wenn sich der Winzer beim Beschneiden der Reben bekränzt.³ Eben dahin gehört es vielleicht, daß ein zinnernes Täfelchen, auf das eine Zauberformel geschrieben ist, für eine Zauberhandlung mit Myrten bekränzt wird⁴: der Zauber soll dadurch wahrscheinlich verstärkt werden. So sollten auch die Beamten, die den Kranz trugen, durch ihn zur Führung ihres Amtes gesegnet werden. Wir kennen die Sitte von den neun attischen Archonten⁵, von dem böotischen Archon⁶, von den Beamten privater Vereine⁷, von den Mitgliedern der attischen Bule.⁸ Es ist zu abstrakt, den Kranz der Beamten damit zu erklären, daß sie die Träger göttlicher Machtfülle seien.⁹ Man vergleiche einen mandäischen Mythos, in dem ein Dämon, genannt Ur, seine ganze Macht verliert, als er seiner Krone beraubt wird: denn in ihr liegt seine Stärke.¹⁰ Die Krone ist ja, ihrer Entstehung und ihrem Namen nach, mit dem Kranze auf das engste verwandt. Man wird auch den Kranz der Priester nicht anders beurteilen als den Kranz der Beamten. Einem Priester (wahrscheinlich des Zeus) in Pergamon war es vorgeschrieben, eine weiße Chlamys und einen Ölkranz mit einer purpurnen Binde zu tragen.¹¹ Die Verbindung mit der Tānie macht es deutlich, daß ein sakraler Gedanke zugrunde liegt: der Priester sollte mit den von Laub und Wolle ausgehenden Kräften ausgestattet werden, deren er zur Ausübung seines Amtes bedurfte. Die Kräfte der Wolle wurden durch die rote Farbe gesteigert.¹² Es mag sein, daß zur Zeit der Inschrift (3. Jahrh. v. Chr.) die primitive Vorstellung nicht mehr lebendig war, aber sie ist es, aus der die Tracht des Priesters erwuchs. Auf römischem Boden bieten die von der Ackerbrüderschaft der Arvalen getragenen Ähren-

¹ Vgl. unten S. 86. ² Vgl. z. B. *Eph. arch.* 1905 Taf. 6/7.

³ *Geopon.* 5, 24, 1. Dabei mag der Gedanke an die Sympathie von Rebe und Ephen mitwirken, vgl. Th. Weidlich *D. Sympathie in d. antiken Litt.*, Progr. Stuttgart 1894, 73.

⁴ *Griech. Zauberpap.* 7, 740f. (Band 2, 33 Preisendanz).

⁵ Aeschines 1, 19 mit Schol.; Poll. 8, 86.

⁶ Plut. *qu. Rom.* 274^c.

⁷ Poland *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 421.

⁸ Lykurg 122.

⁹ Wilamowitz *Herakles*² 2, 156 zu V. 677.

¹⁰ McCulloch 342^a.

¹¹ Dittenberger *Syll.*³ 1018, 1 ff.

¹² Vgl. Wunderlich *D. Bedeutung der roten Farbe*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 20, 1, 4 ff.

kränze¹, die mit einer weißen Binde zusammengebunden wurden, ein gutes Beispiel. Es waren nach Plin. n. h. 18, 6 die ältesten Kränze der Römer: Romulus sollte sie der Bruderschaft, als er sie begründete, *pro religiosissimo insigni* verliehen haben. Es ist klar, daß der Segen des Kornes auf die *fratres* übergehen sollte, die kraft dessen durch ihre Zeremonien wiederum das Gedeihen der Feldfrucht zu sichern imstande waren. Speziell in Kleinasien hatte sich für eine bestimmte Gattung höherer Priester aus der Sitte des Kranztragens der Titel Stephanephoros entwickelt, dessen Inhaber bisweilen den Charakter eines eponymen Beamten annimmt.²

Im Rahmen kultischer Handlungen werden als Segensträger namentlich auch diejenigen Kränze anzusprechen sein, die von Mysten getragen wurden: suchten doch diese in den Mysterien besonderer Gnadenmittel teilhaftig zu werden. Der Myrtenkranz der eleusinischen Mysten ist bekannt.³ Auch die Neophyten der Isismysterien wurden bekränzt.⁴ Fenchel- und Pappelkränze waren in den privaten Sabaziosmysterien, die Demosthenes 18, 260 erwähnt, üblich. In dem gnostischen Buche vom großen *κατὰ μυστήριον λόγος* 45 ff. bekränzt Jesus bei der dreifachen Taufe seine Jünger mit Kränzen von verschiedenen Pflanzen.⁵ Wie üblich es war, die Mysten zu kränzen, geht aus der Szene der aristophanischen *Wolken*⁶ hervor, in der Sokrates den Strepsiades für die Weißen seines Unterrichts vorbereitet. V. 256 f. fordert er ihn auf, den Kranz aufzusetzen. Strepsiades fürchtet, das könne bedeuten, man wolle ihn opfern. Darauf Sokrates (258): *οὐκ ἀλλὰ ταῦτα πάντα τοὺς τελουμένους | ἡμεῖς ποιοῦμεν*. Bei den Mithrasmysten war es üblich, daß sie einen Kranz bei der Einweihung aufsetzten, dann aber alsbald abstreiften mit der Bemerkung, Mithras wäre ihr Kranz.⁷

In die bisher betrachtete Reihe gehört auch der Kranz, den der Sieger im Agon erhielt. Es war ein Talisman und darum ein so kostbares Gut. Die Zweige dazu wurden in Olympia ausschließlich von dem einen allerheiligsten Ölbaum genommen, und es ist von großer Wichtigkeit, daß ein *παῖς ἐμφιθαλής* sie mit goldener Sichel schneiden mußte.⁸ Dies zeigt deutlich an, daß es sich um einen Gegenstand handelt, dessen

¹ Vgl. Henzen *Acta frat. Arv.* 24 f.

² Busolt *Griech. Staatskunde* 499; Stier *Realenc.* 2. Reihe 3, 2343 ff.; Wilamowitz *Glaube d. Hell.* 2, 348. Bei den Medern trugen die Magier Tamariskenkränze, Schol. Nikander *Theo.* 613.

³ Pringsheim *Archäol. Beitr. zur Gesch. d. eleus. Kults* 14.

⁴ Apul. *Metam.* 11, 24 S. 271, 16 f. Vliet.

⁵ S. Carl Schmidt *Kopt.-gnost. Schriften* 1, 308, 28 f.; 309, 39 f., vgl. 312, 32 f.

⁶ Vgl. über diese Dieterich *Kl. Schr.* 117 ff.

⁷ Tertullian *de cor.* 15 extr.

⁸ Schol. Pind. *Ol.* 3, 60.

segensreiche Kräfte nicht geschwächt werden durften.¹ Ähnlich steht es mit dem delphischen Lorbeerkranz. Das Laub dazu wurde aus dem Tempetale geholt und zwar wiederum von einem *παῖς ἀμφιθαλής*.² Danach wird man auch die Kränze der Isthmien und Nemeen beurteilen müssen. Es ist nicht richtig, den Brauch der Siegerkränze in den Agonen aus der Verwendung des Kranzes im Totenkulte abzuleiten.³ Dagegen sprechen schon, auch wenn man die Entstehung der Agone aus dem Totenkulte zugibt, die Nachrichten, denen zufolge der Kranz als Siegespreis in Olympia und Delphi nicht von vorne herein üblich war, sondern erst hinterher eingeführt wurde.⁴ Es hätten ihn ja dann auch alle Teilnehmer des Festes tragen müssen, nicht nur die Sieger, denen ein Zeichen des Totenkultes wenig angemessen war. Auch wäre es in solchem Falle sinnlos gewesen, für die Besorgung der Kränze einen *παῖς ἀμφιθαλής* in Anspruch zu nehmen. Und schließlich kann der Siegerkranz nicht von der eng mit ihm verbundenen *φυλλοβολία*⁵ getrennt werden, die zweifellos einen Segenszauber darstellt. Das Bewerfen mit Zweigen, das uns auch die Vasenbilder veranschaulichen⁶, hat im Grunde denselben Sinn wie die *καταχύσματα* bei der Hochzeit (oben S. 75) und findet seine besonders nahe Entsprechung in dem ebenda angeführten Bruchstück des Stesichoros. Daß der Sieger mit einem Segensträger bedacht wird, hat vielleicht eine Analogie in dem merkwürdigen spartanischen Brauch, daß diejenigen, die vom Altar der Orthia in einem Agon der Gewandtheit die meisten Käse geraubt hatten, von anderen geschlagen wurden⁷, denn diese Schläge, die mit der bekannten Ephebengeißelung zusammenhängen oder gar identisch sind, müssen als Segensritus gedeutet werden.⁸ Der Charakter des Siegerkranzes der Agone wird gut durch die Tatsache beleuchtet, daß sich Epimenides nach der Reinigung Athens vom kylonischen Frevel als einzigen Lohn einen Zweig vom heiligen Ölbaum der Athena erbat⁹: der kretische Zauberpriester wußte das besondere Kräfte bergende Kleinod zu schätzen.

¹ Vgl. oben S. 76. S. auch Frazer *Golden Bough* 4, 2, 243.

² Hypothesis Pind. *Pyth.* S. 4, 12 ff. Dr.

³ Eitrem 65 f.

⁴ Phlegon *Ἐπιπέδιος* Fr. 1, 10 f., *FGrHist.* 2, 1161, 30 ff.; Paus. 10, 7, 5; Marm. Par. 38.

⁵ Eratosth. in Schol. Eur. *Hek.* 573.

⁶ Gerhard *Auserl. Vasenb.* Taf. 274, 1; *Compte rendu von Petersburg* 1874 Taf. 7, 4; Daremberg-Saglio 1, 150^a Abb. 182.

⁷ Xenoph. *resp. Lac.* 2, 9.

⁸ Vgl. Nilsson *Griech. Feste* 190 ff. Nach Plin. *n. h.* 27, 45 erhielt der Sieger in den an den *feriae Latinae* auf dem Kapitol veranstalteten Rennen einen Wermuthtrank *sanitatem praemio dari honorifice maioribus*.

⁹ Plut. *Sol.* 12, 12.

Vom Siegerkranz der Agone hat sich der Kranz zu einem Symbol des Sieges schlechthin entwickelt.¹ Die Argonauten bekränzen die Taue des Argoschiffes nach dem Sieg über die Bebryker.² Dem Sulla bedeutete es Sieg, daß man vor dem Entscheidungskampfe in der Leber des Opfertieres die Form eines Lorbeerkranzes mit zwei Tänien zu erkennen meinte.³ Die Verbindung des Siegerkranzes mit der Tänie⁴ ist auch sonst üblich. Auch auf dem Panzer der jüngst von Sieveking veröffentlichten Statue eines Nobile der hadrianischen Zeit⁵ ist in der Hand der zur Rechten des Tropaion befindlichen Nike (S. 6 Abb. 2) zweifellos eine Tänie zu erkennen, die dem Kranz der auf der linken Seite gegenüberstehenden Nike entspricht. Es ist nicht richtig, daß die rechte Nike mit belangloser Geste den Mantel des Tropaion in die Höhe hebt.⁶ Ein prachtvolles Beispiel eines Siegerkranzes bietet der aus dem vierten bis dritten Jahrhundert stammende Goldkranz von Armento, dessen Zweige durch eine kleine Nikefigur zusammengehalten werden.⁷ Da der Siegerkranz eine Ehrung darstellte, ist der Kranz als Belohnung Männern verliehen worden, die sich um das öffentliche oder private Gemeinwohl in irgendeiner Weise verdient gemacht hatten. Es ist bekannt, eine wie unermessliche Ausdehnung dieser Gebrauch erfahren hat. Die Ehrung durch den Kranz wird so typisch, daß das Zeitwort στεφανοῦν für „ehren“ auch dort angewendet werden kann, wo es sich gar nicht um eine Bekränzung handelt.⁸ Da, wo die Kränze aus Edelmetall, namentlich Gold waren, trat zu der Ehrung ein materieller Vorteil.⁹ Ein schönes Beispiel eines solchen goldenen Ehrenkranzes darf vielleicht in einem aus Kleinasien stammenden, dem vierten oder dritten Jahrhundert angehörenden Kranz des Berliner Antiquariums erblickt werden.¹⁰ Freilich weihte man in solchem Falle den Kranz, wie die massenhaften Erwähnungen in den griechischen Tempelinventaren zeigen, sehr häufig einer Gottheit¹¹, und bei der Öffentlichkeit des antiken Lebens war ja auch die Inschrift, auf der die Verleihung des Kranzes zu dauerndem Gedächtnis einge-meißelt war, eine wirksamere Befriedigung des Ehrgeizes als der zu Hause aufbewahrte Kranz selbst. Zuweilen wurde bei der Verleihung des Kranzes das Recht zugebilligt, ihn nach Belieben oder dauernd zu

¹ Vgl. Xenoph. *Hell.* 1, 7, 33. An dieser Entwicklung wird auf Seiten der Römer der Triumphalkranz (unten S. 98 f.) starken Anteil haben.

² Apollon. *Rhod.* 2, 160.

³ Plut. *Sulla* 27, 7.

⁴ Vgl. oben S. 73.

⁵ 91. *Berliner Winckelmannsprogramm.*

⁶ Sieveking a. O. 7.

⁷ *Ant. Denkm.* 4, Taf. 43 (Hinweis von Neugebauer).

⁸ Poland *Gesch. d. griech. Vereinswesens* 427.

⁹ Vgl. *Realenc.* 4, 1636, 19 ff.

¹⁰ S. *Stephanos f. Wiegand* Taf. 1 (Hinweis von Neugebauer).

¹¹ Vgl. auch Xen. *Hell.* 3, 4, 18.

tragen¹, so daß er den Charakter eines Ordens annahm.⁶ Eine besonders reiche und mannigfaltige Entwicklung erfuhr der militärische Ehrenkranz in Rom.³ Auch Ehrenbildnisse wurden bekränzt⁴ und Tote am Tage ihres Begräbnisses durch Bekränzung geehrt.⁵ Ja sogar der Demos von Athen kann dieser Ehrung teilhaftig werden.⁶ Wenn schließlich der goldene Ehrenkranz von den Athenern 331 v. Chr. auch einem Gotte wie Amphiaraios dafür verliehen wird, daß er sich der Athener und der anderen Gäste, die seinen Kurort aus Gesundheitsgründen aufsuchten, freundlich angenommen habe⁷, so wird hierbei vielleicht in Rechnung zu stellen sein, daß dieser Gott, den freilich auch die Inschrift als θεός bezeichnet, den Charakter eines Heros trug und damit menschlichen Formen der Ehrung zugänglicher schien.

Die Kräfte, die der Kranz mitteilt, können von speziellerer Art sein. Wenn der Chor der euripideischen Bakchen 109 f. Theben zuruft καταβακχιούσθε δρυός ἤ⁸ ἐλάτας κλάδοισιν, so ist daran gedacht, daß infolge des Aufsetzens des Eichen- oder Fichtenkranzes die dionysische Ekstase über die Menschen kommt.⁹ Ganz analog ist der Glaube, daß ein Kranz auf dem Kopfe Wahrträume bewirke. Die griechischen Zauberpapyri enthalten öfters Anweisungen dafür, wie man solche mantisch bedeutsamen Träume hervorrufen könne. In einer davon heißt es¹⁰: ἐλθὼν πρὸς ἐαυτὸν καὶ λιβανωτίσας τὸν κλάδον (Lorbeer) θῆς πρὸς κεφαλὴν σου καὶ κοιμῶ ἀγνός . . . τὸ δὲ φυλακτήριον, ὅπου τὸ ὄνομα ἐγγέγραφας (vgl. 822 ff.), θῆς πρὸς κεφαλὴν σου, τῷ δὲ κλάδῳ στέφου. Sowohl das φυλακτήριον (ein Lorbeerblatt) wie auch alle Blätter des Zweiges sind mit Zaubertexten beschrieben. Nach Fulgentius 1, 13 S. 24, 18 Helm behaupteten mehrere Autoren, die über Traumdeutung geschrieben hatten, *laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros*. Hier scheint es sich nur darum zu handeln, daß ein Zweig neben den Kopf des

¹ Le Bas-Wadd. 3, 1601, 28 ff., vgl. Fiebiger 1638, 21 ff.

² Vgl. auch Wilamowitz *Glaube d. Hell.* 1, 291.

³ Fiebiger 1637 ff.

⁴ Poland a. O. 434. 510.

⁵ Ziebarth *Aus d. griech. Schulwesen* 128; Laum *Stiftungen* 1, 84 Anm.

⁶ S. z. B. *Demosth.* 24, 180.

⁷ IG 7, 4252, 11 ἐπειδὴ ὁ θεὸς καλῶς ἐπιμελεῖται τῶν ἀφικνουμένων Ἀθηναίων καὶ τῶν ἄλλων εἰς τὸ ἱερόν ἐφ' ὕγιαια καὶ σωτηρία πάντων τῶν ἐν τῇ χώρᾳ, στεφανῶσαι τὸν Ἀμφιάραιον χρυσῷ στεφάνῳ ἀπὸ Χ δραχμῶν καὶ ἀνειπεῖν τὸν κήρυκα τοῦ δήμου ὅτι στεφανοῖ ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων τὸν Ἀμφιάραιον χρυσῷ στεφάνῳ ἀπὸ Χ δραχμῶν κτλ.

⁸ Zum Hiatt vgl. Eur. *Phoen.* 1515 (Schroeder *Eur. cant.* 129); Hartel *Hom. Stud.* 2, 33 ff. = *Wien. Sitz.-Ber.* 76, 1874, 359 ff.; Pohlenz *Gött. Gel. Anz.* 931, 366.

⁹ Dieselbe Wirkung übt der um den Thyrsos gewickelte Epheu auf die Maenaden aus; vgl. auch de Waele *The Magic Staff* 87.

¹⁰ *Griech. Zauberpap.* 7, 842 ff. (Bd. 2, 37 Preisendanz).

Schlafenden gelegt wird. Nach deutschem und schwedischem Aberglauben träumt man wahr, wenn man in der Johannisnacht einen Kranz aus neun Blumen unter das Kopfkissen legt.¹ In diesem Falle bewirkt die zauberträchtige Sonnwendnacht und die heilige Neunzahl eine Steigerung der den Traum hervorrufenden Kräfte des Kranzes. Der Fähigkeit, durch den Traum die Zukunft zu erfahren, steht die prophetische Gabe nahe, die zu ihrer Betätigung der Vermittlung des Traumes nicht bedarf. Auch diese Gabe verleiht der Kranz, speziell der Lorbeerkranz. Einen solchen trägt der *χρησμολόγος*, der sich beim Opfer einstellt, um seine Orakelsprüche an den Mann zu bringen², desgleichen die delphische Pythia.³ Lukian behauptet in scherzhafter Übertreibung, jeder Stein und Altar orakele, wenn er mit Öl begossen sei und Kränze trage und dazu über den nötigen Gaukler verfüge.⁴ Ein besonders bemerkenswertes Beispiel bietet Aidesios, der Sohn des pythagoreischen Propheten Chrysanthios, des Hauptlehrers des Eunapios: es genügte ihm, einen Kranz aufzusetzen und zur Sonne emporzublicken, dann vermochte er sofort zu weissagen.⁵ Branchos wird dadurch zum Propheten, daß er von Apollon Kranz und Zweig erhält: daraufhin beginnt er wahrzusagen.⁶ Auf Wandgemälden aus Herculaneum und Pompeji hält eine bekränzte Seherin einen oder mehrere Lorbeerzweige in der Hand.⁷ Statt eines Zweiges wird auch ein Stab aus Lorbeer in den Händen der Seher erwähnt⁸, oder es konnte die inspirierende Kraft dieser Pflanze durch das Essen von Lorbeerblättern übergeleitet werden.⁹ Neben dem Lorbeer hat auch die Tamariske in der Mantik eine Rolle gespielt. Nikander

¹ Wuttke *Deutscher Volksabergl.*³ S. 244 § 352. Vgl. *Handwörterbuch d. deutschen Abergl.* 401.

² Aristoph. *Fried.* 1044.

³ Schol. Aristoph. *Plut.* 39.

⁴ Lukian *deor. conc.* 12.

⁵ Eunap. *v. soph.* S. 504, 24 der Didotschen Ausgabe *ἡ δὲ πρὸς τὸ θεῖον οἰκηνότης οὕτως ἦν ἀπραγματέυτος καὶ εὐκόλος, ὥστε ἐξήρκες τὸν στέφανον ἐπιθεῖναι τῇ κεφαλῇ καὶ πρὸς τὸν ἥλιον ἀναβλέποντα χρησμοὺς ἐκφέρειν, καὶ τούτους ἀψευδεῖς.*

⁶ Schol. Stat. *Theb.* S. 389, 2 Jahnke *accepta corona virgaque vaticinari coepit.* Mit dem Zweig ist offenbar die *ῥάβδος* identisch, die von der Seherin des didymäischen Orakels benutzt und voreinst von einem Gotte übergeben wurde, Jambl. *de myst.* 3, 11 S. 127, 3ff. Parthey.

⁷ Vgl. Reinach *Rép. de peintures* Taf. 29, 3 (= *Arch. Zeitung* 3, 1845 Taf. 29, 1 = Helbig *Wandgemälde* Nr. 203). 4; 171, 3 (= *Arch. Z.* 6, 1848 Taf. 16 = Helbig 1391^b). Im letzten Falle besteht Unsicherheit, ob die Person weiblich oder männlich ist (Helbig a. O.).

⁸ Hesych *ἰθωντήριον* (eigentlich „Richterstab“, vgl. dazu unten S. 85). ὁ φέρουσιν οἱ μάντις σκῆπτρον ἀπὸ δάφνης. Auch Kassandra spricht von ihren *σκῆπτρα*, Aesch. *Agam.* 1265.

⁹ Schol. Lykophr. 6 S. 10, 17 Scheer *οἱ μάντις δάφνας ἐσθίοντες ἐμαντεύοντο.*

Ther. 613 bezeichnet sie als *μάντιν ἐν αἰζηοῖσι* (Menschen) *γεράσιμον*, ἧ ἐν Ἀπόλλων | *μαντοσύνας Κοροπαῖος ἐθήκατο καὶ θέμιν ἀνδρῶν*. Eng verwandt mit dem Propheten ist der Dichter: *vates* nennt beide der Römer. Wenn die Musen dem Hesiod bei der Dichterberufung nicht nur die göttliche Stimme einhauchen, sondern ihm außerdem als *σκήπτρον* einen frischen, üppig sprossenden Lorbeerzweig überreichen¹, so ist das eigentlich eine

¹ *Theogonie* 30 *καὶ μοι σκήπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὕζον | δρέψασαι θηγτόν· ἐπέπνευσαν δέ μοι ἀδὴν | θέσπιν, ἴνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμμενα πρό τ' ἔοντα*. Statt *δρέψασαι* setzt Jacoby die Lesart *δρέψασθαι* in den Text (vgl. S. 78 f. seiner Ausgabe), die auch Friedländer für die richtige hält, *Herm.* 49, 1914, 16, 1; *Gött. Gel. Anz.* 1931, 243 f. Der Sinn scheint mir gegen *δρέψασθαι* zu sprechen, auch wenn es die bessere Überlieferung oder die Überlieferung schlechthin ist: *ἔδον*—*δρέψασθαι* wäre recht merkwürdig. Gewiß kommt *διδῶμι* mit dem Infinitiv, wie Jacoby S. 79 bemerkt, häufig vor. Aber es handelt sich dann, wie auch in dem von ihm angeführten Beispiel *Il.* 3, 351 *Ζεῦ ἄνα, δὸς τείσασθαι*, in der Regel um Gebete, besonders mit dem Imperativ von *διδόναι*. Vgl. noch ebenda 322; Sappho Fr. 25, 2 Di.; Aesch. *Cho.* 18; Xen. *Cyr.* 6, 4, 9. Das heißt, die Gottheit wird um Gewährung bestimmter, bereits vorhandener Wunsch inhalte gebeten. Sie gibt das Geschehen des Ersehnten, an dessen Zustandekommen der Mensch nicht eigentlich beteiligt ist. An der Stelle der *Theogonie* liegt der Fall ganz anders. Hier würden die Musen dem Hesiod die Erlaubnis geben, etwas zu tun, woran er noch gar nicht gedacht hatte. Es war sehr berechtigt, wenn Wilamowitz *Ilias* 471, 1 dazu bemerkte, dies sei kein *διδόναι*. Zudem erwartet jeder, daß eine Gottheit, die einen Menschen zu einem Amte beruft, ihn eigenhändig mit dem Symbol seines Amtes ausstattet, nicht ihn auffordert, es sich zu holen, zumal in dem vorliegenden Falle, wo eine solche indirekte Beilehnung schlecht zu dem darauffolgenden direkten Anhauchen passen würde. Schließlich ist es unwahrscheinlich, daß Hesiod gesagt haben sollte: „sie ließen mich ein Szepter abbrechen, nämlich einen herrlichen Lorbeerzweig“, oder „sie ließen mich als Szepter einen herrlichen Lorbeerzweig abbrechen.“ Nicht ein Szepter wird abgebrochen, sondern ein Zweig, der dann als Szepter dient. Wieviel natürlicher folgen einander die Teile des Satzes und damit die Elemente der Vorstellung, wie sie nacheinander ins Bewußtsein treten, wenn wir *δρέψασαι* lesen: „sie gaben mir ein *σκήπτρον*, das war ein blühender Lorbeerzweig, sie selber hatten ihn abgebrochen, herrlich war er anzuschauen.“ Die Tatsache, daß die Musen in dem Epigramm des durch Ciceros Verteidigung bekannten Archias (*Anth. Pal.* 9, 64, 3f.) ebenfalls selbst dem Hesiod den Lorbeerzweig überreichen, kann m. E. durch den Hinweis auf die Abweichungen des Epigramms von der Szenerie des Hesiod nicht entwertet werden (vgl. Jacoby a. O.). Vielmehr spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Archias in diesem Punkte einen wesentlichen Zug des Hesiod festgehalten hat. Vgl. auch die in Rzachs großer Ausgabe zur Stelle angeführten Testimonia der Kaiserzeit, die zum Teil deutlich die Lesung *δρέψασαι* voraussetzen. Es kommt hinzu, daß die Verderbnis von *δρέψασαι* zu *δρέψασθαι* außerordentlich leicht war. Jacoby selbst hat S. 61 auf den Parallellfall des V. 161 aufmerksam gemacht, wo *ποιήσασα* in F zu dem unmöglichen *ποιήσασθαι* verderbt ist. Wenn endlich Jacoby a. O. 79 sagt: *neque Musarum est ramum decerpere, sed canendi potestatem facere*, so verkennt er, wie ich meine, das Wesen des oben erläuterten Vorgangs: das Überreichen des Zweiges ist eben eine Form

Dublette, in der die magische Wirkung des Lorbeers neben die Wirkung der Gottheiten gestellt wird¹, und daß dieser Dichter auch die Eigenschaften eines Propheten haben muß, ergibt sich aus der ihm zugewiesenen Aufgabe, Zukunft und Vergangenheit zu besingen.² Dieselbe Bedeutung wie das *σκήπτρον* des Hesiod hat die *ῥάβδος* der Rhapsoden³, und auch die beim Mahle geübte Sitte, daß ein Lorbeer- oder Myrtenzweig von Hand zu Hand geht und der jeweilige Empfänger ein Lied singen muß⁴, findet ihre Erklärung darin, daß der Zweig den Empfänger zu seinem Liede inspirieren soll. So bekommen, scheint mir, die auf das Bekenntnis zu den Chariten und Musen folgenden Worte des Chors des Euripideischen Herakles (676 ff.): *μη ζῶν μετ' ἀμουσίας, αἰεὶ δ' ἐν στεφάνοισιν εἶην* einen tieferen Sinn: der Wunsch, ständig bekränzt zu sein, ist der Wunsch nach dauernder Erfüllung mit musischem Geiste. Das *σκήπτρον* des Hesiod eröffnet noch einen weiteren Ausblick. Ein *σκήπτρον* führen auch die Könige. Es ist eng verbunden mit den *θέμιστες*: diese und jenes wurden zusammen den Königen von Zeus verliehen.⁵ Darum ist es feinste Huldigung, wenn Pindar zu Beginn der ersten Gegenstrophe der ersten olympischen Ode den Tyrannen Hieron mit den Worten preist (V. 12) *θεμιστεῖον ὅς ἀμφέπει σκάπτρον ἐν πολυμήλῳ*⁶ *Σικελία*: ein Vorspiel zu dem Beginn der ersten Epode, wo der Held des Liedes ohne Umschweife mit dem ersehnten Königstitel bezeichnet wird. Nicht nur die Könige führen das Szepter, auch andere

der Inspiration. Dem *σκήπτρον* = *ῥαβδος* entspricht das *baculum* = *virga* bei Diomedes (unten Anm. 3).

¹ Ich halte es nicht für richtig, zu sagen, daß der Lorbeerzweig letzten Endes der Gott selbst (Apollon) sei, vgl. de Waele *The Magic Staff* 182. Es gab vielmehr sogar die Vorstellung, daß sich Apollon selbst durch das Essen von Lorbeerblättern (vgl. oben S. 82) zum Gesange inspirierte, s. den Anfang eines Hymnus in den *Griech. Zauberpap.* 2, 81 (Band 1, 26 Preisendanz) *δάφνη, μαντοσύνης ἰερὸν φυτόν Ἀπόλλωνος, | ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηρεν αἰδάς | αὐτὸς ἄναξ σκηπτούχος*. Auch das inspirierende *σκήπτρον* trägt hier der Gott.

² Ich sehe keinen Grund, V. 32 zu tilgen oder als Doppellesart zu betrachten.

³ Schol. Pind. *Nem.* 2, 1 d S. 29, 19 ff. Dr.; Eust. zu *Il.* 1 S. 6, 19 f. Stallb.; Diomedes S. 484, 14 ff. Keil (*rapsoedia dicta*) *quod olim partes Homericarum carminum in theatralibus circulis cum baculo, id est virga, pronuntiabant qui ab eodem Homero dicti Homeristae*. Die in dem Pindarscholion a. O. angeführten Worte des Kallimachos *καὶ τὸν ἐπὶ ῥάβδῳ μῦθον ὕφαινόμενον* (vgl. 3, 10 S. 11 Pfeiffer) müssen mit der auf Hesiod und die soeben zitierten Verse der Theogonie sich beziehenden Äußerung des Pausanias zusammengehalten werden (9, 30, 3): *δήλα γὰρ . . . ὅτι ἐπὶ ῥάβδον δάφνης ἦδε*. Anders de Waele *The Magic Staff* 183.

⁴ Schol. Aristoph. *Wesp.* 1222.

⁵ *Ilias* 9, 98 *καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν | σκήπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλευέσθαι*. Vgl. ebenda 9, 156.

⁶ So, nicht *πολυμήλω*, ist zu lesen.

Personen, wenn sie wie jene das Richteramt ausüben.¹ *θέμιστες* sind normative, verbindliche Sprüche.² Die Götter selbst, von denen sie stammen, speziell Zeus, können sie äußern³, eventuell in der Form des Orakels.⁴ Im Munde von Menschen sind es Rechtsprüche und bindende Bestimmungen⁵, was sich schließlich zum Begriff „Satzungen“ entwickelt. Es scheint mir klar, daß das *σκήπτρον* mit den *θέμιστες* untrennbar verbunden ist, weil es die Könige und Richter zu den gottgewollten Sprüchen inspirieren soll.⁶ In ihm sind die *θέμιστες* sozusagen virtuell beschlossen, es kann sie jederzeit spenden.⁷ Man möchte glauben, daß die Aufstellung des Szepters der Artemis Anaïtis im sakralen lydischen Rechtsverfahren⁸ ebenfalls dazu gedient habe, mit seiner Hilfe das richtige Urteil zu finden. Blicken wir von hier aus noch einmal auf die oben S. 83 angeführten Verse des Nikander zurück, nach denen Apollon der Tamariske Weissagungsgabe und *θέμις ἀνδρῶν* verlieh, so wird man unter *θέμις* die Summe der durch die Orakelsprüche verkündeten Normen zu verstehen und einen Tamariskenzweig oder -stab als Mittel der mantischen Inspiration zu betrachten haben. Wir sind vom Kranze zu dem wesensverwandten Zweig des längeren abgeglichen; doch ist uns dadurch das Verständnis für eine Verwendung des Kranzes geschärft, die zu dem zuletzt Besprochenen eine deutliche Analogie bietet. In den Ekklesiazen des Aristophanes sollen sich auf Wunsch der Praxagora die Frauen für die Volksversammlung, an der sie teilnehmen wollen, im Reden üben. Praxagora fragt (130): *τίς ἀγορεύειν βούλεται*; Eine Frau antwortet: *ἔγώ*. Darauf Praxagora: *περίθου δὴ τὸν στέφανον τυχαγαθῆ*. Der Redner setzt sich also den Kranz auf, um durch ihn zu einer guten Rede inspiriert zu werden, das zeigen die Worte *τυχαγαθῆ* auf das deutlichste an: der

¹ *Ilias* 1, 234 ff.; 18, 505 f.; *Odyssee* 11, 569.

² Vgl. auch Ehrenberg *D. Rechtsidee im frühen Griechentum* 3 ff. Was ebendort über die Urbedeutung von *θέμις*—*Θέμις* ausgeführt wird (besonders 48 f.), ist nicht haltbar.

³ *Odyssee* 16, 403.

⁴ *θέμιστες* des Phoibos in Delphi Pind. *Pyth.* 4, 54.

⁵ Vgl. *Ilias* 1, 238 f.; 16, 387; *Odyssee* 9, 112 ff., vgl. 11, 569.

⁶ Hirzel kommt dieser Auffassung ganz nahe, wenn er davon spricht, daß Agaraemnon mit den *βουλαί* des Zeus ausgerüstet sei wie ein Prophet, *Themis* 22. Vgl. ebenda 28, wo mit den „von einem Höheren inspirierten Normen“ offenbar die *θέμιστες* gemeint sind. Die Verwandtschaft des Richterstabes mit dem Seherstabe führt dazu, daß dieser mit dem Worte *ἰθωντήριον* bezeichnet werden konnte, s. oben S. 82 Anm. 8.

⁷ Daß schon bei Homer goldene oder mit Gold beschlagene Szepter vorkommen (z. B. *Od.* 11, 569), beweist nichts gegen die Annahme einer Inspiration durch die Pflanzen, von denen die Szepter ursprünglich herstammten. Das Szepter als Symbol der Macht ist sekundär.

⁸ Vgl. Zingerle *Oest. Jahresh.* 23, 1926 Beibl. 13 ff.

Kranz soll eben das „gute Glück“ gewährleisten. Und derselbe Gedanke liegt wiederum zugrunde, wenn bei Homer dem Redner vom Herold das *σκήπτρον* in die Hand gedrückt wird.¹ Er ist dann ein *ἀσφαλέως ἀγορεύων*, wie der richtende König, dem die Musen bei der Geburt den süßen Tau auf die Zunge gegossen haben.²

Wo der Segen wohnt, kann der Unsegen nicht hingelangen, er ist dem Segen gegenüber ohnmächtig. Die Kräfte des Kranzes, die durch Kontakt auf das Haupt des Menschen übergehen, führen ihm nicht nur eine irgendwie geartete Stärkung zu, sondern schützen ihn auch vor allem möglichen Unheil.³ Es bedarf zu dieser Umbiegung des Sinnes keiner besonderen Entwicklung. Die beiden Vorstellungen liegen so nahe beieinander, daß sich die eine aus der anderen mit Notwendigkeit unmittelbar ergibt. Ja es wird manchmal nicht leicht sein, zu entscheiden, ob die stärkende oder schützende Wirkung des Kranzes im Vordergrunde steht. Daneben ist es möglich, daß die speziellen Eigenschaften einer Pflanze, etwa ihr Geruch, sie von vornherein als ein geeignetes übelabwehrendes Mittel erscheinen ließen. Aelian berichtet in der *hist. an.* 1, 35 über verschiedene Pflanzen, die von verschiedenen Vogelarten *φύσει τινὶ ἀπορορήτῳ καὶ θανυμαστῇ* als Schutz gegen Behexung in ihre Nester gelegt werden. Ein Kranz aus *χαμαίπιτυς* schützt vor Trunkenheit.⁴ Lorbeer gilt als allgemein Dämonen vertreibend.⁵ Über seine medizinische Bedeutung handelt ausführlich Plinius *n. h.* 23, 152 ff. Tiberius pflegte sich einen Lorbeerkranz aufzusetzen, wenn es gewitterte⁶: man glaubte, der Lorbeer werde nicht vom Blitze getroffen.⁷ Man schützte insbesondere den Eingang des Hauses. Von diesem Teil eines römischen Hauses in Syrien stammt ein eingehauener Lorbeerkranz, was auf die Verwendung wirklicher Kränze am selben Orte weist, und darunter befinden sich weiter zwei Schlangen sowie die Inschrift *intra feliciter*, die den Sinn des Kranzes verdeutlicht.⁸ Namentlich mußte die Haustür geschützt werden, wenn ein Kind geboren war, denn dieses und die Wöchnerin konnten in ihrem schwächlichen Zustande dem Unsegen nur allzuleicht zur Beute fallen. So brachte man in Attika, wenn ein Knabe geboren war, einen Ölkrantz am Eingang des Hauses an, wenn ein

¹ *Il.* 23, 567 f.; *Od.* 2, 37 f. Vgl. *Il.* 2, 101. 279; 3, 218.

² Hesiod *Theog.* 81 ff.

³ Vgl. Frazer *Golden Bough*³ 4, 2, 242 f.; Schwenn *Gebet u. Opfer* 128; Fehrlé *Kult. Keuschheit*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 6, 145 mit Anm. 3.

⁴ *Geopon.* 7, 31, 2.

⁵ Ebenda 11, 2, 5 *ἀπεχθάνεται δαίμοσι, καὶ ἐνθα ἂν ἦ δάφνη, ἐκποδῶν δαίμονες.*

⁶ Plin. *n. h.* 15, 135.

⁷ Ebenda 2, 146; 15, 134. Vgl. *Geopon.* 14, 11, 5.

⁸ *CIL* 3, 120

Mädchen, eine Wollbinde.¹ Hesych fügt dem zweiten Fall die Worte hinzu „wegen des Wollespinnens“: eine ersichtlich späte und künstliche Erklärung. In Wahrheit müssen Kranz und Binde wie sonst miteinander verbunden gewesen sein, dann differenzierte man, je nach dem Geschlecht des Neugeborenen.² Daß es sich hier um einen apotropäischen Brauch handelt, wird dadurch bewiesen, daß man bei der gleichen Gelegenheit die Türen mit Pech bestrich³, wie es auch an den Choen geschah, um die aus der Erde aufsteigenden Seelen der Abgeschiedenen fernzuhalten.⁴ Unter den Dingen, die der kleine Ion bei seiner Aussetzung mitbekommt, befindet sich ein Kranz vom heiligen Ölbaum der Athena. Daß auch dieser dem wehrlosen Kinde als Schutz dienen soll, erhellt aus dem Bilde der Gorgo, mit der die Mitte seines Kleides geschmückt ist.⁵ Die gleiche Bedeutung wie der an der Tür angebrachte Kranz hat die *κορυθαλλη* oder *κορυθαλλια*, ein mit einer Binde umwundener Lorbeerzweig, den man an dieselbe Stelle steckte, wenn im Hause der Eintritt eines Jünglings in das Ephebenalter oder eine Hochzeit gefeiert wurde.⁶ An den römischen Parilia, wenn die Tiere auf die Sommerweide getrieben wurden, wusch man die Schafställe auf und kehrte sie aus; dann brachte man Zweige und Kränze an den Ställen, vor allem an deren Tür, an: damit sollte nach erfolgter Reinigung ein apotropäischer Schutz hergestellt werden. In derselben Weise werden auf deutschem Gebiete an Ställen und Stubentüren Kränze aufgehängt als Abwehr gegen den Blitz oder böse Mächte.⁷ Auch die Kälber und Stiere tragen, wenn sie im Frühjahr auf die Weide getrieben werden, aus dem gleichen Grunde grüne Kränze.⁸ Von Bion wird berichtet, daß er

¹ Hesych *στέφανον ἐκφέρειν*. Vgl. auch Iuv. 9. 85f.

² Vgl. meinen Artikel Birth bei Hastings *Encycl. of Rel.* 2, 648^a.

³ Phot. *ῥάμνος*. ⁴ Ebenda *μαρὰ ἱμέρα*.

⁵ Vgl. Eurip. *Ion* 1421. 1433ff.

⁶ Etym. m. 531, 53 ff.; Hesych *κορυθαλλια*. Vgl. Plut. *amat.* 755^a; Iuv. 6, 79.

⁷ Köchling 80, 1; *Handwörterb. d. deutschen Aberggl.* 1, 1006, vgl. ebenda 5, 390. 400. 402, 404. 409; Ludwig Finckh *Rapunzel* (Stuttg. u. Leipz. 1909) 119.

⁸ Rosegger *D. Schriften des Waldschulmeisters* (Wien, Pest, Leipzig 1899) 69. Auch bei der Rückkehr im Spätherbst tragen die Rinder frische Kränze, ebenda. Vgl. zu diesem Überspringen des Brauches, das auch hier ein Verblässen der ursprünglichen Bedeutung voraussetzt, oben S. 73f. Am Georgstag, der dem Moment des Austriebs entspricht, bekränzen die Südslawen die Hörner ihrer Kühe mit Blumenkränzen, um das Vieh gegen Zauber zu schützen. Kühe ohne Kränze gelten als den Hexen ausgeliefert. Am Abend werden die Kränze an der Tür des Viehstalles befestigt und bleiben dort das ganze Jahr über. Ein Hirt, der seine Tiere nicht bekränzt, wird von seinem Herrn ausgescholten und manchmal geschlagen. Vgl. Frazer *Golden Bough*³ 1, 2, 126f. Sogar die Melkeimer werden am Georgstage, wo die Schafe zum erstmalig gemolken werden, von den walachischen Hirten mit Blumen bekränzt, ebenda 338.

während einer Krankheit Weißdorn und Lorbeer über seiner Tür befestigte.¹ Er meinte vielleicht, daß er damit den Tod fernhalten könne. Es ist aber auch denkbar, daß eine Umbiegung des Gedankens vorliegt: man mochte glauben, daß ein Mittel, das die Krankheit und überhaupt jedes Übel fernhält, auch imstande sei, ein bereits eingetretenes Leiden zu verscheuchen. Eines besonderen Schutzes bedarf der *ικέτης*. Gewöhnlich trägt er die *ικετηρία*, den der *κορυθάλη*² gleichenden, mit Wolle umwickelten Zweig.³ Doch ist für die Bittflehenden auch die Bekränzung bezeugt. Man muß dies, wie ich glaube, für den Anfang des König Ödipus annehmen, wo der die Abwehr der Pest erflehende Chor mit den Worten geschildert wird (V. 3): *ικητήριος κλάδοισιν ἔξεστεμμένοι. ἐκστέφειν* kann nicht bloß „ausstatten“ heißen. Es muß sich um Bekränzung mit zusammengebogenen Zweigen handeln. Einen Kranz soll auch im zweiten sibyllinischen Orakel des Phlegon der Bittflehende tragen⁴, und so ist denn überhaupt der Lorbeerkranz ein üblicher Bestandteil der dem *graecus ritus* angehörenden Supplikationen Roms.⁵ Auch sonst wird die Bekränzung der Bittflehenden überliefert.⁶ Die soeben angezogene Stelle des Etymologicum bestätigt gleichzeitig die Zusammenbiegung von Zweigen zu Kränzen, die wir für die Szene des König Ödipus postuliert haben. Man versteht nach dem Gesagten, daß sich der Sklave Karion, der im Plutos des Aristophanes mit seinem Herrn vom Orakel kommt, vor den Schlägen seines Gebieters sicher fühlt, weil er einen Kranz trägt (V. 21): *οὐ γὰρ με τυπήσεις στέφανον ἔχοντά γε*, worauf Chremylos: *μὰ Δ' ἄλλ' ἀφελὼν τὸν στέφανον, ἦν λυπήσ τί με*. Er mußte also, wenn er den Sklaven schlagen wollte, jedenfalls diesem vorher den Kranz abnehmen. Der Zauber des Wortes führte sogar dazu, daß man sich vor Nachstellungen geschützt glaubte, wenn man nur die Worte aussprach: „Ich trage einen Lorbeerstab.“⁷ Die Fiktion sollte dieselbe Wirkung ausüben, wie wenn der Sprechende tatsächlich einen Lorbeerstab trug.

Die apotropäische Bedeutung des Kranzes wird besonders sichtbar, wenn man sich seiner bei irgendwelchen gefährlichen Unternehmungen

¹ Laert. Diog. 4, 57.

² S. oben S. 87.

³ Aesch. *Suppl.* 22f.; *Cho.* 1035; *Eum.* 43ff.

⁴ Diels *Sibyll. Bl.* S. 114 V. 48 *λισσέσθω Φοῖβον Παιήονα κρᾶτα πυκάσας | ικητήρ, ἐσπίπτοντος ὅπως λύσις ἦσι κακοῖο.*

⁵ Liv. 27, 37, 13; 40, 37, 3; 43, 13, 8. Bei Diels a. O. 51, 4 sind die Notizen in Verwirrung geraten: das zweite Zitat (Liv. LX 37, übernommen von Köchling 17 unten) ist natürlich in XL 37 zu ändern und identisch mit dem von Diels an dritter Stelle angeführten.

⁶ Tertull. *de cor.* 7 *erant enim supplices coronati apud veteres; Etym. m.* 402, 20 *στεφάνοις δὲ διὰ θαλλῶν τὰς ἰκεσίας ποιοῦσιν.*

⁷ Suid. *δαφνίην φορῶ βακτηρίαν· τοῦτο λέγειν εἰώθασιν οἱ ὑπό τινων ἐπιβουλεύόμενοι, παρόσον ἀλεξιφάρμακον ἢ δάφνη.*

bedient. Der Fisch ἔλωψ, der in der Gegend von Pamphylien häufig war, wurde mit besonderen Vorsichtsmaßregeln gefangen: ἐν οὖν ποτε λάβωσι, στεφανοῦνται μὲν αὐτοί, στεφανοῦσι δὲ τὰς ἀλιὰδας, κρότῳ δὲ καὶ πατάγῳ καταπλέοντες αὐτοὺς ὑποδέχονται καὶ τιμῶσιν.¹ Die Bekränzung der Fischer und ihrer Boote hat denselben Sinn wie der Lärm während der Fahrt: man fürchtet die Geister der zu fangenden Tiere. Apotropäischer Lärm ist bekannt.² Die Verehrung der gefangenen Fische hat gleichfalls zahlreiche Parallelen, man pflegte auf diese Weise die Geister der auf der Jagd getöteten Tiere zu beschwichtigen.³ Wenn sich das römische Heer bei der Verbrennung der feindlichen Waffen und Beutestücke bekränzt⁴, könnte man daran denken, daß es sich vor dem Zorne der mit dem Feinde verbündeten Geister schützen will. Insbesondere bekränzt sich der Krieger beim Auszug zur Schlacht. Plutarch Lyk. 22, 4f. berichtet die spartanische Sitte. Der König befahl, während er opferte, dem gesamten Heere, sich zu kränzen, und den Flötenbläsern, das Καστόρειον μέλος zu spielen. Zugleich stimmte er den Marschpaian an. Es ist klar, daß das Heer bekränzt zu dieser Musik in die Schlacht zog und der Kranz die Funktion des alten Heilsangs⁵ ergänzt. Auch von den Kelten heißt es, daß sie bekränzt kämpften.⁶ Wenn Philipp von Makedonien seinen Soldaten befiehlt, Lorbeerkränze aufzusetzen und so *veluti deo duce* in den Kampf mit den Phokern zieht⁷, so betont er natürlich mit dem Lorbeer die Beziehung zum delphischen Gotte, für den er streitet, aber man möchte annehmen, daß die für die Spartaner und Kelten bezeugte Sitte auch hier zugrunde liegt. Die literarischen Angaben werden durch die Zeugnisse griechischer Vasen ergänzt.⁸ Nicht nur die dem Kranze wesensverwandte Binde⁹ findet sich, und zwar häufig, um den Helm gelegt, sondern auch der Kranz.¹⁰ Zuweilen wird dieser dem ausfahrenden Krieger überreicht.¹¹ Auf einer „attisch-korinthischen“ Hydria übergibt Thetis dem Achill bei der Überbringung der von Hephaest gefertigten Waffen nicht nur den Schild, sondern auch einen Kranz.¹² Bei den Melanesiern schützt ein um den Hals gehängter Büschel von bestimmten Blättern die Krieger gegen Verwundung.¹³ Eines analogen Schutzes schienen die römischen Fetialen be-

¹ Plut. *de soll. anim.* 981°. Die Ausgabe von Bernardakis bietet καταπλέοντας als Überlieferung.

² Vgl. z. B. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 58 ff.

³ Vgl. Frazer *Golden Bough*³ 5, 2, 201 f. 204 ff.

⁴ Plut. *Marius* 22, 1 f.

⁵ Vgl. oben S. 74.

⁶ Ael. *v. h.* 12, 33.

⁷ Justin 8, 2, 3.

⁸ Zum Folgenden vgl. Wrede *Ath. Mitt.* 41, 1916, 262 ff.

⁹ S. oben S. 73.

¹⁰ *Ath. Mitt.* a. O. Taf. 30, 78.

¹¹ Gerhard *Auserl. Vasenb.* Taf. 263.

¹² *Corp. Vas. Louvre* 3 H d Taf. 12, 1; 13.

¹³ Frazer *Golden Bough*³ 4, 2, 243.

dürftig, die sich zum Zwecke der Kriegserklärung oder des Bündnisses in den Bereich eines feindlichen Volkes begaben: sie führten ein heiliges Kraut (*verbena*), das auf der Arx wuchs, mit sich¹, dessen magische Bedeutung darin zum Ausdruck kommt, daß mit ihm der *pater patratus* von dem *verbenarius* zu seinem Amte geweiht wurde. Dieser berührte mit der *verbena* Haupt und Haar seines Amtsgenossen² und leitete auf diese Weise die Kräfte des heiligen Krautes auf jenen über. Ich möchte glauben, daß von hier aus auch der große Wert des schlichten Graskranzes, der *corona graminea*, verständlich wird, die bei den Römern als die höchste militärische Auszeichnung galt.³ Es wird sich dabei, mindestens ursprünglich, auch um heiliges Gras gehandelt haben vielleicht sogar dasselbe, daß die Fetialen von der Arx nahmen, denn Livius sagt a. O. 5 von der Einholung der *verbena*: *fetialis ex arce graminis herbam puram attulit*. Es wäre dann bei der Verleihung des römischen Graskranzes derselbe Gedanke maßgebend gewesen wie bei den Siegerkränzen der griechischen Agone: dem zu Belohnenden einen kostbaren Talisman zu verleihen. Dem Auszug der Krieger und der Fetialen kann man den der Spondophoren an die Seite stellen, die den Gottesfrieden für die panhellenischen Spiele verkündigten. Auch sie trugen Kränze, wenigstens ist dies für die Gesandten der Argiver, die des Fest der Nemeen einleiteten, bezeugt.⁴

Eine ungeheure Rolle spielt der Kranz im Kultus, insbesondere bekränzt sich, wer der Gottheit ein Opfer darbringt oder überhaupt an einem Opfer beteiligt ist.⁵ Man könnte den Grund hierfür darin suchen, daß dem Opfernden alle störenden Einflüsse ferngehalten werden sollen.⁶ Doch vielleicht ist ein anderer Gedanke bestimmend. Es gab Zeiten, wo der Gott, mit dem man zu tun hatte, keineswegs der Freund des Menschen war, zu dem ihn erst eine fortschreitende Entwicklung machte, sondern ein furchterregendes Wesen, dessen Gunst man durch Darbringungen zu gewinnen, dessen Zorn man zu beschwichtigen suchte. Wer ihn zum Opfer rief, mußte sich vorsehen. Daß der Kranz der Sicherung des Opfernden gegenüber dem Gotte dienen sollte⁷, scheint durch seinen analogen Gebrauch im Zauber nahegelegt zu werden, wo sich mehr oder weniger deutlich machen läßt, daß er zu den Abwehrmitteln gehört, mit denen sich der Zaubernde vor dem beschworenen Gott oder Dämon

¹ Wissowa *Rel. u. Kultus d. Röm.* 2 551, 7.

² Liv. 1, 24, 6.

³ Fiebiger 1637f.

⁴ Xen. *Hell.* 4, 7, 2f.

⁵ Der opfernde Priester kann den Kranz kraft seines Amtes tragen, oben 77f.

⁶ Schwenn *Gebet u. Opfer* 128.

⁷ Eine analoge, mir nicht haltbar scheinende Erklärung vertritt Köchling 46 für den Kranz bei der Mahlzeit.

schützen wollte.¹ Die Notwendigkeit dieses Schutzes führte zu der regelmäßigen Verwendung von *φυλακτήρια*. Nicht überall, wo der Zaubernde einen Kranz aufsetzt, wird man an solchen Schutz denken dürfen: wo es sich um magische Opfer handelt, kann schon die Analogie des kultischen Opfers ihrerseits hineinspielen², und wenn einmal eine Bekränzung mit schwarzem Epheu vorgeschrieben wird³, so zeigt die darauf folgende Weisung, sich *νεκρικῶ τρόπῳ* herzurichten, daß es sich um den alsbald zu besprechenden Totenkranz handelt. Dagegen kann man der a. O. 3198f. (1, 176) empfohlenen Bekränzung mit Ölzweigen trotz des kurz vorher erwähnten Rauchopfers den Wert eines Amuletts zubilligen. Deutlicher liegen die Dinge in der Apollobeschwörung 2, 27 (1, 22) *εὐχόμενος δὲ στέφανον ἔχε δάφνινον τοιοῦτον· λαβῶν κλώνας δάφνης ἰβ' καὶ ποιήσας ἀπὸ μὲν τῶν ζ' κλάδων στέφανον, τοὺς δὲ λοιποὺς ἄλλους πέντε συνδήσας ἔχε ἐν τῇ χειρὶ τῇ δεξιᾷ εὐχόμενος καὶ μετ' αὐτῆς (τῆς δάφνης? oder vielmehr μετ' αὐτῶν?) κοιμῶ ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι*. Nach der weiteren Anweisung wird auf jedes Blatt der zwölf Zweige ein Zauberwort geschrieben, und zwar so, daß jedem Zweige sein besonderes Wort zugeteilt und auf alle Blätter desselben Zweiges das gleiche Wort geschrieben wird. Diese Zauberworte zeigen, daß Kranz und Zweige trotz des vorher erwähnten Opfers mehr sind als ein zu diesem gehöriges Requisit. Es kommt hinzu, daß der Zaubernde sich mit Kranz und Zweigen zur Ruhe legen soll. Hier scheint der Charakter des Amuletts offenkundig. Ebenso verhält es sich 2, 64 ff. (1, 24), wo zwei Lorbeerzweige verwendet werden, die ebenfalls mit Zauberworten beschrieben werden müssen. Der erste soll mit Hilfe einer weißbroten Wollbinde zum Kranz gebunden und auch an den zweiten, für den zwölf Blätter vorgeschrieben sind, eine Tänie gehängt werden. Hier weisen nicht nur die Zauberworte, sondern auch die Verwendung der roten Farbe⁴ auf ein Apotropaion. 4, 900bff. (1, 102) erhält eine Person, die als Medium gebraucht wird, als Amulett (*εἰς τὸ φυλαχθῆναι*) zwei Pflanzen: die Anubisähre und die Hierakitispflanze. Wenn dieselbe Person, und außerdem der Zaubernde, mit grüner Artemisia bekränzt werden sollen (914f.), so wird man geneigt sein, den gleichen Zweck anzunehmen.⁵ Bedeutsam scheint mir die Vorschrift für die Beschwörung Apollons 7, 728 (2, 33): *στεφανωσάμενος σαμψουχίνῳ στεφάνῳ, ὑποδησάμενος λύκεια ὑποδήματα δέωκε τὸν λόγον τοῦτον κτλ.* Die Schuhe aus Wolfsleder hatten offenbar die

¹ Vgl. Eitrem *Papyri Osloenses* 1 S. 53f.

² Z. B. *Griech. Zauberpap.* 13, 646 ff. (Band 2, 117 Preisendanz).

³ Ebenda 4, 172f.

⁴ Wunderlich a. O. (oben S. 77 Anm. 12) 21ff.

⁵ Die begründende Bemerkung des Papyrus, daß sich der Gott an der Pflanze freue, ist ersichtlich ein Autoschediasma.

Bedeutung einer magischen Sicherung.¹ Wie der Zaubernde mit ihrer Hilfe nach unten geschützt war, so durch den Kranz nach oben. Eine Bestätigung unserer Auffassung dürfen wir darin erblicken, daß einmal ein Geflecht aus den Haaren eines schwarzen Esels, einer gefleckten Ziege und eines schwarzen Stieres, das wie ein Diadem um den Kopf getragen werden soll, ausdrücklich als ein *φυλακτήριον* bezeichnet wird.² Noch wichtiger ist im Hinblick auf die oben erörterte Verwendung der Lorbeerzweige und -Kränze die Anweisung 1, 278 (1, 16) *στολίσας σεαυτὸν προφητικῶ σχήματι ἔχε ἐβεννίνην ῥάβδον ἐν τῇ λαῖᾳ χειρὶ καὶ τὸ φυλακτήριον ἐν τῇ δεξιᾷ, τουτέστιν τὸν κλῶνα τῆς δάφνης*. Trifft es zu, daß auch dem Kranz des Opferers ursprünglich die Bedeutung eines Schutzes gegenüber der Gottheit zukam, so sind auch die Zweige in der Hand der Adoranten³ nicht anders aufzufassen, und der oben besprochene Sinn der *ἱκετηγία*, des Zweiges der Bittflehenden, leitet auch seinerseits direkt zu einer solchen Erklärung. Auf dem geometrischen Gefäß, das zu Eingang unserer Betrachtung herangezogen wurde⁴, folgen auf die Frau mit dem Kranze einige weitere, die Zweige in den Händen halten: sie sollen offenbar einen Reigen tanzend gedacht werden. Ihnen gegenüber — die Malerei ist hier teilweise zerstört — muß eine Gottheit auf dem Trone gesessen haben, die, wie die Reste zeigen, ebenfalls einen Zweig in der Hand gehalten zu haben scheint: der ursprüngliche Sinn der Zweige⁵ wäre dann schon hier verblaßt. Wenn im Kult auch Tempel, Altar, Bäume, Geräte und Opfertiere mit Kränzen oder Zweigen geschmückt werden⁶, so wird wahrscheinlich ebenfalls eine Übelabwehr bezweckt. Ein Kranz oder eine Girlande im Heiligtum soll dieselbe Wirkung ausüben wie die Bukranien, die so massenhaft auf den Vasenbildern als Andeutung eines Heiligtums erscheinen oder als

¹ Vgl. Rieß *Realenc.* 1, 81f. ² *Griech. Zauberpap.* 4, 1331 ff. (1, 116).

³ Z. B. Gerhard *Auserl. Vasenb.* Taf. 241, 3. Vgl. Diodor 1, 43, 2 von dem Gebrauch der Pflanze *ἄρωσσις* bei den Ägyptern: *τοὺς ἀνθρώπους μέχρι τοῦ νῦν ὄταν πρὸς θεοῦ βυδίζωσι τῇ χειρὶ ταύτης λαμβάνοντας προσεύχεσθαι*.

⁴ *Ath. Mitt.* 18, 1893, 113, s. oben S. 71 Anm. 5.

⁵ Einem Tanze mit Zweigen in der Hand, den die südamerikanischen Uitoto ausführen, vindiziert K. Th. Preuß apotropäische Bedeutung: es sollten vielleicht die Krankheitsstoffe verschleudert werden, *Rel. u. Mythol. der Uitoto* 150.

⁶ Tempel: Schol. Lykophr. 6 S. 10, 30 Scheer; Altar: Menand. *Perikeir.* 421f. S. 67 Jensen; Hock 71 f.; Baum: Theokr. 18, 43; Geräte: Hock 94; Deubner *Jahrb. d. Inst.* 40, 1925, 221. Die Bekränzung der Opfertiere wird selten erwähnt (Luk. *de sacrif.* 12; Plin. *n. h.* 16, 9; Tertull. *de cor.* 10) und ist auch auf den bildlichen Darstellungen nicht üblich. Statt dessen schmückte man sie mit Wollbinden, z. B. Stengel *Kultusalt.*³ Taf. 3, 11; Gerhard *Auserl. Vasenb.* Taf. 243. Wenn der Vasenkatalog des Brit. Mus. auf Taf. 4, 1 die Bekränzung des Opfertieres durch eine Nike zeigt, so ist wahrscheinlich speziell an den Siegeskranz zu denken.

plastischer Schmuck, oft in Verbindung mit Girlanden, die Tempelfriese zieren. Von den Bukranien aber wissen wir ja aus dem Bereich des privaten Aberglaubens, daß sie einen apotropäischen Sinn haben.¹ In den Heiligtümern sollten sie — und ebenso die Kränze, Girlanden und Zweige — alles Verunreinigende fernhalten, alles, was die wohlthätigen Kräfte, die in dem Temenos walteten, zu schwächen imstande sein könnte. So ist der Kranz schlechthin das Zeichen des geweihten Ortes und der heiligen Handlung geworden.² So ist er vor allem das Symbol des Festes, das sämtliche Dinge in sein Bereich zieht, die mit ihm zu tun haben³, und es fiel auf, wenn die Kränze einem Feste fehlten, wie dem ersten Tage der Hyakinthien⁴ oder dem Charitenopfer auf Paros.⁵ Es mag sein, daß sich solches Fehlen aus dem primitiven Charakter des Festes erklärt, wie es Nilsson für die Hyakinthien angenommen hat⁶, aber dann muß der Kranz schon im Sinne des entwickelten Festsymbols verstanden werden, denn nach unserer Auffassung ist die Verwendung eines Kranzes mit Primitivität sehr wohl vereinbar. Es ist aber natürlich auch möglich, daß jenes Fehlen besondere Gründe hat, die uns unbekannt sind. Schließlich wurden auch die Götterbilder bekränzt⁷, und so kann Empedokles als Zeichen der ihm erwiesenen göttlichen Verehrung anführen, daß man ihn mit Tänien und blühenden Kränzen umwinde.⁸ Damit war der Kranz zu einer Darbringung, zu einer Gabe an die Götter geworden.

Bei der allgemeinen Geltung des Kranzes im Kult ist es nicht merkwürdig, daß man ihn auch aufsetzte, wenn man ein Orakel befragte. Er wurde erst abgenommen, wenn man nachhause zurückgekehrt war.⁹ Besonders auffällig ist, wie dies dem 216 v. Chr. nach Delphi entsandten Fabius Pictor von dem dortigen Priester eingeschärft wird. Er erklärt bei seiner Rückkehr nach Rom nach Verlesung des Orakelspruches *se oraculo egressum extemplo . . . rem divinam . . . fecisse iussumque a templi antistite sicut coronatus laurea corona et oraculum adisset et rem divinam fecisset, ita coronatum navem ascendere nec ante deponere eam quam Romam*

¹ Schol. Aristoph. *Plut.* 943 εἰδῶσαι τοῖς δένδροις κῶλα καὶ κρᾶνία προσπαταλέειν πρὸς ἀποτροπὴν βασκανίας οἱ γεωργοὶ πρὸς τὸ μὴ ξηρανθῆναι αὐτά.

² Das geht auch in den Zauber über: Kränzung eines Tempelchens, in dem ein Zauberbild angebracht ist, *Griech. Zauberpap.* 1, 22 (1, 4 Preis.); 4, 3153f. (1, 174), Kränzung zweier Altäre beim magischen Opfer *Ov. met.* 7, 242.

³ Vgl. z. B. die typische Bekränzung der Choenkännchen auf den Darstellungen der wirklichen Vasen dieser Gattung, Deubner *Attische Feste* Taf. 8, 1.

⁴ Polykrates *Λακωνικά* bei Athen. 139^d.

⁵ Apollodor *Bibl.* 3, 210.

⁶ *Griech. Feste* 135.

⁷ Z. B. Athen. 678^a.

⁸ Fr. 112, 6 Diels ταινίας τε περίστυπος στέφειν τε θαλείους.

⁹ Schol. Eur. *Hipp.* 792 ὅτε ἤρχοντο ἀπὸ μαντείας (sc. οἱ ἀρχαῖοι), ἐστεφανωμένοι ἤρχοντο, καὶ πάντες τοῦ οἴκου προσεκύονον αὐτούς. Vgl. Aristoph. *Plut.* 8ff. 20 (s. oben S. 88). Bei Soph. *Oed.* 82f. wird es auf frohe Botschaft gedeutet, daß Kreon bekränzt vom Orakel heimkehrt, vgl. unten 104.

*pervenisset. se quaecumque imperata sint cum summa religione ac diligentia executum coronam Romae in aram Apollinis deposuisse.*¹ Die gesamte Orakelbefragung — so wird man schließen müssen — geht unter dem Schutze des Kranzes vor sich, der alle Störungen fernhält, und der erhaltene und mitgenommene Spruch ist wie ein magisches Kleinod, das seine Bedeutung und seinen Sinn verlieren kann, wenn es ungeschützt dahin gelangen soll, wo es seine Wirkung auszuüben bestimmt ist. Daß der vom Orakel Zurückkommende als Träger von etwas konkretem „Heiligen“ empfunden wird, geht auch aus der feierlichen Begrüßung hervor, die ihm bei seiner Heimkehr zuteil wird.² Die Vorstellung, daß die Wirkung eines Brauches durch irgend eine Störung aufgehoben werden kann, hat ihre Parallele in dem römischen Glauben, daß ein Augurium seine Bedeutung verliert, wenn die Auguren, die es empfangen haben, ein Wasser überschreiten. Um dies zu verhindern, schöpften die Priester mit den Händen von jenem Wasser, beteten und brachten Gelübde dar.³ Ein Fluß oder überhaupt Wasser bricht eben den Zauber und ist darum auch eine Grenze, die von Geistern nicht überschritten werden kann. Die Asche der vom kleinen Herakles erwürgten Schlangen soll aus diesem Grunde über den Fluß gebracht und über die Grenze geworfen werden.⁴ Der auf eine Bleitafel gebannte unsaubere Geist kann den Jordan nicht überschreiten.⁵

Unter die apotropäischen Kränze reihen wir auch den Totenkranz ein.⁶ Rohdes Gedanke⁷, daß man den Toten bekränzt habe „zum Zeichen der Ehrfurcht vor der höheren Weihe des nun Geschiedenen“, ist zu abstrakt. Auch die Auffassung, daß man mit dem Kranze auf das Symposion angespielt habe, das die Seligen nach orphischem Glauben⁸ erwartete⁹, ist für die ältere Zeit angesichts der Totenklage vor dem bekränzten Verstorbenen¹⁰ unmöglich, zumal jener Glaube damals nicht

¹ Liv. 23, 11, 4. ² Schol. Eur. Hipp. a. O.

³ Serv. *Aen.* 9, 24 (*augurum*) *consuetudo, ut, si post acceptum augurium ad aquam venissent, inclinati aquas haurirent exinde manibus et fuis precibus vota promitterent, ut visum perseveraret augurium, quod aquae intercessu disrumpitur.* Das von dem interpolierten Servius nach *exinde* zugesetzte *et ist* zu tilgen.

⁴ Theokr. 24, 91 ff.

⁵ Wünsch *Ant. Fluchtafeln*² 29f. Vgl. Kroll *Ant. Abergl.* 34; Crusius *Münch. Sitz.-Ber.* 1910, 4, 91, 1.

⁶ Eur. *Her.* 525f.; *Phoen.* 1632; Lamer *Griech. Kultur*² S. 90 Abb. 136; *Wiener Vorlegebl.* 1889 Taf. 11, 2a. Vgl. auch Wächter *Reinheitsvorschr. im griech. Kult* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 9, 1) 44, 2; Köchling 52.

⁷ *Psyche* 1² 220. Vgl. Egger-Fournier 1526^a.

⁸ *Orph.* Fr. 4 Kern.

⁹ Vgl. Siebourg d. *Archiv* 8, 1905, 394ff., wo jene Auffassung ohne Berufung auf die Orphiker neben der Rohdeschen empfohlen wird.

¹⁰ Vgl. Lamer a. O.

allgemeiner verbreitet war. Mit dem Fragment der Alkmaionis¹, in dem der Kranz zum erstenmal in Verbindung mit dem Totenkult erscheint, hat es seine besondere Bewandnis. Hier werden die Leichen auf breiter Streu gebettet, und ein üppiges Mahl und Becher werden ihnen hingestellt und Kränze aufs Haupt gesetzt. Es handelt sich also um ein kultisches Totenmahl, das mit den Jenseitsfreuden nichts zu tun hat, und in diesem Falle sind die Kränze tatsächlich ein Ingrediens des Mahles. Wenn Aristophanes in den *Tagenistai* Fragm. 488, 6 ff. die Sitte des Totenkranzes daraus erklärt, daß man gleich nach der *κατάβασις* trinken müsse, so macht er natürlich einen Witz, der keiner wäre, wenn der Kranz wirklich diese Bedeutung hätte. Wichtig erscheint der Inhalt eines Sarkophages vom griechischen Friedhof bei Abusir.² Die in leinene Tücher gehüllte Mumie war bekränzt, zu ihrer Rechten lag ein Zweig und zu ihren Füßen zwei Kränze. Zweig und Kränze hatten allesamt den gleichen Zweck, nämlich den Toten zu schützen. Das zeigt ein Gorgoneion aus Terrakotta, das auf den äußeren Leinwandbinden einer Mumie über deren Brust befestigt war³, ein Gegenstück zu dem Gorgoneion auf dem Kleide des Ion⁴ und von gleicher Bedeutung. Der apotropäische Charakter des Totenkranzes wird weiter durch den im Totenkult üblichen Gebrauch der ebenso zu beurteilenden roten Farbe⁵ bestätigt: speziell in Sparta waren für die Ausstattung des Toten Kranz und Purpurgewand nebeneinander vorgeschrieben.⁶ Und schließlich gehören auch die auf dem Haterierrelief rings um das Totenbett aufgestellten brennenden Kandelaber⁷ zu den Unheil abwehrenden Mitteln.⁸ Der Tote ist eben nicht tot, sondern geht nur in eine andere Daseinsform über, und da er hilflos ist, muß er gegen Unheil oder Dämonen geschützt werden. Wird doch auch nach katholischem Ritus der Tote mit Weihwasser besprengt, damit ihm die unsauberen Geister fern bleiben.⁹ Die nur durch Servius bezeugte attische Sitte, das Trauerhaus mit Zypressenlaub zu schmücken¹⁰, erscheint zweifelhaft. Es sieht wie eine Übertragung des römischen Brauches aus.¹¹ Darum wird man besser darauf verzichten, hierin eine Analogie zu der apotropäischen Schmückung

¹ Fr. 2 S. 76 Kinkel νέκυσ δὲ χαμαισφάτου ἐπι τείνας | εὐρείης σιβάδος, παρέθηκ' αὐτοῖσι θάλασσαν | δαίτα ποτήριά τε στεφάνους τ' ἐπὶ κροσσῶν ἔθηκεν.

² Watzinger *Griech. Holz Sarkophage* S. 8 Nr. 15.

³ Ebenda S. 61 g. Vgl. Köchling 53.

⁴ S. oben S. 87. ⁵ Wunderlich a. O. (oben S. 77 Anm. 12) 46 ff.

⁶ Plut. *Kleom.* 6, 6, vgl. dens. *Lyk.* 27, 2; *inst. Lac.* 238^d; Deffner *Hess. Blätter f. Volksk.* 29, 1930, 191f. S. auch Köchling 53.

⁷ *Mon. dell'Inst.* 5 Taf. 6; Baumeister *Denkm.* 1, 239 Abb. 218; Blümner *Röm. Privatalt.* 486 Abb. 75.

⁸ S. auch Köchling 57, 2.

⁹ Köchling 54. ¹⁰ Serv. *Aen.* 3, 680.

¹¹ Ebenda 3, 64; 4, 507.

des Hauses zu erblicken, über die wir oben S. 86 f. gesprochen haben. Die Bekränzung der Gräber und Urnen¹ könnte an sich ebenso wie die Bekränzung der Heiligtümer² einen unheilabwehrenden Sinn haben, aber es liegt wohl näher, den Kranz hier überall, analog dem erwähnten Gebrauch des Götterkultes³, als Darbringung und Gabe an den Toten aufzufassen. Wenn uns das Bild einer Lekythos Kränze und Ölkrüge nebeneinander auf dem Stufenunterbau einer Grabstele zeigt⁴ oder bei den Gedächtnisfeiern der Vereine für ihre verstorbenen Mitglieder deren Gräber bekränzt werden⁵, so ist der Gesichtspunkt der Darbringung deutlich. Den Ausgangspunkt des Brauches bildet wohl in jedem Falle der Kranz des Toten selbst.

Zweifelhaft ist die Erklärung des Kranzes, den man beim Symposion trug. Er war nicht auf dieses beschränkt; man setzte ihn auch beim Mahle auf.⁶ Die Ausgestaltung der Geselligkeit in Form der bekannten Zweiteilung wird relativ spät sein, ursprünglich fielen vermutlich Essen und Trinken im wesentlichen zusammen. Als die Zweiteilung durchgeführt war, brachte man zwischen Mahlzeit und Symposion den Göttern, insbesondere dem Zeus Soter, eine Spende dar und sang einen Paian.⁷ Dieser Heilsang wurde in Sparta während der Mahlzeit angestimmt.⁸ Spende und Paian werden ursprünglich mit irgend einem Zeitpunkte der noch einheitlichen Mahlzeit verbunden gewesen sein. Der Paian, und ebenso Zeus Soter, sollten, primitivem Glauben entsprechend, gegen schädliche Wirkungen des Essens und Trinkens schützen.⁹ Es liegt nahe, den Gebrauch des Kranzes damit zu verbinden und ihn ebenfalls aus dem Wunsche nach solcher Übelabwehr herzuleiten. Aber es muß zugegeben werden, daß andere Möglichkeiten der Erklärung daneben bestehen. Klein 26 f. geht von der Tatsache aus, daß vor der Mahlzeit ein Opfer stattfindet, und sieht in den Kränzen des Symposion dieselben, die schon beim Opfer gedient hätten. Wilamowitz führt sie auf die heilige Handlung zurück, mit der das Symposion beginnt.¹⁰ Es

¹ Köchling 58 ff.; Laum *Stiftungen* 1, 83, 2; Poland *Gesch. d. griech. Ver-inswesens* 229.

² S. oben S. 92.

³ S. oben S. 92.

⁴ Lamer *Griech. Kultur* ² S. 90 Abb. 137.

⁵ Poland a. O. 510 ff. Vgl. Plut. *Aristid.* 21, 3.

⁶ Aristoph. *Vög.* 463 f. mit Schol.

⁷ Vgl. *Neue Jahrb.* 1919, 43, 391 ff.

⁸ Alkman Fr. 71 Diehl.

⁹ So möchte ich, im Hinblick auf die ursprünglich einheitliche Mahlzeit, jetzt lieber sagen: in den *Neuen Jahrb.* a. O. 393 sprach ich nur vom Essen. Sjövalles Meinung, daß man böse Geister habe abweisen wollen, die beim Essen und Trinken durch den Mund mit in den Menschen eindringen können (*Zeus im altgriech. Hauskult* 95 ff.), scheint mir weniger einleuchtend.

¹⁰ *Herakles* ² 156 zu V. 677.

wäre auch denkbar, daß sich die Teilnehmer des Symposion zum Zeichen festlichen Frohsinns bekränzten und daß eine magische oder religiöse Deutung hier überhaupt nicht in Frage kommt, oder aber, daß ein ursprünglicher magischer Sinn verloren gegangen und an seine Stelle eine profane Auffassung getreten ist.¹ Vom Symposion ausgehend ist dann der Kranz ein ständiges Requisit des Komos geworden.

Der Segen des Kranzes ist nicht nur imstande, ein drohendes Unheil fernzuhalten, sondern er kann auch ein bereits eingetretenes und vorhandenes vertreiben, d. h. der Kranz hat auch kathartische, lustrierende Bedeutung. Es ist das diejenige Art seiner Wirkung, die schon Diels hervorgehoben hat.² Bei der Lustration des Heeres vor der Schlacht setzt der Feldherr den Kranz auf³, wahrscheinlich doch auch die Soldaten. Der reinigende Akt soll ebenso wie die römischen Märzriten vor dem Auszug zum Krieg das Heer von allem anhaftenden Unsegen befreien, der die Entscheidung des Kampfes ungünstig beeinflussen könnte.⁴ Bei der Grundsteinlegung des neuen kapitolinischen Tempels⁵ wurde das gesamte Areal des zukünftigen Baues mit Binden und Kränzen ausgestattet. Soldaten mit glückbringenden Namen marschierten auf, Zweige von Fruchtbäumen in den Händen tragend. Vestalische Jungfrauen im Bunde mit Knaben und Mädchen, deren Eltern noch lebten, besprengten den Platz mit Wasser, das aus Quellen und Flüssen geschöpft war. Schließlich wurden Suovetaurilia um das Areal herumgeführt und nach ihrer Opferung die Götter angerufen. Dann folgte die eigentliche Grundsteinlegung. Der Grundgedanke dieser Kumulation von Zeremonien ist klar: die Stelle, an der das neue Heiligtum errichtet werden soll, muß rituell gereinigt werden, ehe mit dem Bau begonnen werden kann. Alle feindlichen Mächte, die etwa am Boden haften könnten, müssen vorher vertrieben werden. Besonders deutlich zeigt das die Besprengung mit Wasser durch „geweihte“ Personen. Aber auch die segensreichen Kräfte, die in den Binden und Kränzen, den glückbringenden Namen und Zweigen walten, dienen dem gleichen Zweck: vor ihnen weicht der Unsegen, wie der Teufel vor dem Zeichen des Kreuzes. Die Herumführung der Suovetaurilia hat apotropäische Bedeutung: nach erfolgter Reinigung wird der schützende Kreis gezogen, um für die Zukunft jeden Schaden abzuwehren.⁶ Auf griechischem Boden zeigt sich die kathartische Wirkung des Kranzes in den Bestimmungen des Asklepiosheiligtums von Per-

¹ Eine Umbiegung des Sinnes, freilich anderer Art, vertrat auch Philonides in seinem Buch über Salben und Kränze, Athen. 675^d.

² *Sibyll. Bl.* 120. ³ *Plut. Brut.* 39, 3.

⁴ Vgl. *Neue Jahrb.* 1911, 27, 324. ⁵ *Tac. Hist.* 4, 53.

⁶ Vgl. die analoge Aufeinanderfolge kathartischer und apotropäischer Handlungen an den Parilia, *Neue Jahrb.* a. O. 322f. S. auch d. *Archiv* 16, 1913, 134.

gamon, wo unter anderem vorgeschrieben wird, daß der zur Inkubation Kommende weiß gekleidet und „mit den heiligen Schößlingen des Ölbaums“ bekränzt sein müsse.¹

So vertreiben denn auch Kränze allerhand Schmerzen. Zuweilen kann es dabei sehr natürlich zugehen. Wenn z. B. Kränze aus Polei oder Weißdorn Kopfschmerzen mildern² und solche aus Krokus Trunkenheit abschwächen³, so mag das einfach der kühlenden Wirkung jener Pflanzen zuzuschreiben sein.⁴ Aber andere Fälle sind deutlich magischer Natur. Ein Kranz aus Blutkraut heilt Kopfweh und, wenn man ihn um den Hals legt, auch Schnupfen.⁵ Das Blatt der Gladiole, der Länge nach geteilt und zum Kranze zusammengebunden, hilft, um den Hals getragen, gegen Mandeln.⁶ Um den Kopf gebundenes Gras stillt Nasenbluten.⁷ Um den Kopf gebundene Mäusegerste treibt Fischgräten aus dem Körper.⁸ Gegen Kopfweh verwendete man auch einen Kranz aus Stechwinde, aber er mußte eine ungerade Anzahl Blätter haben⁹, denn eine solche galt im Gegensatz zu jeder geraden als glückbringend.¹⁰

Der Triumphator und die mit ihm einherziehenden Soldaten tragen Lorbeerkränze¹¹, um dadurch von dem Unsegen des Krieges gereinigt zu

¹ Nach der Herstellung von Zingerle *Strena Buliciana* S. 176 oben Z. 9 (vgl. *Bull. corr. hell.* 50, 1926, 305) *ἐν ἱματ[ί]οις λευκοῖς, ἀγνοῖς ἑλάσας ἔ[ρ]ουσειν ἐστειμμένους*. Einen Kranz von Buchenlaub setzt Numa auf, als er das Traumorakel des Faunus zu befragen im Begriff ist, vgl. Ovid *fasti* 4, 656 *bis sua faginea tempora fronde premit*. Es ist nicht klar, ob er sich zwei Kränze oder denselben Kranz zweimal nacheinander aufsetzt. Der doppelte Vorgang beruht darauf, daß die gesamten Zeremonien, die Numa vollzieht, dem Faunus und dem Somnus gelten. Da der Kränzung eine Besprengung des Hauptes mit Wasser unmittelbar vorhergeht (V. 655), so liegt ihr lustraler Charakter auch hier auf der Hand. Freilich ist die ganze Schilderung des Ovid ebenso wie die des Vergil von der Traumbefragung des Faunus durch Latinus als dichterische Erfindung zu bewerten (vgl. Heinze *Virgils epische Technik* 172, 2), aber beide Dichter werden sich an griechische Ritualvorschriften angelehnt haben. Es besteht also die Möglichkeit, daß Ovid die Kränzung als Vorbereitung zur Inkubation bei den Griechen kannte. Auch andere der von ihm geschilderten Zeremonien kehren im Inkubationsritual wieder (vgl. Deubner *De incubatione* 17. 22f. 27), das Ablegen des Ringes (V. 658) in der soeben herangezogenen pergamensischen Inschrift Z. 10.

² Plin. *n. h.* 20, 152; 24, 108.

³ Ebenda 21, 138.

⁴ Vgl. auch Philonides bei Athen. 675^d.° 676^c.

⁵ Plin. *n. h.* 27, 117.

⁶ Marc. Emp. 15, 13.

⁷ Plin. *n. h.* 24, 183.

⁸ Ebenda 27, 90. Hier wirkt auch der Grundsatz *similia similibus*: die Spitzen der Gerstenähren (*aristae*) erinnerten offenbar an die ebenso genannten Gräten, vgl. a. O.

⁹ Ebenda 24, 82.

¹⁰ Vgl. z. B. Kroll *Ant. Abergl.* 37f.

¹¹ Fiebiger 1638, 7ff.

werden.¹ Mit ihm behaftet würden sie eine Gefahr für das Gemeinwesen darstellen: daher auch die rituelle Reinigung des römischen Heeres im Oktober, nach Schluß der kriegerischen Unternehmungen des Sommers.² Die Ölkränze der nicht am Kriege beteiligten Mfnistranten der Triumphatoren³ und die Myrtenkränze der in Form der Ovatio ihren Einzug haltenden Feldherrn⁴ werden eine spätere Analogie ohne magischen Gehalt darstellen. Ob Apollon im Tempetal durch das Aufsetzen des Lorbeerkränzes von der Tötung des Python gereinigt wurde, ist sehr zweifelhaft. Aus der Darstellung des Aelian⁵ ist es keineswegs mit Sicherheit zu entnehmen. Die Kränzung ist das Aition zu dem delphischen Brauch, den Lorbeer für die Sieger in den pythischen Spielen durch einen *παῖς ἀμφιθαλής* aus dem Tempetale holen zu lassen⁶: dieser Knabe trug auf dem Rückwege einen solchen Kranz. Aber die Reinigung des Apollon kann sich in der Sage auf ganz andere Weise vollzogen haben. Wie wichtig den Römern die Reinigung nach dem Kampfe war, zeigt die Erzählung, wonach sich Römer und Sabiner mit Myrtenzweigen lustrierten, weil bloß die Absicht bestanden hatte, wegen der geraubten Jungfrauen in eine kriegerische Auseinandersetzung einzutreten.⁷ Unter den Zweigen wird man auch hier Kränze verstehen dürfen, die aus diesen Zweigen zusammengebogen waren. Eine sehr merkwürdige römische Sitte bestand darin, Kriegsgefangene bekränzt zu verkaufen (*sub corona vendere*).⁸ Man hat gemeint, das wiese darauf hin, daß die Gefangenen ursprünglich geopfert wurden.⁹ Schwenn, der dem widersprach, sah in dem Kranz ein Apotropaion, das dem bedrohten Feinde, der in Gefahr war, niedergehauen zu werden, das Leben verbürgte.¹⁰ Das scheint mir zu künstlich. Ich möchte vielmehr glauben, daß durch den Kranz das feindliche Mana der Kriegsgefangenen, das bei ihrer Benutzung als Sklaven gefährlich werden konnte, vertrieben und unschädlich gemacht werden sollte.¹¹ Es ist derselbe Gedanke, der bei dem Hindurchsenden

¹ S. besonders Festus S. 104, 23 Lindsay *laureati milites sequebantur currum triumphantis, ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem*. Vgl. auch Masurius bei Plin. n. h. 15, 135.

² *Neue Jahrb.* 1911, 27, 324.

³ Festus S. 211, 4 L.; Gell. 5, 6, 4.

⁴ Gell. 5, 6, 20f. Nach Dionys v. Hal. *ant.* 5, 47 trägt der Feldherr beim Triumph einen goldenen, bei der Ovatio einen Lorbeerkranz. Das beruht auf Unkenntnis.

⁵ *V. h.* 3, 1 S. 40, 5ff. Herch.

⁶ S. oben S. 78.

⁷ Plin. n. h. 15, 119.

⁸ Z. B. Festus S. 400, 6ff. Lindsay.

⁹ Vgl. Köchling 43f.

¹⁰ *Gebet u. Opfer* 130.

¹¹ Vielleicht kann man damit vergleichen, daß in dem gnostischen Buch vom großen *κατὰ μυστήριον λόγος* (s. oben S. 78 Anm. 5) die Jünger Jesu bei dem Mysterion, das „die Bosheit der Archonten“ in ihnen beseitigt, sich u. a. mit Beifuß bekränzen müssen, Kap. 48 S. 313, 7 Schmidt.

der besiegten Feinde durch das Joch¹ vorwaltet. Bei diesem *rite de passage* lassen die Feinde ihre für die Römer schädlichen Kräfte hinter sich zurück, sie werden in ihrem Wesen verwandelt. Sie können somit ohne Besorgnis in Freiheit gesetzt werden, wie das in Verbindung mit jenem Ritus üblich ist.² Aelian berichtet, daß in Gortyn ein überführter Ehebrecher mit Wolle bekränzt wurde.³ Es mochte ihm damit ein Zeichen der Schande aufgesetzt werden. Man fragt sich indessen, ob der Wollkranz am Ende ursprünglich den Zweck hatte, dem *μοιχός* das böse Gelüst auszutreiben. Überschaun wir die Beispiele für die kathartische Verwendung des Kranzes, so hat man den Eindruck, als wenn sie speziell den Römern eigentümlich war. Ein sicheres griechisches Beispiel haben wir nur aus Pergamon beigebracht. Freilich entstammt es der Kaiserzeit⁴, so daß möglicherweise hier schon ausländische Einflüsse am Werke gewesen sind.

Man hat den Kranz auch unter dem Gesichtspunkt der symbolischen Bindung betrachtet. Das geschlossene Rund, das er bildet, erschien als ein magischer Kreis, der das von ihm Umschlossene gegen alle Fährnis von außen schütze.⁵ Der apotropäische Gebrauch, den wir oben besprochen haben, hätte damit eine zweite Wurzel. Koechling hat ein ganzes Kapitel seiner Arbeit dem Glauben an die „bindende“ Kraft des Kranzes gewidmet (4 ff.).⁶ Wilamowitz' Scharfblick hat erkannt, daß jene Auffassung für die Antike im wesentlichen keine Berechtigung besitzt. Im Glauben d. Hell. 1, 290, 5 erklärt er, daß „von einer symbolischen Bindung, die moderne Magieschwärmer in der Bekränzung sehen, keine Rede sein könne“, und es ist ganz zutreffend, wenn er als Begründung im Vorhergehenden darauf verweist, daß man einfach Reiser ins Haar gesteckt habe, wobei also das Rund des Kranzes wegfällt. Das kommt auf den Vasenbildern in der Tat vor.⁷ Nur ist der *στεφανός* nicht immer mit solchen durchgesteckten Zweigen identisch, und ohne Magie, von der Wilamowitz freilich wenig oder nichts wissen wollte, geht es auch bei unserer Auffassung nicht ab. Aber soviel ist richtig, daß wir bei dem apotropäischen Kranze, den der Mensch aufsetzt oder irgendwo aufhängt, des Bindungsgedankens nicht bedürfen: er ergäbe einen überflüssigen Pleonasmus, und ihn an die Stelle unserer Ableitung des apotropäischen Gebrauchs zu setzen, erscheint abwegig, da man damit diesen

¹ Z. B. Liv. 3, 28, 10 f. ² Vgl. Fowler *Rom. Essays* 70 ff.

³ V. h. 12, 12 *ἐλεγχθεὶς ἐστεφανοῦτο ἐρίω*.

⁴ Vgl. Inschr. von Pergamon 2 zu Nr. 264.

⁵ Vgl. Scheftelowitz *D. Schlingen- u. Netzmotiv*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 12, 2, 38 ff.

⁶ Vgl. auch McCartney *Class. Philol.* 24, 1929, 202 f.

⁷ Z. B. *Münch. Sitz.-Ber.* 1930, 4 Taf.; Benndorf *Griech. u. sizil. Vasenb.* Taf. 44; Gerhard *Auserl. Vasenb.* Taf. 316, 1.

Gebrauch aus dem organischen Zusammenhang mit der segnenden und kathartischen Wirkung des Kranzes lösen würde, in den wir ihn hineingestellt haben. Etwas anders verhält es sich mit der Anweisung des Palladius 11, 12, 8, den Stamm eines unter der Hundstagshitze leidenden Kirschbaumes mit einem Kranz aus Bilsenkraut zu umwinden. Daß hier an Schutz durch Bindung gedacht ist, wird durch die parallele Vorschrift ebenda 4, 10, 3 nahe gelegt, man solle einen Granatapfelbaum, der seine Blüten verliert, mit einem Bleiring umgeben. Denn hier scheint die Bindung deutlich. Aber es handelt sich ja bei Palladius nicht um einen normalen Kranz, sondern um das Umwinden eines Baumstammes. In diesem Falle also ist die Bindung das Primäre, die Kraft der Pflanze akzessorisch. Man vergleiche damit Geopon. 13, 16, 4, wonach es üblich war, die Stämme der Weinstöcke am unteren Ende mit Epheu zu umwinden, um schädliche Käfer fernzuhalten, καὶ εὐρίσκουσιν αὐτὰς (sc. τὰς κανθαρίδας) ὑπὸ τῆ σκιᾶ τοῦ κίττου καὶ διαφθείρουσιν. Wenn der Schlußsatz auf Erfahrungstatsachen beruht, hat der „Kranz“ hier freilich nur profan-praktische Bedeutung, wie der Leimring an unseren Obstbäumen.

Einen besonders gelagerten Fall finden wir in den griechischen Zauberpapyri 4, 1227 ff. (1, 114 Preis.). Hier wird eine Anleitung gegeben, Dämonen auszutreiben: *πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας· λόγος λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ* (des Besessenen). *βάλε ἔμπροσθεν αὐτοῦ κλώνας ἐλαίας, καὶ ὀπισθεν αὐτοῦ σταθεὶς λέγεις·* folgen koptische Formeln, die für uns gleichgültig sind, dann: *ἔξορκίζω σε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τοῦτον τοῦ θεοῦ . . . ἔξελθε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα, ἄρτι ἄρτι ἤδη ἤδη. ἔξελθε, δαίμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδμαντίνους ἀλύτους, καὶ παραδίδωμι σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις· ποίησις· ζ' κλώνας ἐλαίας ἄρας τοὺς¹ μὲν ἔξ ὀρθῶν οὐρὰν καὶ κεφαλὴν, ἐν καθ' ἓν, τῷ δὲ ἐνὶ δέξερε ἔξορκίζων. Der Zauberende tritt also hinter den Besessenen, vor dem Ölzweige auf den Boden gelegt sind, vermutlich um die Zaubehandlung gegen seine Störung von jener Seite zu schützen, während auf der Seite, wo der Zauberende selbst steht, eine solche nicht zu befürchten ist. Der Zauberende muß ferner sieben Ölzweige ergreifen und mit einem von diesen bei der Beschwörung den Besessenen schlagen, natürlich damit der Dämon ihn verläßt. Die übrigen sechs Zweige muß er, jeden für sich, zusammenbinden, und zwar Schwanz und Kopf, d. h. Ende und Anfang. Es wird also jeder Zweig zu einem Kranz zusammengebogen und -gebunden. Was mit diesen sechs Kränzen geschieht, wird nicht gesagt, aber die Formel der Beschwörung gibt die nötige Andeutung. Der Dämon wird danach zunächst aufgefordert, den Besessenen zu verlassen. Daran ist ein Satz mit *ἐπεὶ* geknüpft, der auf den ersten*

¹ So Preisendanz, der Papyrus hat *τας*. Woher das im Text stehende *τ[οι]* stammt, ist nicht ersichtlich.

Blick der Logik zu entbehren scheint: „komm heraus, da ich dich binde“ hat keinen Sinn. Offenbar ist δεσμεύω futurisch zu nehmen¹: „da ich dich mit stählernen unlösbaren Fesseln binden und dem schwarzen Chaos der Hölle² überliefern will“. Zweifellos dienten die sechs Kränze dazu, den Dämon augenblicklich zu binden, sobald er den Körper des Besessenen verlassen würde. Der Kranz bewirkt somit eine magische Fesselung, die aber mit jener apotropäischen Bindung nichts zu tun hat.³ Wie weit hier griechische Vorstellungen maßgebend sind, oder etwa orientalische Beeinflussung vorliegt, ist nicht zu entscheiden. Der Kranz als Fessel⁴ begegnet mit ganz spezieller Verwendung auch in der Prometheus-trilogie des Aeschylus, und zwar am Schluß des *Αυόμενος*. Der Dichter bezeichnet ihn in seinem eigenen Satyrspiel Sphinx als δεσμῶν ἄριστος ἐκ Προμηθέως λόγῳ.⁵ Dieser Kranz wird bei Athen. 672^f als eine schmerzlose Form der Buße betrachtet, die Zeus dem Prometheus nach der Befreiung von der wirklichen Fesselung auferlegt habe, und ebenda wird das Kranztragen der Menschen von Prometheus hergeleitet. Daß alles das aus Aeschylus stammt, wird durch das Zitat aus dem *Αυόμενος* bewiesen, das Athenaeus weiter unten 674^d mitteilt: danach hieß es in jenem Drama, „daß wir den Kranz zu Ehren des Prometheus tragen, als Vergeltung für seine Fesselung.“ Wie soll man sich die Einführung der symbolischen Fesselung am Schluß des *Αυόμενος* denken? Hatte sie für Prometheus nur den Sinn, daß er ein dekoratives *in memoriam* davontrug? Man möchte eine so spielerische Gestaltung in der Zeit des

¹ Beispiele für diesen Gebrauch des Präsens in meinem Buche *Kosmas und Damian* S. 238.

² Vgl. Jos. Kröll *Gott u. Hölle* 77, 1.

³ Porphyr. bei Euseb. *praep. evang.* 5, 9, 8 teilt Verse mit, durch die ein beschworener und festgebannter Gott um seine Befreiung (*ἀπόλυσις*) bittet. Diese soll u. a. dadurch bewirkt werden, daß seine Kränze gelöst werden und ihm ein Zweig aus der Hand genommen wird: *λύσατέ μοι στεφάνους . . . χειρὸς δεξιτερῆς δάφνης κλάδον ἄρατε χειρὶ κτλ.* Die Parallele der Zweige zeigt bereits, daß die Kränze hier nicht etwa bindende Bedeutung haben, und das wird durch die folgende Erklärung des Porphyrios bestätigt: der Gott wurde festgehalten durch die Zauberzeichen und die übrige Tracht: *ταύτας γὰρ* (sc. *τὰς γραμμὰς*) *κρατεῖν καὶ μέντοι καὶ τὸ ἄλλο σχῆμα τῆς ἐνδύσεως, διὰ τὸ φέρειν εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν.* Die letzten Worte können nur bedeuten, daß das Bild, in das der Gott eingeht, ihn eben deswegen bannt, weil es ihm ähnlich ausgestattet ist: *quod evocatorum numinum speciem atque imaginem prae se ferret* übersetzt ausgezeichnet Vigerus. Der Kranz ist ein Teil jener Ausstattung.

⁴ Eine merkwürdige Anwendung dieser Vorstellung begegnet bei dem Gástamm der Goldküste. Hier wird dem erwählten Priester ein Kranz um den Hals geworfen, um ihn an sein Amt zu fesseln, *Globus* 94, 1908, 138^b. Der Kranz ist in der a. O. gegebenen Darstellung einmal als solcher, ein andermal als Halskette bezeichnet.

⁵ Aesch. Fr. 235 N.²

Aeschylus nicht für möglich halten. Die Rekonstruktion des Schlusses des *Λυόμενος* bietet auch sonst Schwierigkeiten. Der Gang der Versöhnung scheint nicht klar. Nach Philodem *π. εὖσ.* S. 41 Gomp. sagte Aeschylus *τὸν Προμηθεῖα λύεσθαι . . . ὅτι τὸ λόγιον ἐμήνυσεν τὸ περὶ Θετιδος*. Es handelt sich um das Orakel, wonach eine Ehe mit Thetis bevorstand, aus der ein Sohn, stärker als der Vater, hervorgehen werde; diese Ehe war Zeus im Begriff zu schließen (Prom. 764ff. 907ff.). Im vollen Gegensatz aber zu Philodem betont Prometheus im *Δεσμώτης* wiederholt, daß er Zeus nicht Rede stehen werde, bevor er befreit worden sei (172ff. 769f. 989ff.). Ganz folgerichtig fragt also Io 771 *τίς οὖν ὁ λύσων ἐστὶν ἄκοιτος Διός;* Die Lösung der Aporie wird uns ermöglicht durch die Symbolik des Kranzes. Prometheus konnte von Herakles, der den Adler abschoß, befreit werden, weil er den Kranz als symbolische Fessel aufgesetzt hatte. Ob dies unter Mitwirkung des Zeus geschah oder nicht, in jedem Falle wurde Zeus nicht verletzt, da Prometheus symbolisch gefesselt blieb. Andererseits konnte der Titan nun reden, da er in Wahrheit frei war. Genau so steht es denn auch bei Apollodor *Bibl. 2, 119 κατετόξευσεν* (Herakles) *ἐπὶ τοῦ Κανκάσου τὸν ἐσθλιόντα τὸ τοῦ Προμηθεῖως ἦπαρ ἀετόν, . . . καὶ τὸν Προμηθεῖα ἔλυσε δεσμὸν ἐλόμενον¹ τὸν τῆς ἐλαίας, καὶ παρέσχε τῷ Διὶ Χείρωνα θνήσκειν ἀντ' αὐτοῦ θέλοντα*. Die letzten Worte beziehen sich auf die Bedingung des Zeus, die Hermes dem Prometheus am Schluß des *Δεσμώτης* 1026ff. verkündet: er werde endgültig erst dann befreit werden, wenn ein Gott sich finden sollte, der bereit wäre, als sein Ersatzmann in den Hades zu gehen. Nach der Befreiung also, so haben wir zu rekonstruieren, teilte der bekränzte Prometheus dem Zeus das Orakel mit und erwirkte, da Cheiron zu sterben bereit war, die endgültige Versöhnung. Den Kranz aber behielt er. Die Bedeutung dieses Symbols für die Ökonomie der Trilogie liegt darin, daß es Aeschylus möglich war, den Charakter des Prometheus bis zu der äußersten Schroffheit vorzutreiben, ohne bei der Durchführung der Versöhnung ihm oder seinem Gegenspieler Zeus eine unheroische oder ungöttliche Nachgiebigkeit zumuten zu müssen: eine, wie mich dünkt, geniale Lösung.

Neben der religiös-magischen Bedeutung des Kranzes steht frühzeitig die profane. Blumen und Laub sind ein Schmuck des Lebens, sie dienen dazu, eine erhöhte Stimmung auszudrücken oder hervorzurufen, sie sind im weitesten Sinne ein Exponent der Freude. Auch die Kränze der Götterfeste, vielleicht auch die der Symposien², unterwerfen sich dieser säkularisierenden Auffassung. Vom „festlichen“ Laube wird

¹ So Gale, *ἐλόμενος* die Übl. Vgl. Welcker *Die aeschylische Trilogie Prometheus* 47, 71.

² Vgl. oben S. 97.

gern geredet.¹ Daß die Chariten, die Göttinnen des Liebreizes, sich von den Menschen abwenden, die keine Kränze tragen, sagt schon Sappho.² Wenn der Liebende die Tür seines Mädchens kränzt³, so braucht man das nicht als eine Huldigung vor dem Göttlichen zu deuten⁴: der einfache Gesichtspunkt, daß, was mit der Geliebten in Verbindung steht, geschmückt werden soll, erscheint völlig ausreichend. Weil der Kranz ein Zeichen der Freude ist, wird bekränzt, wer frohe Botschaft bringt, wie der Wursthändler, der bei Aristophanes dem Rate mitteilt, daß seit Ausbruch des Krieges die Sardellen nie so billig gewesen seien.⁵ Auch der Herold, der im Auftrag des Theseus den Athenern die Rettung der nach Kreta entsandten Kinder verkündet, soll bekränzt werden.⁶ Deswegen nimmt man den Kranz ab, wenn ein Anlaß zur Trauer gegeben ist. Der Basileus tat dies in der Gerichtsverhandlung, falls die Klage auf Mord oder Totschlag lautete⁷, die Mitglieder des Rats bei der Tötung eines Verräters⁸, Xenophon und Minos, die mit einem Opfer beschäftigt waren, bei der Meldung vom Tod ihrer Söhne.⁹ Ja der Wechsler Fulvius wurde auf Befehl des Senats verhaftet, weil er die Dreistigkeit hatte, während der Not des zweiten Punischen Krieges bei Tage mit einem Rosenkranz geschmückt aus seinem Laden auf das Forum hinauszuschauen. Er wurde erst nach Beendigung des Krieges wieder freigelassen.¹⁰

Es ist nicht unmöglich, daß der profane Gebrauch des Kranzes sekundär und der Gesichtspunkt der Freude relativ jung ist.¹¹ Doch ebensogut kann der profane Gebrauch von vornherein neben dem religiös-magischen einhergegangen sein. Daß dieser weithin Geltung hatte, hoffe ich dargetan zu haben. Primitives Denken sah in dem Kranze segnende Kräfte lebendig, die auch Unheil fernhalten oder vertreiben konnten. Griechen und Römer haben auf vielen Gebieten die Spuren solchen Glaubens bewahrt. Und wir? Magischem Urdenken sind wir weit entückt. Und doch: regt es sich nicht auch bei uns bisweilen in sublimierter Form? Ist es nicht, wenn wir die Bahre eines Entschlafenen mit Kränzen bedecken, als könnten wir mit ihrer Hilfe dem Toten noch einmal etwas sagen, als wären die geheimnisvollen Kräfte des Kranzes die letzten Boten unserer wärmenden Liebe . . . ?

¹ Z. B. Vergil *Aen.* 4, 459; Claudian *carm. min.* 29, 28 (S. 239 Koch). Auf den heidnischen Brauch spielt Tertullian an, *apol.* 35 (1, 242 Oehler) *cur die laeto non laureis postes obumbramus.*

² Fr. 80, 6 f. Diehl. ³ Athen. 669^d.

⁴ Wilamowitz *Herakles* 2² 156 zu V. 677. ⁵ Aristoph. *Ritt.* 647.

⁶ Plut. *Thes.* 22, 2. ⁷ Arist. *Ἀθ. πολ.* 57, 4.

⁸ Lykurg 122, vgl. dazu Herod. 9, 4 f.

⁹ Ael. *v. h.* 3, 3; Apollodor *Bibl.* 3, 210, vgl. Plut. *de tuenda sanitate* 132^f.

¹⁰ Plin. *n. h.* 21, 8. ¹¹ Vgl. McCartney *Class. Philol.* 24, 1929, 203.

RELIGIÖSE IDEEN UND KULTE DER ITURI-PYGMÄEN (BELGISCH-KONGO)

VON P. PAUL SCHEBESTA IN ST. GABRIEL-MÖDLING

Die Pygmäen, deren religiöse Ideen und Kulte im folgenden beschrieben werden, wurden in den Jahren 1929/30 während meines Aufenthaltes in den Urwäldern des Ituri studiert. Die Forschungsreise hatte zum Zweck, womöglich alle Pygmäenstämme von Belgisch-Kongo der Völkerkunde zu erschließen, da bis dahin über sie fast nichts Näheres bekannt war. Aus diesem Grunde wurden auch die Baéwa der Province d'Equateur einbezogen, deren religiöse Ideen aber hier nicht dargestellt sind. Letztere fallen auch schon hier aus dem Rahmen der echten Pygmäen heraus; sie sind keine reinen Pygmäen mehr, vielmehr stellen sie bereits ein Mischungsprodukt dar, sie sind Pygmiforme.

Die Ituri-Pygmäen sind dagegen noch ein reinrassiges Volk, das nach meinen Beobachtungen an der nördlichen Grenze in tieferer Weise von der Negerkultur beeinflußt ist. Selbstredend haben sich auch die anderen Pygmäen diesen Negereinflüssen nicht ganz entziehen können, was schon dadurch gekennzeichnet wird, daß fast alle Pygmäen ihre Sprache zugunsten einer Negersprache aufgegeben haben. Als die am wenigsten beeinflußten Pygmäen muß ich die Efe unter den Balese bezeichnen.

Die Pygmäen des Ituri-Waldes reichen im Westen vom 26. Grad, den sie noch um ein Weniges überschreiten, bis ein wenig über den 30. Grad hinaus. Im Osten bildet der Urwald unweit des Albert-Sees ihre Grenze, im Westen dagegen gibt es heute ausgedehnte Urwaldgebiete ohne Pygmäen. Im Norden reichen sie bis an den 3. Grad, wo der Urwald an die Savanne grenzt, und im Süden sind sie mir bis an den Äquator bekannt geworden. Von zwei viel südlicher wohnenden Gruppen erfuhr ich durch Missionare, doch sind diese nur abgesprengte Enklaven.

Die Ituri-Pygmäen, von welchen im folgenden die Rede ist, teile ich aus linguistischen Gründen in drei Gruppen ein. Daß auch kulturelle Feinheiten, welche auf verschiedenartige Beeinflussungen von außen zurückgehen, sie voneinander trennen, bleibt dem Beobachter nicht fremd.

Ja sogar somatische Eigenheiten machen sich, wenn auch nur in schwachen Ausnahmen, bemerkbar.

Die nördlichsten der Ituri-Pygmäen sind die Aká, welche in der Einflußsphäre der Sudanneger leben, zumeist der Popoi, Medje und Majogu; teilweise könnte man auch die Pygmäen der Balika und Wabudu mit einbeziehen, doch sprechen wichtigere Momente dafür, sie eher den Bambuti beizuzählen, die man in drei Untergruppen subsumieren könnte, nämlich die Batua oder Baówa der Balika-Wabudu, die Bakango unter den Wabali und Bandaka und die eigentlichen Bambuti der Babira-Bakumu. Die dritte Gruppe umfaßt die reinsten Pygmäen, die Efe nämlich, welche ihre Ursprache bewahrt zu haben scheinen. Während die Bambuti im ganzen einen Dialekt des Kibira als ihre Lagersprache verwenden, sprechen die Efe der Mamvu, Balese, Bambuba und Banyari eine Sprache, die ich Efé nenne wie das Volk selbst.

Alle mir bekannt gewordenen Pygmäenstämme des Ituri-Waldes leben in enger Symbiose mit den sie umgebenden Negerstämmen. Kein Wunder darum, daß sie in vieler Hinsicht durch letztere in ihrem Lebenswandel wie auch in vielen ihren Anschauungen beeinflusst erscheinen. Diese Tatsache muß stets vor Augen gehalten werden, will man irgendeine Seite der Pygmäenkultur herausarbeiten, denn ganz rein wird sie nirgendwo auftreten. Wie tief diese Beeinflussung war, geht am deutlichsten aus den Sprachen hervor, die die Pygmäen — nur eine Ausnahme muß hier geltend gemacht werden — heute sprechen und die jeweils die Sprache der umwohnenden Neger ist. Das will nicht besagen, daß die Pygmäen die Sprachen wechseln, sooft sie mit einem anderen Stamme zusammenleben, vielmehr lernen sie die neue Sprache zu der anderen dazu. Wenn ein Großteil der Pygmäen ihre Ursprache vergessen hat, so ist das nur ein Beweis dafür, daß sie schon sehr lange in enger Lebensgemeinschaft mit großwüchsigen Negern waren. Wie alle übrigen Völker sind auch die Pygmäen recht konservativ und halten zäh an den althergebrachten Sitten und Anschauungen. Das gilt von ihrer ganzen Kultur, also auch von ihrer religiösen Betätigung. Zweifels- ohne begegnet man da neben vielem ursprünglichem auch einigem neuen, fremden Gut, das von den Negern stammt.

Daß den Pygmäen religiöse Ideen und Kulte nicht abgesprochen werden können, ist eine unleugbare Tatsache; ich selbst habe überall solche beobachtet und von anderen Kunde erhalten. Eine durchschlagende Bestätigung dafür bringt auch P. Trilles von den Gabun-Pygmäen, mit denen er jahrelang in Verbindung stand. Die andere Frage jedoch, ob diese religiösen Ideen und Kulte den Pygmäen ureigen oder jeweils von den Negern übernommen wurden, hat damit noch keine Beantwortung gefunden.

Fragt man die Neger danach, dann hört man bisweilen die selbstverständlich klingende Antwort, daß die Pygmäen keinerlei religiöse Ideen und Bräuche haben. Dies braucht uns aber nicht wunderzunehmen, sehen doch die Neger die Zwerge vielfach nicht als vollwertige Menschen an; sie sind ihnen eine Art Schimpansen. Dennoch verdient angeführt zu werden, daß Neger doch auch wieder religiöse Bräuche der Pygmäen als deren ureigenes, ihnen selbst aber fremdes Gut, anerkennen, und jene Gewährsmänner waren nicht selten, welche sagten, daß die Geheiminitiationen, die von vielen Pygmäen- und auch Negerstämmen geübt werden, auf die ersteren als ihre Urheber zurückgehen. Die Geheiminitiationen schlagen aber in das Gebiet der Religion ein. Zur Beurteilung des religiösen Lebens der Pygmäen ist darum auch in Betracht zu ziehen, daß auch die Neger selbst sich in dieser Richtung einer gewissen Beeinflussung seitens der Pygmäen nicht entzogen haben.

Diese Tatsachen lassen schon ermessen, wie schwierig es ist, die Züge der ursprünglichen Pygmäenreligion herauszuarbeiten und zu zeichnen.

Wenn ich zur Charakteristik des religiösen Denkens und Fühlens der Pygmäen die Semang von Hinterindien zum Vergleich heranziehe (vgl. oben Bd. 24 und 25), dann ziehen die afrikanischen Zwerge entschieden den kürzeren. Die Semang sind stiller, besinnlicher, religiös durchtränkt; die Pygmäen erscheinen dagegen wie Eintagsfliegen, ausgegossen, schwatzhaft, laut und dem Tanz leidenschaftlich ergeben. An Tiefe und seelischem Gehalt überragt der Semang den Pygmäen um vieles. Der Pygmäe macht ihm gegenüber den Eindruck eines Komödianten und Clowns. Es ist ein gewaltiger Charakterunterschied zwischen diesen beiden Zwergvölkern, und es müßte auffallen, wenn dieser Unterschied sich nicht auch in den religiösen Anschauungen und Bräuchen kundtun würde.

Einen Monat lang habe ich mich gedulden müssen, ehe ich hinter die ersten religiösen Ideen der Semang kam, dann aber floß die Quelle reichlich und klar. Ebenso lange, wenn nicht länger, forschte und fragte ich im ersten Pygmäenlager der Bafwaguda, wo ich mich fast zwei Monate lang aufhielt, nach religiösen Äußerungen im täglichen Leben der Zwerge, und schon hatte ich einen Brief an einen Freund nach Europa geschrieben: „Nun bin ich auch in der Lage, über ein 'Volk ohne Gott' zu berichten“, als ich dann doch die erste Fährte entdeckte, die mich in das Land der Pygmäenreligion führen sollte. Leider muß ich sagen, daß die gefundene Quelle lange nicht so reichlich und rein floß, wie jene bei den Semang. Das mag vielleicht auch darin begründet sein, daß die religiösen Ideen der zentralafrikanischen Pygmäen eben nicht

so reiche und tiefe sind wie jene ihrer asiatischen Brüder; darüber wage ich nichts Definitives zu sagen, das kann nur eine intensivere Forschung, die auf ein langes Zusammensein mit einer Pygmäengruppe gegründet ist, beantworten. Durch die Verhältnisse war ich leider gezwungen, den verschiedenen Gruppen nur wenig Zeit widmen zu können; am längsten hielt ich mich, wie gesagt, bei den Bafwaguda auf, wo ich zwei Monate weilte, bei anderen nur vier Wochen, bei vielen bloß drei Wochen, eine Woche und oft nur Tage. Das Gebiet war eben zu gewaltig, die gesondert wohnenden Clans zu zahlreich. In dieser Hinsicht war ich bei den Semang besser gestellt gewesen, und das mag ein Grund mit sein, daß ich über die Erfolge in Erforschung ihrer religiösen Ideen mehr zufrieden war als bei jenen der Pygmäen in Afrika.

Auch habe ich bei den Pygmäen niemals so augenscheinliche Beweise des Vorhandenseins religiöser Bräuche gesehen wie bei den Semang; z. B. während eines Gewitters, wo das ganze Lager daran ging, das Blutopfer an Gott darzubringen.

MAGIE

Das tägliche Lagerleben der Pygmäen macht auf den Beobachter den Eindruck, daß es sich hier um ein völlig religionsloses Völkchen handelt. Und dennoch ist dieser Eindruck ein falscher. Einzelne Amulette, zumal bei Kindern, lassen zumindest auf zauberische Ideen schließen, doch da solche Amulette bei Negern viel mehr vorkommen, kann es sich um Entlehnungen handeln. Wirklich religiöse Anrufungen und Zeremonien werden wiederum nie so auffallend ausgeübt, daß sie den Beobachter, zumal wenn er die Sprache nicht versteht, als Gebete und religiöse Zeremonien anmuten könnten.

Am meisten in die Augen fallend sind — wie bereits bemerkt — die kleinen Amulette, welche Kinder und bisweilen auch Erwachsene um die Handgelenke oder am Hals tragen. Diese Amulette sind aber nicht allgemein; daß sie dennoch geschätzt werden, geht zur Genüge daraus hervor, daß ich z. B. Jagdzauber-Amulette nur sehr schwierig erhandeln konnte. Der Pygmäenjäger trennt sich nur sehr schwer davon. Als Jagdzauber-Amulette gab es manchmal winzig kleine Hölzchen, die mittels einer Schnur um den Hals hingen. Säuglingen hing man kleine durchlochte Hölzchen um die Armgelenke, um ihr Wachstum zu fördern. Diese Art Zauber fand ich bei den Negern allgemein. Wie diese Zaubergegenstände jeweils angefertigt werden, das zu erfahren war mir unmöglich, ebenso blieb mir unbekannt, wer der Verfertiger solcher Amulette war. Bei den Wabali-Negern ist es ja der Mediziner, Işumu genannt, der die Macht besitzt, durch Zusammensetzen verschiedener Kraftsubstanzen Zaubermittel herzustellen. Die Bakango-

Pygmäen kennen auch eine Art Isumu, der aber offenkundig Funktionen ausübt, die jenen der Neger-Isumu analog sind. Ebenso traf ich bei vielen anderen Pygmäenstämmen eine Persönlichkeit, die dem Isumu gleichwertig war.

In der Hand des Isumu ist der Zauberwedel ein hervorragendes und gefürchtetes Zauberinstrument, das Wahrzeichen seiner Macht. Der Isumuwedel der Pygmäen ist wohl ähnlich dem der Negerisumu, aber im Vergleich zu diesen doch nur ein minderwertiges Gebilde. Die Pygmäen verfertigen ihre Fliegenwedel auch auf ähnliche Art, diese sehen natürlich recht armselig aus, doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Pygmäen diese Fliegenwedel in der Form von den Negern übernommen haben.

Der Isumu-Wedel (lekombo) sollte richtiger Besen genannt werden, besteht er doch aus einer Menge Rippen von Blättern der Ölpalme, die zu einem Besen zusammengebunden werden. Der Neger-Isumu vererbt seinen Wedel. Ähnlich hatte auch der Isumu der Bafwaguda-Pygmäen seinen Zauberwedel von seinem Vater geerbt, der gleichfalls Isumu war. Der Neger-Isumu bindet in seinen Wedel verschiedene Zaubermittel ein, wodurch der Wedel erst zauberkräftig wird. Ob ähnliches bei dem Pygmäenwedel auch der Fall ist, kann ich nicht sagen.

Genannten Zauberwedel sah ich selbst einmal in Tätigkeit. Der Blitzgefahr wegen ließ ich in der Nähe meiner Hütte im Lager der Bafwaguda die höchsten Bäume fällen. Als nun ein angehauener Baumriese, vom Sturm erfaßt, umzustürzen und auf meine Hütte zu fallen drohte, meinten die Lagerinsassen, es wäre angebracht, meine Hütte zu räumen. Mit großem Geschrei wurden binnen weniger Minuten meine wenigen Habseligkeiten in Sicherheit gebracht, alles schaute erregt gegen den Baum, und dann erschien der Pygmäen-Isumu, stellte sich in guter Entfernung gegenüber dem gefährlichen Baum und schwenkte ununterbrochen seinen Zauberwedel. Ob er dabei etwas murmelte, weiß ich nicht, jedenfalls sprach er kein lautes Wort. Die Geste mit dem Zauberwedel sollte bewirken, daß der Baum nicht ins Lager, sondern in entgegengesetzter Richtung in den Wald falle, was schließlich auch wirklich geschah. Darüber große Freude im ganzen Lager. Der Isumu aber drehte sich um und verschwand unter seinem Blätterdach.

Ein anderer Zauber, der offenbar auch auf die Neger zurückgeht, weil er von ihnen allgemein gebraucht wird, ist die Pikipiki-Pfeife. Daß auch die Pygmäen an diesen Zauber fest glauben, sollte ich erfahren, ehe ich diese Pfeife recht kannte. Ich hatte die Gewohnheit, von Zeit zu Zeit die Hütten der Pygmäen zu untersuchen, um alle nur erreichbaren Gegenstände kennen zu lernen und womöglich zu erwerben. Bei einer solchen Razzia zog ich unter einem Blätterdach ein etwa

20 cm langes Röhrchen hervor und trat damit ins Freie. Die alte Eigentümerin der Hütte stieß einen Schrei aus, und schon war auch die ganze Weiblichkeit um mich herum und trachtete mir das Ding zu entreißen, wobei der Tumult immer lauter wurde. Ich war eben daran, das eine mit Erde verstopfte Loch der Pfeife zu öffnen, als mein Diener herbeikam und mich bat, die Pfeife den Zwergen zurückzugeben, damit nicht ein Unglück geschähe. Ich hatte gerade soweit gebohrt, daß ich ein kleines Stückchen Stoff in dem Röhrchen erblickte; um aber ein Davonlaufen der Pygmäen zu verhindern, gab ich das Ding zurück, ließ mir aber versprechen, daß man mir ein anderes verfertigen würde. Der Sachverhalt war folgender: Die Pygmäen hatten von dem Stoff, den ich ihnen gelegentlich schenkte, eine Kleinigkeit in diese Pfeife gestopft und das Ende mit Erde verpicht; dadurch war ich in ihrer Gewalt, war sozusagen ihr Gefangener, so daß sie gegen jede Anfeindung meinerseits geschützt waren. Ich hätte ihnen nicht mehr schaden können, auch wenn ich gewollt hätte. Man erzählte mir dann auch, daß man diese Pikipiki-Pfeife besonders zu Kriegszeiten gebrauchte. Gelang es, irgendwelches Eigentum des Feindes in Besitz zu bekommen und in den Pikipiki zu verwahren, dann war keine Gefahr mehr zu befürchten. Man nahm die Pfeife, an einem Ende mit dem Besitz des Feindes gefüllt, und zog los und piff, daß es weithin schrillte. Der Feind vergaß sofort, daß er Krieg führte, er war unschädlich gemacht.

Ich selbst habe niemals Zauberriten als Vorbereitung zu einer Jagd beigewohnt; dennoch bestehen solche, auch bei den Efé-Pygmäen, wenn sie z. B. im Begriff sind, auf die Elefantenjagd zu gehen. Zunächst enthält sich das ganze Lager während der Nacht des Geschlechtsverkehrs. Am Morgen führen die Frauen Tänze auf, während die Jäger, mit etwas Proviant versehen, ausziehen. Die Frauentänze haben magische Bedeutung. Vom erlegten Elefanten behält der Jäger die Schwanzhaare zurück; ich kann mich nicht erinnern, jemals Pygmäen gesehen zu haben, die mit Elefantenhaaren — die bei vielen Negern doch ein beliebter Schmuck sind — geziert waren. Sie geben solche Haare auch nur sehr ungern weg, und als ich bei den Efé darauf drang, hieß es, daß dann der Jäger bei nächster Gelegenheit vom Elefanten angefallen und getötet würde. Als Jagdzauber gewährte ich auch einmal eine kurze Liane um den Bogen gewickelt und einen winzigen Zauber zwischen Pfeilklinge und Schaft gesteckt. Die Befiederung des Pfeiles selbst aber, die gewöhnlich aus einem ausgeschnittenen Blatt besteht, hat mit Zauber nichts zu tun.

Bei den Urwaldnegern ist der Glaube weit verbreitet, daß man denjenigen in seine Gewalt bekommt, von dessen Blute man einige Tropfen in seinen Besitz bringt. Diesen Aberglauben fand ich auch bei den Pyg-

mäen bestätigt. Einer Frau, die ihren Mann verlassen hatte, zapfte dieser etwas Blut aus der Brust und verwahrte es bei sich mit der Drohung, daß sie sterben müßte, wenn er erführe, daß sie mit einem andern Mann verkehrte.

Auch der Glaube an das bulozi (Hexerei), der bei den Negern allgemein und tiefer eingewurzelt ist, fand ich in einem Falle von Pygmäen erwähnt. Der alte Alianga entschuldigte seine zweite Ehe damit, daß er die erste Frau vertrieben habe, weil sie eine Hexe war. Die Sachlage aber war doch eine andere, wie ich später selbst sah. Genannte Frau war nämlich derart mit Buba-Wunden behaftet, daß er mit ihr nicht mehr leben konnte; es mag sein, daß er diese Wunden auf Verhexung zurückführte.

Eine Legende, die den Hexenglauben illustriert, hörte ich aus dem Munde des İsumu der Bafwaguda. Ein Pygmäe nahm ein Weib, und beide lebten lange Zeit glücklich zusammen, bei seiner Mutter. Dieser hatte der Sohn aufgetragen, sein Weib überallhin zu begleiten und zu beschützen. Das tat sie denn auch. Da der Sohn aber eines Tages ins Dorf ging, sagte die Mutter zur Schwiegertochter: Gehen wir in den Wald, um Hexerei zu machen, damit mein Sohn sterbe. Die junge Frau sträubte sich aber und gab erst dem Drängen der Mutter nach, mit in den Wald zu gehen. Viel Volk kam zusammen und machte bulozi, die junge Frau aber horchte nur aus der Ferne zu. Nach Hause zurückgekehrt, machte die Schwiegermutter gutes Essen zurecht und setzte es der jungen Frau vor. Diese aber wollte nicht essen. Da wurde die Hexe zornig und schrie: So soll dein Mund verfaulen! Daraufhin wurde die junge Frau krank und seufzte und stöhnte, als der Sohn heimkam. Als er das hörte, stellte er die Mutter zur Rede. Diese wich aus, und da geriet er in Zorn, legte der Alten einen Strick um den Hals, um sie zu erwürgen. Die Frau jammerte und flehte: Töte mich nicht! und bekannte dann den Sachverhalt mit der Hexerei. Da holten die Leute Brennholz herbei und zündeten es an, und alle verbrannten, mit Ausnahme der kranken jungen Frau, die ihrer Krankheit wegen abseits wohnte. Derselbe İsumu ergänzte die Nachricht über die Hexerei dahin, daß es als eine Schlechtigkeit, eine Sünde angesehen wird, wenn eine Mutter das bulozi (Hexerei) auf ihre Tochter überträgt.

Wenn ein Kind seine Eltern im Zorne schlug, dann wurde es in früheren Zeiten durch bulozi aus dem Wege geschafft. Auch brachte ich in Erfahrung, daß man der Leiche Gift in die Hand drückt mit dem Wunsche, daß das Gift jene töten möge, die an dem Tode des Verstorbenen schuld waren.

Stellt man den Zauberglauben der Pygmäen neben jenen ihrer Wirte, der Urwaldneger, dann wundert man sich, daß er nicht noch mehr wuchert

Niemals konnte ich in Erfahrung bringen, daß die Pygmäen von den Negern als kräftigere Zauberer angesehen würden als sie selbst sind; sie schreiben ihnen ja manche Kenntnisse zu, die sie von ihnen übernommen haben, nicht aber besondere Zauberkräfte. Es ist durchaus zutrageliegend, daß viele der genannten Zauberriten auf die Neger zurückgehen, so vor allem verschiedene Jagdriten, die die Pygmäen wohl mit dieser Art Jagd von den Negern übernommen haben, so die Elefantenjagd und wahrscheinlich auch die Jagd mit Pfeil und Bogen. Die Pygmäen belehrten mich nämlich, daß ihre Altvorderen weder Pfeil und Bogen, noch den Jagdhund kannten. Sie jagten mit Keulen und brennenden Scheiten, womit sie das von den Frauen und Kindern aufgeschuchte Wild niederschlugen. Auch die Frauen bedienten sich hierzu der Keule (tamá), die sie noch heute beim Holzabschlagen verwenden.

Abschließend ist über den Zauberglauben bei den Pygmäen zu sagen, daß ihnen die Zauberei durchaus nicht fremd ist, sie ist aber gewiß nicht so lebendig und im täglichen Gebrauch wie bei den Negern, und es macht den Eindruck, daß sehr viele Zauberpaktiken auf die Neger als ihre Urheber zurückgehen. Was aber den Pygmäen hierin ureigen ist, ist nicht festzustellen.

HÖCHSTE WESEN UND ANIMISMUS BEI DEN AKÁ UND BAMBUTI

Nachdem der Zauberglauben der Pygmäen im ganzen, soweit er mir bekannt ward, geschildert wurde, wende ich mich der eigentlichen Religion zu, vornehmlich dem Glauben an ein höchstes Wesen, wobei die Anschauungen über Seele und Tod jeweils gestreift werden. In diesem Falle gehe ich die verschiedenen Stämme durch, beginne aber wiederum bei den Bafwaguda, wo mir die ersten Kenntnisse in dieser Materie zuteil wurden.

Bei den Bakango-Bafwaguda gab man mir für das höchste Wesen den Namen „Mungu“ an, das von den Wabali-Negern „Nokúnzi“ genannt wird, welcher Name bisweilen auch von den Pygmäen in den Mund genommen wird.

Im Anfang wohnten alle Menschen mit Mungu zusammen, die Wabali und die Basua. Mungu schickte die Menschen auf die Schweinejagd. Als erste zogen die Wabali los, kamen aber unverrichteter Dinge zurück. Daraufhin zogen die Pygmäen in den Wald, hatten auch Glück und erlegten ein Schwein, das sie auch gleich an Ort und Stelle verzehrten. Das kam Mungu zu Ohren, und er wurde derart erbost über die Pygmäen, daß er sie in den Wald verbannte, wo sie bis zum heutigen Tage leben. Der von Gott in den Wald vertriebene Pygmäe, der Urvater aller, heißt „Mbera“. Mungu ließ sie aber nicht verhungern, son-

den gab ihnen Fruchtbäume wie Akbu, Akasi, Töbe, Giëzi u. a., von deren Früchten sie lebten. So berichtet eine Pygmäen-Legende. Mungu hat übrigens alle Dinge geschaffen, sagte mein Gewährsmann, doch wisse er nicht wie. Er habe das alles von seinem Vater gehört und dieser wieder von seinem Vater.

Zu dem Namen Mungu ist zu sagen, daß die Pygmäen ihn nicht von den Wabali oder gar von den Wangwana übernommen haben. Er ist gewiß älter als die Wangwana und Wabali jener Gegend und geht wohl auf die Babira-Bakumu zurück, die früher der Bakango Wirtsherren waren, deren Sprache die Bakango heute noch sprechen. Die Babira gebrauchen tatsächlich bis auf den heutigen Tag den Namen Mungu für das höchste Wesen, soweit er nicht durch andere fremde Namen verdrängt wurde. Die Vorstellung der Bakango von Mungu ist nicht gut faßbar. Sie sagen von ihm, er wohne „oben“. Jeweils bringt man ihn mit der ambelema-Schlange, die am Himmel zum Regenbogen wird, zusammen; diese und Mungu sind ein und dasselbe. Man fürchtet Mungu, weil er die Menschen umbringt. Früher einmal habe er vier ihrer Väter ums Leben gebracht. Diese waren unterwegs und mußten im Wald übernachten, ohne ein Lager erreicht zu haben. Da überraschte sie eine große Flut und verschlang sie. Überdies zeigte sich der Regenbogen (ambelema), der von seinem Schwanzende aus Feuer spie. Seit dieser Zeit fürchten sich die Bakango-Pygmäen sehr vor der ambelema-Regenbogenschlange. Zeigt sich der Regenbogen, dann klopf man an die Blätterwand der Hütte, und ohne herauszuschauen ruft man: toka Mungu, Mungu toka, sue toka! (geh weg, Mungu, Mungu geh weg, du, geh weg!).

Die Pygmäen wußten für Blitz und Donner keine Erklärung. Sie meinten, der Blitz sei eine Art Ziegenbock, der vom Himmel niederfahre. Diese Ansicht stammt jedoch sicherlich von den Negern. Mich dünkt auch, daß diese Naturerscheinungen irgendwie mit jener des Regenbogens in Zusammenhang zu bringen sind. Ich machte nämlich die Erfahrung, daß die Bakango beim Gewitter sehr einsilbig und still wurden und sich in die Hütten verzogen. Das ging so weit, daß sie in den überschwemmten Hütten geduldig aushielten, bis das Gewitter vorbei war; dann erst schöpften sie unter großem Geschrei das Wasser hinaus. Dann facht einer ein Feuer an und wirft Blätter darauf, die übrigen folgen gewöhnlich seinem Beispiel, so daß nach einiger Zeit dicke Rauchwolken aufsteigen. Das sieht der, der den Blitz und Donner macht, und zieht vorüber. Ausdrücklich sei bemerkt, daß ich niemals von einem Kango gehört habe, daß Mungu den Donner machte; doch da die ambelema-Schlange mit dem Gewitter gewöhnlich in Verbindung tritt, liegt die Vermutung nahe, daß doch Mungu als der Urheber des Gewitters angesehen wird.

Ist Mungu und sein „alter ego“, die Regenbogenschlange, auch gefürchtet, so geht doch wieder aus verschiedenen Anrufungen hervor, daß man ihm gegenüber auch freundlich-zutrauliche Gesinnungen hegt. Wenn der Jäger auf die Jagd zieht, dann ruft er zu Mungu: Bapapé, gapai émi náma! (Vater, gib mir Wild!) In diesem Falle ruft man den gefürchteten Mungu mit dem lieben Vaternamen (bapapé) an. Diese Anrufung geschieht aber keineswegs in einer besonderen Pose oder Feierlichkeit, vielmehr dann, wenn die Jäger im Begriff sind, im Urwald-dunkel unterzutauchen. Dann gellen ihre Rufe durcheinander, die kleinen Jagdpfeifen, die manche um den Hals gebunden mitführen, schrillen laut, und dazwischen hört man bisweilen den Ruf: Bapapé gapai émi náma oder ähnlich. Jedenfalls würde ein Unkundiger bei dieser Gelegenheit kaum die Anrufung des höchsten Wesens vermuten.

Wen man mit der Anrufung bapapé jeweils meinte, war nicht immer klar. Zum erstenmal beobachtete ich dies bei der Honigsuche, welcher ich beiwohnte. Der alte Alianga der Bafwaguda kam eines Nachmittags aus dem Walde, holte einige Männer seiner Sippe, und sie zogen wieder in den Wald; als ich hörte, daß er einen Bienenstock entdeckt hatte, schloß ich mich ihnen an. Nach längerem Hin und Her durch Morast und Lianengestrüpp kamen wir zu einem Baumriesen. Alianga klopfte mit dem Haumesser gegen den Stamm und sprach mit Kopfstimme: äia, wa, wa, wa, wa, papa mekweti, O wa, wa, wa, wa (Vater, laß mich finden) (Honig).

Dann ging man daran, den Baum zu besteigen, das Loch zu weiten, während die anderen am Boden ein Feuer bereiteten. Ich fand keine Gelegenheit, mich nach dem papa zu erkundigen, da ich den ganzen Vorgang im Auge behalten wollte. Erst einige Tage später, da ich mit dem Išumu des Lagers über verschiedene religiöse Bräuche sprach, wurde mir die Erklärung zuteil, daß mit papa „Mungu“ gemeint und daß er eine Schlange sei, die man námakéba nennt. Niemand hat sie bislang gesehen, und wer ihr nahekommt, der muß sterben. Ich brachte den Regenbogen zur Sprache, ob er mit der Schlange etwas zu tun habe. Ja, meinte der Išumu, das sei dieselbe, man nennt sie námakéma oder ambelema (auch námaiba). Sie steigt zum Himmel empor, und dann bekommen die Pygmäen Angst, sie verstummen und verkriechen sich in ihre Hütten. Diese Regenbogenschlange nennt man papa; sie ist böse, weil sie die Menschen tötet. Sie kriecht auch in die großen Bäume hinein, und wenn dann nach einem Regen die Wassertropfen von den Blättern des Baumes niederfallen und jemanden treffen, so wird er krank und muß sterben. Dagegen gibt es keine Medizin. Daher die große Furcht vor der Schlange.

Der Vollständigkeit halber muß erwähnt werden, daß die Wabali beim Honigsuchen ebenfalls an den Baum klopfen und eine Zauberformel sprechen. Ob in diesem Falle irgendeine Beeinflussung von der einen oder anderen Seite vorliegt, ist nicht ausgemacht.

In den ersten Tagen meines Aufenthaltes im Lager der Bafwaguda am Asungudabach war ich Zeuge, wie man eine erjagte Antilope zerlegte. Dabei fiel mir auf, daß vom Herzen des Tieres ein Stück abgeschnitten wurde. Ich fragte nach der Bedeutung dieses Brauches, erfuhr aber bei dieser Gelegenheit nichts Näheres darüber. Eine spätere Nachforschung ergab, daß man von jedem erlegten Tier ein Stück vom Herzen abschneidet und in den Wald wirft, als Dankgabe für Gott (*lunga maka á*, in den Wald werfen). Würde man dies unterlassen, so setzte man sich der Gefahr aus, fernerhin kein Wild mehr zu erjagen. Daß die Bafwaguda beim Auslegen des Opfers in den Wald etwas dazu sprechen würden, kam mir nicht zu Ohren.

Eine ganz ähnliche Zeremonie wird mit den Erstlingen der Früchte vollführt. Die ersten Früchte einer Ernte dürfen nicht gegessen werden, sondern werden für Mungu in den Wald geworfen, wobei man sagt: *Mungu dao a íe* (Mungu das ist für dich). Da Mungu die Fruchtbäume gemacht und die Früchte gedeihen läßt, darum gebühren ihm die Erstlinge der Ernte. An Fruchtbäumen dieser Art nannte man die *ambasi*, *mukömo*, *okaba* und *bébe*-Bäume. Von den Bananen, die ein Produkt der Neger sind, wird an Mungu nichts gegeben. Eine eigenartige Beobachtung verdient noch erwähnt zu werden, nämlich die, daß Burschen wohl auch das Stück vom Herzen des erlegten Wildes abschneiden und in den Wald werfen würden, ohne aber recht zu wissen, was das zu bedeuten habe, während ältere, erfahrene Männer genau die Bedeutung dieser Opferzeremonie kennen. Hier sei auch noch vermerkt, daß die Waldneger des Ituri von dem erlegten Wild auch ein Stück beiseite legen, und zwar für ihre Toten; niemals jedoch für das höchste Wesen, das ihnen aber auch bekannt ist.

Bedauerlicherweise war es mir nicht möglich, die Geheiminitiation der Bakango gründlich kennen zu lernen, ich kann nicht einmal sagen, ob und inwieweit Beeinflussungen seitens der Wabalineger vorliegen. Heute nennen die Bakango genau so wie die Wabali ihre Stammesinitiation der Knaben „Mambela“. Während die Wabali ihre Knaben bei dieser Zeremonie nicht beschneiden, sondern ihnen die Stammesmarken in den Bauch einschneiden, üben die Bakango die Beschneidung. Der Führer des Mambela heißt bei beiden Stämmen *tata ka mambela*. Die Pygmäen nennen ihn aber „ndiki“. Der Gehilfe des *tata* ist der *ísumu*, den die Zwerge auch „kumu“ nennen. Die zu initiiierenden Knaben werden abseits im Walde untergebracht, wo sie etwa ein

Jahr lang leben; die Frauen haben keinen Zutritt, die Väter sorgen für die Nahrung der Knaben. Der ndiki führt sie in die Stammessitten ein, und zwar zeigt er ihnen als erstes bei einer Gelegenheit das maduali, das ist das Schwirrh Holz. Der tata steckt in einem Graskleid und ist mit einer Maske ver mummt. Von weitem schauen die Novizen ängstlich zu. Der tata ka mambela stellt bei dieser Zeremonie den endekoru, den Urahnen vor; so erzählte man mir. Er schwingt das Schwirrh Holz und warnt alle, ihm nahe zu kommen. Soviel ich in Erfahrung bringen konnte, steht das Surren des maduali mit dem Donner in Zusammenhang.

Es ist mir weder gelungen, die bei der Initiation gebrauchten Gegenstände zu sehen — man gab vor, sie seien mit dem letzten ndiki, der gestorben war, verloren gegangen —, noch Näheres über die Lehren der Alten an die Jugend zu erfahren. Daß auch sittliche Vorschriften gegeben werden, wie z. B. über das Verhalten der Jugend gegenüber den Alten, ist gewiß.

Eine Darstellung des Mambela erübrigt sich hier, da ein näherer Zusammenhang mit der Religion nicht ergründet werden konnte; es sei aber noch erwähnt, daß die Pythonschlange eine gewisse Rolle im Mambela spielt.

Die Bafwaguda-Pygmäen nennen die Seele „bukahema“. Beim Tode geht das bukahema als ekuma (Hauch) durch Nase und Mund hinaus. Den sterbenden Pygmäen umstehen viele bakëti (Geister). War der Mensch böse, dann ergreifen sie ihn und schleppen ihn ins Feuer, das irgendwo in der Erde ist. Der Gewährsmann hatte keine rechte Vorstellung davon, er wußte nicht, ob nur das bukahema oder der ganze Mensch ins Feuer kommt. Der Gute geht ungehindert zu Mungu. In diesem Falle sagte er von Mungu, daß er wie ein Mensch sei und daß alle guten Basua zu ihm gingen. Auf meine Verwunderung hin, daß die Bösen (er nannte Diebe und Mörder) ins Feuer geworfen würden, meinte er verwirrt, daß er die mir gegebene Darstellung von seinem Vater gehört hätte.

Das Grab für den Toten gräbt die Hebamme des Lagers, die man auch kumu ba wakai nennt (der männliche kumu, isumu, heißt kumu baköko). Der Isumu legt mit Hilfe eines anderen den Toten in die Grabkammer. Der Tote liegt ausgestreckt auf dem Rücken und schaut nach der Richtung, wo seine „Wiege“ stand, denn er steht wieder auf und kommt zu seinem Heimatelan. Die Leute sehen ihn kommen und fragen sich: Wer ist das? Die Erscheinung sagt aber kein Wort, sondern verschwindet wieder. Wenn sie dann nach Tagen die Nachricht erreicht, daß ihr Clangenosse gestorben ist, sagen sie: Das war er, der bei uns erschienen war.

Der Leiche gibt man ein Gift, „bokopoko“ genannt, in die Hand und sagt dabei: Bist du durch Gift gestorben, dann soll auch der sterben, der dich getötet hat.

Zu den Frauen gewendet, die den Toten bishin beweint haben, sagt der Išumu: Hörst auf zu weinen, er ist zu Mungu gegangen.

Auf das Grab legt man das Messer, eine geflochtene Schüssel, Pfeil und Bogen und dem Mann auch noch einige Eisensachen; der Frau ihr Messer, einen irdenen Topf oder einen Korb. Dies, damit der Tote alles habe, wenn er zu Mungu kommt. Was er damit bei Mungu macht, ist unbekannt. Ehe man vom Grabe zurückkehrt, waschen sich alle, um den Leichengeruch los zu werden. Vor dem Grabe hat man keine Furcht und wechselt deshalb auch nicht das Lager. Die Trauer nach dem Ableben eines Lagergenossen dauert bis zum nächsten Neumond; während dieser Zeit wird weder getanzt noch gesungen. Für einen Anverwandten, der in einem anderen Lager starb, wird nur zwei Tage lang getrauert. Die Sitte, Beigaben ins Grab zu legen, dürfte auf die Neger zurückgehen, bedenkt man, daß andere Pygmäen die Grabbeigaben nicht kennen. Jedenfalls werden persönliche Sachen der Toten gern von den Hinterbliebenen zur Erinnerung aufbewahrt und hoch eingeschätzt, besonders seitens der Mutter, was ein Beweis ist, daß man den Toten auch nach Jahren ein pietätvolles Andenken bewahrt.

Der Išumu hat Beschwörungen vorzunehmen und spielt auch den Medizinmann und wird zu den Kranken gerufen. Er ist somit Zauberer und Medizinmann in einer Person. Daß er irgendwelche priesterliche Funktionen dem höchsten Wesen gegenüber ausübt, wurde mir nicht bekannt, und selbst bei der Initiation ist nicht er derjenige, der den Urahn repräsentiert, sondern der ndiki oder tata ka mambela.

Der Glaube an Naturgeister (bakëti) ist vorhanden, wie ich schon bemerkte. Wenn jemand durch den Wald geht — erzählte man mir — und es übermannt ihn plötzlich ein Gruseln und Grauen, ein Frösteln, dann ist ihm ein këti (Geist) begegnet. Zu Hause angelangt, wird sogleich ein großes Feuer angefacht und dadurch der Geist verscheucht.

Ob mit dieser Anschauung etwa auch der Feuertanz zusammenhängt, den ich bei den Bafwaguda kennen lernte, ist mir nicht bekannt geworden. Eines frühen Morgens begann ein Tanz im Lager; man tanzte nicht wie sonst auf einem Fleck, sondern bewegte sich durchs Lager, Männlein und Weiblein hintereinander. Plötzlich wurde Holz und Laubwerk zusammengetragen, und ein großes Feuer prasselte hoch. Nun sprangen die Tänzer wie toll darüber hinweg und setzten den Tanz wieder fort. Eine Erklärung wurde mir hierfür nicht zuteil.

Daß Mungu den Pygmäen irgendwelche Gebote gegeben hätte, wurde mir nicht mitgeteilt, doch bemerkte ich bereits, daß der Isumu die Ansicht vertrat, daß böse Menschen (Diebe, Mörder) ins Feuer geworfen würden, und zwar durch die baketi. Als Schlechtigkeit nannte derselbe Gewährsmann Mord, Diebstahl, Geiz, wenn man die Nahrungsmittel nicht mit anderen teilte. Wenn die Eltern ihre Kinder verfluchten, so handelten sie schlecht; ebenso wenn eine Mutter das bulozi (Hexerei) auf ihre Tochter vererbte. Ein Vergehen ist es auch, wenn ein Kind die Eltern schlägt. Ebenso gilt der Ehebruch als Vergehen, sowie auch der geschlechtliche Umgang unter Clangenossen.

Da einzelne religiöse Anschauungen der Dorfbasua vielleicht ein Licht auch auf jene der Pygmäen werfen könnten, seien sie hier erwähnt. Die Dorfbasua sind Mischlinge, nach ihrer eigenen Aussage Mischlinge der Pygmäen mit Wabali. Früher hatten einzelne Pygmäen Wabalifrauen nehmen dürfen, was heute nicht mehr der Fall ist. Deren Nachkommen nennt man Dorfbasua, im Gegensatz zu den Waldbasua, den Zwergen. Heute gibt es nur vier Dörfer dieser Mischlinge. Sonderbarerweise sprechen sie eine eigene Sprache, die von jenen der Pygmäen und Wabali verschieden ist. Sie werden Kinder der Wabali genannt, waren also wohl ihre Haussklaven und sind mit ihnen gewandert. Heute stehen sie den Pygmäen nahe. Die nun folgenden wenigen Notizen über die Religion der Dorfbasua stammen aus dem Munde eines alten Weibes dieses Stammes.

Die Dorfbasua sehen im Regenbogen eine Schlange mit Namen libura oder mutu wa libura. — Beim Verscheiden des Menschen geht die Seele, sein mogi_ó, aus dem Leib zu Mungu oder auch mwamba genannt (Mwamba heißt im Kibira: Mensch, in vielen Bantusprachen aber das Firmament). Die Guten bleiben bei Mungu, die Bösen aber steckt er ins Feuer, ké genannt; was mit ihnen weiter geschieht, wußte sie nicht.

Ob das ké mit dem Wort ba-kéti (Geister) der Babira etwas zu tun hat? Man erinnere sich, daß die Bakango sagen, die ba-kéti umstehen den Sterbenden, um seine Seele, war er böse, ins Feuer zu werfen.

Der Blitz heißt auch libura (also genau so wie der Regenbogen!) und soll wie ein Waldtier sein, daß sich in die Erde einwühlt. Wenn es dumpf donnert, dann ist es der Mann, der grollt; wenn es aber hell schmettert, dann ist es die Frau. Es scheint also doch wieder, daß der Blitz resp. der Donner von irgendeiner Person ausgeht. Übrigens begegnete ich im Urwald vielfach der Anschauung, daß der Donner der erste ist, dann folgt der Blitz, nicht umgekehrt. Erst kommt das Grollen, das Wettern, das Schimpfen, dann das Leuchten. Neger und Zwerge fürchten darum den Donner, nicht den Blitz.

Die von den Bakango nördlich wohnenden Stämme der Pygmäen, Badike, Aká, variieren in ihren religiösen Anschauungen nicht viel von den geschilderten. Die Gottheit nennen sie mit einem der Negersprache entlehnten Wort. Bezeichnend sind die Angaben von vier Pygmäen, die sich in ihrer Sprache Baleú nennen, die ich aber nur vorübergehend, während der Ituri-Aruwimi-Fahrt in dem Dorfe Mokoje unterhalb Panga, kennen lernte. Das sind Pygmäen, die unter den Wangelima leben, die sie Basungu nennen. Die Popoi nennen diese Pygmäen Baká. Das höchste Wesen, das aber zugleich auch der Urahne zu sein scheint, nennen die Baleú Borumbie, von dem sie aussagen, daß es niemand bislang gesehen hat, es wohne „oben“. Borumbie macht den Donner, indem er auf das Firmament stampft. Er hat alles gemacht, das Wasser, die Fruchtbäume und alle Tiere. Sie nennen ihn auch „Unser Vater“. Er war der erste, er ist allein, d. h. unbeweibt. Alle Abgestorbenen gehen zu ihm in den Himmel. Borumbie werden die Opfer dargebracht, von denen ich schon bei den Bakango berichtet habe, nämlich Honig, die ersten Früchte und jeweils ein Stück vom Herzen der erlegten Antilope, das man auf ein sauberes Blatt legt und im Walde aussetzt. Ob Borumbie von den Sachen ißt, wußte man nicht zu sagen. Jedenfalls straft Borumbie jene, die die Opfer verweigern, damit, daß sie keinen Honig und kein Wild mehr finden und die Früchte für sie nicht mehr wachsen würden. Vor dem Regenbogen, den sie papaé nennen, haben sie die größte Angst, er ist die große Schlange, die aus dem Wasser gegen den Himmel steigt.

Über die Bestattung der Aká-Pygmäen bei den Medje- und Majoju (letztere nennen die Pygmäen nicht Aká, sondern Basá) erfuhr ich, daß sie die Leiche in der Erde bestatten, nachdem sie sie vorher gewaschen und ihr ein wenig Wasser in den Mund gegossen haben. Dem Toten werden weder ins Grab noch auf das Grab Werkzeuge oder andere Beigaben, wie z. B. Nahrungsmittel, gegeben, was aber bei den Negern wohl der Fall ist. Einige Tage nach der Bestattung wechselt man das Lager. Bei den Pygmäen der Bandaka bewunderte ich ein sauber eingezäuntes Grab eines erst kürzlich verstorbenen Kindes mitten im Lager. Niemand dachte daran, deswegen das Lager zu verlassen. Übrigens haben diese Pygmäen die Negersitte übernommen, die Toten in den Hütten selbst zu begraben, was ja auch die Wabali-Neger und ein Teil der Bandaka (die Balenga) tun; nur verlassen letztere nicht die Hütten, während die Pygmäen schleunigst die Hütte und meistens auch das Lager wechseln.

Die letztgenannten Pygmäen erzählten, daß der erste Mensch, ein Zwerg mit Namen Tambanéa, vom Sonnenaufgang gekommen sei. Er brachte das Feuer mit sich. Er stammte von Mengo ab, das ist der

nämliche, den die Bandaka Asobé (Gott) nennen. Ob Tambanča noch lebt, wußte mein alter Gewährsmann nicht zu melden.

Auch bei den Pygmäen der Bandaka ist das Erstlingsopfer allgemein bekannt und geübt.

Eines rührenden Vorfalles, der mir einmal auf meinen Reisen begegnet ist, möchte ich hier Erwähnung tun. Zu früher Morgenstunde war ich mit meiner Karawane aufgebrochen, um in das nächste Bandakadorf zu gelangen. Der Morgen war düster, kalt und feucht, und von den Bäumen tropfte es ständig. Einige Bandaka- und Pygmäenfrauen schlossen sich meiner Karawane an, um in ihrem Schutz ihr Heimatdorf zu erreichen, denn sie hatten Angst, allein den Heimweg anzutreten. Die Karawane trottete mißmutig und einsilbig durch den Morast, bis schließlich ein halbwegs fester Waldpfad erreicht war. Da huben die Frauen, die knapp hinter mir marschierten, an zu singen. Es war ein Litaneiengesang, von dem ich zwar nichts verstand, der mich aber durch seine eindringliche Monotonie gefangen hielt. Der Zwischenruf meines Boys weckte mich schließlich aus meinen Träumereien. Hörst Du, was sie singen? fragte er. Ich verstand natürlich kein Wort, da die Frauen in Kindaka sangen; ich hörte aufmerksam zu und vernahm wiederholt den Namen Asobé. Nun wurde meine Neugierde wach. Der Diener erklärte mir, die Frauen riefen Asobé (Gott) an, er möge sie glücklich heimgeleiten. Der Morgen habe begonnen, er möge alles Leid, Ungemach und Unglück von ihnen fernhalten. Immer wieder variierten die Frauen diese Gedanken, die eine sang vor, die andern im Chor nach. Daß mich dieser Morgengesang in dieser Umgebung nicht wenig staunen machte, brauche ich wohl nicht zu sagen; psychologisch war die Stimmung der Frauen erklärlich. Wanderten sie doch allein unter ihnen ganz fremden Menschen, darunter die gefürchteten Wangwana, meine Träger. Der düstere, kaltfeuchte Urwald tat noch das übrige dazu, diese Stimmung zu erhöhen. Ob die Pygmäenfrauen diesen stimmungsvollen Gesang aus sich formten oder ihn von den Bandaka übernommen haben, ist unbestimmt. Bezeichnender als der Gesang war die Gebetsstimmung dieser Urwaldmenschen.

Im Anschluß an die Pygmäen der Bandaka lassen wir vorerst die Bambuti aufmarschieren, das sind die Pygmäen, welche unter den Babira südlich des Ituri bis nach Beni hin leben. Darunter fallen noch einzelne Gruppen, die heute unter den Banande leben, früher aber gewiß den Babira angehörten. Im ganzen Gebiet sprechen die Bambuti das Kibira. Für mich unterliegt es keinem Zweifel, daß die Babira am längsten von allen Negerstämmen mit den Pygmäen zusammengelbt haben und sie daher auch am wirksamsten beeinflußt haben. Das am meisten in die Augen fallende Wahrzeichen der Religion der Babira

sind zweifellos die kleinen Geisterhütten, die man überall antrifft. Den Seelen der Verstorbenen opfern die Babira Nahrungsmittel und rufen sie um Schutz in allen möglichen Angelegenheiten an. Die Religion der Babira hat somit ihren Schwerpunkt im Totenkult. Was Wunder, wenn auch ihre Pygmäen, die Bambuti, anfangen, sich dem Totenkult zuzuwenden, was ehemals nicht der Fall war. In einem Dorfe versicherten mir Babira, daß ihre Pygmäen ähnliche Geisterhütten für die Verstorbenen aufstellten. Das mag, wie gesagt, sehr wohl sein, doch fand ich dafür bei den Pygmäen selbst keine Bestätigung, und in anderen Dörfern verneinte man auch diesen Brauch. Tatsächlich sah ich auf all meinen Reisen keine derartigen Seelen- oder Geisterhütten der Bambuti.

Hat der Mombuti auf der Jagd kein Glück, dann schlachtet er ein Huhn (bei den Babira-Pygmäen sah ich wiederholt Hühner), köpft es und läßt den Rumpf umhertanzen. Dann kocht er das Huhn, verstreut aber die Leber, wobei er seine Verstorbenen um Beistand anruft. Das machen auch die Babira, wenn sie sich in einer schwierigen Situation befinden.

Die Babira huldigen aber auch dem Glauben an eine Gottheit, die ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach von den Banande überkommen ist, jedenfalls ist er an der Kontaktfläche mit den Banande am faßbarsten. Der Gott heißt Namonga, seine Frau Amabasi. Ihr erstes Kind ist Losenge, das zweite heißt Muëma. Dieses gilt als eine Art Abgesandter Gottes und Polizist, der bei den Menschen für Ordnung zu sorgen hat. Der Kult dieser Gottheiten, wie er bei den Babira gehandhabt wird, ist eigentlich für die Pygmäen belanglos, nicht aber die Namen selbst. Übrigens kennen alle Babira den Namen Mungu für Gott, während Namonga nicht überall bekannt ist. Ich traf Pygmäen an, welche genannte Gottheiten wohl kannten, sie aber nicht verehrten. In einem Falle nannte man Muëma als das höchste Wesen, dem sie die schon wiederholt genannten Erstlingsopfer darbringen. Von dem erlegten Wild legt man ein Stück vom Herzen in einen hohlen Baum. Das ist für Muëma, den die Babira Mungu nennen, erklärte ein alter Mombuti. Ebenso läßt man den ersten Honig und die ersten Früchte für Muëma zurück, denn er ist es, der alles gibt, er lebt im Walde. Im nämlichen Dorfe hatte ich Gelegenheit, mit einem klugen Mubira zu reden, der mir die Religion der Babira auseinandersetzte. Bezüglich der Pygmäen versicherte er mir, daß jeder Pygmäe, der nur halbwegs klug und verständig ist, die genannten Erstlingsopfer nicht unterläßt.

Je weiter man von den Grenzen der Banande gegen den Ituri zu abkommt, um so schwächer wird der Kult des Namonga, und bei den Bambuti hört man den Namen Muëmas überhaupt nicht mehr. Sie

nennen ihre Gottheit Kalisia. Woher dieser Name stammt, weiß ich nicht zu melden, die Babira bezeugten, daß er nur von den Bambuti gebraucht werde, nicht aber von ihnen selbst. Kalisia ist der Gott der Bambuti, von dem sie alle Gaben haben, ihnen ist er hold. Die Babira jedoch fürchten ihn. Die Bambuti bringen ihm ihre Erstlingsopfer dar, und zumal die Jäger verehren ihn als ihren besonderen Schutzgott. Er ist es, der den Jäger auf die Jagd begleitet, und er gibt ihm auch ein, wann und wo er ein Wild erlegen wird. Er treibt ihm sozusagen das Wild zu. Hinter dem Zwerg stehend — wie weiland Horus hinter dem Pharao, nach ägyptischer Anschauung — spannt er den Bogen und zielt für ihn. Kalisia führt den Pfeil, und er trifft auch gewiß. Kalisia bringt den Büffel zu Fall und gibt dem Mombuti ein, daß er noch mit dem Speer zustoße. Gibt ihm Kalisia ein, daß er kein Wild erjagen wird, dann geht der Zwerg erst gar nicht auf die Jagd. Was Wunder, daß der Zwerg der Gottheit dankbar ist und ihr von der Jagdbeute opfert. In den Gabelungen der Äste ist seine Opferstatt. Die nach allen Richtungen hin geworfenen Waben beim Honigsuchen sind für Kalisia, und niemandem würde es einfallen, sie aufzuheben; das gleiche gilt von den Erstlingen der Früchte. Nahe dem Lager ist in einer Gabelung die Opferstätte für Kalisia, dorthin stellt der Pygmäe über Nacht seine Lanze und ruft Gott an, er möge ihn damit am Morgen ein Wild erjagen lassen. Nächsten Morgen zieht der Zwerg mit der Lanze auf die Jagd; da, unterwegs klatscht es hörbar gegen seinen Arm; das war Kalisia, der den Jäger aufmerksam macht, daß der günstige Zeitpunkt da ist. Kalisia hilft ihm und er erlegt das Wild. Während des Schlafes legt sich der Mombuti einen Pfeil unter den Kopf. Träumt er, daß er ein Wild erjagen wird, dann war es Kalisia, der ihn dies träumen ließ, und ohne zu säumen zieht er auf die Jagd und hat Erfolg. Übrigens geht Kalisia den Pygmäen auf ihren Wanderungen voran und bahnt ihnen den Weg. Er ist ihnen Führer und Wegweiser. Träumt der Älteste, daß das Lager gewechselt werden soll, so ziehen sie insgesamt an einen anderen Ort, den ihnen Kalisia angibt.

Die Bambuti bestatten heute ihre Toten nach Babira-Art, früher setzte man sie, gegen Baumstämme gelehnt, im Walde aus.

Die Geheiminitiation und die Beschneidung sind den Pygmäen ebenso eigen wie den Babira. Diese behaupten, daß sie die Beschneidung von den Pygmäen übernommen hätten. Das Vorhandensein der Geheiminitiation verriet mir ein Pygmäenmischling, den ich als Träger mitführte, und als ich im Kreise von Pygmäen danach forschte, hüllten sich alle in tiefes Schweigen, bis mein Gewährsmann sie hart anfuhr, daß ich doch schon alles wüßte, den Weibern aber nichts sagen würde. Die Geheiminitiation, von der hier die Rede ist, hatte ich einen Monat vor-

her bei den Banyari-Pygmäen kennengelernt. Es stellte sich heraus, daß bei den Zeremonien das Schwirrholtz und eine lange Holztrompete Verwendung finden, nicht aber das Topfinstrument, von dem später die Rede sein soll. Jeder Clan hat eine Holztrompete (lusomba), die bei jedem Clan einen anderen Namen führt. Man erklärte mir die Sache so: Nama ist der Name für Tier schlechthin. Wie jede Tiergattung ihren Namen hat, so hat auch jede lusomba eines jeden Clans einen eigenen Namen, denn jeder Clan hat ein bestimmtes Tier, das nicht getötet werden darf. „Die basomba sind wie unsere Geister; diese dürfen die Frauen nicht sehen, sonst werden sie unfruchtbar.“

HÖCHSTE WESEN UND ANIMISMUS BEI DEN EFÉ

Die Efé-Pygmäen, welche den westlichen Teil des Ituri-Waldes bewohnen, bilden wohl die homogenste Gruppe der zentralafrikanischen Zwerges; vor allem erweisen sie sich durch eine Sprache — das Efé — als eine Einheit. Bei Erörterung ihrer Religion folge ich dem Weg von Nord nach Süd, in welcher Richtung ich das Efé-Gebiet auch durchquert habe.

Die Mamvu-Efé lernte ich unweit Andudu kennen; mein Hauptgewährsmann war ein gewisser Tebi, ein älterer, sehr interessanter Pygmäe, einer, in dem kein Falsch war. Zwei Wochen weilte ich in seinem Lager, während welcher Zeit er kaum von meiner Seite wich. Leider mußten wir durch Dolmetscher miteinander verkehren, da er — wie fast alle Efé — nur diese Sprache verstand, so daß ich mich des Kingwana nicht bedienen konnte. Niemals auf meinen Wanderungen begegnete mir ein Neger oder Pygmäe, der so sehr an den verschiedenen Unterhaltungen Anteilnahme zeigte wie Tebi. Ganz unvermittelt trat er oft an mich heran, indem er die Augen weit aufriß: „Muzugu! Sag, warum bist du zu uns gekommen?“ Oder: „Muzugu! Wo ist dein Dorf? Was macht dein Vater? Muzugu! Warum kannst du schreiben?“ Machte ihm die Beantwortung dieser oder ähnlicher Fragen Spaß, dann schmunzelte er behaglich. Selbst Fragen über Tod und Seele stellte er, angeregt durch verschiedene unserer Gespräche; solchen Fragen aber wich ich aus und stellte mit Vorliebe Gegenfragen, um seine Anschauungen in dieser Materie zu erfahren, ohne daß er durch mich irgendwie beeinflußt würde. Die Frage nach dem Tode beantwortete er einmal also: Mit dem Tode ist alles aus, denn man sieht den Verstorbenen nie wieder.

Auf die Frage, wie sich denn der Tote vom Schlafenden unterscheidet, wurde er um eine Antwort nicht verlegen: Der Letztere würde essen, wenn man ihn weckte, der Erstere aber nicht, er stünde gar nicht auf.

Was ist aber der Traum? Das sei nichts, meinte er wichtig. Das trug sich am Vormittag zu. Am Nachmittag kommt mein Tebi mit leuchtenden Augen zu meiner Hütte, stellt seinen Stuhl auf und beginnt: Muzugu! Jetzt höre mich an! Letzte Nacht träumte ich von meinem Bruder, der schon lange tot ist. Als Lendenschurz hatte er ein Tuch umgebunden. Ich sehe ihn noch ganz deutlich. Wir gingen zusammen durch den Wald, als er mich fragte: Tebi, wo ist euer Trinkwasser? Gib mir zu trinken! Darauf erwiderte ich ihm: Gib mir lieber von deinem Wasser. Da er aber auf seinem Wunsch bestand, holte ich ihm von unserem Trinkwasser. Er sah es an, schüttete es weg und sagte vorwurfsvoll: So schmutziges Wasser trinkt ihr? Das darf nicht sein. Da wachte ich auf, sah aber meinen Bruder nicht mehr. Die ganze Nacht dachte ich dann an ihn. Muzugu! Sag, was war das? Da ich aber nicht antwortete, fuhr er fort: Vor langer Zeit träumte ich gleichfalls von meinem Bruder. Ich sagte zu ihm: Bruder! Was soll das, du bist ja doch schon lange tot und stehst da vor mir? Nein, erwiderte er, ich bin bei euch! Wiederum die Frage: Muzugu! Was war das? Das war mir eine willkommene Gelegenheit, ihn nach dem borupi zu befragen. Ich wußte nämlich — aus einer früheren Unterhaltung —, daß diese Efé den Herzschlag, das, was den Lebenden vom Toten unterscheidet, also die Seele in unserem Sinn, borupi nennen, während der Atem ekëu heißt. Ich enthielt mich also einer Antwort auf die Frage nach der Gestalt seines Bruders und befragte ihn, ob und was denn die Alten von dem borupí sagten. Darauf meinte er: Der borupí geht zu Tore nach oben; wie es dort ausschaue, wisse er nicht. Er sei klein, denn beim Tode holt ihn ja die akirao-Fliege vom Munde weg und fliegt mit ihm nach oben zu Tore. Was dort los sei, wisse er nicht, die Alten aber behaupteten, oben sei es gut, hier unten auf Erden aber schlecht.

Auch der Blitz (gbara) hole den Menschen von hier weg und bringe ihn nach oben. (Es sei daran erinnert, daß die Baleú-Pygmäen, von denen bereits die Rede war, die Gottheit borumbíe nannten, welches Wort mit dem borupi der Efé wohl identisch sein dürfte.)

Im Laufe dieser Auseinandersetzung erzählte Tebi auch folgende Legende: Früher, im Anfange, war die Erde oben, wo jetzt der Himmel ist; der Himmel aber war unten. Die Efé hatten Hunger, sie riefen Tore an, woraufhin die Erde mit all den Nahrungsmitteln nach unten fiel. Der Himmel jedoch verzog nach oben. Dorthin geht auch der borupí, dort sind alle borupí zusammen. Ob das wahr sei oder nicht, das wisse er, Tebi, nicht, die Alten haben es so berichtet, fügte er hinzu.

Beim Tode eines Lagergenossen versammeln sich alle Insassen und beweinen den Toten. Daß dabei reichlich Tränen fließen, habe ich in einem Falle selbst beobachten können. Die Leiche wird in der Hütte

des Bruders des Verstorbenen niedergelegt, damit er ihn noch einige Zeit bei sich habe. Aus diesem Grunde auch ließ man früher den Toten etwa 14 Tage lang, bis er schon halb verwest war, in der Hütte liegen. Mit Messern graben die Angehörigen in der Nähe des Lagers das Grab. Es erreicht etwa eine Tiefe von $\frac{3}{4}$ Meter. Eine Seitennische wird ausgehöhlt, wohinein man die Leiche legt. Vorher wird der Leichnam von den Frauen gewaschen und mit Öl gesalbt, darauf in Phryniumblätter gehüllt. Der Tote liegt mit dem Kopf nach Südosten; diese Lage ist aus dem Grunde wichtig, weil sonst noch mehr Menschen sterben würden. Das Grab wird erst mit Latten abgeschlossen, so daß die darauf geschüttete Erde mit dem Leichnam nicht in Berührung kommt. Auf das Grab legt man die persönlichen Werkzeuge des Verstorbenen, nicht aber Nahrungsmittel oder Wasser. Nach zwei Tagen wechselt man das Lager mit der Begründung, daß das Land schlecht sei und Krankheiten bringe. Zwei Tage lang beweint man noch den Toten, dann gehen alle zum Wasser, um sich gründlich zu waschen. Damit hat die Trauer ein Ende. Die Angehörigen gehen wohl noch bisweilen zum Grab, um es sauber zu halten.

Zweifelsohne sind in den Bestattungszeremonien der Mamvu-Efé viele Negerbräuche übernommen, so wird z. B. nach dem Ableben eines Mannes die Frau, nach dem eines Sohnes auch die Mutter geschlagen, weil sie angeblich an dem Tod des Betreffenden schuld sein sollen. Während die Efé diese Züchtigung mit einem Stock vornehmen, gebrauchen die Mamvu-Neger das ndundu dazu (kegelförmiger Eisenblock, als Heiratsgut üblich). Übrigens sollen früher diese Frauen auch getötet worden sein.

Ich hatte bereits den Namen Tore erwähnt, welcher das höchste Wesen dieser Efé-Pygmäen zu sein scheint. Man nannte ihn auch Muri-Muri oder Mae. Ob man mit den drei Namen nur ein oder mehrere Wesen bezeichnet, wurde aus den Aussagen dieser Efé nicht klar. Die weiteren Ausführungen der Balese-Efé sollen es klären.

Die Mamvú-Efé glauben, daß Muri-Muri oder Tore von Gestalt klein sei, wie ein Pygmäe ausschaue und nur im dichtesten Wald lebe. Gefährlich ist es, ihm zu begegnen; die sich im Walde verirren, bringt er ums Leben. Zur Nachtzeit hört man bisweilen sein Stöhnen: *ě, ě, ě!* Er hockt dabei in irgendeiner Baumkrone oder auf einer Liane (Nacht-eule?). Ihm werden auch die Krankheiten zur Last gelegt, er macht die Menschen sterben. Wenn in der Nacht die Stimme Muri-Muris in der Nähe des Lagers erschallt, dann verhalten sich alle Zwerge still und die Kinder werden eiligst zur Ruhe gebracht. Totenstille herrscht und die Feuer werden zu hoher Flamme entfacht. Muri-Muris Ruf bedeutet, daß jemand im Lager sterben wird; bisweilen ist es aber auch eine Voraus-

sage für bevorstehendes Jagdglück, woraufhin das Lager am nächsten Morgen zur Jagd aufbricht.

Im Anfange waren die Menschen böse und verübten allerlei Schlechtigkeiten. Da drohte ihnen Muri-Muri mit dem Tode. Er befahl ihnen: Dies und Jenes dürft ihr nicht tun. (Die näheren Aufzeichnungen über diese Verbote sind mir abhanden gekommen.)

Wie der Tod über die Menschen kam, erklärt folgende Legende: Im Anfang starben die Menschen überhaupt nicht. Muri-Muri gab einer Kröte einen Topf und befahl ihr, ja achtzugeben, daß der Topf nicht zerbreche, denn darin sei der Tod gefangen. Falls der Topf zerbräche, würden alle Menschen sterben. Unterwegs begegnete die Kröte einem munter hüpfenden Frosch, der ihr den Topf gern abnehmen wollte. Anfänglich zauderte die Kröte, schließlich aber, da der Topf doch nicht leicht war, lud sie ihn dem Frosch auf, mit der Weisung, doch recht vorsichtig zu sein. Der Frosch hüpfte mit dem Topf auf und davon, bis er in Trümmer ging und der Tod herausschlüpfte. So kam der Tod in diese Welt.

Wenn die Jäger auf die Jagd ziehen, dann singen und rufen sie Tore oder Ore um günstiges Jagdglück an, denn ihm gehört der Wald und alles Wild. Von einer Anrufung Tores vor dem Honigsuchen konnte ich nichts erfahren. Doch werden nach der Honigernte wie auch nach der Jagd Freudenrufe ausgestoßen und auf der Pfeife geblasen. Bei diesen Mamvú-Efé habe ich von einem Opfer nach der Jagd, nach der Honigsuche und nach der Fruchternte nichts in Erfahrung gebracht.

Die sich wenig reimenden Angaben der Mamvú-Efé über das höchste Wesen erhalten eine bestimmtere Form durch Forschungen, die ich bei den Balese-Efé, zumal bei jenen von Nduye, machte. Daß die Efé-Pygmäen allzumal eine Einheit bilden, hatte ich schon erwähnt. Je weiter man in südöstlicher Richtung vom Nepoko reist, um so zahlreicher und unverfälschter werden die Pygmäen und um so seltener die Negerdörfer. Am meisten von der Negerkultur beeinflußt erscheinen die Mamvú-Efé. Die Nduye-Pygmäen, von denen ich nun berichten will, zählen zu den rassereinsten.

Schon auf dem Wege zum Nduye brachte ich in Erfahrung, daß die Efé zwischen Tore und Muri-Muri unterscheiden, daß dies keineswegs ein und dasselbe Wesen ist. Tore ist das höchste Wesen, dessen Aussehen mir keiner der Pygmäen beschreiben konnte. Seine Wohnung verlegte man in den Himmel, von wo aus er die Menschen beobachtet. Er wird aber als böse geschildert, weil er des Nachts Krankheiten über die Menschen schickt, an denen sie sterben. Muri-Muri hingegen besteht sozusagen nur aus dem Kopf, der in einem Dorn endet; er wohnt im Walde. (Wahrscheinlich ist die Nachteule sein Repräsentant.) Bei den

Mamvú-Pygmäen scheinen die beiden Gestalten bereits in eins zusammengefloßen zu sein, wohl durch den Einfluß der Neger, denn wie ich bei den Balese-Negern in Erfahrung brachte, sehen die Neger Tore als das böse Wesen, den Teufel, an, worauf ich noch gegebenen Orts zu sprechen komme. Im Lager der Bata'a, am Nduye, stellte ich gelegentlich an zwei ältere Pygmäen, die als Häuptlinge fungierten, Fragen nach Tore. Sie entschuldigten sich, mir nicht Bescheid geben zu können, da sie für diese Auskünfte zu jung seien (beide waren gewiß über 40 Jahre alt!) und riefen einen alten Pygmäen heran, der mit einem anderen für die folgenden Aufklärungen bürgt: Ogbu oro und Ou ororo sind Vater und Mutter von Tore, während die Mutter von Muri-Muri Matō heißt. Diese ist sehr gefürchtet, sie wohnt auf hohen Bergen und ist hell wie die Sonne; wer ihr nahekommt, geht zugrunde, Muri-Muri heißt auch Toreboiú; er ist klein von Gestalt und bis an den Kopf mit Haaren bewachsen. Tore dagegen ist von großer, heller Gestalt, aber auch mit Haaren bewachsen. Man hört seine Schritte, wenn er durch den Wald geht, er schlägt im Vorbeigehen an die Bäume.

Beim Aufbruch zur Jagd pfeifen die Jäger auf ihren Pfeifen und rufen zu Tore, er möge ihnen Jagdglück bescheren. Haben sie ein Wild getötet, dann schneiden sie ein Stück vom Herzen ab und werfen es in den Wald; es ist für Tore bestimmt. Dieses Jagdopfer wird aber vielfach nicht mehr dargebracht. Zur Entschuldigung dafür brachten die Pygmäen vor, daß Tore sehr wohl wisse, daß sie arm seien und den Negern von der Jagdbeute abgeben müßten, so daß Tore auf das Opfer verzichte und auch so zufrieden bleibe. Vom Termiten- und Raupenfang aber geben sie jedesmal einen Teil an Tore, und zwar darf man weder von den Raupen noch von den Termiten essen, ehe nicht ein Päckchen in Blätter gehüllt, für Tore in einen hohlen Baum gelegt wurde. Auch wenn man auf Suche nach vegetabilischer Nahrung in den Wald auszieht, ruft man gelegentlich Tore an: Tore lao, mune odúe éte! Tore, du! Mir Sache gib! Mit den Erstlingen der Früchte wird Tore zuerst bedacht, ehe die Menschen davon genießen dürfen. Man schlägt z. B. die Bombifrukt auf (die Menschen und Schimpansen gern essen) und legt sie auf den Boden, als Kostprobe für Tore. Beim Niederlegen der Frucht sagt man: Tore lekëni manúe! Tore, nimm und iß! Ähnlich macht man es mit der Frucht des Gummibaumes.

Als ich die beiden alten Pygmäen auf die Honigsuche hinwies und fragte, was dabei zu geschehen habe, wurden sie ganz begeistert und fingen an zu schreien; ob das in Erinnerung an die Süßigkeit des Honigs oder der Zeremonie ausgelöst wurde, blieb mir ein Geheimnis! Zuerst werden einige der erbeuteten Waben nach allen Richtungen hin geworfen. Das ist für Tore, meinten sie. Würde man Tore von all den

Dingen seinen Teil verweigern, dann würde Tore auch nichts mehr ge-
deihen lassen. (Sonderbar, daß sie für das Nichteinhalten des Jagdopfers
eine Entschuldigung gefunden haben!)

Daß auch die Balese dieser Gegend an Tore die nämlichen Opfer
bringen, mag auffallen; erklärt wird diese Sitte durch die sehr starke
Beeinflussung dieser Neger durch die Efé. Heiraten sie doch sehr häufig
Pygmäenmädchen. Eines frühen Morgens wurde ich durch Rufe einer
Frau aus der Nachbarhütte aufgeweckt. Sogleich war ich auf den
Beinen und konnte Zeuge sein, wie die Frau immer wieder Wasser
durch die Zähne spritzte und dabei Tore anrief, er möge den Jägern
günstig sein und sie Beute erjagen lassen. Ich hatte nämlich tags zu-
vor den Jägern Tuch versprochen, wenn sie Wild heimbrächten. Übrig-
ens vollführen alle Frauen des Lagers eine solche Libation bei Gelegen-
heit der Elefantenjagd.

Auf meine Frage, wer denn eigentlich ringsherum alles geschaffen
habe, schüttelten sie die Köpfe. Auf meinen Einwurf, warum sie dann
die Erstlinge Tore darbrächten, sprang der Alte auf und schrie: Das
alles gehört ja Tore! Tore hat alles gemacht. Tore eroba ogbae, Tore hat
die Bäume gemacht, Tore eroba Puó Puó, Tore hat den Puó Puó
gemacht (Puó Puó ist der erste Pygmäe, der erste Mensch überhaupt).
Tore sieht auch alles; jetzt sieht er auch uns alle, die wir hier sitzen
und hört, was wir sprechen. Tore namösi, Tore sieht uns. Tore sieht
natürlich auch, wenn jemand ein Verbrechen begeht, und er straft den
Bösewicht damit, daß er ihn durch Zauber tötet, denn der Zauber ist
auch von Tore gemacht und tötet an seiner Statt. Tore tötet die Men-
schen auch durch den Blitz, denn der Blitz gehört ebenfalls ihm. Es
wurde aber nicht gesagt, daß Tore selbst den Blitz schleudert. Wenn
jemand leichtfertig Nahrungsmittel fortwirft, dann erschlägt der Blitz
ihn oder einen seinen Anverwandten. Tore ist es, der den Menschen
sterben läßt und ihn zu sich nimmt. Tore atafie, Tore nimmt den Men-
schen hinweg, er nimmt sein Herz, seine Seele. Aus diesem Grunde
gibt man dem Toten auch bisweilen den Namen Tore, weil ihn Tore
hinweggerafft hat.

Wo sich die Verstorbenen zusammenfinden, war ihnen unbekannt;
auch wußte man nicht anzugeben, wie es an jenem Orte aussieht. Von
einer Vergeltung irgendwelcher Art nach dem Tode konnte ich nichts
in Erfahrung bringen. Der Tote kann wohl zu den Menschen zurück-
kommen, aber nur im Schlaf, erwacht man, ist er wieder weg.

Der erste Mensch hieß Puó Puó. Dieser und sein Bruder Befe
sind aus einem Felsen hervorgegangen. Ihre Frau war die schon ge-
nannte Mato. Von ihnen stammen die Pygmäen ab. Das Feuer wiederum

haben die Zwerge Oruogbu gestohlen, der, das Feuer neben sich, im Walde eingeschlafen war.

Eine Mythe wieder erzählt, daß die Zwerge das Feuer den Schimpansen gestohlen hätten. Ob der Schimpanse irgendwie mit Tore zusammenzubringen ist, wäre noch zu untersuchen. Ein Clan Schimpanse hatte im Walde eine Bananenpflanzung. Auf seinen Streifzügen kam ein Pygmäe bis an diese Pflanzung, kostete von den süßen Bananen und da sie ihm schmeckten, kam er immer wieder. Im Schimpansenlager lernte er auch die Wohltat des Feuers schätzen, da er sich stets nahe daran setzte um sich zu wärmen. Er überlegte lange, wie er das Feuer stehlen könnte und kam schließlich auf einen genialen Gedanken. Er machte sich an seinem Schurz eine Schleppe aus geklopfter Baumrinde, hockte sich so bekleidet in die Nähe des Feuers, so daß der Baststoff fast die Flamme berührte. Im Lager waren nur die Schimpansenkinder, die Alten waren in der Pflanzung beschäftigt. Als sie gewahrten, daß der Bast anfang zu glimmen, riefen sie: Efé! Dein Schurz fängt Feuer! Das regte den Zwerg natürlich nicht auf. Gleichgültig meinte er: Laßt es gut sein, er ist ja lang genug! Und als der Bast gut Feuer gefangen hatte, sprang unser Zwerg hoch und lief davon so schnell ihn die Füße tragen konnten. Die alarmierten Schimpansen jagten ihm nach, denn sie wußten wohl, daß der Zwerg das Feuer gestohlen hatte. Aber sie kamen zu spät, denn schon prasselten die Feuer im Pygmäenlager, und so mußten sie sich damit begnügen, ihnen nur Vorwürfe zu machen, daß sie ja das Feuer auch hätten kaufen können, nicht aber auf so gemeine Weise stehlen. Übrigens sind auch die Schimpansen, wie die gleiche Mythe erzählt, die ersten Anbauer der Bananen, die der Pygmäe mit Hilfe des Negers ebenfalls gestohlen hat.

Ich habe bereits berichtet, daß der Blitz nach Ansicht der Efé irgendwie mit Tore in Zusammenhang steht. Während nun die übrigen Pygmäen vor dem Blitz resp. Donner Furcht haben, geben die Efé an, keine Angst davor zu haben. Eine Mythe erklärt diese Tatsache: Während einer Elefantenjagd verirrten sich die Efé und kamen auf einen hohen Berg, wo sie auf einen Pfad stießen. Sie folgten diesem Pfad und kamen in die Heimat, ins Dorf des Blitzes. Da sie niemanden sahen, setzten sie sich still nieder und warteten. Endlich kam der Blitz, er sah die sonderbare Gesellschaft und fuhr dazwischen. Ein heftiges Krachen; der Blitz schaute nach, aber die Efé saßen da, wie vorher. Euch will ich helfen! grollte der Blitz und fuhr ein zweites Mal dazwischen. Der Erfolg blieb wieder aus, unsere Zwerge rührten sich nicht. Darüber war der Blitz nicht wenig erstaunt. Seine Tochter trat auf ihn zu und sagte: Schau Vater, die Leute haben ja Speere wie Elefantenjäger. Daraufhin befragt, sagten die Pygmäen, sie wären Elefantenjäger. Da nun des

Blitzes Pflanzung oft durch Elefanten verwüstet wurde, kam ihm der Besuch gelegen und er versprach den Zwergen Geschenke, wenn sie die Dickhäuter erlegten. Am nächsten Morgen nun zogen die Zwerge los. Als sie des Elefanten gewahr wurden, schlug ihm der eine Zwerg die Kniekehle durch. Der Koloß trompetete laut vor Schmerz und fiel wenige Schritte weiter nieder. Die Freude in Blitzens Dorf war groß; er beschenkte die Zwerge reichlich und gab ihnen sicheres Geleite, bis sie wieder zur Erde und in ihr Lager kamen. Seit dieser Zeit haben die Efé keine Angst mehr vor dem Blitz. Er wird wohl oft laut in ihrer Nähe, aber er tut ihnen nichts zu leide. Der Blitz ist ihr Freund. (S. oben; T₀re tötet den Bösen durch Blitz.)

Die Efé unter den Balese begruben noch zu Großvaters Zeiten ihre Toten überhaupt nicht, sondern ließen sie entweder in der Hütte liegen oder setzten sie, in hockender Stellung gegen einen Baumstamm gelehnt, im Wald aus, wo sie die Beute wilder Tiere wurden. Im Falle des Ablebens eines Clangenossen erschoss man früher ein Mitglied eines fremden Clans, damit ihr Toter nicht allein sei. Heute begraben sie die Toten wie die Balese-Neger und lassen nicht selten, wenn sie in der Nähe der Dörfer sind, ihre Toten durch die Neger selbst begraben. Wiederholt traf ich Pygmäen an, die an den Trauertänzen der Neger teilnahmen, so daß wohl anzunehmen ist, daß heute diese Tänze auch bei ihnen heimisch sind.

Ob die Efé irgendwelche Gebote und Verbote auf T₀re zurückführen, darüber habe ich keine Notizen. Der Ehebruch gilt als Verbrechen und war die Ursache vieler Streitigkeiten, da der geschädigte Mann seinen Rivalen oft niederschoss, wodurch dann Fehden zwischen den Sippen entbrannten. Der Dieb wurde verprügelt, nachdem man ihm das gestohlene Gut abgenommen hatte. War der Dieb aus einem Nachbarclan, dann kam es auch zu Streitigkeiten. Gewalttätigkeiten der Kinder gegen die Eltern sind ein großes Verbrechen. Kurz vor meiner Ankunft im Ndyue-Lager ereignete sich ein solcher Vorfall. Der gekränkte Vater drohte seinem Sohn mit dem Erschießen, so daß Letzterer samt seiner Familie verziehen mußte.

Geschlechtlicher Verkehr zwischen Clanmitgliedern ist streng verboten; für unverheiratete Mitglieder fremder Clans besteht kein Verbot. Zwei sich widersprechende Aussagen seien hier noch erwähnt: Während man im Ndyue-Lager berichtete, daß der Mann während der Hochschwangerschaft seiner Frau mit unverheirateten Mädchen verkehren dürfe, behauptete man in einem Efé-Lager, daß sich der Mann während dieser Zeit jedes Geschlechtsverkehrs enthalte.

Es besteht die moralische Pflicht, die Nahrungsmittel mit den Genossen zu teilen. Ein großes Wild wird unter die Clangenossen verteilt,

ein kleines nur unter Mitglieder der Sippe. Selbst die Frauen teilen das Ergebnis ihrer Nahrungssuche mit jenen Familien, die nicht auf Suche waren. Man versicherte mir, daß es auch böse Efé gäbe, die den gefundenen Honig und das erlegte Wild nicht mit den anderen teilten, sondern allein verzehrten; solche handelten schlecht. (Siehe auch die Legende von der Schweinejagd.) Der kranke oder gealterte Clangenosse ist auch dann nicht verlassen, wenn er keine Familie hat, vielmehr ernähren ihn die anderen Clanmitglieder und nehmen ihn mit, auch wenn das Lager gewechselt wird; selbst einen fremden, kranken Efé, dem man vielleicht zufällig begegnet, läßt man nicht im Stich, sondern nimmt ihn mit ins Lager.

Einer Zeremonie sei noch Erwähnung getan, die ich aus dem Munde eines Missionars in Kilo hörte. Dieser wurde durch einen großen Sturm gezwungen, in einem Pygmäenlager nahe Salombongo Quartier zu nehmen. Der Sturm wütete derart, daß Bäume brachen und zu Boden fielen, während der Hagel Blätter und Zweige niederriß. Es schien, als ob der Orkan den Urwald umlegen wollte. Ächzend und stöhnend wehrten sich die Baumriesen, dazwischen krachte der Donner, zuckten die Blitze. Selbst die Pygmäen waren eingeschüchtert. Ein alter Zwerg griff nach dem Besen und wedelte gegen den Sturm und warf Blätter nach allen Richtungen hin. Dann legte er Asche auf ein Blatt, beschmierte sich damit und warf sie dann gegen Himmel; was dabei gerufen wurde, das wußten weder der Missionar noch die ihn begleitenden Neger zu sagen, so daß es ungeklärt ist, ob diese Zeremonie nur eine Beschwörung des Unwetters war oder eine Anrufung Gottes, der von diesen Pygmäen Kolutinda genannt wird.

Die östlichsten Ausläufer des Urwaldes gegen den Albertsee zu und noch etwas südlicher davon werden von einzelnen Negerstämmen bewohnt, unter denen zahlreiche Pygmäen leben. Zu nennen sind die Banyari, Bambuba-Balese, die Balendu und die Wald-Banande. Die Balendu, die schon Steppenbewohner sind, haben mit Pygmäen wenig zu tun; um so enger sind die Banyari und Balese-Bambuba mit ihnen verbunden und vermengt. Schon der Augenschein überzeugt den Beobachter, daß diese Neger ein starkes Mischblut mit Pygmäen darstellen. Unter diesen Völkern kam ich Männerbünden, die auch Geheiminitiationen bezwecken, auf die Spur. Diese Einrichtung ist im Wesen bei all den genannten Stämmen die gleiche. Die Hauptträger dieser Sitte sind aber nach allgemeiner Aussage der Neger die Pygmäen, die auch die Verfertiger der bei den Zeremonien und Gesängen des Bundes verwendeten Musikinstrumente sind, die übrigens symbolische, ich meine sexuelle Bedeutung haben.

In einem Banyari-Walddorf versprach mir der Häuptling, durch Geschenke bewogen, die geheiligten Instrumente des Bundes zu zeigen.

Da die Nacht bereits hereingebrochen war, ohne daß sich jemand zeigte um das Versprechen einzulösen, glaubte ich schon, daß ich vergebens wartete. Dann aber sah ich einige Fackeln gegen den Wald zu sich bewegen, und während es im Dorfe selbst mäuschenstill wurde, ertönte vom Wald her dröhnendes Tuten wie von einem Signalhorn und ein Gesang hub an. Diese sonderbare Musik kam meiner Behausung immer näher, bis schließlich ein Höllenlärm vor meiner Hütte losbrach. Ich trat mit der Lampe ins Freie, wo ich alles genau unterscheiden konnte. Es waren etwa 20 Männer versammelt, darunter auch Pygmäen; letztere bliesen auf drei Topfinstrumenten von verschiedener Größe. Im größten war etwas Wasser darin, so daß gerade der Boden bedeckt war. Mittels eines kurzen Rohres, das das Wasser berührte, tutete ein Pygmäe im Topf. Zwei andere Pygmäen hielten kleinere Töpfe an den Mund und bliesen wie man auf Muscheln bläst. Die anderen Männer tänzelten um die Bläser herum, einzelne hielten sich die Nase zu und brachten näseltnde, blechern klingende Töne hervor. Alles in allem klang Musik und Gesang schauerlich in die Nacht hinein. Nachdem ich alles in Augenschein genommen hatte, zog die Gesellschaft wieder in den Wald zurück, mit dem Versprechen, mir den ganzen Spuk bei Tag zu zeigen.

Den nächsten Morgen zog ich zu dem Pygmäenlager in der Nachbarschaft, gute zwei Stunden Wegs. Viele Pygmäen begleiteten mich. Unterwegs holte man aus einem Versteck ein langes, leicht gekrümmtes Holzrohr, das sich als eine Holztrompete entpuppte. Ein Bursche trug das Rohr, während ihm ein anderer folgte und hineintutete; so ging es den ganzen Weg entlang, auf welchem wir verschiedene Negerdörfer passierten. Je näher wir einer Siedlung kamen, um so toller brüllte die Trompete. Einige Burschen eilten ins Dorf voran, kündigten den Zug an und warnten die Dorfbewohner. Es war köstlich zu sehen, wie bei unserem Nahen Kinder und Frauen alles in den Feldern liegen und stehen ließen und wie besessen ins Dorf eilten, um sich in den Hütten zu verkriechen. In einer Ortschaft trat ein Zwischenfall ein, als ein Negerweib sich nach dem Zug umwandte. Im Nu waren alle um die Frau herum, man beschimpfte und bedrohte sie, bis sie als Buße ein Huhn zahlte, dann erst zog der Zug weiter, ins Lager der Pygmäen. Die Holztrompete wurde irgendwo abseits versteckt, jedenfalls kam sie im Dorf nicht zum Vorschein. Im Lager selbst traf ich nur einige alte Pygmäen und deren Weiber an. Der Zweck der Übung — Fotografieren der Tänze und Instrumente — wurde auch hier nicht erreicht. Die Blasinstrumente bekam ich gar nicht mehr zu sehen; man verhielt sich kühl und zurückhaltend. Schuld daran war ein Neger, der sich von mir große Geschenke erhoffte, die ihm aber erst nach getaner Arbeit hätten

zuteil werden sollen. Er hatte nun die Pygmäen mißtrauisch gegen mich gemacht und ich konnte wieder unverrichteter Dinge abziehen.

Mein Ziel erreichte ich aber dennoch im nächsten Balese-Dorf Kalimoholo. Da ich den Sachverhalt bereits kannte und wußte, daß es hauptsächlich darauf ankam, das Geheimnisvolle zu betonen, so trat ich am Abend meiner Ankunft im Dorf unter das Dach der Klubbhütte, wo viele Männer versammelt waren. Nachdem auf meinen Wunsch hin zunächst alle Kinder und Frauen aus der Nähe entfernt waren, machte ich keinerlei Umschmeife mehr und nannte die Dinge beim Namen. Ich bat um Aufklärung. Die Männer sprangen vor Staunen hoch, lachten und schüttelten sich die Hände. Als sie aus meinen weiteren Andeutungen merkten, daß ich mehr wußte, als sie für gut hielten, riefen sie die Abitiri, das sind die zwei Ältesten, die Vorsteher des Geheimbundes, denen ich meine Bitte vortrug, mir die ganze Veranstaltung vorzuführen.

Es wurde vereinbart, was ich dafür als Geschenke zu geben gewillt war, und das Spiel war gewonnen. Man führte mich außerhalb des Dorfes in einen verwahrlosten Busch, der von hohem Matete-Gras umgeben war. Ein schmaler Pfad führte zu einer Art Wetterschirm. Die beiden Abitiri erschienen bald mit Fellmützen auf dem Kopf, die Gesichter bemalt, mit grünen Zweigen in den Händen. Unter dem Windschirm, der Initiationshütte, panda genannt, standen mehrere der bereits beschriebenen Topfinstrumente; im Matete-Gras lag die Holztrompete asaragba. Inzwischen hörte ich tutende Töne in der Nähe, Männer kamen mit noch einer asaragba und weiteren Topfinstrumenten, pengi, heran. Burschen liefen dem Zug voran und trieben Frauen und Kinder ins Dorf. Während die Abitiri tanzten und mit den Zweigen wedelten, bliesen die anderen auf den bekränzten Instrumenten. Ein Schwirrholtz sah ich aber weder hier noch in dem vorhin genannten Dorf der Banyari. Doch weiß ich aus verschiedenen Aussagen, daß auch das Schwirrholtz verwendet wird. Auch hier sagte man mir, daß diese Veranstaltungen auf die Bambuti zurückgehen und daß, obzwar Negerweiber niemals zugegen sein dürfen, alte Pygmäenfrauen Zutritt haben.

Auf Grund der gemachten Erfahrungen forschte ich weiter und konnte folgendes erfragen: Die genannten Negerstämme und auch die Pygmäen haben sowohl die Beschneidung (leku) wie auch die Geheiminitiation (panda). Leku und panda nennt man eigentlich die Orte, wo die Beschneidung resp. die Geheiminitiation stattfindet. Man sagte: panda ist der Ort Tōres und leku der Ort Londis. Gott nennen die Balese Londi, während ihn die Pygmäen nur Tōre nennen. Hier erfuhr ich aber, daß die Balese Gott oft auch Tōre heißen, doch ist er für sie gewöhnlich der Böse, der Teufel, während der Name für Gott im allgemeinen eigentlich nur Londi ist.

Das Schwirrhholz, das bei der Initiation geschwungen wird, heißt pahudjuhudju. Die Holzflöte asaragba, das große Topfinstrument pengi, das kleinere, das wie eine Muschel geblasen wird, likuru. Alle diese Instrumente zusammen nennt man auch mit dem gemeinsamen Namen Tore. Die Initiationsknaben heißen äde; der Initiationsleiter abitiri wird bei der Veranstaltung von den äde hudju, das ist Großvater, genannt. (pahudjuhudju dürfte vielleicht soviel wie Vater hudju heißen.)

Tore hat den Altvorderen alle diese Instrumente übergeben; mit ihnen werden die ade bei der Initiationszeremonie bekannt gemacht. Das ist die Aufgabe des abitiri, der auch das wirkliche Oberhaupt des Dorfes ist. Nichtinitiierten und Frauen dürfen diese Sachen nicht bekannt gegeben werden. Die Übertretung dieses Verbotes wird mit großen Strafen geahndet. Unter lautem Getute all dieser Instrumente werden die äde mit Tore bekannt gemacht, der abitiri als hudju (Großvater) verkleidet, bemalt und mit Fellen bekleidet, schwingt das Schwirrhholz, während die anderen Alten die Instrumente handhaben. Augenscheinlich besteht ein Zusammenhang zwischen dem Schwirrhholz, dem hudju und Tore. Die Knaben wohnen im Walde und besorgen ihre Nahrungsmittel selbst. Sie sind Abgesandte Tores (pëi), so daß man ihnen nichts verweigern kann. Hängen sie an eine Hütte einen Zweig, dann weiß die Frau Bescheid, daß sie für die pëi Essen bereitstellen muß. Das Schwirrhholz ist die Stimme Tores, War eine Frau z. B. ihrem Mann gegenüber unbotmäßig (hat sie ihn gebissen, wie mein Gewährsmann mir sagte!) dann fängt des nachts das Schwirrhholz zu surren an; die Frau weiß, daß es ihr gilt und daß sie Sühne leisten muß. Sie begibt sich schleunigst zu ihrem Clan und erbittet ein Geschenk, das sie als Buße zahlt.

Es gibt auch einen Tore-Tanz, an dem auch Frauen teilnehmen; die Tanzart ist die, daß die Frauen die Arme bewegen, während die Männer die Zweige schwingen. Der Totentanz ist vom Tore-Tanz verschieden.

In der Nähe der Wohnhütten werden für Tore auch winzig kleine Grashütten aufgestellt, in die man — zumal zur Zeit von Krankheiten — Nahrungsmittel streut. Man versicherte mir, daß diese Hütten nur für Tore seien, nicht für die Totenseelen. . . . Ich sah solche Hütten bei den Babila der Steppe und vermutete damals, daß es Geisterhütten wären. Bei den Pygmäen beobachtete ich solche Hütten nirgendwo. Da diese Hütten saka genannt werden, wie auch bei den Babila und Bahima, so scheinen sie eine Übernahme von den letzteren zu sein.

Da die Termini, welche in Verbindung mit der Initiation bei den umwohnenden Völkern Anwendung finden, diese Institution bei den Efë der Balese und Banyari klären dürften, seien sie hier angeführt:

Die Balendu von Kilo nennen das Schwirrhholz go; die Beschneidung jago; das Topfinstrument, in dem mittels eines Rohres geblasen

wird (oben pengi genannt) nennen sie glöi, das als die Mutter des go gilt. Da ich einen Lendu nach dem Schwirrh Holz fragte und ihm eines zeigte, meinte er, das ist Tore. Die Balendu von Geti heißen das Schwirrh Holz fomvokai oder fomvokia; Gott nennen sie fomvo. Das Topfinstrument heißt ogobakai. Bei den Banyari von Geti heißt Gott — Abëli, das Schwirrh Holz — nékundurúku; die große Holztrumpete — apandía; bëngi heißt das Topfinstrument; mukuru der Chef der Initiation; banda die Initiation selbst. Die nördlichen Banyari, jene von Kilo, nennen die Holztrumpete mungbalo und das Schwirrh Holz oüpa. Ich hatte bereits darauf verwiesen, daß viele westlichen Pygmäen den Donner ogbã nennen; der Zusammenhang mit oüpa ist auf der Hand liegend. Die Bakumu-Babira heißen den Vorsteher der Initiation alúta, während der Platz, wo die Initiation stattfindet, Kiamba genannt wird. Beschneidung heißt gandá; akandu ist die Holztrumpete, sie ist ein gerades Rohr, in der Mitte mit Schweinsborsten beklebt, die sich sträuben, wenn die Trompete geblasen wird. Man nennt das akandu:únama ja gandá — Tier der Beschneidung.

Das führt dazu, noch einige Worte über den Totemismus bei den Pygmäen zu sagen. Es wurde bereits im Zusammenhang mit den Bambuti angeführt, daß jeder Clan eine eigene Holztrumpete (lusomba) hat, wie auch jeder Clan ein Totemtier hat. Daß das Schwirrh Holz irgendwie mit der Gottheit und auch mit dem Urvater in Verbindung zu bringen ist, scheint aus vielen Angaben der Pygmäen hervorzugehen; ausdrücklich wurde dies zwar — zumal letzteres — nicht gesagt, doch es ist naheliegend. Daß das Totemtier mit dem Stammvater in Beziehung tritt, ist unklar. Tatsächlich sind alle Pygmäen, die ich kennenlernte, Totemisten, insofern sie in Clans zerfallen, von denen jeder irgendein Tier als tabu ansieht, dessen Genuß zumindest krank macht. Tebi erzählte: Tötet einer von uns das poru (Tier) (Clan der Andaporu), dann verspüren alle ein Fieber und sitzen fröstelnd ums Feuer. Ebenso ist die Clanexogamie üblich, die Lokal-Sippenexogamie aber ausnahmslos. Ist somit der Totemismus sicher belegt, so fand ich hingegen keine Spur von einer Verehrung des Totemtieres selbst.

Wie soll man nun die Initiation beurteilen? Ist sie den Pygmäen ursprünglich eigen oder haben sie sie übernommen?

Von der Initiation ist die Beschneidung zu unterscheiden. Letztere ist den Pygmäen ursprünglich sicher fremd. Es gibt bis auf den heutigen Tag Pygmäen, wie z. B. die Efé im Innern des Balese-Urwaldes, die keine Beschneidung haben und von den Babira wurde mir ausdrücklich gesagt, daß ihre Pygmäen diese Sitte von ihnen abgenommen haben. Anders scheint es mit der Initiation zu sein. Einmütig nennen die Neger die

Pygmäen als deren Urheber. Weiterhin ist die Initiation über das ganze Pygmäengebiet hin verbreitet. Wohl muß zugegeben werden, daß auch alle Urwaldneger des Ituri diese kennen, jedoch erfuhr ich von den Wabudu z. B., daß diese noch nicht allzulange bei ihnen Eingang gefunden habe.

Dennoch ist daran festzuhalten, daß die Initiation in der Form, wie sie heute im Ostgebiet gehandhabt wird, nicht auf die Pygmäen zurückgehen kann, waren doch die Pygmäen niemals Töpfer und konnten daher auch keine Topfinstrumente herstellen. Es scheint, daß in diesem Falle eine Verschmelzung zweier Arten von Geheimbünden oder besser von Initiation der Pygmäen und Männerbund der Neger vor sich gegangen ist. Wir wissen ja, daß ein Teil der Pygmäen und auch deren Wirtsvölker nur das Schwirrholtz und ein anderes näselndes Instrument oder die Holztrompete verwenden, während bei anderen die Topfinstrumente das Schwirrholtz zu verdrängen trachten. Wie dem auch sei, die Initiationsfeiern, die mit der Beschneidung ursprünglich nichts zu tun haben, stehen mit dem höchsten Wesen und vielleicht auch mit dem Ur-ahnen in Verbindung und haben den Zweck, die Knaben mit der Gottheit bekannt zu machen; inwieweit dabei auch die Erziehung der männlichen Jugend für den Clan im Auge gehalten wird, das entzieht sich, was die Pygmäen anlangt, meiner Kenntnis; es kommen Geißelungen der Burschen vor, doch scheinen diese jenen der Neger angepaßt zu sein. Diese Geißelungen nehmen bei manchen Negerstämmen in der Initiation eine besondere Stellung ein.

ZUSAMMENFASSUNG

Bei den Pygmäen, die ja Ur-Afrikaner sind, im Zentrum des schwarzen Erdteiles wohnend, umgeben von Negern, deren Religion sich vornehmlich in manistisch-animistischen Kulturen kundtut, sollte man an erster Stelle auch solche vermuten. Das ist aber nicht der Fall, gerade der Animismus und Manismus ist bei den Pygmäen so schwach ausgeprägt, daß er fast gar nicht in Erscheinung tritt. Dadurch dokumentieren die Pygmäen ihre geistige Verschiedenheit von den Negern; aber nicht nur darin, sondern auch in den meisten anderen Belangen sind die Pygmäen eben keine Neger.

Ahnen- und Totenkulte kommen nur sehr wenig vor. Zwar begegneten mir Pygmäen, die den einen oder anderen ihrer Urväter zu nennen wußten und ich erwähnte auch Legenden, die von Urahnern erzählen, aber das sind nur vereinzelte Fälle. Innerhalb der Geheiminitiation könnte vielleicht eine Verehrung der Urahnern gemeint sein, doch blieb das Drum und Dran schleierhaft. Ob der ndiki oder abitiri (Haupt der

Initiation) (oder wie immer er heißen mag) den Urahn vertritt, ist nicht ganz klar. Inwiefern die Initiationszeremonien auf das höchste Wesen, die Stammesahnen und das Totentier Bezug haben, das muß einer tieferen Forschung vorbehalten bleiben. Jedenfalls vermute ich aus den mir gemachten Andeutungen, daß wahrscheinlich alle drei Kategorien dieser Wesen mit der Initiation verwoben sind und insofern könnte man dann auch von irgendeinem Ahnenkult sprechen.

Von einem Totenkult im Sinne der Neger kann aber keine Rede sein. Das Bewußtsein vom Vorhandensein eines Lebensprinzips im Menschen ist wohl allgemein vorhanden, wenn auch schwach entwickelt. Man stellt sich die Seele als winziges, leichtes Wesen vor, das sogar eine Fliege wegzutragen vermag. Auch der Glaube an eine Art Fortleben nach dem Tode, meistens in der Nähe des höchsten Wesens (einmal sogar im Feuerpfuhl), ist den Pygmäen nicht ganz fremd, jedenfalls aber tritt auch dieser außerordentlich schwach zutage, wenigstens soweit dies meine Forschungen ergaben. Ob das allein die Tatsache des Nichtvorhandenseins eines Totenkults genügend erklärt?

Daß einzelne Pygmäen den Toten Grabbeigaben in Form des persönlichen Eigentums mitgeben, ist zweifelsohne eine Übernahme seitens der Neger. Von Grabbeigaben in Form von Nahrungsmitteln sehen die Pygmäen überhaupt ab, was um so mehr Wunder nehmen muß, als ja die Erstlingsgaben von Nahrungsmitteln an die Gottheit im Vordergrund stehen.

Die Neger glauben, daß ihre verstorbenen Verwandten auch nach dem Tode noch ein großes Interesse am Wohlergehen der einzelnen Clanmitglieder haben und daß sie für Glück und Unglück, zumal für Krankheitsfälle verantwortlich sind. Sie leben — auf ihre Art — im Clan weiter und bringen sich nicht selten auf angenehme und unangenehme Weise in Erinnerung, wenn man ihrer vergißt. Das führt dann zu den verschiedensten Totenopfern und Totenfeiern. Davon beobachtete ich nichts bei den Pygmäen, keinerlei Anrufungen der Toten in Krankheitsfällen und Drangsalen. Ich wage aber nicht zu behaupten, daß eine intensivere Forschung nicht doch einzelnes zutage fördern könnte. Auffallend ist es gewiß, daß einzelne Pygmäenstämme ihre Kinder nach verstorbenen Verwandten benennen; von einer Seelenwanderung ist aber keineswegs die Rede.

Anders verhält es sich mit den magischen Ideen und Praktiken der Ituri-Pygmäen; doch auch hierin stehen sie neben den Negern wie Zwerge neben Riesen. Ich zweifle keinen Augenblick daran, daß die Neger sie darin um sehr vieles überragen. Daß Übertragungen von magischen Ideen, Praktiken und Beeinflussungen vorliegen, dafür sprechen die vielen einander ganz ähnlichen Bräuche. In welchem Falle aber die

Pygmäen die Gebenden und in welchem Falle sie die Empfangenden waren, das auszuklägeln, dürfte selbst einer Spezialuntersuchung an Ort und Stelle schwer fallen.

Mit der Magie und dem Totemismus hängt — zumal in Westafrika — der Fetischismus zusammen. Letzterer wurzelt in dem Glauben an eine unpersönliche Kraft, mit welcher das Totentier und der Clanahne resp. sein jetziger Vertreter, der Clanälteste, geladen ist; übrigens ist die Fülle dieser Kraft an bestimmte Orte und Gegenstände gebunden, von wo aus sie von dem Betreffenden geschöpft und auf Personen und Dinge übertragen werden kann. Das sind die Grundlagen des Fetischismus, wie ich sie besonders greifbar unter den Nkundu am Äquator gefunden habe; bei den Negern des Ituri-Waldes ist diese sonst durchaus klare Auffassung der Grundlage des Fetischismus stark verblaßt. Von Fetischismus im Sinne der Westafrikaner kann man bei ihnen nicht mehr sprechen. Er kommt auch in keinerlei Form bei den Ituri-Pygmäen vor und selbst den Baéwa, die ja inmitten der Nkundu wohnen und denen die Fetischkraft (das elima) bekannt ist, bleibt sie eine fremde Idee. Zweifelsohne haben die Pygmäen mit Fetischismus nichts zu schaffen.

Prononcierter, aber dennoch schwach ist der Glaube an Naturgeister entwickelt; am meisten in die Augen fallend aber ist der Kult der höchsten Wesen, und zwar bei allen Pygmäen des Ituri-Waldes. Gerade diese konstante, gleichgeartete Erscheinung bei allen Stämmen bürgt dafür, daß wir es mit einer ureigenen Idee dieses Zwergvolkes zu tun haben, die aber jeweils durch religiöse Ideen der Neger so oder anders umgestaltet erscheint. Dafür spricht auch schon der Name für das höchste Wesen, das oft den Negersprachen entnommen ist. Als Gottesnamen wurden mir bekannt:

Mungu, Mengu, Kalisia, Muema, bei den Bakango und Bambuti.

Borumbie bei den Baleú.

Muri-Muri und Tore bei den Efé.

Andere Namen, welche bei kleineren Gruppen in Verwendung sind und die durchaus auf die Neger zurückgehen, seien hier übergangen. Aus den Namen selbst läßt sich kein besonderer Schluß auf die Natur des höchsten Wesens, dem sie zugeeignet sind, ziehen, es sei denn, daß man die Gottesidee der Neger den Pygmäen einfachhin zuerkennt. Borumbie habe ich bereits mit borupi zusammengestellt und es macht den Eindruck, als ob das höchste Wesen irgendwie mit der Seele des Menschen Gemeinsames hätte, trotz der deutlichen Erklärung seitens der Pygmäen, die in Borumbie ein außermenschliches Wesen sehen. Ich wähle als Namen für das höchste Wesen der Pygmäen jenen der Efé, die Gott Tore nennen. Ich habe mit den Pygmäen keine Gespräche über ihre Auffassung von dem höchsten Wesen führen können. Das Bild von

diesem kann man sich nur aus gelegentlichen Bemerkungen und Aussagen der Zwerge machen. Da tritt zuerst die Benennung papáe, Vater in den Vordergrund. Die Baleú nannten ihn sogar „unser Vater“. Diese Benennung fand ich aber nicht bei allen Pygmäen. Die Bambuti stellen sich Tore vor als Führer auf Wanderungen, selbst als Meisterschützen, der den Bogen des Jägers führt. Die Efé wieder hören seinen Schritt, wenn er durch den Wald geht; nach ihnen ist er groß und licht und mit Haaren bewachsen. Alles in allem deutet darauf hin, daß sie sich das höchste Wesen als eine Person vorstellen, sozusagen als einen Menschen mit größerer Macht und Kraft ausgestattet.

Die Vorstellung von einer Art Geistwesen, im Sinne der Neger von heute, fehlt den Pygmäen gewiß nicht; das läßt sich z. B. aus dem Glauben an die „Hexen“, der ihnen ja auch nicht fremd ist, schließen.

Daß sie sich Gott aber nicht als grobsinnliches, greifbares Wesen vorstellen, ist ebenso gewiß, denn sie sehen ihn ja nicht. Wie sie sich die Geistigkeit des höchsten Wesens denken, vermag ich nicht zu sagen.

Hier tritt jedoch die Erscheinung des Regenbogens mitten in meine Betrachtungen. Der Regenbogen ist zu mindest der Repräsentant des höchsten Wesens; er ist die Riesenschlange, die sich vom Boden zum Himmel emporschwingt. Oder ist diese Regenbogenschlange das höchste Wesen selbst? Jedenfalls wird auch sie mit papáe angerufen, sie ist papáe, der Vater. Hier läge somit die Vorstellung der Schlange als Gott. Andererseits stehen daneben die klaren Auffassungen vom höchsten Wesen als einem menschenähnlichen Wesen.

Tore werden verschiedene Eigenschaften beigelegt. Er ist zunächst der Schöpfer, wie es ausdrücklich erklärt wurde. Er hat auch Puóo Puóo, den ersten Menschen, erschaffen. Darum hat er auch das dominium supremum über alle Dinge, die Tiere, die Waldbäume und ihre Früchte, welches die Pygmäen in so eklatanter Weise durch das Primitiaalopfer an ersten Früchten, Honig und an der Jagdbeute zum Ausdruck bringen. Sie fühlen sich derartig von Tore abhängig, daß die Versäumnis der Erstlingsopfer eine Hungersnot nach sich ziehen könnte. Selbst die Menschenleben sind in Tores Hand. Er schickt Krankheiten zur Nachtzeit oder er sendet den Zauber; die einen wie der andere haben den Zweck, den Menschen nach dem Leben zu trachten. Ja selbst des Blitzes bedient er sich, um Bösewichte zu töten. Darum nennt man Tore auch den Bösen, weil er die Menschen umbringt.

Daß sie das „Bös-sein“ des höchsten Wesens nicht als sein Wesensmerkmal nehmen, geht wieder aus anderen Wendungen hervor. So weilen alle Toten in der Nähe Tores, wo es gut sein soll, während es hier auf Erden jämmerlich ausschaut. Tore hilft dem Jäger, er gibt die Nahrung. Selbst am Grabe redet der Ísumu die weinenden Frauen an:

Höret auf zu weinen, denn der Tote ist zu Tore gegangen! Das sind wiederum Tatsachen, die Tore als einen „lieben“ Gott kennzeichnen.

Von Anrufungen Gottes oder irgendeines anderen Wesens in Drangsalen und zumal in Krankheitsfällen habe ich nichts in Erfahrung bringen können. Ich hüte mich aber, zu behaupten, daß solche Anrufungen etwa gar nicht bestehen. Dieses und manches andere mag vielleicht eine intensivere Forschung zutage fördern, an solchem Forschen war ich durch die überaus schwierigen Verhältnisse und das Riesengebiet, das die Zwerge bewohnen, gehindert.

Daß der Pygmäe nicht wie ein Tier dahinlebt und nur seinen Instinkten folgt, sondern daß vielmehr Gebote und Gesetze das Leben des Einzelnen, der Sippe und des Clans regeln, habe ich im Vorhergehenden schildern können. Inwieweit diese Gebote auf Tore zurückgehen, ist nicht ausgemacht; einzelne Vorschriften aber stammen gewiß von ihm, und er ist auch der Rächer mancher Übertretungen. Heißt es doch ausdrücklich, daß er z. B. die Bösen durch den Blitz tötet. Von einer Sühne der Verbrechen hier oder im Jenseits war nicht die Rede, sieht man von der einen Aussage des Isumu der Bafwaguda ab.

Meine Forschungen über die religiösen Anschauungen und die religiöse Betätigung der Ituri-Pygmäen haben zutage gefördert, daß religiöse Ideen den Zwergen sicher eigen sind. Selbst ein religiöser Kult und zwar ein durchaus hochstehender, wie er durch die Primitivopfer an das höchste Wesen in Erscheinung tritt, ist den Pygmäen eigen. Insofern reihen sie sich würdig allen anderen Natur- und Primitivvölkern an. Ich hege die sichere Überzeugung, daß eine tiefere Forschung und vor allem eine Forschung auf lange Sicht noch manche religiöse Ideen dieser Ituri-Pygmäen aufdecken würde, auf besondere Überraschungen aber bin ich bei diesen ausgegossenen, im allgemeinen aufs grobsinnliche eingestellten Urwaldmenschlein keinesfalls gefaßt.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

SONNENKALENDER UND SONNENRELIGION

VON MARTIN P. NILSSON IN LUND

1. ALLGEMEINES

Wenn der Mensch eines der geschaffenen Dinge verehren soll, scheint es selbstverständlich, daß nichts seiner Verehrung und Anbetung würdiger ist als die Sonne, der Spender des Lichtes, der Urquell alles Lebens auf der Erde, ohne den alles nur Finsternis und Tod wäre. Große Männer verliehen diesem Gedanken Ausdruck; Goethe hat ihn ausgesprochen und Renan mit beredten Worten ausgeführt. Religionswissenschaftliche Forscher haben ihn aufgenommen; man hat sich zu der Behauptung verstiegen, daß die Sonne ursprünglich die einzige Gottheit sei, eine Monas der Religion.¹ Wenn man aber den empirischen Tatsachen nachgeht, findet man bald, daß sie dieser Erwartung nicht entsprechen. Es gibt nicht wenige Sonnengötter und auch Sonnengöttinnen, sie nehmen aber sehr selten eine solche alles überragende Stellung ein. Eine wirkliche Sonnenreligion ist eine Ausnahme, wenn man darunter eine solche versteht, in welcher der Sonnengott an der Spitze der Götter und des Universums steht und seine Urheberschaft des Erdenlebens zum kultischen Ausdruck kommt, ein Ausdruck, der sich nach der Natur der Dinge in kultischen Beziehungen auf den Wechsel des Sonnenstandes und der Sonnenbahn äußert, da das ganze Leben der Natur von diesen abhängt.

Unter den Naturvölkern sind Sonnengötter nicht häufig und nehmen keine hervorragende Stellung ein.² Erst bei steigender Kultur tritt die Sonnengottheit stärker hervor. In der alten Religion der Japaner, dem Shinto, nimmt die Sonnengöttin wirklich eine bedeutende Stellung ein,

¹ P. Sarasin *Helios und Keraunos* (1924).

² J. G. Frazer *The Worship of Nature* I (1926) behandelt ausführlich die Sonnenverehrung unter den alten Völkern, im modernen Indien, Japan und Indonesien; der zweite Teil, in dem die Sonnenverehrung der übrigen Völker behandelt werden sollte, erscheint nicht mehr, vgl. oben Bd. 28, 355 A. 2.

aber gar nicht eine solche, daß es jemand eingefallen wäre, den Shinto eine Sonnenreligion zu nennen. Sie scheint wie die Sonnengötter der primitiven Religionen im allgemeinen mehr mythologischer als kultischer Art zu sein. Die Natchez-Indianer in Louisiana verehrten die Sonne, und ihr König wurde „die große Sonne“ oder „Bruder der Sonne“ und die Vornehmen „Sonnen“ genannt, wir wissen aber zu wenig von ihnen, um über die Art ihrer Religion sicher urteilen zu können.¹ Man könnte vielleicht vermuten, daß ihre Religion eine Verwandtschaft mit denen der Hopi und der Zuñi hatte, in deren Zeremonien die Windrichtungen und Sonnenpunkte eine große Rolle spielen.² Mehr wissen wir von dem Inkavolk, dessen Herrscher als Söhne der Sonne galten und das der Sonnenverehrung zugetan war. Auch unter ihnen ist der Sonnengott keineswegs der höchste Gott, sondern nur einer der vier höchsten Götter; neben ihm stehen der Schöpfergott, der Donnergott und mitunter der Mondgott.³ Ich bemerke, daß die Inkas den Sonnenstand mit großer Genauigkeit beobachteten⁴; solche Beobachtungen waren dem Sonnenkult förderlich, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden.

Wenn wir uns den antiken Religionen zuwenden, ist die Ausbeute gering. Ob Sol und Luna zu dem alten Bestand der römischen Götter gehört haben, ist recht zweifelhaft, obwohl Sol Indiges in dem Kalender der augusteischen Zeit erscheint.⁵ Die Erkenntnis, daß es in Griechenland nicht viel anders war⁶, ist jetzt durchgedrungen, obgleich es vor hundert Jahren als ketzerisch betrachtet wurde, dem Apollon die Sonnenatur abzusprechen. Die Griechen haben aber einen Sonnengott, Helios. An dem einzigen Ort, wo er einen großen und bedeutenden Kult hatte, Rhodos, ist er des fremden Ursprunges verdächtig und sicher erst spät zu seiner überragenden Stellung erhoben.⁷ Was die Griechen selbst von

¹ J. B. Swanton *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley* in dem Bulletin of the Bureau of American Ethnology XLIII 1911 bes. S. 100 ff.

² S. meine *Primitive Time-Reckoning* S. 312 f. mit Verweisen.

³ R. Karsten *Die altperuanische Religion* d. Archiv 25 (1927) S. 38.

⁴ Vgl. meine *Primitive Time-Reckoning* S. 313 f.

⁵ Wissowa *Religion und Kultus der Römer*² S. 315 ff.

⁶ Das Material in Jessens Artikel *Helios* in Pauly-Wissowa.

⁷ Der bekannte, von Pindar *Ol.* VII und Diodor V 56 erzählte Mythos ist offenbar ein junges Erzeugnis, das sich an ältere Mythen und den Kult der Athana Lindia anlehnt. Von dem Kult des Helios auf Rhodos haben wir keine alten Zeugnisse (W. Dittenberger *De sacris Rhodiorum comm. I*, Index lect., Halle 1886, S. 2 f.). Man kann sich fragen, ob das zufällig ist oder ob Helios z. B. bei dem Synoikismos vom J. 407 v. Chr. zum Hauptgott erhoben wurde. Nach dem erwähnten Mythos wäre er sehr geeignet zum Patron des Synoikismos und Hauptgott der neuen Stadt Rhodos. Pindar a. a. O. Z. 77 ff. erwähnt die zu Ehren von Tlepolemos, dem mythischen Oikisten von Rhodos, gefeierten Spiele und wird deshalb von einem Scholiasten der Lüge geziehen mit der Behauptung,

dem Sonnenkult hielten, sagt Aristophanes: Helios und Selene sind barbarische Götter.¹ Trotzdem war es so schwierig, der alten, von der Naturmythologie geförderten Vorstellung abzusagen, daß man auf indirektem Wege die Sonnenverehrung zu beglaubigen versuchte, indem man die allgemein verbreitete Sitte heranzog, die aufgehende Sonne mit einem Handkuß oder einer Verbeugung zu begrüßen.² Es ist aber zu beherzigen, daß die erste Schwalbe, der erste Storch oder Hühnergeier (*ἰκτι-νος*) auf dieselbe Weise begrüßt wurden.³ Niemand außer Aristophanes hat daraus den Schluß gezogen, daß die Zugvögel des Frühlings als Götter verehrt wurden.

Um einen Sonnengott zu finden, der wirklich einen hervorragenden Platz einnimmt, müssen wir uns dem alten Orient zuwenden. Schamasch ist einer der bedeutendsten Götter der babylonischen Religion, aus dessen Händen Hammurabi das Gesetz empfängt, aber keineswegs der bedeutendste; im Gegenteil steht der Mondgott Schin ihm entschieden voran⁴; dasselbe gilt von der Bedeutung dieser Himmelskörper in der Astrologie; die Sonne steht an Bedeutung hinter dem Mond zurück.⁵

In dem hethitischen Reich scheint der Sonnengott eine bedeutende Rolle gespielt zu haben⁶, der Blitzgott Teschub ist aber der Gott, der

daß die fraglichen Spiele die Haliaia seien. Pindar ist selbstverständlich im Recht; die Haliaia sind wohl später gestiftet worden. Diesem *argumentum e silentio* ist wegen des Zusammenhanges kaum zu entgegenen.

¹ Aristophanes *Pax* 406 ff.

ἡ γὰρ Σελήνη γῶ πανοῦργος Ἥλιος,
 ὑμῖν ἐπιβουλεύοντε πολὺν ἤδη χρόνον,
 τοῖς βαρβάροισι προδιδότον τὴν Ἑλλάδα. —
 ἵνα δὴ τί τοῦτο δράτον; — ὅτι ἡ νῆ Δία
 ἡμεῖς μὲν ὑμῖν θύομεν, τοῦτοισι δὲ
 οἱ βάρβαροι θύουσι. διὰ τοῦτ' εἰκότως
 βούλουτ' ἄν ἡμᾶς πάντας ἐξολοκλέναι,
 ἵνα τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν.

² Die Sitte ist besonders bekannt durch Platons Erzählung von Sokrates, *Apol.* 26 D, *Symp.* p. 220 D, vgl. *Leges* X p. 887 E. S. auch Plutarch *Pomp.* 14. Sie wurde von dem orientalischen Einfluß befördert: Huldigung der Sonne durch die syrische III. Legion in der Schlacht bei Cremona, *Tac. Hist.* III 24. Vgl. Cumont *Mon. Myst. Mithra* I 128 A. 8.

³ Aristoph. *Aves* 501 ff. mit den Scholien. Dion von Prusa LXXX 5. A. Jacoby *Sternglaube und Sterndeutung* in der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst XXIII 1930 S. 38 ff. führt Beispiele aus späterer Zeit an.

⁴ S. z. B. M. Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I S. 66 ff. A. Bouché-Leclercq *L'Astrologie grecque* Kap. XIV.

⁵ Bezold in Boll-Gundel *Sternglaube und Sterndeutung*⁴ S. 4. B. Meißner *Babylonien und Assyrien* II S. 252.

⁶ Zwei hethitische Sonnenlieder sind herausgegeben von E. Tenner *Kleinasiatische Forschungen* I 1930 S. 387 ff.

am öftesten abgebildet wird und der offensichtlich die größte Verehrung genoß. Der hethitische König wird „die große Sonne“ genannt, dieser Titel ist aber dem ägyptischen Königstitel nachgebildet und erst unter Subbiluliuma in Aufnahme gekommen.¹

2. SONNENKALENDER UND SONNENRELIGION IN ÄGYPTEN

Eine wirkliche Sonnenreligion, in der der Sonnengott den ihm gebührenden, alles überragenden Platz einnimmt, finden wir erst in Ägypten. Das ist zu allbekannt, um des näheren auseinandergesetzt zu werden.² Sie kulminierte in dem Sonnenmonotheismus des Echenaten, dessen Besonderheit es war, sich an den in der Gestalt der Sonnenscheibe gedachten Gott zu richten, wurde aber durch das Mißlingen der Reform kaum geschwächt, sondern setzte sich mit voller Kraft in der Amonreligion fort. Man lese z. B. die Worte eines Hymnus aus dem 11. Jahrh., den Ed. Meyer aufs neue unter dem Titel „das Credo der Amonreligion“ übersetzt und erläutert hat.³ Die Sonnenreligion hatte aber viel früher einen Höhepunkt erreicht unter der V. Dynastie, deren Pharaonen gewaltige Sonnentempel erbauten. Das Aufsteigen des Sonnenkultes ist selbstverständlich älter und fing wenigstens unter der IV. Dynastie an. Es scheint, daß die V. Dynastie mit dem Sonnenkult ganz besonders eng verbunden war. Diese geschichtliche Tatsache ist höchstwahrscheinlich die Grundlage, auf der die Legende von Pharao Cheops und den drei Zauberern aufgebaut ist⁴; nach dieser waren die ersten drei Könige der V. Dynastie Söhne des Re und einer Frau, die Gattin eines Priesters des Re in Heliopolis war.

¹ Ed. Meyer *Gesch. des Alt.* II: 1² S. 512.

² Die neuesten Funde sind aufgezählt von A. Wiedemann d. *Archiv* 26 (1928) S. 337 f.

³ *Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss.* 1928 S. 503 ff., A. Scharff *Ägypt. Sonnenlieder*. Siehe bes. Z. 6 „als die Erde zum ersten Mal aufleuchtete, ward er Sonne; Fürst des Lichtes und Glanzes, wenn er sich gibt, lebt alle Welt; wenn er den Himmel durchfährt, befällt ihn keine Ermüdung, am nächsten Morgen bleibt seine Art, ein Greis steht er früh auf als Jüngling und erbeutet die Grenzen der Unendlichkeit usw.“ Z. 21 „Ewiger, der die Jahre durchwandert, ohne daß seine Lebenszeit zu Ende geht, Greis und Jüngling, die Ewigkeit durchlebend, gealtert macht er seine Verjüngung, mit zahlreichen Augenpaaren, vielen Ohrenpaaren, Millionen leitend mit seinem Licht. Herr des Lebens, der dem gibt, den er liebt; der Umkreis der Erde steht unter seiner Aufsicht“ usw. (nach der Übersetzung Ed. Meyers). Vgl. hierzu den Hymnus aus der Perserzeit bei Reitzenstein *Poimandres* S. 235: „Er wird zum Greise und verjüngt sich im kreisenden Laufe der Zeit.“

⁴ Papyrus Westcar, übersetzt von A. Erman *Die Literatur der Ägypter* S. 64 ff.

Nun sind die Ägypter das einzige Volk des Altertums, das von alters her einen Sonnenkalender gehabt hat. Sie haben ohne Zweifel die Länge des Sonnenjahres durch die Beobachtung des heliakischen Aufganges des Sirius (äg. Sothis) gefunden, der in der Zeit vor dem Anfang der geschichtlichen Zeit auf den 19. Juli jul(ianisch) fiel, ein Datum, das wegen der Verschiebung des julianischen Kalenders im Verhältnis zum Naturjahr um die Wende des 5. und 4. Jahrtausends v. Chr. um die Sonnenwende fiel¹ und besonders wichtig war, weil es damals mit dem Anfang des Steigens des Nils zusammenfiel. Einige primitive Völker haben in der gleichen Weise das Sonnenjahr durch die Beobachtung des heliakischen Aufganges der Plejaden erreicht.² Dieses Jahr ist die Zeit zwischen zwei aufeinanderfolgenden heliakischen Aufgängen eines Sternes.³ Es folgt daraus, daß es nur in ganzen Tagen berechnet werden kann, und daraus erklärt sich der allbekannte Umstand, daß das ägyptische Jahr genau 365 Tage hatte und den überschießenden Teil von nahezu einem Viertel eines Tages vernachlässigte. Folglich ist das ägyptische Jahr genau sechs Stunden kürzer als das julianische Jahr, bzw. 5 St. 48 Min. 48 Sek. und noch etwas kürzer als das gregorianische und das diesem sehr nahe kommende tropische oder Naturjahr. Es will ein Sonnenjahr sein, ist aber praktisch ein Wandeljahr, das jedes vierte Jahr um einen Tag hinter dem julianischen Jahr zurückbleibt. Folglich sind 1461 ägyptische Jahre gleich 1460 julianischen. Wenn man von dem heliakischen Aufgang des Sirius am 19. Juli jul. als dem ursprünglichen Neujahrstag ausgeht, kommt der ägyptische Neujahrstag, nachdem er die ganze Tagesreihe des julianischen Jahres durchlaufen hat, nach jener Zahl von Jahren wieder auf diesen Tag zurück. Dies ist der sogenannte Sothiszyklus. Da wir wissen, daß ein Sothiszyklus im J. 139 n. Chr. (140 nach Ed. Meyer) zu Ende ging, können wir die Anfänge der älteren Zyklen berechnen. Dies verhilft uns weiter dazu, wenigstens vermutungsweise die Einführungszeit des ägyptischen Kalenders zu bestimmen, denn wegen seines Baues, für den der heliakische Aufgang des Sirius maßgebend ist, muß er in dem Anfangsjahr eines Sothiszyklus zu laufen angefangen haben.

¹ Unter der Parallele von Memphis im J. 4241 am 15. Juni gregorianisch, zur Zeit der Sommersonnenwende, Ed. Meyer *Gesch. d. Alt.* I: 2² S. 29.

² Über das Plejadenjahr s. meine *Primitive Time-Reckoning* S. 93 u. 274f.; R. Andree *Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau* in *Globus* 64 (1893) S. 362 ff.

³ Ich füge hinzu, daß dieses Jahr nicht das wirkliche Naturjahr, d. i. das tropische Jahr ist, welches von den Äquinoktialpunkten bestimmt wird, sondern das siderische (Stern)jahr, das wegen der Präzession der Tag- und Nachtgleichpunkte einige Minuten länger ist. Dieser Unterschied wird nämlich im folgenden für unsere Erörterung von Bedeutung sein.

Die allgemeine durch die Autorität Ed. Meyers gestützte Annahme ist, daß dies das Jahr 4241 v. Chr. war.¹ Jüngere Ägyptologen sind geneigt, die Chronologie der ältesten Zeit zusammenzuschieben und die Einführung des Kalenders auf den Anfang des folgenden Sothiszyklus im J. 2781 zu verlegen unter der Regierung des letzten Pharaoh der III. Dynastie, Zoser.² Wenn dem so ist, würde sich eine Abfolge zwischen der Einführung des Sonnenkalenders und der Herrschaft der Sonnenreligion ergeben, die besonders auffällig wäre. Auf die Einführung des Sonnenkalenders unter dem letzten Pharaon der III. Dynastie folgt die Erstarkung der Sonnenreligion unter der IV. Dynastie und ihr völliges Vorherrschen unter der V.

Gegen diese Hinabdatierung der ältesten Dynastien und der Einführung des Sonnenkalenders machen sich aber starke und vielleicht begründete Bedenken geltend bei der Mehrzahl der Ägyptologen. Sie meinen, daß die Sonnentheologie, die in Heliopolis ihre Heimatstätte hatte, schon in der Zeit vor der ersten Dynastie entwickelt worden war. Den Beweis für diese Ansicht finden sie darin, daß die ältesten Pyramidentexte, welche Vorstellungen und Worte enthalten, die in der geschichtlichen Zeit schon außer Gebrauch gekommen waren, diese Religion voraussetzen.³ So würde der Zeitraum, in dem die Sonnenreligion sich entwickelt hat, von der Einführung des Kalenders bis zu ihrem Höhepunkt unter der V. Dynastie reichlich lang sein, ungefähr einen Sothiszyklus umfassend. Die Frage muß aber aufgeworfen werden, wann diese Entwicklung sich vollzog. Es gibt Anzeichen dafür, daß Ägypten schon einmal vor der endgültigen Einigung durch Menes zeitweilig zu einem Reich geeint worden war unter der Führung Unterägyptens, dessen Hauptstadt Heliopolis-On war.⁴ Diese Stadt, der Ursprungsort der Sonnen-

¹ Ed. Meyer *Ägypt. Chronologie* in den Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1904, *Nachträge* ib. 1907, danach *Gesch. d. Alt. I: 2*² S. 28 ff. L. Borchardt *Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches* in Quellen u. Forsch. zur Zeitbestimmung d. ägypt. Gesch. I (1917) setzt wegen anderer Berechnung des Ausgangspunktes das Jahr zu 4236 an; dieser kleine Unterschied ist für uns ohne Bedeutung. Seinen Versuch, die Regierung des Menes nahezu ein Jahrtausend und das Ende der V. Dynastie um vier Jahrhunderte hinaufzudatieren, müssen wir auf sich beruhen lassen. Sethe *Die Zeitrechnung der alten Ägypter* in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1919 S. 308 stimmt zu mit der Modifikation, daß die Einführung des Kalenders mit der Errichtung der Reichseinheit durch Menes in Verbindung gebracht wurde; jetzt urteilt er aber anders, vgl. u. S. 147. Ed. Meyer *Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens*, Nachtrag zur *Gesch. d. Alt. S. 41 ff.* hat scharfen Widerspruch erhoben.

² A. Scharff *Grundzüge ägypt. Vorgeschichte*, Morgenland H. 12 S. 53 ff.

³ Vgl. K. Sethe *Dramatische Texte zu ägypt. Mysterienspielen und Amun und die acht Urgötter* in den Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1929 IV.

⁴ H. Junker *Die vorgeschichtliche Kultur in Ägypten* in der Festschrift P.

theologie, lag an der Stelle des heutigen Kairo an der Südspitze des Deltas. Sethe hat in ausführlicher Erörterung die Ansicht begründet, daß nur diese Vormachtstellung von Heliopolis diejenige Erstarkung und Verbreitung der heliopolitanischen Sonnentheologie und des damit verbundenen kosmogonischen Systems, in dem der Sonnengott den übrigen Göttern vorangestellt wird, ermöglicht hat, die wir in der geschichtlichen Zeit Ägyptens finden.¹ Die Sonnentheologie ist in Heliopolis entstanden, und sie konnte nur in einer Zeit, in der Ägypten von Heliopolis politisch beherrscht wurde, allgemeine Verbreitung erhalten. Ferner weist Sethe auf folgendes hin: da der Kalender an einem Ort, der unter der Breite von Kairo liegt, zustande gekommen sein muß², so kann dafür nur Heliopolis in Frage kommen (Memphis existierte damals noch nicht); bei der Einführung des Sonnenkalenders muß also Heliopolis die Hauptstadt Ägyptens gewesen sein. Wenn Sethes Rekonstruktion der geschichtlichen und religiösen Entwicklung Ägyptens in der vordynastischen Zeit richtig ist, ist die Übereinstimmung mit der hier verfochtenen Ansicht so schlagend wie nur möglich. Einführung des Sonnenkalenders und Entwicklung einer wahren Sonnenreligion gehen Hand in Hand. Die V. Dynastie bezeichnete dann ein Wiedererstarren der Sonnenreligion, wie es noch einmal im neuen Reich vorkam.

Die Entscheidung zwischen den beiden besprochenen Annahmen kann nur durch die Auffindung eines Sothisdatums aus dem alten Reich gegeben werden, daß die schwankende Chronologie dieser Zeit festlegt. Wir müssen uns damit begnügen festzustellen, daß das einzige Volk des vorkaiserzeitlichen Altertums, das einen Sonnenkalender gehabt hat, auch das einzige war, das eine Sonnenreligion in dem anfangs bezeichneten eigentlichen Sinn hatte.

In der älteren Zeit verglichen die Ägypter das Menschenleben mit dem täglichen Lauf der Sonne³, in der jüngeren dagegen nach griechischen Gewährsmännern mit ihrem jährlichen Lauf.⁴ Am kürzesten Tag des Jahres, der Wintersonnenwende, stellte man sich die Sonne als ein neugeborenes Kind vor. Diese Vorstellung muß aber lange vor der

W. Schmidt S. 865 ff., bes. S. 892 f. und über die Zeit der Einführung des Kalenders S. 884. Sethe s. S. 147 Anm. 1.

¹ K. Sethe *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* in den Abh. zur Kunde des Morgenlandes XVIII 4; das unten Angeführte, S. 87 ff.

² Das folgt aus den astronomischen Berechnungen, vgl. oben S. 145 Anm. 1.

³ Auf die übrigen wohlbekannten Vorstellungen vom Sonnenlauf gehe ich nicht ein; s. zuletzt K. Sethe *Altägypt. Vorstellungen vom Lauf der Sonne* in den Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1928, S. 259 ff.

⁴ S. hierzu K. Sethe *Die Zeitrechnung der Ägypter* in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1919, S. 287 ff. und 1920, S. 37 ff. Vgl. unten S. 157 Anm. 3.

griechischen Zeit entstanden sein.¹ Unter den ägyptischen Monatsnamen, die durch die Griechen uns geläufig sind und die freilich nur zum Teil seit dem Anfang des neuen Reichs in ägyptischen Quellen nachweisbar sind, wird der zwölfte Monat *mesorē* genannt, d. h. Geburt der Sonne, der fünfte und sechste *rokēh*, d. h. „Hitze“.² Auffallenderweise ist die Lage dieser Monate derjenigen, die ihnen ihren Namen nach zukommt, in der Zeit des neuen Reichs entgegengesetzt: der Hitzemonat fällt in den Winter, und der Monat der Geburt der Sonne um die Sommersonnenwende. Um dies zu erklären, hat Sethe eine sehr scharfsinnige Hypothese aufgestellt.³ Er nimmt am Anfang des mittleren Reichs eine Kalenderregelung an, in welcher Bestandteile eines Sonnenjahres, dessen Ausgangspunkt die Wintersonnenwende war, mit dem alten Wandeljahr, dessen Ausgangspunkt der heliakische Aufgang des Sirius war, kombiniert wurden, genau genommen eine Aufzweigung von Elementen eines Wintersonnwendjahres auf das alte bürgerliche Siriusjahr. Er nennt diese Jahrform den unifizierten thebanischen Kalender. Ein passender Zeitpunkt für diese Reform sei eins der Jahre 2001—1998, in welchen der Neujahrstag des Wandeljahres auf die Wintersonnenwende fiel, der damals am 6. Januar jul. eintraf.

Mit dieser Hypothese ist ein zweites Problem verbunden. Bekanntlich wurde die Geburt des Heilands in dem 2. Jahrhundert am 6. Januar gefeiert; das ist das Epiphaniensfest, das in Ägypten entstanden ist.⁴ Usener hat die Nachricht herangezogen, daß eine gnostische Sekte in Alexandria in der Nacht zwischen dem 5. und 6. Januar die Geburt des Aion von einer Jungfrau feierte.⁵ Sethe deutete an, daß der Tag dieser Feier am 6. Januar, welcher Tag zur damaligen Lage der Wintersonnenwende nicht stimmt, der alte Wintersonnwendtag des „unifizierten“ thebanischen Kalenders sei, in dem die Wintersonnenwende gerade auf den 6. Jan. jul. fiel.⁶ Der Gedanke wurde von R. Kittel aufgenommen und weiter ausgeführt.⁷ Ich habe dies bestritten, indem ich mich dar-

¹ Das zeigen außer dem Monatsnamen *mesorē* auch die oben S. 144 Anm. 3 angeführten Texte.

² Daß zwei aufeinanderfolgende Monate gleich benannt werden, ist sehr häufig, sie werden oft als „der große“ und „der kleine“ geschieden, s. meine *Primitive Time-Reckoning* Kap. VI. Es scheint ebenso in Ägypten gewesen zu sein, denn es findet sich ein Fest des „großen Brandes“, Sethe a. a. O. 1920, S. 33.

³ A. a. O. S. 40 ff.

⁴ K. Holl *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* in den Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1917, S. 426 ff.

⁵ H. Usener *Das Weihnachtsfest* ² S. 27 ff.; die Stelle unten S. 152 Anm. 4.

⁶ A. a. O. S. 38.

⁷ R. Kittel *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (1924).

auf berief, daß eine notwendige Voraussetzung für diese Verschiebung ist, daß das Fest an einen solchen Kalender gebunden war, der etwa in 128 Jahren einen Tag zu viel hatte, d. h. dem julianischen entsprach.¹ Das ist richtig, leider hatte ich momentan vergessen, daß die Forderung erfüllt ist. Wegen des oben² erwähnten Unterschiedes zwischen dem tropischen und dem siderischen Jahr verschiebt sich nämlich der heliakische Aufgang des Sirius und aller Sterne etwas im Verhältnis zum Naturjahr, und zwar in den beiden Jahrtausenden v. Chr. gerade so, daß diese Verschiebung mit jener des julianischen Jahres im Verhältnis zum wahren Sonnenjahr gleichen Schritt hält.³ Wenn im Jahre 2000 v. Chr. ein Fest für die Geburt der Sonne am Wintersonnwendtag eingeführt wurde und dieser Tag nach dem heliakischen Aufgang des Sirius berechnet wurde, muß dieser Tag am Anfang unserer Zeitrechnung auf den 6. Januar jul. fallen. Es ist möglich, daß Epiphania einer ägyptischen Wintersonnwendfeier aus dem Anfang des mittleren Reichs entstammt.

Diese Erörterungen haben die Erkenntnis abgeworfen, daß das einzige Volk im vorkaiserzeitlichen Altertum, das eine wirkliche Sonnenreligion gehabt hat, auch einen Sonnenkalender hatte und daß diese Religion sich kultischen Ausdruck in einem Fest schuf, das sich auf den Sonnenlauf bezog. Das Problem wurde aufgeworfen, ob nicht ein innerer Zusammenhang zwischen Sonnenreligion und Sonnenkalender besteht. Der Zusammenhang zwischen Religion und Kalender ist wohlbekannt. Der Kalender wurzelt in der Religion, wurde anfangs von den Priestern gehandhabt, und sein Zweck war, dafür zu sorgen, daß die Feste der Götter an den richtigen Tagen gefeiert wurden. Die Religion hat den Kalender durchgreifend beeinflusst, vielleicht zuerst einen geordneten Kalender geschaffen.⁴ Dagegen hat man umgekehrt wenig nach dem Einfluß des Kalenders auf die Religion gefragt. Eine Frage dieser Art soll im folgenden erörtert werden.

3. SONNWEINDFESTE IM ALTEN ORIENT

Es gibt verschiedene kalendarische Systeme. Jedes ist mit einer bzw. mehreren Religionen verwachsen. Eine Vermischung der kalendarischen Systeme zeigt auch eine Vermischung verschiedener Religionen

¹ In meiner Besprechung von Kittels Buch in der Deutschen Lit.-Ztg. 1926, S. 1085.

² Oben S. 145 Anm. 3.

³ Ed. Meyer *Gesch. d. Alt.* I: 2² S. 28f. Ausführlich in dem vortrefflichen Werk von R. Weill *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne* (1926) S. 16 ff. *Compléments* (1928).

⁴ Vgl. meine *Primitive Time-Reckoning* Kap. XIV.

an. In unserem Kirchenjahr haben wir zwei Reihen von Festen, die eine, die des Weihnachtsfestes und der Heiligentage, wird von dem reinen Sonnenkalender, die andere, die des Osterfestes und der von ihm abhängigen Feste, wird von einem lunisolaren Kalender geregelt. Auch wenn wir nicht wüßten, daß jene Reihe reinchristlichen, bzw. christlich-heidnischen Ursprungs und diese jüdischen Ursprungs ist, würden wir schließen können, daß beide Reihen verschiedenen Religionen entstammen.

Die oft übersehene Notwendigkeit, auf kalendarische Umstände zu achten, wird in helles Licht gerückt durch einen Fall, der für unsere weiteren Erörterungen von großer Bedeutung ist. Am 25. Kislew feiern die Juden das Tempelweihfest, Chanukka, das nach der Tradition zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus im Jahre 165 v. Chr. nach der Schändung durch Antiochus Epiphanes gestiftet wurde. Josephus nennt das Fest τὰ φῶτα, das Lichtfest, und noch heutzutage werden bei diesem Feste Kerzen angezündet, von denen mindestens eine vor die Tür gesetzt werden muß. Der Monat Kislew wird mit Dezember verglichen. Also ist der 25. Kislew dem 25. Dezember gleich. Folglich ist Chanukka ein Sonnwendfest, eine Vorstufe des Lichtfestes der Weihnachten. Nicht Usener, wohl aber spätere Forscher haben diesen Schluß gezogen¹, unbedachterweise, denn trotz der stattlichen Reihe der Gelehrten, die dafür eingetreten sind, ist der Vergleich gegenstandslos. Die jüdischen Monate waren Mondmonate. Nehmen wir also an, daß der 25. Kislew in einem Jahre auf den 25. Dezember fiel, so mußte er im folgenden Jahr, vorausgesetzt, daß es kein Schaltjahr war, auf den 14. Dezember fallen und in dem darauffolgenden unter derselben Voraussetzung auf den 3. Dezember. Spätestens im dritten Jahr muß ein Schaltmonat eingesetzt werden; dadurch rückt der 25. Kislew auf den 22. Dezember. Den 25. Kislew mit dem 25. Januar zu identifizieren, ist genau ebenso sinnlos wie eine Behauptung, daß der Ostertag auf den Sonntag nach z. B. dem 8. April fiele. Man hat sich einfach durch den ungefähren Vergleich des Kislew mit dem Dezember täuschen lassen. Der Vergleich eines lunisolaren Monats mit einem solaren ist nur statthaft als ein grobes Mittel, um den ungefähren Platz des lunisolaren Monats im Vergleich mit dem Sonnenjahr zu veranschaulichen, nichts weiter. Jede davon ausgehende Gleichung einzelner Tage des lunisolaren und des solaren Monats ist irreführend und unstatthaft. Man sollte nie vergessen, daß der Mondmonat im Verhältnis zum solaren Monat innerhalb recht weiter Grenzen schwankt.

¹ J. Wellhausen *Über den geschichtlichen Wert des II. Makkabäerbuches* in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1905, S. 130 f.; Ed. Meyer *Urspr. u. Anfänge des Christentums* II S. 209 A. 5; E. Norden *Geburt des Kindes* S. 25 ff.; R. Kittel a. a. O. S. 18 ff.; vgl. meine oben zitierte Besprechung dieses Buches.

Dieser den kalendarischen Verhältnissen entnommene Beweis gegen die Verbindung des Tempelweihfestes mit der Wintersonnwendfeier ist an und für sich durchschlagend; die anderen Gründe, die man anführt, um Chanukka zu einem Sonnenfest zu machen, müssen aber auch geprüft werden. Dem Umstand, daß Chanukka ein Lichterfest ist, kommt keine Beweiskraft zu: das Weihnachtsfest ist es erst in der neueren Zeit geworden. Lichterfeste sind im Altertum nicht selten und an kein besonderes Datum gebunden.¹ Weit wichtiger und mit unserer Untersuchung engstens zusammenhängend ist die Sonnwendfeier im alten Orient, die sehr oft besprochen worden ist. Es ist unumgänglich, die Zeugnisse zusammenzutragen und zu würdigen.

Die Zeugnisse, die dem semitischen Orient entstammen, sind sehr spät, sogar nachantik. Der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebende Nestorianer Thomas von Edessa, der über die Anlässe der Feste geschrieben hat, erzählt: *Hoc tempore dies, tempus lucis, deficit et immi- nitur usque ad horas novem, nox vero, imperium tenebrarum, longior fit et pervenit ad quindecim horas; et deinde incipit dies, regnum lucis (horas) sumere a nocte imperio tenebrarum. . . . Sed et ethnici, adoratores elementorum, festum magnum hodie ubique quotannis celebrant, hac scilicet de causa, quia incipit sol vincere, regnumque eius magis se extendere. . . . Illi ergo festum celebrant, sicut dixi, Solis scilicet, qui incipit hoc tempore superare imperium tenebrarum, et iterum deficit. Ecclesia vero sancta celebrat festum Nativitatis Christi, solis iustitiae, qui incipit superare errorem et Satanam at numquam deficit.*²

Ein syrischer Scholiast zu Bar Selibi sagt: „Die Ursache, weshalb die Väter das Fest des 6. Januar (Epiphanie) abänderten und auf den 25. Dezember verlegten, war folgende. Die Heiden pflegten nämlich am

¹ Die auffällige Ähnlichkeit des Lichtanzündens an dem Chanukka und am Weihnachtsfest hat sicher, wenigstens unbewußt, dem Vergleich eine starke Stütze verliehen. Deswegen soll Folgendes bemerkt werden. Der kerzenbesteckte Weihnachtsbaum ist eine junge Sitte, die erst im Anfang des 17. Jahrhunderts belegt ist. In der griechischen Kirche heißt Epiphaniaς τὰ Φῶτα. Das Licht spielte in der mittelalterlichen Weihnachtsfeier keine besondere Rolle, abgesehen von dem Stern von Bethlehem, in dem nach ihm *Stella* benannten Jesu-Geburts-Spiel. Dagegen gab es eine Illumination mit Lampen und Kerzen in dem spätantiken Kalenden(Neujahrs)fest. Lampen gehörten zu den Neujahrsgeschenken und Kerzen zu den Saturnaliengeschenken. S. meine *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes* in d. Archiv 19 (1919) S. 62 f. u. 65 f.; Übersicht der späteren Weihnachtsbräuche S. 109 ff. Das Anzünden von Kerzen und Lampen war eine alte orientalische Kultform, die in der spätantiken Welt weite Verbreitung fand; vgl. meine Bemerkungen in den *Gött. gel. Anz.* 1916 S. 51 f. Diese Ähnlichkeit entbehrt jeder Beweiskraft.

² Nach der lateinischen Übersetzung Carrs bei Cumont *La célébration du „Natalis Invicti“ en Orient* in der Revue de l'hist. des rel. 82 (1920) S. 85 ff.

25. Dezember das Fest des Geburtstages der Sonne zu feiern und zu Ehren des Festes Feuer anzuzünden. An dieser Lustbarkeit ließen sie auch das Christenvolk teilnehmen. Da nun die Lehrer die Wahrnehmung machten, daß die Christen durch dies (heidnische Fest) angezogen wurden, trafen sie Vorsorge und begingen an diesem Tage (25. Dezember) fortan das Fest der wahren Geburt, am 6. Januar aber das Fest der Erscheinung (Epiphanie). Und so hielten sie fest an diesem Brauch bis zum heutigen Tage zugleich mit der Sitte, Feuer anzuzünden.“ Es ist die bekannte Stelle, mit der Usener den heidnischen Ursprung des Weihnachtsfestes belegt hat.¹ Holl fügt hinzu, daß spätere christlich-syrische Schriftsteller in aller Form bezeugen, daß dieser Tag in vorchristlicher Zeit begangen wurde (ich möchte lieber sagen: „vor der Annahme des Christentums“, weil Holls Ausdruck als „vor Christi Geburt“, mißverstanden werden kann). Sie streiten sich nur darüber, ob die christliche Kirche von dem heidnischen Fest des 25. Dezember die Anregung zu ihrem Weihnachtsfest erhalten hätte; aber daß es ein solches in früherer Zeit gegeben hatte, wird allseitig eingeräumt.²

Der Gelehrsamkeit Cumonts werden ein paar Zeugnisse arabischer Schriftsteller verdankt. Der Schwindler Ibn Waḥšijja, der um 904 n. Chr. ein Buch über den Ackerbau der Nabatäer schrieb, erzählt, daß diese zwei große Feste hatten, von denen das eine, „die Geburt der Zeit“, im Tempel der Sonne am 25. Tag im ersten Kanoun = Dezember gefeiert wurde. Albiruni und En Nedim bezeugen dasselbe für die heidnischen Harranier: sie feiern am selben Tag die Geburt des Herrn, d. h. der Sonne; die Worte En Nedims erinnern etwas an die des syrischen Scholiasten. Bei dem Stamm der Nosairier in Libanon wird das „Fest der Geburt“ noch heute in der Nacht zwischen dem 24. und 25. Dezember gefeiert.³

Die oft besprochene älteste Nachricht, die des Epiphanius über die Feiern in Petra und Elusa, und das damit zusammenhängende Scholion des Kosmas von Jerusalem habe ich auf den Schluß verschoben, weil es entgegen der herrschenden Meinung mir sicher scheint, daß die erwähnten Feste am 6. Januar und nicht am 25. Dezember stattfanden. Wir nehmen zuerst die Stelle aus dem Ketzerbuch des Epiphanius vor.⁴

¹ Usener *Das Weihnachtsfest*² S. 349. Cumont *Mithra et Dusarès* in der *Revue de l'hist. des rel.* 78 (1918) S. 207 ff.

² A. a. O. S. 428.

³ Cumont *Mithra et Dusarès* a. a. O. Vgl. Eisler in d. *Archiv* 15 (1912) S. 628 ff.

⁴ Ich setze den langen Abschnitt ganz hin, statt ihn zu zerteilen, wie es gewöhnlich geschieht, nicht ohne Schaden des Verständnisses, weil der Zusammenhang zerrissen wird. Die hier besprochene Stelle steht am Ende, ich bitte aber, sie im Zusammenhang mit dem Ganzen zu lesen. Epiphanius *Pana-*

Prüfen wir den Zusammenhang. Epiphanius will beweisen, daß die Heiden unfreiwillig die Wahrheit, d. i. die Geburt Christi am 6. Januar, anerkennen, dadurch, daß sie in der Epiphaniennacht an mehreren Orten ein sehr großes Fest feiern, erstens im Koreion in Alexandria. Darauf folgt dessen Beschreibung, auf die wir unten zurückkommen. Dasselbe Fest wird in Petra und Elusa gefeiert. So deutlich wie möglich bezieht

riou haer. 51, 22 (II p. 284 ff. Holl): Γεννᾶται μὲν γὰρ ὁ σωτὴρ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ἔτει Ἀυγούστου βασιλείας τῶν Ῥωμαίων ἐν ὑπατεία τοῦ αὐτοῦ Ὀκταυίου Ἀυγούστου τὸ τρισδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ὡς ἔχει τὰ παρὰ Ῥωμαίους ὑπατάρια. κείται γὰρ ἐν αὐτοῖς οὕτως: „τούτων ὑπατευόντων, φημί δὲ Ὀκταυίου καὶ Σιλανοῦ, ἐγεννήθη Χριστὸς τῇ πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων μετὰ δεκατρεῖς ἡμέρας τῆς χειμερινῆς τροπῆς καὶ τῆς τοῦ φωτὸς καὶ ἡμέρας προσθήκης.“ ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσιν Ἕλληνες, φημί δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίους καλουμένη Σατουρνάλια, παρ’ Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. τῇ γὰρ πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν Ἰανουαρίων τοῦτο τὸ τριῆμα γίνεται, ὃ ἐστὶ τροπή, καὶ ἄρχεται ἀΰξιν ἢ ἡμέρα τοῦ φωτὸς λαμβάνοντος τὴν προσθήκην, πληροὶ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἕκαστῇ ἡμέρᾳ· ὡς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραΐμ ἐμαρτύρησε τούτῳ τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι „οὕτως γὰρ ἀνονομήθη ἢ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσία, ἢ κατὰ σάρκα γέννησις εἴτ’ οὖν τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς ἀΰξεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς (τὸν) τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς ἀΰξεως ἐπλήρου ἀριθμὸν.“ πόσα τε ἄλλα εἰς τὴν τοῦτον τοῦ λόγου ὑπόθεσιν τε καὶ μαρτυρίαν, φημί δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, γέγονέν τε καὶ γίνεται. καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκασόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγῆται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατήσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλολάτραις ἐν πολλοῖς τόποις ἐορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανείων, εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ (οὔ)τω καλουμένῳ ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀρτυρήσαντες ἐν ἄσμασι τισι καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδώλῳ ἄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρονίων κλαγγὴν κατέχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκὸν τινα ὑπόγειον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον (ἐν) φορεῖᾳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδά τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ’ αὐτοῖς τοῖς δυοῖν γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ [τὰς] πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμέναις καὶ περιφέροντι αὐτὸ τὸ ξόανον ἐπιτάξις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμων καὶ κομᾶσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὐδῆς εἰς τὸν ὑπόγειον τόπον. ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη (τουτέστιν ἢ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει (μητροπόλις δὲ ἐστὶ τῆς Ἀραβίας, ἣτις ἐστὶν Ἐδὼμ ἢ ἐν ταῖς γραφαῖς γεγραμμένη) ἐν τῷ ἐκείσε εἰδωλείῳ οὕτως γίνεται, καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χαμοῦ, τουτέστιν Κόρην εἴτ’ οὖν παρθένον καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην, τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου. τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλουσῇ γίνεται τῇ πόλει κατ’ ἐκείνην τὴν νύκτα, ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

sich der Verfasser auf den 6. Januar, und man wird nicht ohne zwingenden Grund ihn des Irrtums zeihen. Holl, der sich am bestimmtesten für den 25. Dezember geäußert hat¹, beruft sich nur darauf, daß Sonnenwendfeiern im semitischen Orient bezeugt sind; einen anderen Grund als eine angebliche allgemeine Wahrscheinlichkeit gibt es nicht. Das ist nichts als der Wunsch, eine vorgefaßte Meinung zu erhärten. Im Gegenteil gibt es einen inneren Grund, der für das Datum des 6. Januar spricht, die einschlägige Ähnlichkeit der Feier in Petra mit der alexandrinischen, die Geburt des Gottes von einer Jungfrau, die sonst nicht für das syrische Heidentum bezeugt ist. Die Einwohner von Petra haben statt des Gottes der Mysterienreligion, Aion, ihren Stammgott, Dusares, gesetzt, den die Griechen mit dem Dionysos und in der Kaiserzeit mit dem Helios verglichen. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß der ägyptische Kult einen Einfluß in Petra und Elusa ausgeübt hat; die Handelsstadt Petra hatte rege Verbindungen mit Ägypten, und Elusa lag nahe Maiuma, der Hafenstadt von Gaza; Gaza und Askalon haben die ägyptische Jahrform angenommen.²

Darauf kommen wir zu dem Zeugnis, das, wie Cumont erkannt hat, auf Kosmas von Jerusalem zurückgeht, der im Jahre 743 Bischof von Maiuma wurde. Es steht in seinem Kommentar zu den Gedichten des Gregorios von Nazianz und wird durch ein Scholion in einer Handschrift der Bodleiana bereichert. Die erweiterte Fassung stimmt mit der kürzeren sachlich völlig überein.³ Es ist zu beachten, daß die Ausführungen des Kosmas an die Erwähnung der Anbetung der Magier bei Gregorios anknüpfen. Er erzählt eine Legende, daß bei der Geburt des Heilands einige der „Hellenen“ sich freuten, weil Aphrodite geboren hatte; andere, die Bescheid wußten, weinten, weil nicht sie, sondern Maria denjenigen geboren hatte, der ihre Irrtümer zerstören sollte.

¹ A. a. O. S. 428, in seinem Epiphanoskommentar hat er seine Meinung geändert, s. u. S. 155.

² S. u. S. 167.

³ Bei Migne *Patr. graeca* 38 p. 464. Ich setze die Zusätze und Varianten des Bodleianus in Klammern. Von dem Stern der Weisen und dem Irrtum der Astrologen sprechend, fährt Kosmas fort: "Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος περὶ τῆς Πνθίας καὶ τοῦ τριπόδος καὶ τῶν ἄλλων λεγομένων παρ' Ἑλλήσι θεῶν ὡς Χριστοῦ γεννηθέντος οἱ μὲν ἔλαλλον τὴν Ἀφροδίτην τεκεῖν λέγοντες· οἱ δὲ διασαφίσαντες ἔκλαιον ὡς οὐκ Ἀφροδίτῃ τέτοκεν ἀλλὰ τις Μαρία τὸν τῆν αὐτῶν διολύοντα πλάνην. καὶ τοῦτο πιθανῶς· καὶ γὰρ ἕκαστον εἰκὸς ὄθεν εἶχε τὸ βέβαιον πληροφορηθῆναι. ταύτην ἦγον (ἐτήσιον) ἔκπαιλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν Ἑλληνας καθ' ἣν (ἐτέχθη Χριστὸς ἡμέραν αὐξίφωνου καλοῦντες). ἐτελοῦντο (δὲ) κατὰ τὸ μεσονύκτιον (ἐν) ἀδύτοις τισὶν ὑπεισερχόμενοι, ὄθεν ἐξιόντες ἔκραζον· ἢ παρθένος ἔτεκεν (τέτοκεν), αὐξί φῶς. ταύτην Ἐπιφάνιος ὁ μέγας τῆς Κυπρίων ἱερεὺς φησι τὴν ἑορτὴν καὶ Σαρρακηνοῦς ἀγειν τῇ παρ' αὐτῶν σεβομένη Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ Χαμαρὰ (Χαβαρὰ) τῇ ἑαυτῶν προσαγορεύουσιν γλώττῃ.

Dies sei glaublich, und ein jeder habe Gelegenheit, Auskunft darüber zu erhalten. Als Beweis dafür folgen die Sätze über das an diesem Tag gefeierte Fest. In dem letzten Satz, der das von den Sarazenen gefeierte Fest erwähnt, wird Epiphanius zitiert; der Hinweis bezieht sich auf das Fest in Petra; diese Gegend war von den Sarazenen bewohnt, wie Kosmas wissen mußte. Die Beschreibung des im vorhergehenden Satz den „Hellenen“, d. i. den Heiden, zugeschriebenen Festes stimmt mit der Beschreibung des Epiphanius von dem Fest im Koreion auffällig überein, abgesehen von dem Zusatz *αὐξεί φῶς*. Der Schluß scheint unumgänglich, daß das Zitat sich auch auf diesen Satz erstreckt, und das wird dadurch erhärtet, daß der Satz genau in denselben Zusammenhang wie bei Epiphanius eingefügt ist als ein Beweis für die unfreiwillige Anerkennung der Wahrheit von Christi Geburt durch die Heiden. Die Kosmasstelle hat, abgesehen von jenem Zusatz, keinen selbständigen Wert. Kosmas meint, wie Holl im Jahr 1922 sehr richtig sah¹, den 6. Januar; das beweisen die ganze Erörterung, die an die Anbetung der Magi anknüpft, und die enge Anlehnung an Epiphanius, der von diesem Tag spricht.

Früher hatte Holl der Meinung Cumonts, die noch jetzt herrschend ist², beigespflichtet und betrachtete diese Stelle als ein Zeugnis für die Feier am 25. Dezember.³ Der Grund dieser Ansicht ist die auffällige Übereinstimmung zwischen jenem Zusatz und dem Vermerk im Kalender des Antiochos, worauf ich gleich zu sprechen komme, *Ἡλίου γενέθλιον αὐξεί φῶς*. Cumont hat analoge Stellen für die Verbindung des *lux crescit* mit der Weihnachtsfeier beigebracht. Diese geben die Möglichkeit einer Erklärung, wie jener Zusatz hinzugekommen ist. Nachdem die Feier der Geburt Christi am 25. Dezember seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich sehr stark auch in dem Orient verbreitet hatte, war die Verbindung des *lux crescit* mit der Feier der Geburt des wahren Heilandes, der die Wahrheit gelehrt und die Finsternis verscheucht hatte, zu einem Gemeinplatz geworden, so daß sie sich überall einschlich, wo von der Geburt Christi die Rede war. Übrigens ist es gar nicht sicher, ob Kosmas im achten Jahrhundert die beiden Geburtsfeiern, die alte am 6. Januar und die jüngere am 25. Dezember, die damals herrschend war, auseinanderzuhalten vermochte, wie noch der syrische Scholiast tut. Schließlich sollte wohl darauf hingewiesen werden, daß Kosmas in dem zuletzt behandelten Satz von den „Hellenen“, d. i. den Heiden im allgemeinen, spricht; daß er die semitischen Heiden meint, ist nur eine

¹ In seinem Kommentar zu Epiphanius II S. 286.

² Cumont *Le Natalis Invicti* in den Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1911, S. 292 ff.

³ Holl *Ursprung des Epiphaniastestes* (1917) S. 427.

unverbindliche Vermutung; er meint, wie die Epiphanosstelle zeigt, die Alexandriner.

Den beiden zuletzt behandelten Stellen kann keine Beweiskraft für eine syrische Sonnwendfeier zuerkannt werden; übrig bleiben nur die nachantiken Zeugnisse. Es gibt also keinen Schatten eines Beweises dafür, daß die Sonnwendfeier im semitischen Orient in voraugusteischer Zeit existierte. In dem lunisolaren Kalender dieser Zeit war eine solche Feier heimatlos. Es scheint mir sicher, daß diese Feier von der Sonnenreligion der Kaiserzeit geschaffen und verbreitet worden ist, wie wir wissen, daß es anderswo, z. B. in Rom, geschah. Wer trotzdem daran festhalten mochte, daß Chanukka eine Sonnwendfeier ist, konnte aber behaupten, daß die Juden ebenso wie vielleicht die Einwohner von Petra eine ägyptische Feier übernommen und umgestaltet haben. Das wäre aber eine unverbindliche Vermutung. In Ägypten konnte aber tatsächlich eine Sonnwendfeier in älterer Zeit bestehen, weil es einen Sonnenkalender gab, wohl nicht das Wandeljahr, sondern den unifizierten thebanischen Kalender.

Das merkwürdige Fest in der Nacht zwischen dem 5. und 6. Januar, von dem Epiphanos berichtet¹, in dem die Geburt des Aion durch eine Jungfrau gefeiert wurde und das Bild des Zeitengottes herumgetragen wurde, ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Merkwürdigerweise haben einige² den klaren Worten des Epiphanos entgegen dieses Fest auf den 25. Dezember verlegt. Der Wunsch, die Wintersonnwendfeier hier wiederzufinden, ist der Vater dieses Versuches, die Glaubwürdigkeit des Epiphanos zu erschüttern; einen anderen Beweis gibt es nicht, und wie Holl bemerkt³, muß Epiphanos gerade über ägyptische Dinge Bescheid wissen, da er sich im Lande längere Zeit aufgehalten und auf solche Dinge geachtet hat. Dazu kommt, daß die Geburtsfeier des Aion am 6. Januar nach vorne mit der Feier der Geburt des Heilands am selben Tage und nach hinten mit der Winter Sonnenwende des unifizierten thebanischen Kalenders⁴ verkettet ist. W. Weber⁵ und Norden⁶ berufen sich für die Datierung auf den 25. Dezember auf die Notiz in dem Kalender des Antiochos zu diesem Tag

¹ A. a. O. S. 152 Anm. 4. Auch bezeugt von Lydus *De mens.* IV 2 p. 64 Z. 6 ff. Wunsch: *Λογγίνος δὲ Αἰωνάριον* (sc. τὸν Ἰανουάριον) αὐτὸν ἐξημενεῦσαι βιάζεται ὡσεὶ τοῦ Αἰῶνος πατέρα . . . ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει· καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτῃς τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετελοῦν οἱ πάλαι. Auf die Aionfeier als solche kann ich hier nicht eingehen. Vgl. Weinreich in d. *Archiv* 19 (1919) S. 174 ff.

² Vgl. Norden a. a. O. S. 25.

³ A. a. O. S. 429 f.

⁴ S. o. S. 148.

⁵ W. Weber d. *Archiv* 19 (1919), S. 331 Anm. 1.

⁶ A. a. O. S. 25.

Ἡλίου γενέθλιον· ἀΐξει φῶς.¹ Das Recht, diese beiden Zeugnisse im Widerspruch mit ihrem Wortlaut auf denselben Tag zu beziehen, ist unfindlich. Boll hat gezeigt, daß die angeführten Worte auf ägyptische Vorstellungen zurückgehen², und es ist bei dem Konservatismus der Ägypter begreiflich, daß die Vorstellung von der Geburt der Sonne teils an dem alten Tag der Wintersonnenwende, der sich damals auf den 6. Januar verschoben hatte, haften blieb, teils aber nach der Einführung des festen Kalenders sich dem wirklichen Tag der Wintersonnenwende anschloß. Übrigens liegt in dieser Notiz vielleicht eine Zwischenstufe vor. γενέθλιον (ἡμαρ) bedeutet nur den Geburtstag; wenn eine Geburtstagsfeier gemeint wäre, würde man γενέθλια erwarten. Wenn man sagt, daß das Fest der Geburt der Sonne durch Antiochos bezeugt ist, legt man mehr in die Worte hinein, als dort steht. Der Wintersonnwendtag zog selbstverständlich die Vorstellung von der Geburt der Sonne an sich, und daraus erwuchs ebenso natürlich die Feier. Diese finden wir bei Macrobius³, nach dem die Ägypter ein kindliches Bild der Sonne am kürzesten Tag des Jahres aus dem Allerheiligsten hervorholten.

Die Verbindung der Wintersonnwendfeier mit dem alexandrinischen Fest der Kikellien, die von Epiphаний mit den ägyptischen „Kronien“ und den römischen Saturnalien zusammengestellt werden, muß auch klar gestellt werden. Die Behauptung Nordens⁴, daß das Alter der Wintersonnwendfeier dadurch bewiesen wird, daß der ägyptische Name des Festes, Kikellia, bereits viele Jahrhunderte früher in dem Dekret von Kanopos⁵ sich findet, übersieht, daß der Monat Choiak, in dem die Kikellien gefeiert wurden, zu der Zeit dieses Dekretes (239/8 v. Chr.) zwischen dem 20. Januar und 18. Februar fiel⁶, vor der Schiffsprozession zu Ehren des Osiris, die am 29. Choiak = 17. Februar stattfand. Die Kikellien hatten also damals nichts mit der Sonnenwende zu tun. Das Datum der Kikellien ist nach Epiphаний ungefähr der 25. Dezember.

¹ Boll *Sitz.-Ber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss.* 1910, Nr. 16, wohl aus der Zeit um 200 n. Chr.

² In seinem Kommentar z. St. S. 40 ff.

³ Macrobius I 18, 10: *hae autem aetatum diuersitates ad solem referuntur, ut paruulus uideatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, quod tunc breuissimo die ueluti paruus et infans uideatur. exinde autem procedentibus augmentis aequinoctio uernali similiter atque adulescentis adipiscitur uires figurae iuuenis ornatur. postea statuatur eius aetas plenissima effigie barbae solstitio aestiuo, quo tempore summum sui consequitur augmentum. exinde per diminutiones ueluti senescenti quarta forma deus figuratur.*

⁴ Norden a. a. O., Weber a. a. O. drückt sich etwas vorsichtiger aus.

⁵ OGI I 56 Z. 64.

⁶ Bemerkt von Dittenberger z. St. Anm. 87.

„Ungefähr“ muß hinzugefügt werden, weil er zugleich die Saturnalien heranzieht, deren Hochtag auf den 17. Dezember fiel, die aber sieben Tage lang gefeiert wurden bis zum 24. einschließlich. In dem festen alexandrinischen Jahr entsprach Choiak 27. November — 26. Dezember, der 29. Choiak mit der Schiffsprozession des Osiris fiel also gerade auf den 25. Dezember; dieses Zusammentreffen ist aber durch den zufälligen Umstand veranlaßt, daß das ägyptische Wandeljahr diese Lage im Verhältnis zum julianischen Jahr in dem Jahr hatte, in dem Augustus den festen Kalender einführte. Die Kikellien fielen also in der Kaiserzeit in Wirklichkeit etwas vor dem 25. Dezember. Auf eine Differenz von wenigen Tagen kommt es, wie gesagt, dem Epiphanos bei seinen Vergleichen nicht an. Im übrigen Ägypten hatte das Fest einen Namen, den Epiphanos mit „Kronien“ wiedergibt, weil das Fest zeitlich den Saturnalien entsprach; sonst ist klarlich nichts auf diese Übersetzung zu geben.

Das Osirisfest, das auf den 25. Dezember fiel, die Schiffsprozession, ist dasselbe, das Plutarch das Aufsuchen des Osiris nennt und das nach ihm um die Wintersonnenwende stattfand.¹ Kittel hat ganz recht mit seiner sehr zurückhaltend ausgesprochenen Vermutung², daß dieses Fest mit dem aus der Ramessidenzeit bekannten, vom 20.—30. Choiak gefeierten Osirisfest³ identisch ist. Das Zusammentreffen des Suchens des Osiris mit der Wintersonnenwende ist ein eigentümliches Spiel des Zufalls, das für die religionsgeschichtliche Entwicklung wohl kaum Bedeutung erhielt, weil der Inhalt der Feier zu andersartig war. Vielleicht wurde in Alexandria der Versuch gemacht, die alte Sonnwendfeier des 6. Januar und die Geburt des Zeitengottes auf den Tag der tatsächlichen Wintersonnenwende und der Geburt der Sonne zu verlegen. Die von Macrobius geschilderte Feier⁴, in der am Wintersonnwendtag das kindliche Bild des Sonnengottes aus dem Adyton herausgetragen wurde, ist mit der von Epiphanos geschilderten Feier des Herausragens des Aion inhaltlich wesentlich identisch. Nun gibt es eine Nachricht, daß der von den Alexandrinern verehrte Aion zugleich Osiris und Adonis war.⁵ Wenn diese Gleichstellung des Aion mit den sterbenden und aufstehenden Göttern Osiris und Adonis mehr als mystische Theologie

¹ Plutarch *De Is. et Os.* p. 372, ζήτησις τοῦ Ὀσίριδος.

² Kittel a. a. O. S. 56, Anm. 5; vgl. meine Besprechung in der *Deutschen Lit.-Ztg.* 1926, S. 1087.

³ S. Erman-Ranke *Ägypten* S. 317.

⁴ S. S. 157, Anm. 3.

⁵ Suidas in der langen Erzählung von dem ägyptischen Wundermann, der belebte und unlebte Götterbilder unterscheiden konnte s. v. Ἡραίσκος II p. 579 l. 12 Adler: οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον, ὃν Ἀλεξανδροῖς ἐτίμησαν, Ὀσίριν ὄντα καὶ Ἀδωνιν ὁμοῦ κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν.

ist, würde sie eine schlagende kultische Begründung darin erhalten, daß die Feier des Aion auf den Tag der Wintersonnenwende, den 25. Dezember, verlegt wurde und mit dem Suchen des Osiris zusammenfiel.

Diese Darlegungen waren im Verhältnis zum Ergebnis etwas umständlich, da aber die Tatsachen so sehr mit Analogien und Vermutungen überwuchert waren, war es unumgänglich, den Tatbestand mit Rücksicht auf das Alter und den Wert der Quellen und die kalendarischen Verhältnisse festzustellen.

4. DIE SYRISCHEN GÖTTER

Aus den obigen Erörterungen¹ ging eine Tatsache hervor, die für das im folgenden behandelte Problem von entscheidendem Gewicht ist: ein Sonnenfest im eigentlichen Sinn, d. h. ein Fest, das an einen Punkt der Sonnenbahn, z. B. die Wintersonnenwende, angeknüpft ist, kann in einem lunisolaren Kalender nicht existieren. Wo der Kalender lunisolar ist, kann es keine Sonnenreligion in dem oben angegebenen strengen Sinn geben. Denn es fehlt die Möglichkeit, die Hauptereignisse im Leben des Sonnengottes in regelmäßig wiederkehrenden Feiern kultisch auszudrücken. Daraus ergibt sich ein Dilemma, das für die Entstehungsgeschichte der spätantiken Sonnenreligion von gewisser Bedeutung ist und uns zu einem Ergebnis führen wird, das den herrschenden Anschauungen in einem Punkte widerspricht.

Die durchgebildetste Sonnenreligion, die es gegeben hat, die der Kaiserzeit, stammt aus Syrien; die Syrer hatten aber seit alters nicht den solaren, sondern den lunisolaren Kalender, der mit einer wirklichen Sonnenreligion, wie diese ist, sich nicht vereinen läßt. In alter Zeit hatten die Syrer, wie die Juden, die babylonischen Monatsnamen; die Seleukiden führten zwar die makedonischen ein, aber auch der makedonische Kalender war gleich wie alle griechischen lunisolar.² Wer trotzdem die Behauptung aufrechterhalten will, daß die Syrer in der voraugusteischen Zeit, in welcher sie den lunisolaren Kalender hatten, eine Sonnenfeier (Sonnwendfeier usw.) gehabt haben, muß zu dem Ausweg greifen, daß der Tag der Feier jedes Jahr besonders festgestellt und kundgemacht wurde; sie muß gewissermaßen zu der Klasse gehören, die

¹ S. oben S. 150.

² Die geläufigen Tatsachen z. B. bei Ginzler *Handb. d. math. u. techn. Chronologie* III S. 1 ff. Die lunisolaren Monate hielten sich sehr zäh; noch i. J. 176 n. Chr. erscheinen sie in einem Horoskop aus Dura-Europos, Baur and Rostovzeff *The Excavations at Dura-Europos, Prelim. report 1928—29* S. 161 ff. Weitere Horoskope aus Dura *Comptes rendus de l'Acad. d. Inscr.* 1931, 171 ff. Über diesen lunisolaren Kalender s. J. Johnson *Dura-Studies* (Philadelphia 1932) S. 1 ff. Sonst wurde unter der römischen Herrschaft der solare Kalender eingeführt; siehe weiter unten S. 167.

die Römer *feriae conceptivae* nannten, obgleich anders als in Rom ihre Festlegung nicht aus praktischen Rücksichten, sondern durch astronomische Berechnung erfolgt sein muß. Das setzt die Berechnung der Sonnenbahn voraus, die die Babylonier längst imstande waren anzustellen; tatsächlich kommt sie auf dasselbe hinaus wie die Aufstellung eines Sonnenkalenders. In Wirklichkeit werden zwei Kalender vorausgesetzt¹; das Verhältnis ist aber nicht dasselbe wie in unserem Kirchenjahr, das in einem jüngeren solaren Kalender Reste eines älteren lunisolaren bewahrt. Eher wäre es mit dem unifizierten thebanischen Kalender² zu vergleichen, der Unterschied ist aber hier der, daß in diesem Falle Elemente eines Sonnenjahres einem älteren Kalender aufgepfropft sind, der zwar auf einem Wandeljahr beruhte, das aber doch im Prinzip ein Sonnenjahr, wenngleich in praxi ein unvollkommenes war. Eine solche Annahme mußte, um glaubhaft zu sein, durch irgendwelche Tatsachen gestützt werden; solche fehlen aber, da die Zeugnisse über die Winter-sonnwendfeier in Syrien sämtlich sehr spät sind.

Dem entgegen steht der syrische Ursprung der spätantiken Sonnenreligion und Sonnengötter. Die erste Frage, die zu erwägen ist, muß sein, ob die syrischen Götter von allem Anfang an Sonnengötter gewesen sind, oder ob sie früher eine andere Natur gehabt haben und erst nachträglich zu Sonnengöttern geworden sind. Das letztere ist sicher erkennbar, obgleich das Material z. T. spät ist.

Obgleich Baalbek Heliopolis genannt wurde, wurde der Hauptgott der Stadt nie mit dem Sonnengott identifiziert, sondern Juppiter Heliopolitanus genannt. Das Aussehen seines Bildes ist bekannt durch eine Reihe von Statuetten.³ Auf dem Kopf trägt er einen Kalathos, der Körper ist xoanonähnlich in einem engen, steifen, figurversehenen Kleid

¹ Diese Möglichkeit ist von Cumont benutzt worden, indem er, *Syria* VIII (1927) S. 339f., das ägyptische Neujahr, den 1. Thot = 19. Juli, als festes Datum für die Adonien in Antiochia anspricht. Diese dem ägyptischen Wandeljahr entnommene Gleichung trifft aber nur für die vier ersten Jahre des Sothiszyklus zu. Im Jahre 362, als Kaiser Julian in Antiochia einzog, fiel der 1. Thot auf den 24. Mai. In Wetterprognosen u. dgl., die seit alters auf die Sternauf- und -niedergänge gestellt waren (vgl. unten S. 171), spielt der Siriusaufgang eine hervorragende Rolle. Vgl. Cumont *Adonis et Sirius* in *Mélanges Gustave Glotz* (1932) S. 257ff. Dazu meine Bemerkung in d. *Archiv* 19 (1919) S. 121 Anm. 1, für die das beigebrachte Material, besonders *Cat. codd. astr.* IV p. 124, charakteristische Belege bietet.

² S. oben S. 148.

³ R. Dussaud *Notes de mythologie syrienne* in *Revue archéol.* 1903, I S. 347ff.; ders. *Jupiter Héliopolitain* in *Syria* I 1920, S. 3ff. *Deux nouveaux bronzes de Jupiter Héliopolitain au Louvre* in den *Monuments Piot* 30 (1929) S. 77ff. und den Artikel *Héliopolitanus* in Pauly-Wissowa. A. B. Cook *Zeus* I S. 549ff.

eingeschlossen, das dem der ephesischen Artemis ähnelt; in den Händen trägt er eine Ähre und eine Peitsche. Oft wird er von Stieren flankiert. Zuweilen werden die Büsten des Sonnengottes und der Mondgöttin hinzugefügt. Münzen aus Neapolis-Samaria, Nicopolis-Emaus und Eleuthropolis in Judäa zeigen dasselbe Bildnis. Dieser Gott ist der semitische Gott des Regensturmes und der Fruchtbarkeit, Hadad, der seit alters — es ist schon im 8. Jahrhundert v. Chr. bezeugt¹ — der hervortretendste Gott Nordsyriens war. Der mit dem Blitz und der Doppelaxt in den Händen, auf dem Rücken eines Stieres stehende Gott, der mit Hadad vermischt wurde, ist der hethitische Wettergott Teschub, der in dem Juppiter Dolichenus fortlebte.² Es ist behauptet worden, daß während der ägyptischen Herrschaft in Phönikien Hadad dem ägyptischen Pharaoh, dem Sohn des Sonnengottes angeglichen worden ist³; die Anzeichen sind aber ziemlich schwach, und die Angleichung war ebenso äußerlich als der hethitische, dem ägyptischen nachgebildete Königstitel „die große Sonne“. Irgendeine Folge hatte sie nicht. Der berühmteste Tempel des Hadad war in Hierapolis-Bambyke, wo der Gott zuweilen Juppiter summus exsuperantissimus genannt wurde. Macrobius erwähnt einen Sonnengott in dieser Stadt, den er Apollon nennt, und sein Bildnis⁴; er trug den Kalathos, wodurch er an den Juppiter Heliopolitanus erinnert; er wird auch Nebo genannt.⁵

Der berüchtigtste der syrischen Sonnengötter ist Elagabal aus Emesa, dessen Bildnis der Kaiser Heliogabalus nach Rom führte und den er zum Reichsgott zu machen versuchte. Der Versuch scheiterte, die Zeit war noch nicht reif und das Gebaren des Kaisers zu anmaßend. Sein Bild, ein schwarzer Steinfetisch, paßt wirklich sehr schlecht für einen Sonnengott. Leider ist die Deutung seines Namens strittig und seine wahre Natur unsicher. Die Deutung als „der Gott des Berges“ wird von Cumont aus gewissen Gründen befürwortet.⁶

Die syrischen Götter wurden zu Triaden zusammengefaßt. In Heliopolis waren dem Hadad seine Gattin Venus-Atargatis und Mercur beigeordnet. Wenn, wie Seyrig meint⁷, Mercur ein Sonnengott war, so

¹ Die Götterlisten von Sendschirli aus diesem Jahrhundert führen den Hadad an der Spitze auf. Clermont-Ganneau *Études d'arch. orient.* II S. 215 Anm. 1.

² L. Malten in dem *Arch. Jahrbuch* 43 (1928) S. 114 f.

³ R. Dussaud *Hadad et le Soleil* in *Syria* 11 (1930) S. 365 ff.

⁴ Macrobius I 17, 66.

⁵ Dussaud in *Mon. Piot* a. a. O. S. 87.

⁶ In dem Artikel *Elagabal* in Pauly-Wissowa.

⁷ H. Seyrig *La triade Héliopolitaine et les temples de Baalbek* in *Syria* 10 (1929) S. 325 ff.

nahm er eine untergeordnete Stellung ein.¹ In Palmyra, von wo Kaiser Aurelian den Sonnengott mitbrachte, der den Sieg der Sonnenreligion im römischen Reich besiegelte, gibt es zwei Triaden. In beiden kommen Aglibol, der Mondgott, und Jarhibol, der Sonnengott, vor, der dritte Gott ist aber in der einen Baalschamîn, der Himmelsgott, Coelus aeternus. Die Bedeutung des Malachbel, der in der zweiten an seine Statt tritt, ist nicht gesichert. Einige Forscher nennen ihn die aufgehende Sonne², andere deuten den Namen als den Boten des Bel³; Seyrig vereint beides⁴, Malachbel, die Sonne, war nach der chaldäischen Theologie ein Reflex des höchsten, erhabenen Himmelsgottes, als dessen Mittelsmann er diente. Man würde gut verstehen, daß wegen der Beziehung auf den täglichen Lauf der Sonne drei Sonnengötter wie auf dem kapitolinischen Altar⁵ zu einer Triade verbunden worden wären, zwei Sonnengötter und der Mondgott würden aber eine eigentümliche Triade ergeben. Ich beschränke mich darauf festzustellen, daß in der einen Triade der Sonnengott und der Mondgott dem Himmelsgott als dem höchsten untergeordnet sind.

Dasselbe Verhältnis tritt deutlich in ein paar interessanten Monumenten hervor. Das eine ist eine Terrakottabüste aus Palmyra, die laut der Inschrift dem Baalschamîn von dem Sohne eines Marius gewidmet ist.⁶ Baalschamîn ist in römischer Soldatentracht dargestellt, gleichwie die palmyrenischen Götter auf dem bekannten Wandgemälde aus Dura-Europos⁷, hinter seinem Kopf sieht man sowohl den Strahlenkranz der Sonne wie den Halbmond. Durch dieses Bildnis wird die Deutung Cumonts der Bilder von einem Altar aus Syrien gestützt.⁸ Auf der einen Seite ist der Sonnengott, auf der entgegenstehenden die Mondgöttin

¹ Dussaud in *Mon. Piot* a. a. O. S. 87 ff. sieht in ihm Simios, der in Hierapolis dem Hadad und der Atargatis als Sohn beigeordnet war. P. S. Ronzevalle *Venus lugens et Adonis Byblius* in *Mélanges de l'univ. S.-Joseph, Beyrouth*, 15 (1930/31) S. 159 spricht den dritten Gott als Adonis-Horus an, auf Münzen aus Arca = Caesarea Libani und dem nahen Orthosia gestützt, welche die heliopolitanische Triade darstellen; es ist dies doch wohl eine durch lokale Verhältnisse veranlaßte Umbildung.

² Cumont z. B. nennt ihn Oriens in *Syria* 9 (1928) S. 102.

³ S. Preisendanz' Übersicht in dem Artikel *Malachbel* in Pauly-Wissowa.

⁴ A. a. O. S. 343.

⁵ Die Bilder des Altars im kapitolinischen Museum, das Cumont herausgegeben und erklärt hat, *Syria* 9 (1928) S. 101 ff., beziehen sich auf die täglichen Phasen des Sonnenlaufs, die aufgehende Sonne, die Sonne in der Mitte des Himmels und die nächtliche Sonne oder nach Dussaud *Mon. Piot* a. a. O. S. 98 f., die untergehende und untergegangene Sonne.

⁶ *Actes du Ve congrès d'hist. des rel. à Lund* 1928, S. 146.

⁷ Cumont *Fouilles de Doura-Europos* Taf. 49—51 und S. 89 ff.

⁸ S. seinen Anm. 5 zitierten Aufsatz.

und auf der Seite zwischen diesen ein Adler dargestellt, der nach Cumont ein Symbol des Baalschamîn ist. Es ist sehr bemerkenswert, daß dieselbe Triade an der Spitze der himmlischen Wesen schon im 2. Buch der Könige steht¹, nach dem König Josiah verbot, an Baal, die Sonne, den Mond, die Mazzaroth² und das ganze Heer des Himmels zu opfern.

Um dem notwendigen Schluß, daß die syrischen Götter erst spät zu Sonnengöttern geworden sind, zu entgehen, hat Seyrig in einem wichtigen Aufsatz³ die Annahme aufgestellt, daß der Mercur genannte Sonnengott einmal der Hauptgott von Baalbek gewesen ist, der im 2. Jahrh. v. Chr. unter dem Einfluß der chaldäischen Theologie, welche dem Himmelsgott den ersten Platz zuteilte, verdrängt wurde. Diese Annahme stützt sich hauptsächlich auf zwei Gründe, einmal, daß die Griechen, als sie die Stadt die Sonnenstadt nannten, sie nach ihrem Hauptgott benannt haben müssen, und zweitens, daß es eine Reihe von Bleifiguren aus der römischen Zeit gibt, welche eine anthropomorphisierte Sonnenscheibe darstellen. Ich finde keinen einschlägigen Grund für die Behauptung, daß diese Figuren das älteste Idol des Sol-Mercurius darstellen, das älter als die Seleukidenzeit sein muß. Solche Formen entstehen spontan, wo der künstlerische Drang unentwickelt ist, wie er unter den Semiten war.⁴ Wie alt die griechische Benennung der Stadt ist, wissen wir nicht, sie kommt bei Strabon vor. Der Anlaß der Vergleichung fremder Götter mit griechischen ist bekanntlich oft recht zufälliger Art. Schließlich bemerkt Dussaud in seiner Kritik der Annahme Seyrigs⁵ sehr einleuchtend, daß nichts besser bezeugt ist als die verbreitete Verehrung des Hadad in dieser Gegend seit alter Zeit, besonders im Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Man kommt nicht von der Tatsache weg, daß Hadad der Hauptgott von Baalbek war, und dadurch schwindet die Möglichkeit einer Anknüpfung an die Sonnenreligion in alter Zeit. Daß syrische Götter, deren eigentliche Bedeutung eine ganz andere war, in späterer Zeit zu Sonnengöttern umgedeutet wurden, ist längst erkannt. Dussaud sagt, daß Hadad durch

¹ II. Kön. Kap. 23, 5.

² Die Bedeutung dieses Wortes ist ganz unsicher. Einige deuten es auf die Tierkreiszeichen, andere auf den Morgen- und Abendstern, vgl. Cumont in *Syria* 8 (1927) S. 165 Anm. 1.

³ Oben S. 161 Anm. 7.

⁴ Seyrig erinnert a. a. O. S. 339 Anm. 4 an eine Stelle des Maximus von Tyros 33: Παιόνες σέβουσι μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἥλιου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου. Zu vergleichen ist auch die bekannte minoische Gußform aus Palaikastro-Sitias, abgebildet z. B. in d. *Archiv* 7 (1904) S. 146, Fig. 27.

⁵ *Mon. Piot* a. a. O. S. 79, Anm. 4.

den Sonnenkult verdorben worden ist¹, und Lidzbarski meint gelegentlich einer Besprechung der palmyrenischen Götter², daß man, als die syrischen Himmels- und Gewittergötter in den Sonnenkult einbezogen wurden, ihre alten Attribute, wie den Stier, auf die Sonnenreligion bezog.³

5. HIMMELS- UND SONNENTHEOLOGIE

Es gibt zwei Arten chaldäischer Theologie, von denen die eine durch Cumonts meisterhafte Darstellung⁴ starke Beachtung gefunden hat. In ihr wird der Sonnengott an die Spitze des Universums und der Götter als die bewegende und lebenspendende Kraft gestellt. Ihr Kern wird in dem Wort zusammengefaßt, das Kleantes von der Sonne geprägt hat: ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, und wird in einer bekannten Stelle des Cicero, wohl nach Poseidonios, entwickelt: *mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat.*⁵ Diese Anschauung wurde in der Astrologie dadurch ausgedrückt, daß die Sonne in die Mitte der sieben Himmelskörper gestellt wurde; die Ord-

¹ In Pauly-Wissowa 7, S. 2161, s. v. *Hadad*.

² *Ephem. f. semit. Epigraphik* 3 (1915) S. 153.

³ Prof. Cumont, der während meines Aufenthaltes in Rom die Freundlichkeit gehabt hat, die Fahnenkorrektur durchzulesen und auch sonst wertvolle Hinweise beigesteuert hat, bemerkt zum syrischen Sonnenkult der Seleukidenzeit folgendes: „Die Seleukiden führten in ihr Reich den Kult des Apollon, ihres ἀρχηγέτης, ein. Der schon herrschende Synkretismus identifizierte diesen Gott mit allen den einheimischen Sonnengöttern, Schamasch in Babylonien, Mithras in Persien usw. Die Inschrift von dem Nemrud Dagh spricht von dem Ἀπόλλων-Μίθρας-Ἡλιος-Ερμῆς. An diesem dynastischen und offiziellen Sonnenkult nahmen alle Völker, die den Seleukiden untertan waren, teil. Dies wird in einem in Susa gefundenen Apollonhymnus ausgedrückt (*Mémoires de la mission en Perse* XX [1928] S. 85; hier zu spät datiert, der Vergleich mit neuen Funden in Susa läßt ihn spätestens auf das erste vorchristliche Jahrhundert datieren), in dem nicht nur die beiden großen Götter der Seleukiden, Apollon und Dionysos verschmolzen sind, sondern der Gott auch als der Gott aller Völker angesprochen wird:

τοίγαρ ἔθν[εα] καὶ πόλεις πουλ[ύ]ωννμο[ν] ὄμ[μ]α
 ὠσίωσαν ἐπεὶ σέβας μ[οῦνο]ς ἔσκε[ς] ἀπάντων
 ναί, Μαρά (= Herr) Θεέ, πανταχ[οῦ]
 παντόπτης, ὑπατος [θεῶν]“

In diesem z. T. offiziellen, z. T. gelehrten Kult kann ich nicht mehr als eine wertvolle Vorbereitung für den späteren populären Kult sehen, dem der Sonnengott der Leiter der Welt war.

⁴ Cumont *La théologie solaire du paganisme romain*. *Mém. de l'acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XII 2 (1909).

⁵ Cicero *Somnium Scip.* 4.

nung ist demnach: der Mond, Merkur, Venus, die Sonne, Mars, Juppiter, Saturnus.

Die zweite Art wurde von Cumont auch in der genannten Abhandlung berührt, aber mehr im Vorübergehen; er geht näher auf sie ein in anderen Schriften.¹ In ihr wird Baalschamin, dessen Stellung vermutlich schon in der Achämenidenzeit unter Einwirkung des Ahura Mazda gehoben worden war, an die Spitze des Universums gestellt. Die Griechen nannten diesen Gott Zeus Uranios, die Römer einfach Coelus oder Juppiter summus exsuperantissimus. So heißt der Gott in Hierapolis, und neben ihn muß Juppiter Heliopolitanus gestellt werden. Seyrig hat den treffenden Gedanken ausgesprochen, daß in diesem System der Sonnengott die Rolle eines Mittlers zwischen dem höchsten Gott und der Welt inne hat.² Auf Münzen des Antiochos Grypos wird dieser Gott mit Strahlenkranz von Sonne und Mond umgeben dargestellt.³

Es scheint mir kein Zweifel obwalten zu können, welches von diesen beiden Systemen das ältere ist. Dasjenige, in dem der Himmels Gott an die Spitze gestellt wird, stimmt mit dem alten syrischen Kult und der babylonischen Kosmologie überein, in der der Himmels Gott, zuweilen ein anderer Gott, oben an stand und der Sonnengott hinter ihn zurücktrat, und ferner mit der altbabylonischen Astrologie, in der die Sonne nur einer der Himmelskörper ist und der Mond den Vorrang hat.⁴

Das einschlägige Problem ist, wann und von wem jenes andere System, das der Sonne die Vorherrschaft zuteilte, geschaffen wurde, eine Vorstellung, die eine solche werbende Kraft besaß, daß die Sonnenreligion in der Spätantike vorherrschend wurde. Cumont hat versucht, eine Antwort zu geben. Er weist darauf hin, daß die oben erwähnte Planetenordnung, die die Sonne in die Mitte stellt und mit der Sonnenreligion zusammenhängt, auf das zweite vorchristliche Jahrhundert datiert werden kann; es sei nicht wahrscheinlich, daß sie in Babylonien in ältere Zeit hinaufgehe. In unseren Quellen wird die Lehre den „Chaldäern“ zugeschrieben; dabei ist aber wohl zu beachten, daß dieses Wort jeden Astrologen überhaupt ohne Rücksicht auf seine Nationalität bezeichnet; es ist also nicht für die Frage entscheidend, ob Griechen, ob Babylonier die Urheber sind. Cumont vermutet, daß diese Theologie seit der Seleukidenzeit vorherrschend wurde und die Umdeutung der lokalen Baalim in Sonnengötter herbeigeführt hat.⁵

¹ Cumont *Die orient. Rel.* S. 117 ff. und *Jupiter summus exsuperantissimus* in d. *Archiv* 9 (1906) S. 323 ff.; bes. S. 329 ff.

² A. a. O. (s. S. 161, Anm. 7) S. 340 ff.; vgl. Dussaud *Revue arch.* 1903, I, S. 147.

³ Babelon *Rois de Syrie, d'Armenie* (1890) S. CLIX, 178 f.

⁴ S. oben S. 143. ⁵ Cumont *La théol. solaire* S. 25 f. und 32.

Der Widerspruch dieser beiden Systeme ist Cumont nicht entgangen, und er hebt treffend und eindringlich die Verbindung zwischen der Sonnentheologie und der stoischen Welterklärung hervor¹; er meint, daß man in alter Zeit über diesen Widerspruch hinweggeglitten sei, und endet mit der Darstellung der Sonnentheologie als des gemeinschaftlichen Werkes der Priester und Philosophen in Mesopotamien und Syrien zur Zeit der Seleukiden. Es ist mir nicht möglich, über den in Wirklichkeit unvereinbaren Widerspruch der beiden Systeme so leicht hinwegzugleiten, von denen das eine den Coelus, das andere den Sol an die Spitze des Universums stellt. Es scheint mir die eindringlichste Beachtung zu verdienen, daß das eine mit den syrischen Kulte, das andere mit der stoischen Welterklärung verwandt ist. Die Stoa hatte von Anfang Beziehungen zu der Astrologie, die gerade damals mit dem großen Aufblühen der Astronomie in Babylon (Kidenas) wissenschaftlich ausgebaut wurde. Die Quellen, welche uns über die Sonnentheologie belehren, sind so spät, daß man unbedenklich dem Zusammenwirken der Astrologie und des Stoizismus den wesentlichen Anteil an der Urheberschaft dieses Systems zuschreiben kann.

Die Frage nach der Entstehungszeit der Sonnentheologie ist aber kaum so wichtig wie eine richtige Einschätzung der von Cumont stark hervorgehobenen Tatsache, daß die Sonnentheologie ein gelehrtes Erzeugnis und gar kein Volksglaube ist. Wenn dem so ist, so reicht der Einfluß der Sonnentheologie gar nicht aus, um die werbende Kraft und die ungeheure Verbreitung der Sonnenreligion zu erklären. Die widerstrebenden syrischen Götter wurden in Sonnengötter umgewandelt. Sicher wurde in der Spätantike die Feier der Geburt der Sonne am Wintersonnwendtag auch in Syrien begangen.² Offenbar ist nicht die Sonnentheologie der Grund der Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion, sondern umgekehrt hat die Sonnenreligion die Sonnentheologie verbreitet und bekannt gemacht. Etwas anderes, das für die breite Masse des Volkes bedeutungsvoller und über ihren Sinn eine größere Macht besaß als ein theologisches System, muß den Grund zu der Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion gelegt haben.

6. SONNENKALENDER UND POPULÄRASTROLOGIE

Es gibt nur einen Umstand, der eine ausreichende Erklärung der weiten Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion bietet, nämlich die Einführung des Sonnenkalenders durch Cäsar und in den Provinzen durch Kaiser Augustus und die Popularisierung der Astrologie und ihrer Voraussagen, die erst durch dieses handliche Hilfsmittel möglich wurde.

¹ A. a. O. S. 28 ff.

² S. oben S. 151 f.

Wie schon erwähnt, wurde in Syrien bis in den Anfang der Kaiserzeit der lunisolare Kalender gebraucht. In der Kaiserzeit finden wir dagegen einen solaren Kalender in mehreren Spielarten, die alle nur Abarten des julianischen Kalenders sind, mit dem sie in dem Wesentlichen, d. i. in der Durchschnittslänge des Jahres von $365\frac{1}{4}$ Tag und dem nicht-lunaren Charakter der Monate, übereinstimmen. Im einzelnen sind die Kalender der verschiedenen Städte verschieden gebaut.¹ Antiochia und Sidon haben römische Kalenderform mit makedonischen Monatsnamen, Tyros und die Provinz Arabia die gleichen Monatsnamen, aber Monate mit abwechselnd 30 und 31 Tagen, keinen mit nur 28; der Monatsanfang ist verschieden. Der Kalender von Heliopolis-Baalbek ist gleichartig, hat aber aramäische Monatsnamen. Askalon und Gaza haben makedonische Monatsnamen, aber ägyptische Kalenderform; der Monatsanfang fällt auf denselben Tag, das Verhältnis der Monate ist aber um eine Stufe verschoben, so daß Gorpaios in Gaza dem Loos in Askalon usw. entspricht.

Es gibt keine Überlieferung über die Zeit der Einführung des Sonnenkalenders in Syrien, es ist aber sicher, daß es unter Augustus geschah.² Bekanntlich wurde er in Ägypten im Jahre 26 v. Chr. und in Kleinasien um das Jahr 9 v. Chr. eingeführt. Kaiser Augustus scheint bewußt die Einführung des Sonnenkalenders gefördert zu haben, der für die wirklich unendlich verworrenen Kalenderverhältnisse des Reiches eine Abhilfe schuf. Es ist uns wirklich schwer vorstellbar, wie schwierig ein Vergleich der Daten der vielen verschiedenen und verschieden gehandhabten lunisolaren Kalender war; der Zustand war in Wirklichkeit heillos. Jetzt konnten vergleichende Tabellen aufgestellt werden, von denen mehrere bewahrt sind.

Der Sonnenkalender war praktisch, und das hat seine Annahme gefördert nebst dem Willen des Kaisers. Erst durch seine enge Verbindung mit der Astrologie erhielt er Einfluß auf die religiöse Vorstellungswelt und konnte zur Verbreitung des Sonnenglaubens mitwirken. Die

¹ S. Ginzler *Handb. d. Chron.* III S. 1 ff. W. Kubitschek *Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden.* Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien LVII: 3 1915.

² Wenn ein von Boll in dem *Catal. codd. astrol. graec.* II S. 139 ff. herausgegebener, den „Hellenen“ zugeschriebener Kalender den Syromakedoniern gehört, wie Usener a. a. O. vermutet, wäre diese Annahme bewiesen, denn die Namen der Monate erbringen den Beweis, den man a. a. O. nachlese, dafür, daß dieser Kalender in den Jahren 18—17 v. Chr. geschaffen worden ist. Sicher unrichtig ist die Vermutung von Domaszewskis d. *Archiv* 12 (1909) S. 336 = *Abh. z. röm. Rel.* S. 234, daß er eine ältere Form des cyprischen Kalenders ist. Vgl. noch K. Hanell *Die Monatsnamen des Liber glossarum* in K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1931—32 S. 19 ff.

Astrologie, von der hier die Rede ist, ist nicht diejenige, an die man zunächst denkt, das Horoskopstellen und was damit zusammenhängt. Für dieses mußte man gelehrte Beihilfe zuziehen, die *mathematici*, welche die nötigen Berechnungen ausführen konnten. Das kleine Volk hatte nicht die Mittel, sie zu bezahlen; wenn aber eine Wissenschaft anfängt, populär zu werden, stellen sich immer Ansprüche auf ihre Popularisierung und Vereinfachung ein, so daß sie nicht nur dem engen Kreis der Fachleute, sondern auch dem gemeinen Mann zugänglich wird. So erging es auch der Astrologie. Was für uns wichtig ist, ist gerade die populäre Astrologie, in der ein jeder Bescheid wissen konnte ohne die Heranziehung gelehrter und bezahlter Mittelsmänner. Solange man einen lunisolaren Kalender hatte, war die Möglichkeit dazu sehr gering, da Beobachtungen und Vorhersagungen nicht aus diesem hergeleitet werden konnten, da er im Verhältnis zu der Sonne und den Sternen stark schwankte. Höchstens konnte man sich an die Tierkreiszeichen als Unterabteilungen des Sonnenjahres halten, welche die Griechen, wohl unter gelehrtem Einfluß und im Anschluß an die alten Beobachtungen der Auf- und Untergänge der Gestirne im praktischen Leben als ein Mittel für den Vergleich des bürgerlichen Kalenders mit dem Naturjahr in der hellenistischen Zeit brauchten.¹ Auch das war zu umständlich und setzte gewisse astronomische Kenntnisse voraus. Dieses Hindernis wurde durch die Einführung des Sonnenkalenders weggeräumt. Er war leicht verständlich und kam in aller Hände.

In der großen und mühevollen Pionierarbeit der letzten Jahrzehnte, der Aufarbeitung der antiken Astrologie und der Erschließung der sehr zahlreichen astrologischen Handschriften hat sich die Aufmerksamkeit selbstverständlich vor allem auf das große und bedeutungsvolle astrologische System gerichtet; die mit allerlei Kram erfüllte populäre Astrologie mußte etwas zurückstehen. Aber gerade diese unscheinbarere volkstümliche Astrologie interessiert uns hier. Sie kann hier nur in raschen Zügen charakterisiert werden, obgleich eine Aufarbeitung des großen Stoffes außerordentlich wichtig wäre.² Denn für die Lebensanschauungen und die religiöse Vorstellungswelt der Masse hat diese po-

¹ Ein Beispiel dafür ist der von Diels u. Rehm *Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss.* 1904, S. 92 ff. herausgegebene Steckkalender aus Milet.

² In meinem dänisch veröffentlichten Vortrag *Solkalender og Solreligion*, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning Nr. 154 (1930), von dem dieser Aufsatz eine erweiterte Umarbeitung ist, hatte ich das Bedürfnis einer Aufarbeitung der populären Astrologie stark hervorgehoben. Da eine solche ein weitläufiges Unternehmen ist und den Rahmen dieses Aufsatzes weit übersteigen würde, muß eine Skizze der wichtigsten Züge genügen. Für den hier verfolgten Zweck ist sie völlig ausreichend.

puläre und äußerst verbreitete Form der Astrologie noch größere Bedeutung gehabt als die gelehrte Astrologie.

Diese populäre Astrologie scheint eine Fortsetzung der altbabylonischen zu sein, auf die der Einfluß der wissenschaftlichen Astronomie und Mathematik, welche daraus eine Pseudowissenschaft machten, wenig eingewirkt hat. Die altbabylonische Astrologie beobachtete erstens das Aussehen des Mondes, danach das der Sonne, Juppiter, Venus und die anderen Planeten. Verschiedene Phänomene hatten verschiedene Bedeutung je nach dem Zeitpunkt ihres Auftretens, dabei nahm man auch auf die Monate des lunisolaren Kalenders Rücksicht. Ein den Mond umgebender Ring erhielt z. B. verschiedene Bedeutung je nach der Himmelsgegend, dem Monat und der Zeit der Nacht, in denen er beobachtet wurde, ebenso der Aufgang des Juppiter je nach den verschiedenen Monaten.¹

Neuerdings wurde ein interessanter hethitischer Text veröffentlicht, der selbstverständlich auf babylonische Quellen zurückgeht.² Gerade wie in unserer Bauernpraktik der Charakter und die Schicksale des Kindes nach dem Tierkreiszeichen, unter dem es geboren ist, geweissagt werden, so werden sie hier nach dem Monat der Geburt vorhergesagt. Es heißt z. B.: „Wird im 8. Monat ein Knabe geboren, selbiger Knabe wird Getreide und Silber erwerben. Wird im 9. Monat ein Knabe geboren, selbiger Knabe wird sterben; wenn er aber nicht stirbt, so wird seine Eltern Jammer (?) treffen“ usw. Ein babylonischer Text hat ähnliche Voraussagungen³, die Schicksale des Kindes werden aber hier von den Erscheinungen der Planeten abhängig gemacht. Die schwankenden lunisolaren Monate können offenbar nicht auf eine Linie mit den Bewegungen der Himmelskörper gestellt werden. Die Tierkreiszeichen waren unwendbar, weil sie lange nur elf waren und erst später unter dem Einfluß der Einteilung des Jahres in zwölf Monaten zu Zwölfteilen der Ekliptik systematisiert wurden. Voraussagungen der hethitischen Art mußten daher als unzulänglich empfunden werden und erhielten keine größere Bedeutung.

Als aber der Sonnenkalender eingeführt und die Monate zu Unterabteilungen des Sonnenjahres gemacht worden waren, welche mit den Erscheinungen des gestirnten Himmels Schritt hielten, die in den altbabylonischen Voraussagungen herangezogen wurden, erhielten jene Voraussagungen einen scheinbar reelleren Grund. Bei der großen Bedeutung, die die Tierkreiszeichen damals erhalten hatten, war es beinahe selbstverständlich, die Monate, die in verschiedenen Städten ver-

¹ S. Boll-Gundel *Sternglaube und Sterndeutung*⁴ S. 4 ff.

² J. Friedrich *Aus dem hethit. Schrifttum*. Der alte Orient XXV: 2 S. 29 f.

³ B. Meißner *Babylonien und Assyrien* II S. 257.

schieden benannt und angesetzt wurden, durch die Tierkreiszeichen zu ersetzen, die im festen Verhältnis zu den Monaten des Sonnenkalenders standen und gleichsam ein Generalnenner der verschiedenen Kalender wurden.¹ Voraussagungen des Charakters und der Schicksale eines Menschen nach dem Tierkreiszeichen, unter dem er geboren war, waren ebenso populär und verbreitet in der Kaiserzeit wie in der Zeit der Bauernpraktik, die übrigens ihre Weisheit aus antiken Quellen geschöpft hat. Höchst erhellend ist der hierauf bezügliche lange Abschnitt bei Hippolytos.²

Auf dieser Grundlage wurde ein großes System aufgebaut, in das alles Irdische hineingezogen wurde, das aber zugleich so einfach war, daß ein jeder mit der Hilfe eines Handbuches und eines Kalenders sich darin zurechtfinden konnte. Verschiedene Götter, Tiere, Pflanzen, Länder, Elemente, Winde, Windrichtungen und sogar Buchstaben wurden auf verschiedene Tierkreiszeichen bezogen.³ Ein umfassendes Lehrgebäude von den Zusammenhängen dieser Dinge wurde entwickelt, die das ganze Sein beherrschten. Es war möglich, diese Lehre mit der Hilfe eines Kalenders und eines Handbuches zu beherrschen. Dergleichen Handbücher gibt es eine fast unübersehbare Menge, *Lunaria*, *Tonitrualia*, *Fulguralia*, *Seismologia*⁴, aus welchen man ersieht, was sich ereignen wird, wenn in diesem oder jenem Tierkreiszeichen der Mond ein besonderes Aussehen hat oder es donnert oder blitzt oder ein Erdbeben

¹ In den sog. römischen Bauernkalendern werden für jeden Monat Tierkreiszeichen und Schutzgötter angegeben, s. Wissowas *Röm. Bauernkalender* in Apophoreton Halense S. 29 ff.

² Um das eindringlich zu Gemüt zu führen, setze ich den Anfang und die Charakterisierung der unter dem ersten Tierkreiszeichen Geborenen her: Hippolytos *Ref. Haer.* IV 15: εἰδὼν οὖν τοῖς ἄστροις ἀναφέρουσι τὰς μορφὰς τύπων τε ἰδέας καὶ τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰς κατὰ ἀστέρων γενέσεις ἀναλογιζόμενοι. οὕτω λέγουσιν· οἱ (ἐν) Κριῶ γεννώμενοι τοιοῦτο ἔσονται· κεφαλῇ ἐπιμήκει, τριχὴ πυρρῆ, ὄφρῦσι συννευμέναις, μετώπῳ ὄξει, ὀφθαλμοῖς γλαυκοῖς, ὑπὸ ἄλλοις, μήλοις καθειλυμένοις, ἐπίρρινοι, μυκτῆρσιν ἀνεφωμένοις, χεῖλεσι λεπτοῖς, γενεῖα ὄξει, στόματι ἐπιμήκει. οὗτοι, φησί, μεθέξουσι φύσεως τοιαύτης· προνοητικοί, ποικίλοι, δειλοί, φρόνιμοι, προσχαριώδεις, ἥσυχοι, περιεργοί, βουλαῖς ἀποκρύφοις, παντὶ πράγματι κατηρητισμένοι, πλεῖον φρονήσει ἢ ἰσχύι κρατοῦντες τὸ παρόν, καταγελαστοί, γεγραμματισμένοι, πιστοί, φιλόνηκοι, ἐν μάχῃ ἐρεθιστοί, ἐπιθυμηταί, παιδερασταί, νοοῦντες, ἀπεστραμμένοι ἀπὸ τῶν ἰδίων οἰκῶν, ἀπαρέσκονται ἅπαντα, κατήγοροι, ἐν οἴνῳ μαυιώδεις, ἐξουθενηταί, κατ' ἔθος τι ἀποβάλλοντες, εἰς φιλίαν εὐχρηστοὶ διὰ τὴν ἀγαθωσύνην· πλειστάκις ἐν ἄλλοτρίᾳ γῇ ἀποθνήσκουσιν. Vgl. *Catal. codd. astrol. graec.*, z. B. IV S. 158; X S. 101, 171 usw.

³ Übersicht in Daremberg et Saglio *Dictionnaire des antiquités* s. v. *Zodiacus* S. 1062.

⁴ Einige sind herausgegeben von Wachsmuth in *Lydus de ostentis*, andere im *Catal. codd. astrol.*

eintrifft. In dieser Literatur ist zuweilen die Abhängigkeit von altbabylonischen Quellen durch Inhalt und Wortlaut beweislich.¹ Diese Bücher fanden eine Anlehnung in den Wettervoraussagungen, die auf die Auf- und Untergänge der Gestirne gestellt waren und später in den Kalendarien unter den Tierkreiszeichen oder den römischen oder ägyptischen Monaten systematisiert wurden. Der grundlegende Glaube war derselbe; in der Streitfrage, ἢ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ², trat der populäre Glaube entschieden dafür ein, daß die Gestirne das Wetter verursachten.

Wie schon hervorgehoben, brauchte man für diese alle interessierenden Voraussagungen außer dem Handbuch nur den Sonnenkalender als Hilfsmittel. Es ist nicht zufällig, daß die Popularisierung der Astrologie erst mit der Kaiserzeit einsetzte und daß der Kalender, nachdem er durch die Reform Cäsars zu einem Sonnenkalender gemacht worden war, eine ganz andere Verbreitung als früher erhielt. Aus der republikanischen Zeit besitzen wir nur Fragmente eines Kalenders, der an einer Wand in Antium gemalt worden ist³; aus den ersten Jahrzehnten der Kaiserzeit haben wir eine große Zahl in Stein gehauener Kalender.⁴

Zu demselben Kreis gehört auch der Wochentagsaberglaube. Die Woche hat an und für sich nichts mit dem Sonnenjahr zu tun; die auf ihr beruhenden Voraussagungen kamen aber durch das Wechselspiel zustande, das durch ihre Einfügung in den Sonnenkalender entstand. Eben durch diese Verbindung wurde die Siebenerwoche im Anfang der Kaiserzeit sehr schnell populär. Man orientierte sich über ihren Lauf durch die Wochentagsbuchstaben, die sich schon in den sog. Fasti Sabini finden.⁵ Solche Beobachtungen konnten ferner durch die Kombination mit anderen Kalendertagen, besonders dem Neujahrstag, variiert werden. Es war feiner, wie Kaiser Hadrian es tat, am Neujahrstag das Horoskop des neuen Jahres zu stellen, das konnte der gemeine Mann aber nicht.⁶

Das Verhältnis zwischen der gelehrten und der populären Astrologie mag noch durch ein paar unserem Monumentenbestand entnommene Beispiele beleuchtet werden. König Antiochos von Kommagene setzte auf seinem Monumente auf dem Nemrud Dagh sein Horoskop, einen Löwen, der von einer Konjunktion der drei Planeten Mars, Merkur und Jupiter bedeckt wird⁷; es kann auf den 17. Juli 98 v. Chr. datiert

¹ Dies gilt besonders von dem von Wachsmuth a. a. O. herausgegebenen *Lunarium*; s. Bezold und Boll *Reflexe astrol. Keilinschriften bei griech. Schriftstellern*. Sitz.-Berichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1911, Nr. 7.

² E. Pfeiffer *Studien zum antiken Sternglauben*.

³ *Notizie degli scavi* 1921, S. 73 ff.

⁴ Herausgegeben von Mommsen *CIL* I².

⁵ *CIL* I² S. 220.

⁶ Vgl. d. *Archiv* 19 (1919) S. 69.

⁷ Am leichtesten zu finden bei Cumont *Die orient. Rel.*³ Taf. V 2.

werden. Dies ist gelehrte Astrologie. Kaiser Augustus setzte auf Münzen das Zeichen des Steinbocks, unter dem er konzipiert war — nach einer konkurrierenden astrologischen Lehre wurde das Schicksal nicht durch die Stunde der Geburt, sondern durch die der Konzeption bestimmt —, er gab es den Legionen als Feldzeichen, und es erscheint neben seinem Kopf auf der gemma Augustea. Tiberius gab den Prätoriankohorten als Feldzeichen das Zeichen des Skorpions, unter dem er geboren war.¹ Man hat gesagt, daß dies eine Reduktion des Horoskopes sei, und das ist richtig, es ist aber eine Reduktion der Art, welcher sich die populäre Astrologie bediente und die z. B. bei Hippolytos und in der Bauernpraktik zum Vorschein kommt. Selbstverständlich verwendete man auch, wenn man auf Genauigkeit und Gelehrsamkeit sah, die gelehrte Astrologie. Auf der Basis der Säule des Antoninus Pius ist das Horoskop der Stunde der Apotheose auf dem Himmelsglobus angebracht, den der beflügelte Genius in der Hand hat, der die Büste des Kaisers und der Kaiserin zum Himmel emporträgt. Gewöhnlich genügt die bloße Angabe des Tierkreiszeichens.

Wir sehen, wie der Sonnenkalender und die Populärastrologie auf einmal im Anfang der Kaiserzeit durchschlagen und weit verbreitet werden. Durch den Kalender wurde die ihn beherrschende Sonne vorangestellt. In der Reihe der Wochentage wurde der Tag der Sonne vorangestellt. Vielleicht war es nicht nur eine Erinnerung an die ägyptische Religion, die Augustus veranlaßte, auf den beiden Obelisken, die er in Rom aufstellte, die Inschrift *SOLI DONUM DEDIT* einhauen zu lassen.²

Der Sonnenkalender war die notwendige Voraussetzung für die Popularisierung der Astrologie und ihre Verbreitung unter der breiten Masse des Volkes; als man diesen Zusammenhang erfaßte, wurde der neue Kalender mit Begeisterung begrüßt. Was in Rom und Italien beobachtet wird, muß für den Orient gelten, und wahrscheinlich um so mehr, als er die alte Heimat der Astrologie war; diese seine Weisheit (und zwar nicht nur die gelehrte mathematische Astrologie, sondern auch die ältere, einfachere und volkstümlichere Art) schenkte er dem Westen, der sie begierig aufnahm. Mit dem Sonnenkalender trat der Sonnengott, der ihn beherrschte, an die Spitze der übrigen Himmelskörper, denen er vorher unter- oder nebengeordnet gewesen war. So setzte sich der Vorrang des Sonnengottes in dem volkstümlichen Bewußtsein fest und wurde der Boden bereitet für die Verbreitung der Sonnenreligion und der stoischen Sonnentheologie, welche diese Lehre in ein umfassendes Weltbild einordnete.

¹ A. v. Domaszewski *Die Tierbilder der Signa*. Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich 15 (1892) S. 182 ff. und 17 (1894) S. 34 = Abh. z. röm. Rel. S. 1 ff.

² Dessau *ILS* 91.

Der einzige Einwand gegen diese Auffassung, daß die Einführung des Sonnenkalenders der Sonnenreligion vorangegangen ist, ist die geläufige Meinung, die Sonnenreligion sei älter als der Sonnenkalender. Es handelt sich hier nicht um die stoisch-astrologische Lehre, die die Sonne an die Spitze des Universums stellt; sie war ein gelehrtes Erzeugnis, von dem das Volk und die Religionsübung kaum berührt wurden. Sie entstand in der hellenistischen Zeit und ging also voran. Sie hatte ihre große Bedeutung als Pfadfinder und Wegebahner. Erst der Sonnenkalender, der den Vorrang des Sonnengottes praktisch durchsetzte und im Bewußtsein des Volkes einprägte, machte die Sonnenreligion zur wirklichen Kultreligion. Erst nach Einführung des Sonnenkalenders wurde es möglich, den *dies natalis Solis invicti* zu feiern. Die Geburtstage, die in älterer Zeit oft gefeiert worden waren, wurden nach dem lunisolaren Kalender bestimmt und monatlich gefeiert. So wurde die Sonnenreligion nicht nur das Erzeugnis eines philosophischen und astrologischen Systemes, sondern eine volkstümliche Religion, die sich daran machte, die syrischen Götter zu Sonnengöttern umzubilden, was wirklich auch in bedeutendem Maße gelang.

Es ist nicht nur so, daß die Religion den Kalender bestimmt, sondern der Kalender vermag auch auf die Religion zurückzuwirken. Eine Sonnenreligion im eigentlichen Sinn, wie sie eingangs charakterisiert wurde, ist ohne einen Sonnenkalender nicht denkbar; wir finden eine solche auch nur in Ägypten und im römischen Kaiserreich, welche beide den Sonnenkalender hatten. Die Einführung des Sonnenkalenders durch Cäsar ist die notwendige Voraussetzung der Sonnenreligion der Kaiserzeit, welche die letzte Reichsreligion wurde und in Resten noch im Christentum fortlebt, nämlich im *dies natalis Solis invicti*, dem Geburtstag der Sonne am Wintersonnwendtag.

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT BERICHTE

RELIGIONEN DER NATURVÖLKER INDONESIENS

VON J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG IN LEIDEN

Unter den in den Jahren 1925—1929 erschienenen Veröffentlichungen allgemein religionswissenschaftlicher Richtung oder Bedeutung ist an erster Stelle bemerkenswert eine Abhandlung von **W. H. Rassers** unter dem Titel *Over den zin van het Javaansche drama*.¹ Dieser Aufsatz kann als eine Fortsetzung der umfangreichen Dissertation des Verfassers *De Pandji-roman* (1922) angesehen werden, einer außerordentlich interessanten Studie über das javanische Wajangschauspiel und die dabei vorgeführten Dramen. Da dieses Buch im vorigen Bericht (dieses Archiv XXV, 130 ff.) nicht besprochen wurde und die genannte Abhandlung, wie ich bereits erwähnte, sich daran anschließt, darf eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes hier nicht unterlassen werden.

Die *Pandji*-Erzählungen bilden einen javanischen Erzählungszyklus, der auch in den übrigen Teilen des malaiischen Archipels viele Vertreter hat. Auf Java gehört zu diesem Zyklus ein bedeutender Teil der Theaterliteratur, nämlich die Stücke der *wajang gëdog* (im Gegensatz zu denen der *wajang purwa*, die im allgemeinen vorderindischen Ursprungs sind: Stoffe aus Mahābhārata und Rāmāyaṇa) und das Repertoire der *topèng dalang* (eine Art Aufführungen mit Masken). Durch eine sehr gründliche vergleichende Analyse einiger dieser Erzählungen bewies der Verfasser, daß sie nicht als eine Art historischer Romane anzusehen seien — wo die auftretenden Figuren mit historischen Persönlichkeiten identifiziert werden können, zeigt es sich, daß diese Identität auf sekundärer Assoziation beruht —, sondern daß eine und dieselbe Mythe ihren scheinbar sehr variablen, doch im wesentlichen unveränderlichen Inhalt bildet. Anfänglich glaubte der Verfasser als Inhalt dieser Mythe zu erkennen: einen Kampf der zunehmenden Mondfigur mit der abnehmenden Mondhälfte um den Besitz einer Frau, die den Vollmond vorstellt, in welchem Kampfe der erstere versucht, die dem andern von rechtswegen

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië*, Bd. 81 (1925), 311—381.

gehörende Frau zu entführen, und in dem der abnehmende Mond schließlich Sieger ist. Bei weiterer Forschung erkannte er jedoch bald, daß dieses Mondphasenmotiv nur einer (und zwar nicht der wichtigste) der Aspekte der Mythe sei. Die Gruppierung und die Handlungen der in der Mythe auftretenden Figuren, die sich auf naturmythologischem Wege nur durch Anwendung von allerhand Kunstgriffen erklären lassen, erhielten eine überraschende Beleuchtung, als der Verfasser entdeckte, daß diese Mythe zugleich eine bestimmte soziale Organisationsform und einen gewissen Ritus wiedergibt. Es zeigte sich, daß die Stammesorganisation den eigentlichen Hintergrund sowohl des *wajang*-Spieles wie der Mythe bildete, nämlich die Einteilung in zwei in gewissem Sinne antagonistische, doch gleichzeitig einander ergänzende und zusammen eine höhere Einheit bildende exogame Phratrien, und als Kernkomplex erkannte der Verfasser eine Art Kosmogonie, die erzählt von dem Erdenleben der göttlichen Ahnen der beiden Phratrien: ihre Geburt, die Schmerzen ihrer Initiation und schließlich ihre Heirat. Nach diesem Ideengang ist also jede *wajang-gědog*-Vorstellung eine Wiedergabe der kosmogonischen Stammesmythe und gleichzeitig des zentralen Stammesritus, der Initiation, die jedes zur Ehe bestimmte Menschenpaar in der primitiven Gesellschaft, die in exogamen Gruppen organisiert ist, durchzumachen hat. So betrachtet, fand die eigentümliche Einrichtung des *wajang*-Spieles eine ungezwungene Erklärung: der beleuchtete *wajang*-Vorhang stellt anscheinend den Stamm als Ganzes vor, und die bei dem Spiel so scharf einander gegenübergestellten Seiten der Bühne sind als die beiden Stammeshälften (Phratrien) anzusehen, wie ja auch die in der Mythe auftretenden Figuren anscheinend nach derselben dualistischen Stammesorganisation angeordnet sind.

In der vorliegenden Abhandlung weist der Verfasser erst noch einmal ausdrücklich darauf hin, daß diese Mythe, trotz vieler Variationen in den Einzelheiten der verschiedenen Auffassungen, doch immer wieder an bestimmten nie fehlenden Motiven zu erkennen ist. An erster Stelle ist da das Motiv der Zweiteilung: immer stehen zwei Hauptfiguren oder zwei Gruppen von Hauptfiguren einander gegenüber. Wenn diese beiden Hauptfiguren verschiedenen Geschlechts sind, werden sie meistens vorgestellt als Schwester und Bruder, oder Vater und Tochter, oder Mutter und Sohn, und es entsteht also, da sie als Mitglieder verschiedener Stammhälften von der Natur dazu bestimmt sind, miteinander zu heiraten, das Inzestmotiv. In der stark wechselnden Erzählung der vielen Abenteuer, Gefahren und Prüfungen, die die beiden Hälften vor der Heirat durchmachen müssen, erkennen wir leicht das Kernmotiv: die Initiation, häufig als das Genesen von einer Krankheit oder als eine Wiedergeburt vorgestellt. Und als Schlußmotiv kommt dann die —

scheinbar inzestuöse — Heirat und die Gründung eines Reiches, d. h. des Stammes, dessen Ahnen die beiden werden.

Da die gesellschaftliche Organisationsform und das Ritual, die sich in der *Pandji*-Mythe spiegeln, auf Java schon lange verschwunden sind, ist es, wie der Verfasser sehr richtig bemerkt, kein Wunder, daß wir in den meisten gegenwärtigen *wajang*-Stücken (*lakon*) zwar dieselben Motive wiederfinden, doch aus dem Zusammenhang gebracht und in willkürlicher Weise kombiniert: das *wajang*-Spiel und die *wajang*-Erzählung haben beide im Laufe der Zeiten eine andere Funktion erhalten, und ihr sozial-ritueller Hintergrund muß aus heute unverstandenen und unzusammenhängenden Fragmenten wiederhergestellt werden. Ebenso ist es nicht im Widerspruch zu der Theorie des Verfassers, daß verschiedene *lakon* gegenwärtig als Gelegenheitsstücke verwandt werden, die bei bestimmten, sehr verschiedenen Ereignissen im Leben von Individuum und Gemeinschaft vorgeführt werden. Denn bei genauerer Prüfung zeigt sich, daß die meisten dieser Ereignisse, wie die Eheschließung, die Beschneidung u. a., in den Rahmen des oben geschilderten wesentlichen Inhaltes der *lakon* passen, so daß zwischen den genannten kritischen Lebensumständen und der Mythe ein natürlicher Zusammenhang besteht. Nun gibt es jedoch zwei Arten von Feiern, für die diese einfache Erklärung nicht zu passen scheint, nämlich Landbauzeremonien, wie das *běresih desa* (das Reinigen der *desa* nach der Reisernte) und die *ngruwat*-Feier, die zur Abwehr besonders genannter Unglücksfälle dient. Denn von einem evidenten Zusammenhang mit dem kosmogonischen *wajang*-Thema ist hier nicht die Rede, und außerdem zeigte es sich, daß die *lakon*, die zum stehenden Repertoire dieser Zeremonien gehören, einen stark abweichenden Charakter haben. Für das *wajang*-Spiel, das bei dem der Ernte vorangehenden oder folgenden Zeremoniell aufgeführt wird, wählt man in der Regel den *lakon Sri Mulih (Sri Sědana)* oder den *lakon Pakukuwan*. Der *lakon Sri Sědana* beschreibt die Schicksale des Prinzen *Sědana* und seiner älteren Schwester *Dewi Sri*. Während *Sědana* in der Einsamkeit im Walde verbleibt, bittet der Fürst von *Měndangkumuwung* um die Hand der *Dewi Sri*. Sie weigert sich, wird von ihrem Vater verbannt und findet auf der Flucht vor ihren Feinden schließlich nach dem Ratschluß des Gottes *Guru* ihren Bruder *Sědana*, der erklärt hatte, nicht nach Hause zurückkehren zu wollen, bevor seine Schwester vermählt sein würde, da seine Heimkehr, wie er behauptete, Aufschub der Hochzeit verursachen würde. Als der Gesandte des Fürsten *M.*, der *Dewi Sri* fortwährend verfolgt hat, kommt, um sie zu fordern, weigert *Sědana* sich, sie auszuliefern und besiegt den Gesandten, der verschwindet. *Sri* und *Sědana* beschließen nun, eine Niederlassung im Walde zu gründen. Auf Wunsch seiner Schwester geht dann *Sědana* und bittet um

allerlei Samen; auch bestellt er Umzäunungsmaterial. Der Zaun wird gemacht und die Niederlassung gegründet. Ein Anfall der Truppen des Fürsten von *M.* wird von den Gesandten des Gottes *Guru* abgeschlagen. Von den Göttern angespornt, sich nun zu vermählen, erklärt *Dewi Sri*, sie wolle nur einen heiraten, der ist wie *Sĕdana*, und *Sĕdana* erklärt ebenso, daß seine zukünftige Frau aussehen müsse wie seine Schwester *Dewi Sri*. Dann wollen die Götter sie miteinander vermählen, doch auch dies zu tun weigern sie sich. *Sĕdana* wird nun in ein anderes Reich versetzt.

In dem *lakon Pakukuwan* wird erzählt, wie *Guru*, der sich über die unerschütterliche Askese eines Einsiedlers im Ozean, *Kanekaputra*, beunruhigt, diesen besucht, erkennt, daß er ihm in Weisheit überlegen ist, und ihn überredet, mit ihm in das Himmelreich zu gehen. *K.* besitzt einen Edelstein von großer magischer Kraft, *Rĕtna dumilah*, der, während er ihn *Guru* zuwirft, in der siebenten Erde anlandet, wo der Schlangendämon *Antaboga* ihn verschluckt. Später bringt ihn dieser wieder hervor in der Gestalt eines kleinen Mädchens von außerordentlicher Schönheit, *Ken Tisnawati*. Als diese 14 Jahre alt ist, erhebt *Guru* sie zu seiner zweiten Gattin. Sie weigert sich jedoch, sich mit ihm zu vereinigen, bevor er ihr gewisse Wünsche erfüllt hat. *Guru* sendet nun den Dämon *Kalagumarang* aus, um das Gewünschte für sie zu suchen mit dem Versprechen, daß er, wenn er Erfolg habe, Hofnarr im Himmel und auf der Erde werden solle. *Kalagumarang*, der sich durch sein ungebührliches Auftreten den Haß der Götter zuzieht, macht sich auf den Weg und trifft in einem Garten *Dewi Sri* beim Baden. Er fordert sie von ihrem Gatten *Wisnu*, worauf dieser ihr zuflüstert, sie würden sich in dem Fürsten von *Mĕndangkamulan*: *Mĕngukuhan* und dessen Gattin, inkarnieren. So geschieht es, nachdem sie *Kalagumarang*, der *Dewi Sri* weiter verfolgt, in ein Schwein verwandelt haben. Da nun dieser seinen Auftrag nicht hat ausführen können, will *Gura Tisnawati*, die fortfährt, sich zu widersetzen, zwingen, ihm zu Willen zu sein. *Tisnawati* stirbt und wird auf Befehl *Gurus* von *Kanekaputra* in einem Walde, den er erst umgehackt und niedergebrannt hat, begraben. Nach einiger Zeit entstehen aus den Körperteilen *Tisnawatis* verschiedene Pflanzen. Nun folgt die Erzählung des Kampfes gegen verschiedene Dämonen, die in Tiergestalt diese Feldfrüchte und besonders den Reis bedrohen. Aus dem Blute des durch einen Pfeil *Wisnus* verwundeten *Kalagumarang* entstehen allerlei für den Reis schädliche Insekten und Krankheiten. Nebenbei wird erzählt, daß *Dewi Sri* sich völlig mit *Tisnawati* vereinigt hat. König *Mĕngukuhan* mit seinem ganzen Heere ist den Feinden des Reises nicht gewachsen; schließlich jedoch erhält er Hilfe von seinen Brüdern, zwei Asketen, deren Söhne die bösen Mächte mit magischen Mitteln zu bezwingen wissen.

Es ist deutlich, daß beide *lakon* Landbaummythen sind: in beiden wird das Entstehen nützlicher Feldfrüchte erzählt, und in dem letzteren nimmt der Kampf gegen Pflanzenkrankheiten und schädliche Tiere eine hervorragende Stelle ein. Jedoch allerlei Züge, die sie miteinander gemein haben und die also anscheinend von hervorragender Bedeutung sind, finden von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet keine Erklärung. Der Verfasser weist nun ausführlich nach, daß auch hier wieder das bekannte *wajang*-Thema der eigentliche Kern der Erzählungen ist und daß das Landbaueremoniell in diesem Rahmen seine durch das javanische Klassifizierungssystem bedingte Stelle erhalten hat. *Dewi Sri* und *Sédana* (identisch mit *Tisnawati* und *Wismu*) sind die Ahnen der beiden Phratrien, die, bevor sie sich vermählen, die Einweihungszeremonien durchmachen müssen. Dies ist die Bedeutung der Absonderung *Sédanas* im Walde und der Verbannung der *Dewi Sri*, sowie der Verfolgung, die diese von dem Fürsten von *Měndangkumuwung* ausgesetzt ist, der als Initiationsdämon fungiert, zu ihrer eigenen Phratrie gehört, und mit dem sie daher sich nicht vermählen kann. Sehr deutlich zeigt der Rest der Erzählung, daß sie und *Sédana* vorbestimmt sind, einander zu heiraten. Jedoch der Verfasser schreckt schließlich vor dieser scheinbar blutschänderischen Ehe zurück. — *Dewi Sri* ist nicht nur Stammutter der linken Phratrie, sie ist auch Göttin des Landbaues (der Landbau gehört im altjavanischen Klassifikationssystem zur linken Stammhälfte) und dadurch, daß diese Assoziation besonders betont wird, erscheint die Erzählung als eine Landbaummythe. In der zweiten Mythe werden die rechte und die linke Stammhälfte vorgestellt durch *Guru* und *Kanekaputra*. In dem Wortkampf zwischen beiden, während *Kanekaputra* die Initiation erleidet, kommt die Rivalität zwischen den beiden Phratrien zum Ausdruck: *Guru* muß zugeben, daß *K.* älter ist, denn die linke Phratrie gilt tatsächlich als die ältere. Zu derselben Phratrie gehört auch der Edelstein *Rětna dumilah*, d. h. *Ken Tisnawati* (*Dewi Sri*), die sich in der Macht des *K.* befindet und initiiert werden muß, ehe sie *Guru*, für den sie selbstverständlich bestimmt ist, heiraten kann. Auch *Guru* selbst muß erst noch die Einweihungsprüfung durchmachen: dies ist die Bedeutung der von *Ken Tisnawati* gemachten Bedingungen. Nun verschiebt sich der Schwerpunkt der Erzählung, wie in dem vorigen *lakon*, nach *Ken Tisnawati* (*Dewi Sri*), ihrem rituellen Tod und der Wiedergeburt (Initiation), wobei aus ihrem Leiden die Feldfrüchte entstehen.

Ferner weist der Verfasser nach, daß auch das *Ni Towong*-Spiel in denselben mythisch-rituellen Zusammenhang hineingehört. Dieses ist ein Spiel von geschlechtlich noch nicht reifen jungen Mädchen, wobei eine aus verschiedenen gestohlenen Gegenständen verfertigte Puppe erst be-

handelt und dann angedredet wird als ein manchmal „krätzig“ genanntes kleines Kind, das, wie es heißt, „weggeworfen“ (d. h. verbannt) werden muß, ferner als „Jungfrau“ oder „Braut“ oder „Nonne, Asketin“ und schließlich als Mutter des als Kind gekleideten *gandik* (Reibestein). Der Umstand, daß dieses Spiel immer stattfindet bei zunehmendem bis Vollmond, und verschiedene andere Züge, wie die Krätze des Kindes, sind eine Anweisung für den mondmythologischen Charakter dieser Zeremonie. Dieses mondmythologische Element ist jedoch nicht das primäre, das eigentliche des Ritus. Der zunehmende bis Vollmond gehört zur linken Phratrie, und so wie in den oben besprochenen *lakon* die Assoziation der Mutter dieser Stammhälfte mit dem Landbau besonders betont wird, ist es hier besonders ihre eigentliche Identität mit dem zunehmenden bis Vollmond, die das nun zum Spiel gewordene Ritual beherrscht.

Anderer Art sind die vom *wajang*-Thema abweichenden Elemente in dem *lakon Murwakala* zu beurteilen, dem *lakon*, der bei der oben erwähnten *ngruwat*-Zeremonie — und so gut wie ausschließlich bei dieser — vorgeführt wird. Der Verfasser weist nach, daß dieser *lakon* eine junge Schöpfung sein muß; ein wichtiger Hinweis in dieser Richtung ist z. B. der Umstand, daß in diesem *lakon* eine Art Erklärung des Bestehens und der Bedeutung des *wajang* gegeben wird — doch diese Ausführung ist nicht in wenigen Worten wiederzugeben.

Von einer fortgesetzten Untersuchung vieler *lakon* erwartet der Verfasser verhältnismäßig wenig Nutzen hinsichtlich der Bestätigung seiner Theorie, da die meisten dieser Erzählungen nicht so klar und primitiv gebaut sind, daß dieses Studium durchaus zwingende Beweise erbringen würde. Als schwerwiegendes Argument betrachtet der Verfasser — unzweifelhaft mit Recht — die auffallende Übereinstimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Phratrien in der dualistisch organisierten Gesellschaft, deren im täglichen Leben vielfach latente Einheit besonders im Initiationsfeste zum Ausdruck kommt, mit der Gruppierung und Handlung der beiden Gruppen von Spielern auf der streng in zwei Hälften verteilten *wajang*-Bühne: auch hier die Einheit in der Zweiteilung, die sich äußert in der Vereinigung der beiden Ahnen nach der langen schmerzlichen Heimsuchung der Initiation, die das alle Handlung beherrschende Motiv bildet.

Die so erlangte Einsicht in den ohne Zweifel alteinheimischen sozio-religiösen Dualismus hat es dem Verfasser auch ermöglicht, das eigenartige Verhältnis zwischen Buddhismus und Çiwaismus auf Java neu zu beleuchten.¹ Bekanntlich war die Vermischung der beiden Religionen

¹ W. H. Rassers, Çiwa en Buddha in den Indischen Archipel, *Gedenkschrift Koninklijk Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 's Gravenhage, Martinus Nyhoff 1926, 222—253.

in Ostjava viel inniger als während der mitteljavanischen Periode. Man maß dieser Erscheinung jedoch keine besondere Bedeutung bei und glaubte den Synkretismus der beiden Religionen ungezwungen erklären zu können aus ihrer Art im Augenblick, als sie Java erreichten. Der Verfasser weist nun darauf hin, daß man das Problem auch im lokalen Zusammenhang betrachten muß. Während die Hindu-Gesellschaft Mitteljavas sich durch ein bewußtes Festhalten an der aus Vorderindien kommenden Kultur auszeichnete, wird die Ostjawas die Trägerin einer national-javanischen Kultur (Madjapahit). Die mitteljavanische Volksreligion war der Çiwaismus. Der Buddhismus ist zwar auch in Mitteljava Staatsreligion gewesen, jedoch mit einem andern Fürstenhause verbunden und nicht gleichzeitig mit dem Çiwaismus. In Ostjava dagegen waren beide gleichzeitig auf der Basis völliger Gleichheit anerkannte Staatsreligionen. Die Anhänger beider Religionen hielten mitunter gemeinschaftliche Opferfeiern und in Prigèn wurde sogar ein Heiligtum errichtet, daß gleichzeitig *Çiwa* und *Buddha* geweiht war. Doch unterschied man auch in Ostjava bestimmt die beiden Religionen; von „Verschmelzung“ ist auch hier nicht die Rede. Ein ähnliches Verhältnis zwischen Çiwaismus und Buddhismus scheint heute noch auf Bali und Lombok zu bestehen. Außer bei gewissen Festen, an denen beide Götter von der gesamten Bevölkerung verehrt werden, haben sie jeder seine eigene Gruppe von Verehrern. Auf Bali sieht man mitunter beide als Brüder an: *Buddha* gilt dann als der jüngere. Auf Lombok heißt es, daß *Buddha* sein *brata* erhielt auf einer als Begräbnis- und Leichenverbrennungsplatz dienenden Ebene und *Çiwa* auf einem Berge; und daß darum auch heute noch ein *padanda Buddha* sich auf einem brachliegenden Grundstück niederläßt, auf dem die Leichen begraben und verbrannt werden, und da von allem, was er bekommen kann, lebt, während ein *padanda Çiwa* sich in die Berge zurückzieht und sich dort ausschließlich von Blattgewächsen ernährt. Das *brata* eines *padanda Buddha* gilt als etwas höher als das eines *padanda Çiwa*. Dieselbe Vorstellung des Verhältnisses zwischen den beiden Religionen spricht aus der altjavanischen *Bubukshah*-Erzählung: Zwei Brüder, *Bubukshah* und *Gagang-aking*, lassen sich nieder auf dem Berge Wilis, um die höchste Weisheit zu erlangen. *B.*, der jüngere, ißt alles, was eßbar ist, sogar Menschen; *G.* ernährt sich nur von Pflanzen. Sie streiten darüber, können jedoch einander nicht überzeugen. *Guru* prüft sie, indem er einen Gott in der Gestalt eines weißen Tigers auf sie losläßt. *G.* versucht sein Leben zu retten, doch *B.* ist bereit, sich auffressen zu lassen. *B.* beweist dadurch, daß er der heiligste der beiden ist. Diese beiden Figuren vertreten gewissermaßen die idealen Typen des çiwaitischen und des buddhistischen Priesters; der Çiwait ist der ältere der beiden, aber die Buddhist ist der höhere. Seitdem van Stein

Callenfels diese Erzählung in einer Reihe Basreliefs von Tjandi Panatara (einem çiwaitischen Denkmal in Ostjava) erkannt hat, darf es, wie der Verfasser richtig bemerkt, als bewiesen angesehen werden, daß auch hier die Auffassung, daß *Çiwa* der ältere, jedoch *Buddha* der höhere der beiden ist, die Bedeutung eines sowohl für Çiwaiten, wie für Buddhisten geltenden Dogmas hatte. Die *Bubukshah*-Erzählung hat jedoch, wie der Verfasser ausführlich nachweist, noch eine andere, tiefere Bedeutung. Offenbar ist sie eine Bearbeitung der wohlbekanntesten zentralen Stammesmythe, die die Initiation des Ahnenpaares und die Gründung der javanischen Gesellschaft beschreibt. Die beiden Gottheiten aus der Fremde, *Çiwa* und *Buddha*, sind also in den Rahmen der einheimischen Klassifizierung aufgenommen worden. Dadurch war ihr gegenseitiges Verhältnis bedingt und konnten sie die Zentralfiguren eines Religionssystems werden, in welchem Çiwaismus und Buddhismus als die beiden einander ergänzenden und zusammen eine höhere Einheit bildenden Elemente fungierten.

Ich glaubte mich etwas ausführlicher auf diese Studien beziehen zu müssen als in diesen Berichten gebräuchlich ist, da sie nur in holländischer Sprache veröffentlicht wurden und dadurch anscheinend noch nicht die Beachtung gefunden haben, die unzweifelhaft berechtigt wäre.

Eine Studie mehr allgemeiner Richtung ist auch der Aufsatz von A. W. Nieuwenhuis, *Der Fetischismus im Indischen Archipel und seine psychologische Bedeutung*.¹ Unter Fetischismus versteht der Verfasser hauptsächlich „die Verehrung auffallender Gegenstände, gestützt auf die Voraussetzung, daß diese ihren Besitzern zum Schutz und zur Förderung ihrer Lebensumstände reichen könnten“ (265). Jedoch rechnet er auch das Tragen von Amuletten zum Fetischismus (s. S. 265 und passim). Er mißt diesem Ausdruck also eine weitere und ungebräuchliche Bedeutung bei, nämlich die von Gegenständen, denen man besondere Fähigkeiten zuschreibt. Während seiner Forschungsreise in Borneo gab eine alte Priesterin ihm einmal einige Gegenstände zum Geschenk und beauftragte dabei die Geister in diesen Gegenständen, ihn zu beschützen. Daraus schließt der Verfasser, „daß es die in diesen Gegenständen vorausgesetzten Geister sind, die bei diesen primitiv denkenden Malaien die Wirkung dieser Fetsche verursachen“. Diese animistische Version, so fährt der Verfasser fort, ist jedoch offenbar sekundär. Wohl glaubt er auf Grund von (damals noch nicht veröffentlichten) Mitteilungen Elshouts, daß die Kopfjagd auf dem Glauben beruhe, in dem erbeuteten Kopf (Schädel) hause eine Seele (kein Geist), aber auch in diesem Falle ist es „die subjektive Beobachtung des Segen-

¹ *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 23 (1925), 265 ff.

bringenden des Kopfes, das als Seele personifiziert wurde“. Da die Begriffe „Geist“ und „Seele“ (nach dem Verfasser) beide „von dem kausalen und logischen Denken beherrscht werden“, erblickt er in diesem „Fetischismus“ wiederum einen Beweis „für die Wichtigkeit dieses Denkprozesses in ihrem Leben“. Ferner will der Verfasser untersuchen, ob diese Menschen „ihre fetichistischen Seelenbegriffe von denen der Ahnenseelen geschieden halten, oder ob sie dieselben miteinander vereinheitlichen“. In dieser Hinsicht erblickt der Verfasser wichtige Hinweise in den betreffenden Auffassungen und Gebräuchen der Niasser. Während diese nämlich sehr voneinander abweichen hinsichtlich der Kopfjagd und des Gebrauches der erbeuteten Köpfe, besteht diese Unsicherheit nicht hinsichtlich der Verwendung von Verwandtenschädeln; u. a. im Krankheitsfalle werden dann nämlich die Seelen dieser Schädel mittels Ahnenfiguren zu Hilfe gerufen. Im ersteren Falle, schließt der Verfasser, handelt es sich um Fetischismus, im letzteren Falle dagegen um Ahnenverehrung, und dies sind zwei verschiedene Äußerungen des kausalogischen Denkens der Primitiven. In der Ahnenverehrung „wird . . . ein Eindruck aus der Umwelt zu dem Geistbegriff verkörperlicht, in jener ist es eine innere Überzeugung einer von einem Gegenstande ausgehenden Schutzwirkung, die zum Begriff eines Schutzgeistes personifiziert wird“.

Einen wichtigen Komplex von Riten und Vorstellungen in ganz Indonesien behandelt **Rosalind Moß** in ihrem Buch *The life after death in Oceania and the Malay Archipelago*.¹ Die Verfasserin hat sich zur Aufgabe gesetzt, ein sorgfältiges vergleichendes Studium der Beisetzungsgebräuche im genannten Gebiet zu machen, soweit sie mit den Vorstellungen über das Jenseits im Zusammenhang zu stehen scheinen. Selbstverständlich konzentriert sich ihr Interesse besonders auf die Wechselwirkung zwischen Riten und Glauben, die in dem komplizierten Wachstumsprozeß, den sie in den Hauptlinien zu rekonstruieren versucht, nach ihrer Ansicht eine Rolle von hervorragender Bedeutung gespielt hat. Ferner achtet sie auch immer auf Faktoren anderer Art, wie topographische Verhältnisse, psychologische Ursachen und historische Umstände. Was diese letzteren anbelangt, mißt sie Völkerwanderungen einen großen Einfluß auf die Beisetzungsgebräuche bei, während sie bei dem Vorkommen von mehr als einem Beisetzungsritual und dem Glauben an mehr als ein Jenseits bei demselben Volke geneigt ist, an „Rassenvermischung“ (der Ausdruck „Rasse“ ist in diesem Zusammenhang wohl als Schreibfehler aufzufassen) zu denken. Unter dem Einfluß der kulturhistorischen Rekonstruktionen von Rivers, die sie im allgemeinen wohl

¹ Oxford University Press, Humphrey Milford, 1925.

annehmbar, wenn nicht bewiesen erachtet, mißt die Verfasserin den Völkerverschiebungen als kulturbildenden und -verbildenden Faktoren mehr Bedeutung bei als sie zu verdienen scheinen. Es muß jedoch zugegeben werden, daß sie sich bemüht, immer die Tatsachen sprechen zu lassen, und sich nicht blindlings von der einen oder anderen Theorie führen läßt. Dieses Buch ist völlig frei von Doktrinärismus. Es ist bedauerlich, daß die Verfasserin bei ihrem Studium des indonesischen Gebietes mehr Tatsachen aus zweiter und dritter Hand verwendet hat, wie man sie in den resumierenden Schriften Bastians, Riedels und Kruyts angehäuft findet, als die eigentliche Quellenliteratur. In der Literatur über Ozeanien ist sie besser bewandert und die sorgfältige Übersicht, die sie von den studierten Gebräuchen und Religionsvorstellungen bei diesen Bevölkerungsgruppen gibt, wird daher auch für diejenigen, die ihre Folgerungen nicht in allen Teilen anerkennen können, ein wertvolles Hilfsmittel für weitere Untersuchungen bilden.

Hier sei auch noch die umfangreiche Dissertation von **Elisabeth Camerling**: *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den Großen Sunda-Inseln*¹ erwähnt. Von den Großen Sunda-Inseln wird jedoch nur Sumatra (mit den kleinen Nachbarinseln) im beschreibenden Teil behandelt. Java, Borneo, Celebes kommen nur sehr kurz im resumierenden Teil zur Sprache, in welchem die Verfasserin eine Anzahl Haupttypen des Ahnenkultes in dem behandelten Gebiete festzustellen versucht. Dieses Buch ist eine etwas übereilte und oberflächliche Kompilation. Entschieden ärgerlich ist die Anarchie in der Schreibung der Volksnamen (neben *Kubu*: *Koeboe*; die *Lubu* heißen: *Loeboe* und *Loeboes*; *Klemantan* und *Kalamantans*; die Bewohner der Andamanen werden *Andamanen* genannt; *Radjang* und *Redjang*; *Bughis* und *Boeginesen* usw.). Die Verfasserin hat nicht bemerkt, daß *Senoi* und *Sakai* zwei verschiedene Namen für dieselbe Bevölkerungsgruppe auf der Malaiischen Halbinsel sind u. a. m. Neue Gesichtspunkte wird man nicht in dem Buch finden, doch die Verfasserin weiß genügend Bescheid in der Literatur und hat diese fleißig verarbeitet. Als Nachschlagewerk zur ersten Orientierung wird ihr Buch daher auch wohl von Nutzen sein können.

MALAIISCHE HALBINSEL

Nach seiner Abhandlung *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen)*², in der er die wichtigsten Resultate seiner Forschungen im Inneren der Malaiischen Halbinsel zusammengefaßt hat, hat **Paul Schebesta** nunmehr

¹ Rotterdam, Nijgh & van Ditmar, 1928.

² *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 24 (1926), 209 ff.; Bd. 25 (1927), 5 ff.

in seinen beiden Büchern Bei den Urwaldzwerge von Malaya¹ und Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras² über seine Widerwärtigkeiten und Befunde ausführlich Bericht erstattet. Die Semang-Gruppen, mit denen der Verfasser kürzere oder längere Zeit in Berührung gewesen ist, sind die Sabubn, Djahai und Kenta, besonders in NO-Perak, die Menri in Kelanta, die Kensiu in O-Kedah und dem benachbarten siamesischen Gebiet und die Tongá zwischen Patalung und Trang in Siam. Ferner bereiste der Verfasser das Sakai-Gebiet und hatte Gelegenheit, einige kleine Jakudn-Gruppen in Pahang und Negri Sembilan kennenzulernen. Es zeigte sich, daß bei allen Semang-Gruppen der Glaube an ein höheres Wesen bestand, das in irgendeiner Weise in der Vorstellung mit dem Donner verbunden ist. Die Sabubn kennen es als *Karei*, von dem alles abstammt. Er hat einen Bruder *Ta (Vater) Pedn* und seine Frau heißt *Manoid*. Dieselben drei treffen wir auch an in der Religionslehre der Djahai; hier ist *Karei* jedoch das höchste Wesen, das den Donner hervorbringt, doch fungiert *Ta Pedn*, der für einen seiner Söhne gilt, als eigentlicher Schöpfer. *Karei* ist ein typisches Lichtwesen und *Manoid* wohnt unten in der Erde. Außer drei Söhnen hat *Karei* auch eine Tochter *Takel*. Auch bei den Kenta werden *Kaci (Karei)* und *Ta Pedn* Brüder genannt; ein dritter Bruder heißt *Begjag*. *Karei* ist der älteste. Ihre Großmutter ist *Manoid*. Ihre Frauen sind Schwestern und haben *Takel* zur Großmutter. Die Kenta haben eine merkwürdige Vorstellung vom Weltall. Auf einem Berge, der den Mittelpunkt der Erde bildete, stand früher ein Baumstamm. Auf die Spitze desselben stellten *Karei* und *Ta Pedn* eine Art Drehscheibe, von der sechs Lianen herabhängen mit großen „Frucht- und Blütendolden“ an den Enden. Die Scheibe dreht sich, und immer wenn eine Fruchtdolde über das Land der Semang kommt, ist es Fruchtzeit. Über der Scheibe haust *Begjag*; darunter im Osten *Karei* und seine Frau, und im Westen *Ta Pedn* und seine Frau. Unter der Erde wohnen im Osten *Manoid* und Westen *Takel*. Das erste Menschenpaar wurde von *Karei* auf Wunsch seiner Großmutter *Manoid* erschaffen. *Karei* ist von heller Farbe und mit weißen Haaren bedeckt. Zu urteilen nach den Tieren, die „ihm heilig sind“ (Katze, *pelanduk*, Fasan und Eule) ist er ein Mondwesen.

Nach den Menri bestanden ursprünglich *Karei*, seine Frau *Takel* und ihr Sohn *Hanei*. Als sie voneinander gingen, begab sich *Karei* in den Himmel, *Takel* in die Erde und *Hanei*, der ein Tiger wurde, in den Wald. Der Priester (*hala*) wird als identisch mit *Hanei*, also als ein Sohn des *Karei* betrachtet. Bei den Kensiu vernahm der Verfasser, daß *Karei*

¹ F. A. Brockhaus, Leipzig 1927.

² Ebd. 1928.

bei ihnen *Ta Pedn* heißt. *Pedn* wohnt im Reiche des Lichtes, seine Frau *Manoid* in der Erde. *Pedn* hat das erste Menschenpaar erschaffen. Diese beiden Wesen waren „nach einer Fabel“ Tiere: der Knabe war nämlich der *kakuh* (gefleckter Nashornvogel) und das Mädchen die Schildkröte. Das erstere Tier ist nach den Kensiu „ein böser Vogel“. Auch der Totengeist wird zum *kakuh*. *Pedn* ging später nach dem Himmel, weil er mit den Menschen unzufrieden war. Auch die *Tongá*, die, wie der Verfasser sehr richtig aus verschiedenen Umständen schließt, vor noch nicht langer Zeit mit den südlichen Semang in Verbindung gestanden haben müssen, kennen *Karei*.

Alle genannten Gruppen kennen die Blutzeremonie: bei Gewitter werfen eine oder mehrere Personen Blut in die Höhe. Bei den Sabubu gilt das als eine leichte Buße, die jeder verrichten muß, der sich einer Übertretung von *Karei*s Geboten bewußt ist. Täte man das nicht, dann würden schreckliche Dinge geschehen. Man betet jedoch nicht zu *Karei*; als Mittler tritt der *hala* (Priester) auf. Die Kenta rufen als Mittlerin wohl *Manoid* an. Die Kensiu rufen bei der Blutzeremonie sowohl *Pedn* wie *Manoid* an. Man nennt das „seine Schuld bezahlen“ und nennt öfters auch die Übertretung. Auch bei den Batek und Nogn in Süd-Pahang, wo das höchste Wesen nicht *Karei*, sondern *Keto* (Licht) heißt, ist die Blutzeremonie eine Art Sühneopfer. *Keto* trinkt das geopferte Blut. Angesichts dieser Tatsachen wird man die Auffassung des Verfassers, daß die Blutzeremonie ein echt religiöser Ritus sei, kaum widerlegen können. Weniger gelungen erscheint mir der vom Verfasser unternommene Versuch einer religionshistorischen Rekonstruktion. Er ist der Ansicht, daß das höchste Wesen der Semang ursprünglich *Ta Pedn* oder *Keto* hieß. Dadurch, daß die Eigenschaften dieses Wesens, das u. a. den Donner hervorrief, allmählich auf die Naturerscheinung übertragen wurden, entstand die Konzeption des mit dem Donner identifizierten *Karei*. Die ursprüngliche Gottheit tritt nur noch auf als Bruder oder Sohn des *Karei*, obwohl gewisse Urheberzüge, wie seine besonderen Bemühungen mit der Schöpfung, noch an seine frühere Stellung erinnern. Auch die *Manoid*-Mythe hält der Verfasser für sekundär. Diese Hypothese beruht hauptsächlich auf dem, was er bei den Kensiu vernahm, wodurch sich ihm, wie er sagt, „das Religionssystem der Semang ganz erschlossen“ hat. Ich kann mit dem Optimismus des Verfassers nicht einig gehen. Auch nach diesen Kensiu ist *Manoid* immer dagewesen, ebenso wie *Ta Pedn*. Und deutliche Belege für den sekundären Charakter des *Karei* kann ich in den Veröffentlichungen des Verfassers nicht entdecken. Als wahrscheinlicher erachte ich es, daß auch die Semang, wie so viele andere primitive Gruppen, das höchste Wesen als eine Zweieinheit auffassen. Die Mythen weisen m. E. auf nichts anderes hin und es liegt kein Grund

vor, diese Mythen a priori als eine spätere „Umrankung“ der ursprünglichen Konzeption anzusehen.

Auch bei den Sakai spielten, wie sich zeigte, die Ehepaare und Brüderpaare eine wichtige Rolle in den Schöpfungs- und Abstammungsmythen. An erster Stelle steht die Mythe von *Ja* (Großmutter) *Pudeu* und *Ta* (Großvater) *Pudeu*. *Ja Pudeu* hat alles erschaffen. Sie sitzt im Totenreiche, das Antlitz der Erde zugewandt, Rücken an Rücken mit ihrem Gatten, der wenig mit der Erde und den Menschen zu tun hat. *Ja Pudeu* liebt die Toten mehr als die Lebenden und läßt daher die Menschen gern sterben. Auch spielt sie eine Rolle in der Auferstehungsmythe, die nach dem Verfasser nicht dem christlichen Einfluß zuzuschreiben ist. Neben dieser Mythe und losgelöst von ihr steht die des *Ple* (bei der Ple-Gruppe heißt er *Pelwig*) und des *Karei*. *P.* ist der jüngere und gilt als der Stammvater und Kulturheld. *K.* ist der Bösewicht. Er hat u. a. viel Krankheit gebracht und eigentlich auch den Tod. *P.* war darüber so empört, daß er zum Himmel aufstieg. Auch besteht die Mythe, daß aus *P.*s Körperteilen, nachdem er durch Zutun des *K.* verbrannt worden war, eßbare Pflanzen und Früchte entstanden, und daß er, nachdem er wieder lebend geworden war, die Menschen den Landbau lehrte. Es heißt, daß *P.* auch noch auf andere Art von *K.* verfolgt worden sei. Umgekehrt trachtete er *K.* nach dem Leben, weil dieser seine schöne junge Frau verführt hatte. Nach den Temer sind *K.*s Kinder Tiere, nämlich die Libelle, ein Vogel und zwei verschiedene Schlangen, und sein Schwiegervater ist die schwarze Wespe. Diese Tiere dürfen nicht getötet werden. *P.* wird nicht verehrt, *K.* wohl. Man richtet für ihn die Blutzeremonie in der gleichen Weise wie die Semang. — Bei dem Semai heißt der ältere Bruder *Enku* und der jüngere *Pinui* (Sturm). Auch hier sind sie keine guten Freunde. — Der Verfasser erblickt in diesen beiden mythischen Figuren die Stammvater-Kulturhelden zweier verschiedener Völker: *Ple* soll von altersher bei den Semang daheim sein und *Karei* soll „offenkundig ein Eindringling“ sein, der von den Sakai stammt. Da jedoch die mythische Zweizahl: Kulturheld — Betrüger bei zahlreichen Völkern in verschiedenen Weltteilen eine hervorragende Stelle in der Religionslehre einnimmt, ist diese lokalhistorische Erklärung wenig annehmbar.

Über den Glauben an ein höheres Wesen bei den Jakudn, die der Verfasser „abgefeimte Schamanisten“ nennt, konnte er nichts in Erfahrung bringen. Eine wichtige Stelle in ihrer Weltanschauung nimmt die alte Frau ein, die bei den Mantra *Nenek Kebajan* und bei den Kerau *Ja Nejek* heißt. Letztere sitzt im Monde. *N. K.* hat früher unter den Menschen gewohnt, aber wegen ihrer Schlechtigkeit ist sie nach dem Himmel umgezogen. Sie sitzt dort unter einem Baume (Mond) und empfängt

die Seelen der Verstorbenen: die Schlechten straft sie. Sie ist weise und gut. Neben ihr kennen die Mantra *Nenek Gergassi* oder *Belu*, die schwarz und bössartig ist wie ein Tier. Sie hat große Zähne und lange Ohren. Die alte Frau im Mond nennen die Mantra *Nenek Bonko*, doch eigentlich heißt sie *Guni Lanjud*.

Als Ergänzung zu seinen Studies in Religion usw. (vgl. dieses Archiv XXV, 138) hat der bekannte Forscher **Ivor H. N. Evans** eine Anzahl meist schon an anderer Stelle veröffentlichte Aufsätze als Sammlung herausgegeben unter dem Titel *Papers on the ethnology and archaeology of the Malay Peninsula*.¹ Bei den Negritos in Chong (zwischen Trang und Patalung) fand er den Glauben an einen Ahnenkönig, *Moltek* genannt, der in der Sonne wohnt und für die Negritos Früchte macht. Vier männliche Wesen sind mit ihm in den Himmel gegangen. Ihre Aufgaben sind: Schlafhütten bauen, Fischen, Wohnhütten bauen und Gemüse verkaufen. Die Negritos am Cheka-Fluß kennen zwei „ancestor-deities“: *Teng* und *Bonsu* im oberen Himmel, von denen die Blumen und Früchte stammen. Unter den Wolken haust *Jawait*, der den Donner macht, und dessen Frau *Lai-oid* unter der Erde wohnt und die Menschen bestraft mit *talain* (Gewitter mit Quellen von Wasser aus der Erde). Wenn man das erwartet, wirft man mit Blut (17—18). Nach anderen hat *Jawait* eine Frau *Geles*, die bei ihm im Himmel ist, und wird *talain* von einem Drachen unter der Erde hervorgerufen (18).

Eine Anzahl interessante, von **R. O. W. Winstedt** und **A. J. Sturrock** in der *Malay Literature Series* veröffentlichte malaiische Erzählungen, die auf der malaiischen Halbinsel aufgezeichnet wurden, sind nun durch die deutsche Übersetzung von **Hans Overbeck**² allgemein zugänglich gemacht worden. Diese Sammlung enthält 13 Erzählungen. Fünf derselben gehören zu dem sog. *Penglipur lara*-Repertoire. Von der ersten Erzählung, *Raja muda*, gibt der Verfasser eine vollständige, möglichst wortgetreue Übersetzung. Es ist offenbar eine *Pandji*-Erzählung (über den *Pandji*-Zyklus siehe oben S. 174 ff.). Auch die anderen Erzählungen, die nur kurz wiedergegeben werden und dadurch nicht so leicht zu klassifizieren sind, gehören wenigstens teilweise demselben Erzählungstyp an. Dann folgen acht „spaßige Erzählungen“, unter denen drei Zwerghirscherzählungen. Auch von dieser Gruppe ist nur die erste Erzählung, *Pa Pandir*, vollständig übersetzt.

¹ Cambridge, University Press, 1927.

² „Malaiische Erzählungen. Romantische Prosa, lustige Geschichten, Geschichten vom Zwerghirsch“, Jena 1925, E. Diederichs.

SUMATRA UND NACHBARINSELN

Mentawai-Inseln. Die Beschreibungen von J. F. K. Hansen und A. C. Kruyt (vgl. dieses Archiv XXV 145 ff.) haben an verschiedenen Punkten eine willkommene Ergänzung gefunden in den Veröffentlichungen E. M. Loeb's (*Mentawai social organisation*¹, *Mentawai religious cult*², *Mentawai myths*³, *Shaman and Seer*⁴), der 1926 ungefähr fünf Monate auf den Pageh-Inseln zubrachte, wo er sich besonders mit dem Studium des religiösen Kultes beschäftigte. Außerdem hat er eine bedeutende Sammlung Ment. Texte, die von batakschen Assistenten des Missionars Börger aufgezeichnet wurden, mit dessen Hilfe wörtlich übersetzt und veröffentlicht. Einige dieser Erzählungen wurden bereits früher veröffentlicht, nämlich von M. Morris in seinem Buche *Die Mentawai-Sprache*, von A. C. Kruyt⁵, dem während eines Aufenthaltes in N. Pageh ebenfalls die Sammlung Börgers zugänglich war, und von dem bekannten, vor einigen Jahren verstorbenen Missionar und Sprachgelehrten N. Adriani, dessen nach seinem Tode veröffentlichte *Spraak-kunstige schets van de taal der Mentawai-eilanden*⁶ u. a. kurze Auszüge hauptsächlich aus den Erzählungen von Morris enthält, mit Angabe von Varianten an anderen Stellen.

Gegenstände religiöser Verehrung sind, außer den dämonischen Wesen in der Luft, der See, dem Walde und unter der Erde, die der Verfasser „nature spirits“ nennt, die weiblichen Dämonen *Ina Oinan* und *Kameinan* und der männliche *Teteu*. Der Name *Ina Oinan* bedeutet „Wassermutter“ und *Kameinan*, welches auch der Name für „Vaters Schwester“ ist, bedeutet buchstäblich „die zur Mutter geworden ist“ (Adriani, *op. cit.* 54). Erstere ist den Menschen wohlgesinnt, obwohl sie mit dem Tode durch Ertrinken zu tun hat, der als eine Strafe für schlechtes Betragen und besonders für das Vernichten und Ins-Wasser-Werfen von Werkzeugen angesehen wird. *Kameinan* dagegen gilt als böseartig. *Teteu* („Großvater“) ist eine wichtige Figur. Er gilt als der erste und mächtigste Schamane (*sikerei*), der, seitdem die Menschen den Mittelpfahl ihres *uma* (siehe unten) auf seinen Kopf niedergelassen haben, in der Erde wohnt und Erdbeben verursacht. Wir dürfen annehmen, daß er mit dem Stammvater identisch ist, der sich in ein Kro-

¹ *American Anthropologist*, Bd. 30 (1928), 419 ff.

² *Univ. of California Publications in Amer. Arch. and Ethn.*, Bd. 25 (1929), 185 ff.

³ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 85 (1929), 66 ff.

⁴ *American Anthropologist*, Bd. 31 (1929), 60 ff.

⁵ Siehe vorigen Bericht (*Archiv f. Rel.* 25, 145 ff.).

⁶ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 84 (1928), 1 ff.

krotil verwandelt hat (vgl. dieses Archiv XXV, 148) und mit *Segemulaibi*, der Hauptperson einer Mythe, die offenbar die Prüfungen und die Eheschließung des Stammvaters zum Hauptinhalt hat. Er heiratet eine jüngere Schwester des *Si Kombut* (auch *Kobut* und *Kobbun* genannt), der mit dem „Mann im Monde“ identifiziert wird, nachdem er von der alten Frau *Si Kokong* als Sohn adoptiert wurde. In der Variante von Morris ist die Rede von einem Riesen, Großvater in *Si Kongkong* (vgl. Adriani, *op. cit.* 113). Eine andere Mythe erzählt, wie der jüngere eines Bruderpaares von *Si Kokong* geraubt wird (Loeb, *Myths*, 88). Die Hauptpersonen in diesen Mythen scheinen sowohl in männlicher, wie in weiblicher Gestalt aufzutreten. So wird auch das Krokodil auf Nord-Pageh *tetcu* (Großvater) und auf Nord-Sabirut *kameinan* (die zur Mutter geworden ist) genannt.

Man unterscheidet zweierlei Seelen, die *si magere*, die den lebenden Menschen zeitweise verlassen kann (z. B. bei Krankheit) und die *ketsat*, die beim Tode den Körper auf immer verläßt und als Geist (*sanitu*) fortbesteht. Die *sanitu* sind unveränderlich böseartig. Verf. meint noch einen dritten animistischen Begriff entdeckt zu haben, nämlich *kina*, welches Wort er mit „animating spirit“ übersetzt; Adrianis Übersetzung mit „Meister“ sei unrichtig. Er hat jedoch Adrianis diesbezügliche Notiz mißverstanden. A. hat *kina-* als ein aus Präfix *ka-* mit Infix *-in-* gebildetes Höflichkeitspräfix gedeutet; und daß er damit das richtige getroffen hat, ist kaum zweifelhaft. Wenn also z. B. die *uma* und die *si magere* im Ritual als *kina uma*, *kina si magere* angeredet werden, bedeutet das nicht „spirit of the *uma*“ und „spirits of the souls“ wie Loeb meint, sondern etwa „hochverehrte *uma*, hochverehrte Seelen“. — Man kennt auch den Begriff der übernatürlichen Kraft (unpersönlich gedacht): diese wird *kerei* genannt und ist ein Kennzeichen des Schamanen (*sikerei*).

Bekanntlich ist die vornehmste soziale und religiöse Gemeinschaft der *uma*. Über dieser Art dieser Gemeinschaft äußert sich der Verfasser eigentlich nicht deutlich. Es erscheint jedoch nicht als gewagt, darin einen früheren Totemclan zu sehen (s. auch dieses Archiv XXV, 148). Der Ausdruck wird auch angewandt auf das Gemeinschaftshaus dieser Gruppe, das das Zentrum des offiziellen Kultes bildet. Dieses *uma*-Ritual heißt *punèn* und wird von einem Priester (*Crimata*) geleitet, im Gegensatz zum Familienritual, das *lia* heißt und wobei der Hausvater (*ukui*) als Priester fungiert. Beide Kultformen sind jedoch eng miteinander verbunden: tatsächlich muß jeder *punèn* und jedes einzelne *punèn*-Opfer von einem *lia* begleitet sein. *Punèn* ist auch der Name des heiligsten Gegenstandes im *uma*, durch welchen die Seelen der *uma*-Mitglieder gestärkt werden und mit dem *uma* verbunden bleiben.

Neben dem Priester (*rimata*), der als Leiter des *punèn*-Rituals und als Opferer auftritt, stehen ein oder mehrere Schamanen, oder, wie der Verfasser sie vorzugsweise nennt, Seher (*sikerei*). Dieser Beamte wird nicht gewählt, sondern hat von persönlichen Schutzdämonen, die sich ihm in einer Vision geoffenbart haben, die Fähigkeit erhalten, mit dämonischen Wesen zu reden, Geister zu sehen und das Böse, das diese tun (Seelen stehlen, Menschen vergiften) wieder gut zu machen. Der Verfasser sieht in dem *sikerei* einen Vertreter des primitivsten Schamanismus, der sich dadurch kennzeichnet, daß die Dämonen und Geister, zu denen der Schamane in Beziehung steht, zu ihm und nicht durch ihn reden. Als weniger primitiv betrachtet er den Schamanismus, den er „inspirational“ nennt, wobei also der Schamane von den dämonischen Wesen „besessen“ ist. Nur in Indonesien kommen nach der Ansicht des Verfassers beide Typen nebeneinander vor; sonst finden wir überall entweder den „inspirational“ oder den „non-inspirational“ Schamanen. Vermutlich würde es für den Verfasser nicht leicht sein, diese Behauptung zu beweisen. Ebenso wenig wahrscheinlich erachten wir seine Vermutung, daß der „inspirational“ Typ sich von einem Ursprungsgebiete aus über die Welt verbreitet hat und daß sein Vorkommen in Indonesien mit dem Einfluß des Hinduismus und des Islam zusammenhängt. Übrigens bemerkt der Verfasser selbst sehr richtig, daß es gewiß nicht Wunder nehmen würde, wenn aus der Konzeption des „Seelenverlustes“ die der Besessenheit entstanden wäre.

Wichtig sind besonders die ausführlichen Beschreibungen von *punèn*-Festen, die in den eigenen Worten der Eingeborenen von den batakschen Gehilfen des Verfassers aufgezeichnet wurden. Das Bauen eines neuen *uma* erfordert einen *punèn* von mindesten drei Jahren. Dieses Ritual bietet auch den Hauptinhalt der zehnten Mythe (*Btjdr.* 85, 121). Eine wichtige Rolle im *punèn*-Ritual fällt gewissen Tieren zu. Die gebräuchlichsten Opfertiere sind Hühner und Schweine. Jedoch gibt es auch heilige Tiere, die bei besonderen *punèn*-Feiern rituell gejagt und geopfert werden, und diese selben Tiere scheinen es zu sein, deren Bewegungen in rituellen Tänzen nachgeahmt werden, und die man bei gewissen Gelegenheiten in Holz nachgebildet im *uma* aufstellt, nämlich Adler, Hirsch, Affe und Seeschildkröte. Die Leiter, die den Zugang zur Vorgalerie des *uma* bildet, heißt *orat sikabuat* (Affenleiter) und ist für alle wilden Tiere bestimmt, die gejagt werden. Während des *punèn* werden diese Tiere angerufen, um in den *uma* einzutreten.

Beim Einweihen eines neuen *uma* findet gleichzeitig eine Initiation von Knaben und Mädchen statt, und es müssen schließlich alle gewöhnlichen täglichen Arbeiten ebenfalls feierlich initiiert werden. — Beim Tode eines Priesters (*rimata*) ist ein spezieller *punèn* erforderlich, um zu

verhindern, daß sein Geist die Seelen seiner *uma*-Genossen, die er in seiner Hut hat, mitnehme. — Wenn die *uma*-Mitglieder und auch der Priester wiederholt ernstliche Tabu-Schändungen begehen, dann ruft der *uma* die Seele (*ketsat*) des verstorbenen Priesters, der ihn gebaut hat, an und verkündigt, daß er nicht länger zu leben wünsche. Der Angerufene verbrennt den *uma* dann. — Eine große Gefahr, der der Mensch fortwährend ausgesetzt ist, sind die immer böswilligen Geister der Verstorbenen (*sanitu*). Das wichtigste alltägliche Schutzmittel dagegen bilden die *kera*, die der Verfasser „fetish poles“ nennt, die wir jedoch lieber Opferpfähle nennen wollen. Auf allen Zugangswegen zum Dorfe und auf verschiedenen Stellen im Flusse, an dem das Dorf liegt, werden diese Pfähle errichtet. Wenn die Dorfbewohner sich gut aufführen, d. h. alle tabu-Vorschriften in acht nehmen, werden die bösen Geister von den *kera* aufgehalten bis zum Morgen, wo sie sich entfernen müssen. Wenn jedoch Tabus übertreten wurden, lassen die *kera* die Geister durch. — Ein außerordentlich langer *punèn*, ein *punèn lepa* (endigen), muß nach einem Morde stattfinden, und wenn jemand ins Wasser gefallen ist und von einem Krokodil aufgeessen wurde. In beiden Fällen gilt der Geist des Verunglückten für außerordentlich gefährlich. Zum Ritual des *punèn lepa* gehört auch das Tätowieren, doch dieses darf nicht im *uma*, sondern muß in einer freistehenden Galerie vor demselben stattfinden. Wie die meisten Riten im Ment. *punèn*, endigt auch dieses mit Opfern und Gebeten zu dem *uma*.

Besonders treffend in diesem Ment. *punèn*-Ritual ist die alles beherrschende Bedeutung des *uma*-Begriffs. Der *uma* ist die Gemeinschaft und das Gemeinschaftshaus; alle Kräfte gehen vom *uma* aus und alle rituellen Handlungen richten sich in letzter Instanz auf den *uma*. Was außerhalb des *uma* liegt, ist doch in irgendeiner Weise im *uma* vertreten und nimmt also auch Anteil am *uma*.

Batakländer. Erwähnenswert ist die Dissertation P. Voorhoeves, unter dem Titel Overzicht van de volksverhalen der Bataks¹, in welcher der Verfasser nicht nur alle bisher veröffentlichten Erzählungen kurz oder ausführlicher beschreibt, sondern auch eine vollständige Beschreibung des Inhaltes einer großen Anzahl batakischer Handschriften (Sammlungen Van der Tuuk und Van Ophuijsen) in verschiedenen Dialekten gibt. Ferner führt der Verfasser viele Parallelen in und außerhalb Indonesiens an. Obwohl die Behandlungsweise rein literar-historisch und philologisch ist, verdient diese gründliche, von großen Sprachkenntnissen und strenger philologischer Kritik zeugende Studie unzweifelhaft die Beachtung eines jeden, der durch religionshistorische und ethno-

¹ 1927.

logische Untersuchungen mit dem indonesischen Quellenmaterial in Berührung kommt.

Der Ahnenverehrung der Karo-Bataks gilt eine Studie J. H. Neumanns: Karo-Bataksche Offerplaatsen.¹ Jedes karo-bataksche Dorf hat eine oder mehrere außerhalb des Dorfes gelegene Opferstätten. Zusammen heißen sie die *bahuta-huta*, und mit diesem Ausdruck werden auch die gesamten Geister oder vielmehr Ahnen angedeutet, die mit diesen Opferstätten verbunden gedacht werden. Die *b.-h.* sind Ahnen aus grauer Vorzeit und mit der Dorfgemeinschaft als Ganzem verbunden, im Gegensatz zu den *nini galuh* oder *nini kubur*, die sich nur um ihre eigenen Nachkommen kümmern, auch wenn diese in verschiedenen Dörfern wohnen. Zu den *b.-h.* gehört an erster Stelle das Ehepaar *Pa Megoh* und *Ame Megoh* (oder *Kapi-Kapi*): Vater und Mutter des *Megoh*. Was *Megoh* bedeutet, ist ungewiß; *kapi-kapi* sind Fasern, aus denen man einen Besen macht. Sie vertreten gewissermaßen die ganze Gruppe der *b.-h.* Ferner unterscheidet man die *pengulubalang*, die *silan* und die *tungkup*. Wenn Referent die nicht sehr klaren Ausführungen des Verfassers richtig verstanden hat, versteht man unter *pengulubalang* Ahnen, die bei den Opferfesten durch ein Steinbild vertreten sind, das mit Hilfe eines Zaubermittels „lebend“ gemacht wird. Dieses Bildchen selbst heißt auch *pengulubalang* und befindet sich unter gewöhnlichen Umständen auf der Opferstätte der *p. Tungkup*, das sind als Jungfrau verstorbene Frauen; diese bilden eine gesonderte, gefürchtete Gruppe mächtiger Wesen. Und unter *silan* scheint man die im Kampfe Gefallenen zu verstehen. Besonders *Pa* und *Ame Megoh* gelten als die Beschützer der Seelen (*tendi*) der Dorfgenossen. Sie vertreiben die bösen Geister. Eine der Veranlassungen zu einem Opferfeste der *b.-h.* ist lange anhaltende Trockenheit. Man erblickt darin einen Beweis dafür, daß zu wenig geopfert wurde. Man bittet die *b.-h.* um Hilfe, doch versucht man gleichzeitig, durch Verrichten von „allerlei unnatürlichen und liederlichen Handlungen“, sie zum Senden von Gewittern und Regen zu reizen. Bei dem Feste werden die Seelen der Ahnen von den Priesterinnen (*guru*) ins Dorf gebracht. Zwei erfahrene Priesterinnen (*guru tua*) stellen *Pa* und *Ame Megoh* dar. Sie haben alte zerrissene Kleider an und ahmen verschiedene Handlungen nach (*erdjinaka-djinaka*). *Ame* ruft und füttert Schweine, *Pa* spielt Flöte und zapft Palmwein. Dann ziehen sie durch das Dorf, gefolgt von allen andern *guru*, um „begrabene Zaubereien (einen Kopf eines roten Huhnes oder Hundes) zu suchen“. Entkommene *tendi* von Dorfbewohnern fangen sie ein, und *tendi* von allerlei Tieren bringen sie auch ins Dorf. Andere

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 83 (1927), 514 ff.

guru dienen ihnen als Medien und ahmen sie daher auch nach. Man kennt auch (als Stammutter?) *Ane Ngagak* (Mutter, die verehrt, vertraut), die auch wohl *Nimi Si Empat Terpuik* (Großmutter der vier Gegenden oder Abteilungen) genannt wird und von der man daher sagt, sie bewache die vier Himmelsrichtungen (*desa si empat*). Auch muß sie die Verstorbenen in Empfang nehmen und mit dem Nötigen versehen. Aber in welchem Verhältnis dieses Wesen zu den *b.-h.* gedacht wird, zeigt sich nirgends.

Zentral-Sumatra. Auch auf diesem Gebiet treffen wir die rastlose Arbeit **Schebestas** (siehe oben) an, der hier die Bekanntschaft derselben Kubugruppe machte, die Hagen 20 Jahre früher in Muara Bahar besucht hatte. Schebesta fand ihre Niederlassung jetzt am Kandang. Nach dem Verfasser unterliegt es keinem Zweifel, daß die nächsten Verwandten der Kubu die Jakudn in Malaya sind: „Jakudn und Kubu sind ein Volk, gleich ist ihre materielle und wirtschaftliche Kultur, gleich ihre Religion und Sprache, und gleich sind die physischen Eigenschaften beider . . .“ (Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras, 259). Der Verfasser hatte Gelegenheit, einer *malim*-Zeremonie beizuwohnen. Es bestehen zwei Sorten Schamanen (*dukun*), die *malim*, die die sogenannte *dikir*-Zeremonien leiten, und die *seddi*, die die *sali*-Zeremonien verrichten. Ersterer ist der „kleine“, letzterer der „große“ *dukun*. Der Verfasser erkennt darin zwei verschiedene Grade. Beide Sorten Riten endigen mit einer Schaukel-Zeremonie.

Süd-Sumatra. Erwähnenswert sind an erster Stelle zwei Aufsätze **W. Hovens** unter dem Titel *Een nieuwe bijdrage tot de kennis van het shamanisme bij de Pasemahers*¹ und *Animistische gebruiken in de Pasemah*.² In ersterem Aufsatz, der fast ausschließlich auf Notizen **O. L. Helfrichs** beruht, werden verschiedene schamanistische Gebräuche beschrieben, die alle bezwecken, von den Göttern zu erfahren, durch welche Nachlässigkeit oder Sünde man sich Krankheit oder Ungemach anderer Art zugezogen hat.

Die Zeremonie, *tilol* genannt, findet auf dem Dorfplatz statt. Ein Medium (*'ajam tilol*) wird von seinem Führer (*dukun tilol* oder *ngutjol 'ajam*) in einen hypnotischen Zustand gebracht und erhält dann den Befehl, in die sieben Himmel aufzusteigen, um *Pojang Ketunggalan*, den Stammvater des Pasemahvolkes, zu befragen. Unterwegs erlebt er allerlei Abenteuer, die er dem Publikum mitteilt. *Pojang* führt dann durch ihn ein Gespräch mit dem *dukun*. Er nennt eine Person, mit der er sprechen will, und teilt dieser die Ursache des Unheils mit, sowie auch

¹ *Bijdragen*, Bd. 82 (1926), 384 ff.

² *Koloniaal Tijdschrift*, Bd. 14 (1925), 547 ff.

was zu geschehen hat, um dasselbe abzuwenden, z. B. ein Büffelopfer bringen oder Gestohlenes wiedergeben usw. Nur in sehr wichtigen Fällen nimmt man seine Zuflucht zu *mutos gentong*. Hierbei tritt nur ein Medium auf, daß in diesem Falle auch eine Frau sein kann. Dazu können jedoch nur speziell dazu vorbestimmte Personen verwandt werden; man nennt sie *penditi* oder *rebijuh*. Sie bringen sich selbst in den erforderlichen Zustand, und *Pojang* spricht durch sie zum *dju rai tuwe* („dem Träger des ältesten Zweiges des Geschlechtes im Dorfe“). — Außer verschiedenen Arten von Zauberei, wobei meistens ein tüchtiger Heilkundiger und ein Medium auftreten, kennt man auch die sogenannte *sir*-Probe, wobei der *dukun* von Frostschauern befallen wird, aus denen er die Antworten auf seine Fragen herleitet. Die Fragen und Beschwörungen, die bei den verschiedenen Zeremonien zur Anwendung kommen, gibt der Verfasser in der Landessprache wieder. Beim Studieren derselben mache man Gebrauch von: O. L. Helfrich, *Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch* (Besemahsch en Serawajsch dialekt).¹

In dem zweiten der genannten Aufsätze behandelt der Verfasser u. a. zwei Gegenstände, die im Leben des Individuums und der Familie eine wichtige Rolle spielen, nämlich den *pegru batan* und den *petrah tali njawe*. Der *pegrubatan* ist eine Art Schild mit einem Trageband, an dessen Unterrande verschiedene tierische und pflanzliche Gegenstände hängen. Kurz vor der Geburt eines Kindes wird er angefertigt, und nach der Geburt wird durch das Aussprechen der Worte *kursemangai mintu pandjang umur* (ich rufe dich, o Seele, ich frage für dich ein langes Leben) ein bleibendes Band zwischen dem *p*. und der Seele des Kindes zustandegebracht. Der *p*. wird hinten im Hause aufbewahrt und fungiert bei wichtigen Vorgängen im Leben des Kindes (z. B. wenn es zum erstenmal zum Fluß oder in das Dorf seiner Verwandten mütterlicherseits gebracht wird) als Abwehrmittel gegen böswillige Geister und andere schädliche Einflüsse. Wenn der *p*. verloren geht, z. B. durch Feuer, fängt das Kind an zu kränkeln: seine Seele ist dann „weit“. Dann ist ein neuer *p*. nötig, an den man die Seele von neuem festmachen kann. Nach ungefähr fünf Jahren hat das Kind keinen *p*. mehr nötig: dann nimmt man an, daß die Seele fest genug mit dem Körper verbunden ist. — Ein Sammelplatz der Seelen (*pegrimpunan semangai*) aller Hausgenossen ist der *petrah tali njawe*. Das ist ein Körbchen, in dem sich ein Knäuel Garn, eine Tasse Reis und ein silberner Gegenstand befindet, z. B. eine Münze. Bei jedem religiösen Mahle kommt

¹ *Verhandelingen Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen*, Bd. 53 (1904) (mit Supplementen in Bd. 61 und 63).

das Körbchen zum Vorschein, und die Seelen der Hausgenossen werden gewissermaßen den Ahnen, die dem Festmahle beiwohnen, angeboten. Wenn die Pocken herrschen, werden die Körbchen sieben Tage lang im Opferhäuschen aufbewahrt. Jedes Körbchen enthält dann außer den bereits genannten Gegenständen eine Kette von ebensoviel Muschelchen, als Seelen im Hause sind. Der *djurai tuwe* geht dann schlafen mit dem Zweck, daß ihm im Traume geoffenbart werde, wie das Unheil abgewendet werden kann.

Unter dem Titel: *Uit de folklore van Zuid-Sumatra*¹ hat O. L. Helfrich wieder eine bedeutende Sammlung Texte in verschiedenen südsumatranischen Dialekten veröffentlicht. Die meisten dieser Erzählungen gehören dem Zwerghirschzyklus an und bilden einen sehr willkommenen Beitrag zu dem umfangreichen Material, das sich auf die indonesische Kulturheld-Betrüger-Figur bezieht.

BORNEO

Verschiedene interessante, obwohl mehr oder weniger unzusammenhängende Mitteilungen betreffend religiösen Glauben und Kult findet man in den Schriften des verdienten, vor kurzem verstorbenen Rechtsforschers J. Mallinckrodt. Seine wichtigste Veröffentlichung in religionswissenschaftlicher Hinsicht ist seine Abhandlung *Ethnografische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koedalaka-poeas*.² Ferner sind erwähnenswert seine Aufsätze *Het Priesterwezen bij de Dajaks van Kotawaringin*³ und *Het magah liau, een Dajaksche priesterzang*.⁴

Bei allen behandelten Stämmen besteht der Glaube an zwei Seelen, die bei den Ngadju *hambaruan* (Doppelgänger) bzw. *liau* heißen und bei den übrigen Stämmen gewöhnlich mit dialektischen Varianten dieser beiden Wörter angedeutet werden. Der *hambaruan* ist die Seele, die den Körper zeitweise verlassen kann im Schlaf usw. und daher eine gewisse Bewegungsfreiheit genießt, und der *liau* ist dasjenige, was den Menschen verläßt beim Tode. Gegenstände haben eine andere Seele; nur der Reis, d. h. der Reis im allgemeinen (als Einheit aufgefaßt), hat ebenfalls einen *hambaruan*; jedes Reiskorn gesondert hat jedoch eine Gegenstandsseele. — Man kennt ein höchstes Wesen, Schöpfer der Welt, *Mahatara* oder *Sangiang Dewata* genannt. Dieser Ausdruck wird auch auf die Schutzdämonen, individuell und kollektiv, jeder Familie und Niederlassung an sich angewandt.

¹ *Bijdragen*, Bd. 83 (1927), 193 ff.

² *Bijdragen*, Bd. 80 (1924), 397 ff., 520 ff.; Bd. 81 (1925), 61 ff., 165 ff.

³ *Indische Gids*, 1925 II, 588 ff., 708 ff.

⁴ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen*, Bd. 68 (1928), 292 ff.

Eine interessante Schöpfungsmythe wird ausführlich erzählt in dem Priestergesang, der beim Totenfeste der Ngadju-Stämme die Reise der Seele ins Jenseits besingt. Diese Feier heißt *magah liau*. Der vom Verfasser mit Übersetzung und erklärenden Anmerkungen veröffentlichte Text ist bei dem Ngadju-Stamme Bara Dia in Gebrauch. Nach dieser Schöpfungsmythe bestanden ursprünglich drei Wesen: *Hatalla* (*Allah ta Allah, Mahatara*), seine Schwester *Putir selung tamanang* („die unfruchtbare aus Blut verfertigte Prinzessin“) und *Djata*, der unter Wasser hauste. Aus der goldenen Kopfbedeckung des *Hatalla* entsteht der *Batang garing* (Elfenbeinstamm, ein Wunderbaum im Jenseits), und aus seinem goldenen Dolch entsteht der Himmel und ferner auch der Mann *Tambarirang* („aus dem Himmel entstanden“). Dieser ging zum *Batang garing*, auf dem sich auch bereits der Nashornvogel, der *Putir*, befand. Der Vogel suchte dort Futter, da er an dem ausgekauften Sirih der *Putir* nicht genug hat. Durch sein Picken entsteht aus den Stümpfen des Baumes eine Frau: *Putir kahukup bungking garing* („Prinzessin niedergebogener Garingstumpf“). Durch *Tambarirangs* Hacken entstand aus dem Gipfel des Baumes ein Boot aus hartem gelbem Holze. *Putir kahukup* zog in das Boot und wohnte darin. *Tambarirang* und der Nashornvogel schlugen sich; dadurch entstanden aus dem Baume verschiedene Dinge und Wesen, u. a. aus der Wurzel ein schwarzes Schiff. Baummoos, das aus dem Schnabel des Nashornvogels auf dieses Schiff fiel, wandelte sich in einen Mann, *Manjamei*, um. Das schwarze Schiff und das hölzerne Boot wurden mit einem Stock miteinander verbunden. *Manjamei* hielt um die Hand der *Putir kahukup* an, doch diese verlangt erst ein Stück Grund, an den sie das Schiff anlegen kann. *Mahatalla* läßt nun die Erde entstehen. Dann verlangt *Putir kahukup* einen *parung batundjung* („großes Haus“, Priestersprache), d. h. ein *Balai*. Aus sieben Brettern, die *Mahatalla* herabwirft, macht *Djata* ein Opferhaus, *parung tunggal* genannt („einziges Haus“). Dann heiratete das Paar. Sie wohnten im größten „Luftgeisterdorfe“ und bekamen drei Kinder: *Sangiang*, *Sangen* und *Bunu*. *Bunu* heiratete eine Puppe aus Lehm, die durch ein Tier lebend gemacht wurde. Von diesem Ehepaar stammen die Menschen ab. *Sangiang* und *Sangen* sind die Stammväter der beiden Geschlechter der Luftdämonen, die ebenfalls diese Namen führen. Besonders die *sangiang* sind wichtig für die Menschen. Einer von ihnen hat die Aufgabe, die Seelen der Verstorbenen in seinem eisernen Schiff in das Seelenland zu bringen. Es besteht auch eine Mythe, die die Menschen von einem Sohne und einer Tochter des *Sangiang Dewata* und dessen Sklaven und Sklavin abstammen läßt. So entstanden die zwei Stände. — Es gibt männliche und weibliche Priester. Die männlichen waren nach dem Verfasser früher meistens Hermaphroditen oder trugen

wenigstens Frauenkleider. Hermaphroditen standen in hohem Ansehen, und es hieß, sie stammten von den Göttern ab. Man denkt sich die Vermittlung des Priesters zwischen Menschen und Göttern in der Weise, daß dessen Seele und die eines *sangiang* zeitweise den Körper wechseln, und daß die Priesterseele sich dann in dieser Gestalt nach dem Wohnort der Götter begibt und um Hilfe bittet. — Die Priester sind in drei Klassen eingeteilt. — Der Verfasser gibt eine ausführliche Schilderung der heiligen Töpfe, die in diesen Gemeinschaften eine wichtige Rolle erfüllen, und von den Zeremonien, mit denen der Einkauf derselben stattfindet. — Jede Familie hat, außer dem bereits genannten Schutzdämon, ihre besonderen *dahiang*, d. h. Tiere, die Vorzeichen geben. Man pflegt den Familiendahiang nicht zu töten. Der Verfasser vernahm, daß dieselben dem Menschengeschlecht sehr nahe verwandt seien und die Pflicht hätten, gebeten oder ungebeten Warnungen zu erteilen betreffs kommender Geschehnisse. Der Verfasser denkt dabei an ein Überbleibsel des Totemismus. — Das große Totenfest wird vorzugsweise nach dem Pflanzen oder sofort nach der Ernte gefeiert, besonders da, wo die Feste lange dauern und man daher so frei wie möglich sein muß. Sowohl was das Fest selbst, wie was das vorbereitende Zeremoniell anbelangt, bestehen örtliche Unterschiede. Die hier folgenden Mitteilungen beziehen sich auf Kotawaringin. Der Sarg bleibt drei bis vierzehn Tage offen. Während dieser Zeit tanzt man nachts mit Tiermasken und in Gras gehüllt um die Leiche. Eine Kokospalme wird gefällt, die als Brücke nach dem Jenseits für den Toten dienen muß. Wenn der Sarg aus dem Hause getragen wird, geht eine Frau vorher, die Reis streut und Töne ausstößt, als ob sie Hühner lockt. Nach dem Begräbnis wird das Leichenhäuschen mitten im Hause durch ein neues ersetzt, das eine andere Form hat. Aus den Masken und dem Grase, die beim Tanzen verwandt wurden, werden Puppen gemacht, die man am Ufer des Flusses aufstellt, teilweise unterhalb, teilweise oberhalb des Dorfes. Zwischen dem Begräbnis und dem großen Totenfeste verkehrt das Dorf im Zustande strengen Tabus; es ist „in *hundu*“. In der ersten Woche darf man nur Rüben essen, dann folgt eine Woche, in der man u. a. kein lebendes Holz fällen darf. In der dann folgenden Periode, die bis eine Woche vor dem Fest dauert, ist es nicht erlaubt, gelbe oder rote Farben zu tragen oder ein Musikinstrument zu spielen. Das Vorspiel des Festes besteht in dem Empfangen von Beiträgen aus den Nachbardörfern, das von allerlei Zeremoniell begleitet ist. Dann wird ein Opferhäuschen eingerichtet, in welches man Töpfchen mit Eßwaren stellt. Ferner fertigt man verschiedene zeremonielle Pfähle an, nämlich *sapundu* (Holzpfahl, auf dem eine Menschen- oder Tierfigur über einem schrecklichen Gesicht in Relief geschnitzt ist, *hampatong* (ähnlicher Pfahl, jedoch ohne

Gesicht), *pantar* (kerzengerader, bis zu 25 Meter langer Pfahl aus Eisenholz mit einem Nashornvogel am oberen Ende oder einem Querbalken, auf dem ein Topf mit eingeschlagenem Boden steht), und *padjahan* (flache Menschenfiguren, meistens aus Brettern gefertigt). Nötigenfalls wird auch ein neues Knöchelhäuschen errichtet. Dieses steht auf zwei oder vier dicken Pfählen und ist mit Schnitzwerk (Menschen- und Tierfiguren) verziert. Das eigentliche Totenfest fängt mit dem Schlachten der Opfertiere an. Zuerst wird ein Schwein geschlachtet. Dann geht man mit den heiligen Töpfen zu den Puppen am Fluß, vernichtet diese und wirft sie ins Wasser. Nach einem Tanz um die Töpfe wird das Fest im Sterbehaue fortgesetzt. Dort ist ein Bäumchen errichtet, um das man tanzt. Abends wird das Bäumchen (*batang pemali* oder *djampahan* genannt) entfernt, doch das Fest dauert fort. Am nächsten Morgen werden die *pantar* aufgerichtet. Was jedoch mit diesen und den anderen Pfählen geschieht, erzählt der Verfasser leider nicht. Auch teilt er nicht mit, wann und wie die Beisetzung der Gebeine stattfindet.

(Schluß folgt.)

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

KÖNIG JOSIAS TOD

Von Josias Tod berichtet das Königsbuch II 23 29. 30 a wörtlich, laut genauer und unbefangener Übersetzung wie folgt:

„Zu seiner Zeit begab sich (machte sich auf den Weg, oder: war auf dem Wege) der Pharao Necho, der König von Ägypten, hin zu dem König von Assur hin an den (oder: am) Euphrat.

Da ging der König Josia hin zu einer Begegnung mit ihm, der ihn in Megiddo zu Tode brachte, sobald er sein ansichtig geworden war.

Seine Diener aber schafften den Toten auf dem Wagen aus Megiddo nach Jerusalem, wo sie ihn in seinem (dem für ihn bestimmten) Grabe beisetzen.“ —

Zur Erläuterung und Begründung dieser Übersetzung im Blick auf gewisse Stellen empfiehlt (oder gebietet) es sich, unter den obwaltenden Umständen folgendes anzuführen, vielmehr auszuführen:

1. עָלָה zunächst „hinaufgehen“, wobei das „hinauf“, wie es Ed. König in seinem Wörterbuch ausdrückt, auch „ideell“ genommen wird (vgl. im Syrischen ܥܠܐ für „in ein Kloster gehen“, oder unser „auf eine Schule gehen“, selbst wenn diese niedriger gelegen wäre als der Ausgangspunkt des Besuchers), dann überhaupt: sich begeben, z. B. Hos. 8 9 (nach Assur). Auf eine Höhe, geschweige auf einen Kampf weist das Wort keineswegs hin.

2. עַל steht außer auf die Frage wo? auch auf die Frage wohin? laut Gesenius-Buhl¹⁵ 580 b auch im Sinne von: „auf die Oberfläche eines Dings“, „hinab auf“, „herab auf“, entspricht dem griechischen ἐπί und geht schließlich über in die Bedeutung von אָל, אָל, אָל. So Gen. 24 49, Sach. 3 1 על-אֲרִיזָה, 1. Kön. 18 26 על-הַמִּזְבֵּחַ, Jer. 3 18: „das Haus Juda על יְלֻכּוֹ zu dem Haus Israels und kommt aus dem Nordland על-הָאָרֶץ in das Land, das ich ihren Vätern zu eigen gebe.“ — Ganz allgemein wird על zur Angabe des Ziels (in durchaus neutralem Sinn) gebraucht nach den Verben des Gehens 1. Sam. 2 11 (Ges.-Buhl hat irrig 14). 2. Sam. 15 20, nach Kommen 2. Sam. 15 4, nach Hinaufgehen Gen. 38 12, nach Entgegenkommen Ex. 3 18, nach Sich nähern Hes. 44 13 (?), Ps. 27 2. Es kommt im feindlichen wie im freundlichen Sinn (vgl. 1. Sam. 20 8 [Hiob 22 2]) vor, ist also vox anceps. על נלחם z. B. kann heißen: kämpfen gegen, Jer. 21 2 und kämpfen für, Ri. 9 17:

3. לִקְרַאת = in occursum (zur Begegnung mit), obviam (entgegen) ist gleichfalls vox anceps. Es steht nach allerlei Verben der Bewegung in freundlichem und in feindlichem Sinn. Feindlich in der Regel mit פָּרַךְ

יָרַד יַרְדֵּן usw. Bemerkenswerterweise kommt das Wort in Verbindung mit הַלֵּךְ nirgends in feindlichem Sinne vor, vgl. Gen. 24 65. 32 7. Ex. 4 27. 2. Sam. 19 16. 1. K. 18 15 (zweimal). 20 27. 2. Kön. 8 8 f.

4. בּ, „in“, kommt in der Bedeutung „bei“ (wohl mit Quelle, Fluß, Himmel verbunden, doch) niemals neben Ortsnamen vor. Nun wird zwar schwerlich in Megiddo eine Schlacht gewesen sein. Daß aber der Tod (die Tötung) Josias in Megiddo statthatte, wird obendrein bestätigt durch das מָצָא 30.




Zu dem vorliegenden, so verstandenen Text erheben sich jetzt die Fragen: warum ging Josia nach Megiddo? und warum tötete ihn Necho? Denn auf das Wie der Tötung kommt hier nichts an. Wir können nur gemäß dem ersten Eindruck des Wortlauts vermuten, daß Josia als Vasall o. ä. von Necho *ad audiendum verbum* zitiert und nach stattgehabtem (sehr kurzem, summarischem) Verfahren hingerichtet wurde. Alle Einzelheiten entziehen sich durchaus unserer Kenntnis und werden schwerlich je noch einmal für uns erreichbar sein.

Zwar hat man schon sehr früh unsere beiden Fragen zu beantworten gesucht und gewußt.

Der erste, der hierher gehört, scheint der Chronist gewesen zu sein. Aber was er II 35 11—22 (—24) zur Sache bietet, ist nichts als ein ausmalender und ausdeutender Midrasch, etwa soviel wert wie die Begründung des Todes Sauls mit seiner Befragung einer Totenbeschwörerin I 10 13; wie die Zurückführung des Einfalls von Sisak auf das Abweichen Rehabeams von Jahves Gesetz II 12; wie Josaphats Bündnis mit Ahasja II 20 35—37 (trotz 1. Kön. 22 49—50), die Erklärung der 55jährigen Dauer der Regierung Manasses mit seiner Bekehrung 33 11—13 u. dgl. m. An unserer Stelle wird Josia mit dem Tode bestraft, weil er dem Worte Gottes aus Nechos Mund sich ungehorsam erwiesen hatte, wobei die Erinnerung an eines Kyros Stellung in Jahves Weltenplan bei Deuterocesaja und ähnliches bei späteren Propheten mitgewirkt haben mag. Aber diese Erklärung war immerhin nur nebensächlich, nur ein Notbehelf. Daß Josia nicht den kläglichen Tod eines Aufständischen, Verbrechers, Abtrünnigen (Gottlosen) gestorben sein konnte, wie es im Königsbuch erschien, stand dem Chronisten gemäß seinen Grundsätzen ohne weiteres fest. Wie hätte einem (levitisch angesehen) so frommen König ein derartiges Schicksal widerfahren können? Nein, als Held, im Heldenkampf, als ein wahrhaft Großer, der es wagen durfte, es gewagt hat, sich mit einem Großkönig, mit dem Weltherrscher (Bewerber um die Weltherrschaft) Necho zu messen, ist er untergegangen. Daß er so untergegangen, umgekommen war, konnte auch ein Chronist nicht leugnen, nicht mehr aus der Geschichte streichen, nachdem es so vielen Frommen und Frommengeschlechtern so lange Jahrhunderte zu schaffen gemacht hatte. Das war eines der Rätsel, welche die Geschichte Israels im Rahmen der Weltgeschichte stellte, unlösbar wie so manches andere und in demütiger (wenngleich kopfschüttelnder) Ergebung hinzunehmen,

wie etwa Davids Volkszählung I 21, oder die Zerstörung Jerusalems oder das babylonische Exil. Für solche Geschehnisse hatte man ja des Volkes Sünde und Götzendienst und Gottvergessenheit als Grund anzusetzen: doch für Josias hartes Geschick war ein ähnlicher Grund unmöglich aufzufinden. Auch hat sich kein Deuterocesaja gefunden, der wie Israels, Judas, Jerusalems Untergang so auch Josias gräßlichen Tod in zweiter Linie zu einem Segen und Gewinn und Fortschritt (Förderung) des Volkes und der Völkerwelt umgeprägt hätte. So mußte es bei der Umstempelung 2. Chron. 32 21—24 sein Bewenden haben.

Überhaupt aber, wer erst eine Botschaft Nechos wie die 2. Chr. 35 21 konstruierte, wie sollte er diese nicht auch zu 20. 22—23 weiter ausbauen? Wer ferner die Vorbereitungen Davids zum Tempelbau in so maßlosen Maßen wie I 22—26. 28—29 ausphantasieren konnte, wer immer den frömmsten Königen die größten Kriegsheere, wahrhaft moderne Riesenheere zuzuweisen für nötig und möglich hielt, und anderes mehr, was aller geschichtlichen Glaubwürdigkeit ins Angesicht schlägt: wie sollte der über Zwirnsfäden einer Geschichtskonstruktion wie sie 2. Chron. 35 20—21 vorliegt, stolpern?

Diesem Gesamtatbestand gegenüber hat es wenig zu bedeuten oder dient ihm höchstens zur Bestätigung, wenn ferner die Peschittha in der Bearbeitung von 2. Kön. 23 29—30 fortfuhr, indem sie z. B. für Necho  („blind“), statt Karkemis  las, und wenn gar die von Walton 1654—55 herausgegebenen Londoner *versio syriaca* in den Königsbericht hinter  kurzerhand eine Stelle aus dem parallelen Chronikbericht einschaltete. Dergleichen braucht den Forscher überhaupt nicht ernstlich zu bemühen.

Ein anderer Umstand freilich, aber auch nur dieser eine, ist schwerer zu nehmen und bedarf näherer Prüfung. Ist es doch unbestreitbar und so gut wie unbestritten, daß auf der anderen Seite der Chronist tatsächlich die Quellen, auf die er sich so reichlich beruft, benutzt und ihnen auch so manche glaubwürdige Nachricht entnommen hat. Immerhin muß der Nachweis dieser Glaubwürdigkeit einen gewissen Halt haben, und ein solcher scheint ja nun, wie gerne angenommen wird, in einer Art Parallelbericht bei Herodot vorzuliegen.

Dieser erzählt nämlich 2 159 von Necho (ὁ Νεκῶς) zweierlei: 1. daß er mit den Syrern in einer Landschlacht zusammengestoßen sei (συμβολῶν) und sie ἐν Μαγδόλω besiegt habe; 2. daß er nach der Schlacht Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίας εἰῶσαν μεγάλην erobert hätte. Die Ereignisse werden hier nicht in einen Zusammenhang mit einem Feldzug an den Euphrat gebracht, sondern stehen lose für sich. Nur wird erwähnt, daß der König nach jenen Kriegstaten seine Waffenrüstung dem Apollo von Branchidai (bei Milet gelegene Ortschaft) geweiht habe; eine Bemerkung, die in ihrer Beziehungslosigkeit uns unverständlich bleiben muß. Doch genug: auch abgesehen davon ist mit den beiden anderen Ortsnamen nichts anzufangen. Ein Magdolos = מַגְדוֹלוֹס kommt Jos. 19 38

für den Stamm Naphthali vor: man darf es wohl in der Gegend von Qedes (entweder *hirbet et medschdel*, Ortslage nördlich von Qedes, oder in *medschdel islim*, Dorf nordwestlich von Qedes) suchen. Schwerlich ist anzunehmen, daß Herodot das ägyptische *makedo* (auch *maketi* für *megiddo*) verkannt und mit *magdal* verwechselt hätte. Zudem gab es gleichnamige Festen in Syrien-Palästina und ebenso genannte Grenzfesten der Ägypter, z. B. südlich von Pelusium. Die Entscheidung hängt hier damit zusammen, was man unter *Κάδυτις* (andere Lesarten *Καλυτις*, *Κανυτις*, *Καρθυτις*) zu verstehen hat. Keinesfalls darf man hier das bekannte Kades am Orontes ins Auge fassen. Das verbietet schon ein Blick nach Herodot 3 5. Hier nämlich, wo er die Zugänge von Phönizien her nach Ägypten erörtert, kommt er nochmals auf Kadytis und sagt wörtlich: „Von Phönizien bis zum Bergland der Stadt Kadytis erstreckt sich das Gebiet der palästinischen Syrer. Von Kadytis¹ aus aber, einer Stadt meines Erachtens nicht viel kleiner als Sardes, gehen die Handelsplätze am Meer weiter bis zur Stadt Innysos.“²

Diese Schilderung paßt ganz und gar nicht zu dem Kades am Orontes, das man in der Nähe des heutigen Homs, also in der Ebene zu suchen hat; wohl aber zu dem galiläischen Kades („palästinische! Syrer“). Abzusehen also von denen, die an Jerusalem oder Gaza denken, wofür nach dem Vorstehenden weniger als nichts spricht, liegt es nicht nur am nächsten, sondern erscheint geradezu als geboten, hier einfach die Stadt Kades im Gebirge Naphthali, die altkanaanitische Königsstadt (Jos. 12 22. 19 37. 20 7), zu erkennen. Daneben hat man, um die Beziehung zu 2. Kön. 23 29f. zu retten, an ein Kedes in Isaschar (auch Kiseon geheißen), dessen Name in *tell abu kudēs* erhalten sein soll, gedacht. Die Entscheidung kann indes kaum schwer fallen, wenn man sich lediglich an Herodot hält: die Syrer insgesamt (ob Josia beteiligt war, ist nicht zu ersehen) standen im Freiheitskampf gegen den Pharao, dessen Übermacht sie erlagen, und zwar fiel die Entscheidung im Gebiet Naphthali in der Nähe von Kedes, das als Siegespreis Necho zuteil wurde. Diese Kämpfe scheinen nur eine Episode in dem Jahrhunderte oder vielmehr Jahrtausende währenden ohnmächtigen Ringen der syrischen (aramäischen) Kleinkönigtümer gegen den östlichen oder westlichen Weltherrscher vorzustellen, wie es auch in Herodots Bericht, dem das Ganze sehr nebensächlich erscheint, deutlich zutage tritt. Sicherlich ist von hier aus keinerlei Verständnis für Josias Geschick und eine etwaige „Schlacht“ bei Megiddo zu gewinnen. —

Soweit waren diese Ausführungen bis ins einzelne festgelegt, als ich veranlaßt wurde, auf die hierhergehörigen Aufsätze in ZAW 1925 255—260 und 1926 63—64 Bezug zu nehmen. Mir will scheinen, als ob die Darlegungen von Adam C. Welch und W. W. Cannon, so sehr sie sich mit meinen Ausführungen berühren, am Tatbestand kaum etwas zu än-

¹ Auch Tiglat-Pileser hat diese Stadt erobert und die Bevölkerung weggeführt

² Diese hat man in der Nähe von Gaza zu suchen.

dern vermögen. Nicht daß sie zum „Stich zu schwach“ wären, aber die von beiden gebotenen Erinnerungen gehen neben meiner Auffassung her, und umgekehrt.

Richtig stellt Welch alle die Hypothesen und Phantasien („theory“ 257) zurecht, die um Josias Tod gewoben worden sind und von den meisten noch heute mit der geschichtlichen Wirklichkeit verwechselt werden. Mit Grund erinnert er auch an den Tod Ahabs bei Ramoth-Gilead, der dem Chronisten als Vorlage gedient habe. Daß am Ende der Regierung Josias Assyriens Machtstellung in Syrien (durch seinen Kampf mit Babylon) gebrochen war, und bereits der Pharao die Nachfolge angetreten hatte, wird 2. Kön. 23 29f. an sich klar und hätte von Welch noch deutlicher herausgestellt werden können und sollen. Im übrigen bedarf es keiner Unterstreichung dessen, was Welch darlegte und worin ich mit ihm zusammenstimme — bei allerlei Unterschieden, da auch Welch mehr zu wissen meint, als wir gemäß den Quellen wissen können und sollen („reconstruction“ 259).

Vergeblich aber hat Cannon die Auffassung Welchs vom vermeintlichen Schlachtentod Josias umzustößen versucht. Was er dawider ins Feld führt, ist entweder nicht neu oder nicht richtig, oder im Vorstehenden schon beleuchtet, z. B. auch, was er von Herodot und von Kades am Orontes, überhaupt Kadytis urteilt. —

Um es zum Schluß kurz zusammenzufassen, so können wir der Erzählung 2. Kön. 23 29f. von Josias Tod, zusammengehalten mit dem Babylonian Chronicle 21 901 (vgl. Welch 255) nur dieses beides entnehmen, daß

1. Necho infolge des Kampfes zwischen Assur und Babel um die Vormacht sich einstweilen der Herrschaft über Palästina (Syrien) bemächtigt hatte, daß

2. Josia, der sich (irgendwie) gegen Necho als derzeitigen Gewalthaber Palästinas vergangen zu haben im Verdacht stand, deswegen vorgefordert und hingerichtet wurde.

Kassel.

Julius Boehmer.

ΔΑΙΜΟΝΕΣ ἌΛΛΟΙ

Unter dem Decknamen Mikylos (Rud. Helm *Lukian und Menipp* S. 76, 3) hat Kallimachos wahrscheinlich noch in seiner Schulmeisterzeit folgendes viel beachtetes Epigramm gedichtet (XXVI Wilamowitz):

Εἶχον ἀπὸ σμικρῶν ὀλίγον βίον οὔτε τι δεινόν
 ἕξων οὐτ' ἀδικῶν οὐδένα. Γαῖα φίλη,
 Μίκυλος εἶ τι πονηρὸν ἐπήνεσα, μήτε σὺ κόυφη
 γίνεο μήτ' ἄλλοι δαίμονες οἷ μ' ἔχετε.

Mikylos, d. i. Kallimachos, der ein dürftiges Leben hinter sich hat, aber ein Gerechter in Worten und Werken gewesen ist, bittet die liebe Erde, daß sie ihm, falls er jemals etwas Verruchtes gelobt habe, nicht leicht sein möge, noch die anderen Daimonen, die ihn besitzen. Es ist eine

fingierte Grabschrift, keine echte. Der Wunsch *sit tibi terra levis* ist zuerst durch die Alkestis des Euripides bezeugt Vs. 462 *κούφα σοὶ χθὼν ἀπάνευθε πέσοι, γύναι* und dann durch mehrere Grabepigramme, die in Kaibels Index S. 636 verzeichnet sind. Die „liebe Erde“ kehrt auch auf einem Fluchtäfelchen aus Attika (Patissia) aus römischer Zeit wieder: IG III 3, 98, 4 (R. Wuensch): *φίλη Γῆ κάτεχε Εὐ[ρυ]πτόλεμον καὶ Ξενοφῶντα*. Wenn nun von Kallimachos nicht nur die liebe Erde, sondern auch *ἄλλοι δαίμονες* als *κοῦφοι* bezeichnet werden, so ist die Bedeutung von *κοῦφος* als milde leicht zu belegen durch Isokrates Euagoras 51 τῶν γὰρ Ἑλλήνων πολλοὶ καὶ καλοὶ κάγαθοὶ τὰς αὐτῶν πατρίδας ἀπολιπόντες ἤλθον εἰς Κύπρον, οἰκήσουστές, ἡγούμενοι κοῦφοτέρων καὶ νομιμωτέραν εἶναι τὴν Ἐδαγόρου βασιλείαν τῶν οἴκοι πολιτειῶν, und schon lange vor Isokrates sucht Eteokles den Chor der furchtsamen Jungfrauen mit den Worten zu beschwichtigen: *αἰτουμένω μοι κοῦφον εἰ δούης τέλος* (Aischylos *Ἐπτά* Vs. 260).

Wilamowitz hat für *ἄλλοι δαίμονες* vielmehr *ἕλω δαίμονες* als sichere Vermutung in seinen Text aufgenommen.¹ Die Änderung der Überlieferung ist aber unnötig; denn mit den *ἄλλοι δαίμονες* sind die namenlosen *θεοὶ* oder *δαίμονες καταχθόνιοι* gemeint, die in der Unterwelt hausen, und deren Milde Mikylos für den Fall ablehnt, daß er je eine Schurkerei gebilligt habe. Ausdrücklich bezeugt sind die *ἄλλοι δαίμονες* für die Orpheotelesten Unteritaliens.² Auf zwei Goldplättchen aus Thurioi, die den Toten mit in das Grab gegeben wurden, werden neben der *καθαρὰ χθονίαν βασιλεία*, Eukles und Eubuleus *θεοὶ ὅσοι δαίμονες ἄλλοι* genannt (*Orphicorum fragmenta* 32 d 2 und f 2). Als Parallele zu dem Epigramm des Kallimachos, das Joh. Geffcken auch eine „Leichenphantasie“ in epigrammatischer Form nennen wird (Ilbergs *Neue Jahrb.* XXXVIII 1917 S. 107 mit Anm. 1), mag aus dem 3. Jahrh. n. Chr. die Inschrift aus dem kretischen Lyttos angeführt werden (Dittenberger-Hiller *Sylloge* III S. 379 Nr. 1241): *ἐπάρα κατάρα κακῇ τῷ ἀσεβήσαντι τοὺς δαίμονας καὶ εἰπόντι ἀνοράξει (statt ἀνορύξει) καὶ τῷ ἀνοράξαντι αὐτῷ, ἵνα σχῶσι τοὺς δαίμονας κεχωλουμένους καὶ τοὺς καταχθονίους θεοὺς, ἵνα ἡ γῆ μὴ καταδέξηται αὐτοὺς δικαίους*.

Während in den lateinischen Inschriften das *sit tibi terra levis* bekanntlich sehr häufig ist (s. z. B. den *Index compendiorum* bei Dessau ISL III 1, 790 unter STTL), kommt dieser Ausdruck in den lateinischen altchristlichen Inschriften sehr selten vor, nämlich bei Diehl ILChr nur 380. 434 und 885. Von diesen lautet die erste *e coemeterio Callisti effossa*, noch immer unerklärte [. . . *deces*] *sit, uixit ann. XXXV, collegius cursorum. Menoga securi, sit tibi terra levis!* δ. ς.

¹ Andere Coniecturen (*ἀγανοί, ἀμαλοί, εἴνοι, αἶδον, ἀγαθοί*) siehe bei Stadtmüller zu Anthol. Palat. 460, der mit Recht *ἄλλοι* im Text beibehalten hat. Auch Planudes hat *ἄλλοι δαίμονες*.

² So trotz Wilamowitz *Glaube der Hellenen* II 202. Ich werde an anderer Stelle darauf bald zurückkommen. Vgl. M. P. Nilsson *Deutsche Literaturzeitung* vom 30. Oktober 1932 (Heft 44) S. 2069.

Man kann wohl aber nicht zweifeln, daß sie von der bei Diehl allerdings nicht erwähnten Stelle des Tibullus II 4, 47 ff. abhängt:

*atque aliquis senior veteres veneratus amores
annua constructo sarta dabit tumulo
et 'bene' discedens dicet 'placideque quiescas,
terraque securae sit super ossa levis.'*

Halle (Saale).

Otto Kern.

EIN NEUES ZEUGNIS FÜR HERMES TYCHON

Hans Herter hat in seinem vorzüglichen Urkundenbuche *De Priapo* (R. V. V. XXIII 1932) von neuem an mehreren Stellen (s. namentlich S. 298 Nr. 8) über Hermes Tychon gehandelt. Aber auch ihm ist diesmal, wie auch Usener und mir früher, ein wichtiges Zeugnis entgangen, durch das eine bisher ungeheilte Stelle in dem Compendium theologiae Graecae des Cornutus wiederhergestellt wird. In der völlig ungenügenden Ausgabe von Carl Lang sind S. 23, 20f. die Worte ὅς δὴ καὶ τυχὸν τῶι ὄντι ἐστὶ τυγχάνειν ὧν ἂν πρόθῃται nach seiner Manier als interpoliert bezeichnet. Es ist von dem Phallos des Hermes die Rede, von den Hermen, die ὀρθὰ τὰ αἰδοῖα zeigen, ὅτι ἐν τοῖς προβεβηκόσι ταῖς ἡλικίαις γόνιμος ὁ λόγος καὶ τέλειός ἐστιν. Darauf folgen die von Lang eingeklammerten Worte. Zunächst ist zu betonen, daß neben dem völlig unverständlichen τυχὸν, das die meisten Codices geben, in Langs Handschriftenklasse b τυχῶν überliefert ist, wie auch Cod. Bodleianus Baroccianus 131 aus τυχὸν korrigiert ist. Es ist mir daher keine Frage, daß Τύχων gelesen werden muß, und keine Interpolation angenommen werden darf. Cornutus hat Tychon als Beinamen des Hermes wahrscheinlich in Apollodors Werk Περὶ θεῶν gefunden und dann in sein Hermeskapitel eingeschaltet.

Halle (Saale).

Otto Kern.

ΛΑΟΙ — DIE LAIEN

Daß λαός oft vom Volke Israel gesagt wird, ist allgemein bekannt: s. die Zeugnisse in Walter Bauers Lexikon zu den Schriften des Neuen Testaments 1928, S. 733, wo aber ein Hinweis auf die griechischen Grabschriften der Juden im thessalischen Larisa (IG IX 2, 985—990 = Dittenberger-Hiller *Sylloge* III S. 382 Nr. 1247 I—V) mit dem typischen τῶ λαῶ χαίρειν hätte gegeben werden müssen. Der Pluralis λαοί wird nach W. Bauer nur von den Stämmen Israels gebraucht, während von den Christen sowohl λαός wie λαοί gesagt wird. Daß die griechische Kultsprache mit λαοί bezeichnet, was wir heute noch Laien nennen, hat A. Dieterich in seiner Habilitationsschrift *De hymnis Orphicis* 1891 S. 13 = Kleine Schriften S. 78 bereits mit Recht betont, indem er mit Nachdruck auf Vs. 10 des orphischen Hymnos auf Apollon (XXXIV) hinwies: κλυθί μου εὐχομένον λαῶν ὑπέρ εὐφροσι θυμῶ. Der feine Kenner auch der aristophanischen Komödie hat ferner sehr richtig bemerkt, daß in ihr nicht nur die Besucher der ἐκκλησία (Ritter Vs. 163 τὰς στίγας ὀρῆς τὰς τῶνδε τῶν λαῶν;) und das Theaterpublikum, (Frösche

Vs. 676 f. *Μοῦσα χορῶν ἱερῶν ἐπίβηθι* — τὸν πολὺν ὀφρομένη λαῶν ὄχλον) als λαοί bezeichnet werden, sondern auch die mystischen Chöre des Dionysos (Frösche Vs. 214 ff. *ἐμὰν ἀοιδάν* — ἦν ἀμφὶ Νυσθίου Λιδὸς Διόνυσον ἐν Λίμναις ἰαχῆσαμεν, ἦνίχ' ὁ κραιπαλόκομος τοῖς ἱεροῖσι Χύτροισι χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος).

Aber ein sehr wichtiges Zeugnis hat Dieterich zu erwähnen unterlassen, wahrscheinlich durch eine scheinbar evidente Vermutung von Wilamowitz verführt, der auch Joh. Geffcken *Griechische Epigramme* 1916 S. 112 Nr. 275 und ich bei Pauly-Kroll *RE*² X S. 1432 einst zugestimmt haben. Es handelt sich um das XLVII. Epigramm des Kallimachos:

*Τὴν ἄλλην Εὐδήμος, ἀφ' ἧς ἄλα λιτὸν ἐπέσθων
χειμῶνας μεγάλους ἐξέφυγεν δανέων,
θῆκε θεοῖς Σαμόθρηξι λέγων ὅτι τήνδε κατ' εὐχὴν,
ὧ λαοί, σωθεῖς ἐξ ἄλδος ᾧδ' ἔθετο.*

Außer der allgemein angenommenen Vermutung von Blomfield Vs. 1 ἀφ' ἧς statt des überlieferten ἐφ' ἧς und Σαμόθρηξι statt Σαμόθραιξι ist das Epigramm in der oben angegebenen Gestalt überliefert und muß so übersetzt werden: „Eudemos weihte das Salzfaß, aus dem er sein dürftiges Salz aß, wodurch er den heftigen Stürmen seiner Gläubiger entfloh, den samothrakischen Göttern, indem er sagte, daß er nach seinem Gelübde — o ihr Laien! — dies hier geweiht habe, nachdem er aus dem Meere gerettet war.“ Der Deutsche kann die Feinheiten auch dieses Kallimacheischen Epigramms nicht wiedergeben¹ und fügt am besten Richard Bentley's Erklärung (O. Schneider *Callimachæa* I S. 436) hinzu: „*ingeniosissimum epigramma est, cuius acumen positum in ambigua vi vocum ἄλλην, ἄλα, ἄλδος, similitudine verborum ἐπέσθων et ἐπελθόν, et nominum δανέων et ἀνέμων. totum parodia est.*“ τήνδε ist nicht auf εὐχὴν zu beziehen (Bentley: *hoc voto*), sondern so zu fassen, wie auf vielen beschrifteten Steinen, deren Text uns erst Ad. Wilhelm *Bull. de corresp. hellén.* XXIX S 405 ff. zu verstehen gelehrt hat. Die Weglassung der Bezeichnung des geweihten Gegenstandes kommt sehr oft vor (Beispiele bei Wilhelm). Hier ist zudem ja gar kein Zweifel möglich. Mit τήνδε ist die außerhalb der Worte des Eudemos erwähnte ἄλλη gemeint. Ist nun aber Wilamowitz's Vermutung ὧ μεγάλοι als Anrede der großen Götter Samothrakes noch notwendig? Wohl weiß ich, was es bedeutet, einer Coniectur des Meisters zu widersprechen, die er mit *correx*i einführt. Soll in dem so feingeschliffenen Epigramme diese Anrede den μεγάλοι χειμῶνες etwa entsprechen? Und fragen möchte ich auch: kommt jemals μεγάλοι ohne θεοί in Poesie oder Prosa als Bezeichnung der samothrakischen Götter vor? Dafür ist auf die ausgezeichnete Arbeit meines Schülers Bruno Müller *Μέγας θεός*. Dissert. Halens. XXI 3 (1913) zu verweisen. Darf man *rebus sic stantibus* wirklich die Überlieferung ändern? Eudemos wendet sich an die Laien, an die nicht in

¹ Ich kann nicht zugeben, daß der Witz dieses Epigramms den Catull zu *carm.* 26 angeregt hat, wie Wilamowitz *Hellenistische Dichtung* I S. 176 glaubt.

die samothrakischen Mysterien Eingeweihten, und zeigt diesen sein armseliges Weihgeschenk. Mehr kann der arme Schlucker nicht weihen als das wertlose Salzfaß, das ihn vor den Gläubigern bewahrt hat. Bei den *λαοί* muß ich an die Scharen der Laien denken, die ich im August 1892 zu den Festen der Panagia in den Athosklöstern aus Thasos, Samothrake und Makedonien den Vorraum der Kirche des Klosters Vatopédi füllen sah.

Ob hierher auch der Name des Heros Leos der attischen Sage gehört, wie jetzt hier und da angenommen wird (Erika Kretschmer *Glotta* XVIII 1930 S. 76 f.; Severin Solders *Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund 1931 S. 91. 117), ist mir zweifelhaft. Allerdings galt Leos als Sohn des Orpheus (S. Eitrem Pauly-Kroll *RE*² XII S. 2058).

Halle (Saale).

Otto Kern.

ZUR ZAUBERKRAFT DER ERDE

E. Fehrle, im *Handwörterb. d. deutsch. Abergl.* II 904 f., weist darauf hin, daß Leute, die sich auf Zauberkunst verstehen, die Erdkraft besonders auszunutzen wissen und daß man deshalb Hexen, die verurteilt werden, von der Erde fernhält. Er berichtet mit Quellenangabe von einer Hexe, die nach ihrer Festnahme sich von einem Knaben drei Handvoll Erde zuwerfen ließ und dadurch entweichen konnte, später aber von einem an ihrer Wohnung vorbeifahrenden Fuhrmann eingefangen wurde, der sie mit Hilfe einer List an den Armen durch das Fenster auf seinen Wagen zog, ohne daß sie die Erde berührte, und die dann verbrannt wurde. — Jetzt finde ich bei Künzig *Schwarzwald-Sagen* S. 32 f., daß einst Zigeuner, die auch gezaubert hatten, aus dem Gefängnis zum Blutgerüst gebracht werden sollten, aber sofort nach Betreten der bloßen Erde verschwunden waren, daß sich dies nach ihrer zweiten Verhaftung wiederholte und daß die Vollstreckung der Todesstrafe erst möglich wurde, als man sie aus dem Gefängnis mittels einer Brücke auf den Karren und ebenso dann auf das Blutgerüst brachte, ohne daß sie die bloße Erde betraten.

Dazu findet sich ein beachtenswertes Seitenstück aus dem Altertum in einer mehrfach überlieferten Erzählung des Talmud über das Vorgehen des Šimʿon ben Šāṭaḥ, der um 90 v. Chr. *nāšī*, eig. „Fürst“, d. h. Vorsitzender des Synhedrions in Jerusalem war, gegen 80 jüdische Zauberinnen in einer Grotte zu Askalon, das freie Stadt war; die Stellen gibt D. Winter in der Monatsschr. *Jeschurun* XV (1928) S. 322 ff.¹ Simon begab sich mit 80 jungen Männern dorthin, führte sich und sie durch eine List ein und gab die Weisung, je eine zu umfassen und hochzuheben, weil durch Trennung von der Erde die Zauberkraft unwirksam werde. Dies geschah, die Zauberinnen wurden hinausge-

¹ Schlatter *Gesch. Israels*⁴ A. 139 hält nur die Zahl für übertrieben.

tragen und an den Galgen gehängt.¹ Daß aber die Vorstellung von den magischen Kräften der Erde — auf der doch auch der römische Brauch, das neugeborene Kind auf die Erde zu setzen, beruht — talmudischen Ursprungs sei und daß dieser Zug in dem Erlebnis Simons als Vorbild für die Ausschmückung der griechischen Sagen von dem libyschen Riesen Antaios² und von dem Giganten Alkyoneus — beides Söhne der Erdgöttin Ge — gedient habe, werden wir selbstverständlich nicht mit D. Winter annehmen, wenn auch der Überlieferung, daß Antaios unbesiegbar gewesen sei, solange er die Erde berührte, daß ihn deshalb Herakles in die Höhe gehoben und in der Luft erdrückt habe, späterem Ursprung zugeschrieben wird (Oertel in *Roschers Myth. Lex.* I 362 ff. Der im Kampfe von Herakles verwundete Alkyoneus war auf seinem Heimatboden unsterblich, deshalb zog ihn Herakles über die Grenze (Stoll das. I 251 f.).

In einer talmudischen Legende wird erzählt, daß einst ein Frommer unter geringer Beteiligung bestattet worden sei, aber der Sohn eines Zöllners unter allgemeiner: dafür lustwandle ersterer, der nur einmal eine geringfügige religiöse Übertretung begangen habe, im Jenseits an Wasserquellen, dieser aber, der nur einmal Gutes getan, stehe dort am Ufer eines Flusses und lechze mit der Zunge nach Wasser, könne es jedoch trotz seinem Bemühen nicht erreichen. D. Winter S. 317 ff. will glauben, daß der entsprechende Zug der Tantalossage eine Nachbildung und die talmudische Erzählung das Vorbild sei. Aber wenngleich in der Tantalussage diese Marter zweifellos ein jüngerer Zug ist (W. Scheuer bei *Roscher* V 79 ff.), so muß doch selbst dieser Zug — von anderen Erwägungen abgesehen — für weit älter als die talmudische Erzählung gelten. Vielmehr hat auch hier der Talmud einen Zug griechischer Sage verwertet.

Berlin.

Heinrich Lewy. †

¹ Für Zauberinnen bestimmt der Pentateuch (*Exod.* 22, 17) Todesstrafe. Im Talmud wird gestritten, ob sie in diesem Falle stets durch Enthauptung oder durch Steinigung vollzogen werde. Ein Gesetzlehrer meint, daß alle Gesteinigten nach dem Tode gehängt werden (für kurze Zeit), die Mehrzahl aber, daß dies nur für Gotteslästerer und Götzdiener gelte. Nach jenem hängt man Frauen mit dem Gesicht gegen den Galgen (aus Rücksicht), nach der Mehrzahl aber überhaupt nicht. Jenem, der sich für das Hängen von Frauen auf das Verfahren Simons in Askalon beruft, wird entgegnet, damals habe es sich überhaupt um einen Ausnahmefall gehandelt (es sollte ein Exempel statuiert werden): es sei ja sonst auch nicht gestattet, zwei Verbrecher an einem Tage abzuurteilen (damit nicht etwa die Sorgfalt der Untersuchung leide). Nach Schlatter sind Personen, die sich zaubernden Geheimkulten ergeben haben, dadurch völlig von Israel geschieden und werden darum nicht nach jüdischem Recht gerichtet; die öffentliche Vollstreckung des jüdischen Urteils sei innerhalb Askalons nicht denkbar, aber möglich bei Hinüberführung der Schuldigen auf jüdisches Gebiet.

² Das Lokal seiner Sage ist Mauretania.

ZUR GESCHICHTE DER ALTGERMANISCHEN
TODESSTRAFE UND FRIEDLOSIGKEIT¹

VON LILY WEISER-AALL IN OSLO

Eine Studie über die altgermanische Todesstrafe muß sich zunächst mit der grundlegenden Arbeit Amiras über den Gegenstand beschäftigen.² Erst der von ihm gesammelte Stoff ermöglicht eine derartige Untersuchung wie die folgende. Amira hat die Vollzugsriten der Todesstrafe als Opferriten zu erklären versucht. Im ganzen und großen wirkt seine Erklärung überzeugend. Vielleicht kann man aber noch tiefer eindringen. Eine Analyse der Todesstrafen und der dazugehörigen Riten ergibt noch mehr und noch andere Möglichkeiten, Einblick in die altgermanische Rechts- und Ritenentwicklung zu gewinnen. Meine Untersuchung erstreckt sich vor allem auf die Reste vorgeschichtlicher Rechtsübung, ein Gebiet, das Amira in seiner Arbeit mit Absicht nicht behandelt hat. Er kommt aber doch zu dem Schluß, daß wenigstens die Vollzugsformen der Todesstrafen, die in den Hauptgruppen der germanischen Rechte vertreten sind, weit in die Vorgeschichte zurückreichen, in eine Zeit, in der unter den indogermanischen Völkern noch ein lebhafter Austausch ihrer Rechts-einrichtungen möglich war.

Altgermanische Probleme sind immer z. T. auch vorgeschichtliche Fragen. Man versteht nämlich unter „altgermanisch“ nach Andreas Heus-

¹ Vortrag, gehalten am 13. 6. 1930 im Verein für Volkskunde in Berlin. Einen Teil der hier zur Untersuchung vorgenommenen Fragen habe ich schon in einer früheren Arbeit berührt, in: *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*. Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hrsg. von Eugen Fehrle, H. 1, Verlag Konkordia, Bühl 1927. Zitiert: Weiser.

Zu einer eingehenden Untersuchung der unten erörterten Probleme wurde ich durch den Wiener Rechtshistoriker und Etruskologen Professor Dr. Emil Goldmann angeregt. Seiner unermüdlichen Anteilnahme an dieser Arbeit verdanke ich zahlreiche Literaturhinweise, viele Belege für meine Theorie und wertvolle Ratschläge.

² K. v. Amira *Die germanischen Todesstrafen*. Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philolog. Kl. Bd. 31, Abh. Nr. 3. 1922. Zitiert: Amira.

ler einen Kulturbegriff ohne Jahreshgrenzen: „Das von Kirche und antiker Bildung nicht greifbar bestimmte Germanentum, dessen Spuren bis tief ins Mittelalter hinabreichen.“¹ In unserem Falle, in dem es sich um Kulthandlungen dreht, die ein besonders langes Leben haben, reichen diese Spuren im Volksleben bis in die Gegenwart, auf alle Fälle bis ins vorige Jahrhundert.

Die Schwierigkeit dieser Untersuchung liegt, wie bei fast allen altgermanischen Problemen, in der Dürftigkeit der Quellen. Es gilt daher vor allem, neue Quellen zu erschließen. Mit anderen Worten: eine derartige Untersuchung verlangt die volkskundliche Methode, eine Verbindung völkerkundlicher-völkerpsychologischer mit historisch-philologischer Forschungsweise. Welche von den beiden Methoden vorherrschen muß, hängt von der Art des überlieferten Materials ab. Je zuverlässiger und reicher der vorhandene Stoff ist, desto weniger wird man zu Vergleichen und Analogieschlüssen gezwungen sein. Drei Tatsachen muß man sich bei derartigen Untersuchungen vor Augen halten: 1. Riten und Bräuche können polygenetisch sein. 2. Riten und Bräuche, die aus den verschiedensten Zeiten stammen, leben nebeneinander weiter, verschmelzen miteinander und erfahren oft wiederholte Um- und Ausdeutung im Volke und in der Literatur. Es ist daher eine völlige Erklärung auf einfacher Grundlage fast immer unmöglich. Oft lassen sich aber typische Züge zusammenfassen, die einer bestimmten Schicht der Überlieferung angehören müssen. 3. Riten und Zeremonien sehr alter Zeiten oder primitiver Völker dürfen nicht nach den Gesetzen unserer Logik beurteilt werden, sondern entsprechend dem assoziativen Denken jener Völker und Zeiten. Viele Überlieferungen können religiösen Ursprunges sein, ohne daß uns das ohne weiteres verständlich ist.

Da es sich um Fragen z. T. des vorgeschichtlichen Rechtes handelt und es auf Einzelheiten ankommt, die der juristische Betrachter leicht für nebensächlich und äußerlich hält, scheint es gerechtfertigt, daß ein Nichtjurist sich mit diesen Fragen beschäftigt. Es muß betont werden, daß nur eine Seite der Sache, nur ein Teilgebiet der Fragen behandelt werden kann. Es dreht sich nicht um eine Analyse von Urtrieben oder um eine Theorie über die Entstehung der Todesstrafen, sondern um eine Interpretation von Überlieferungen. Eine lückenlose Aufhellung kann man bei diesem Gegenstande, bei dem es sich im wesentlichen um das Verstehen von Resterscheinungen handelt, nicht erwarten. Es ist aber doch zu hoffen, daß aus den noch erkennbaren Zügen Bilder vor uns erstehen, die das Leben jener fernen Zeiten lebendiger und tiefergreifend erfassen lassen, als etwa die wohlbekannten Sätze der

¹ Andreas Heusler *Altgermanische Dichtung* 6.

rechtshistorischen Lehrbücher, wie z. B.: Die Todesstrafe der alten Germanen hatte sakralen Charakter, oder: Der Friedlose wurde im Altnordischen *vargr* genannt, weil er ein wölfisches Leben führen mußte.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden drei auffallende Tatsachen, die in dieselbe Richtung weisen.

1. Die öffentlichen Todesstrafen der Germanen und die begleitenden Riten und Zeremonien erinnern ganz erstaunlich an die Initiationsriten der Jünglingsweihen.¹ Die Ähnlichkeit ist um so bedeutungsvoller, als die nachweisbaren öffentlichen Todesstrafen: das Hängen, Rädern, Enthaupten, der Felssturz, das Ertränken, Aussetzen, Lebendigbegraben, Steinigen, Verbrennen, einen gemeinsamen Zug haben. Sie alle haben die Merkmale ursprünglicher Zufallsstrafen, d. h. wer mit dem Leben davonkommt, sollte nicht noch einmal gerichtet werden, sondern ist gerechtfertigt.² Das zeigt aber, daß die die Todesstrafe begleitenden Riten in alter Zeit nach damaligem Rechtsempfinden gelegentlich die gleiche Wirkung haben konnten wie die tatsächliche Tötung. Weiter unten (S. 216 ff.) werde ich versuchen, diese Auffassung zu begründen. 2. Unter den verschiedenen Personen, die im Frühmittelalter das Henkeramt ausüben, ist auch der jüngste Ehemann genannt.³ Der jüngste Ehemann hat aber auch sonst im Gemeindeverband besondere Aufgaben, er zündet z. B. die Festfeuer an.⁴ Er hat also eine besondere Stellung innerhalb des Verbandes, der die alten Volksfeste veranstaltet und über die Gemeindemitglieder eine gewisse Strafgewalt⁵, die sich auf Sittlichkeitsdelikte und z. B. unmännliches Verhalten⁶ erstreckt. Vor allem führt dieser Verband auch die Initiationsriten, d. h. die Jünglingsweihen aus. 3. Schon im ältesten Recht und in der ältesten Überlieferung hat es besondere Männer- und Weiberstrafen gegeben, oder es mußte z. B. die Steinigung von einer Gruppe von Leuten, die dasselbe Geschlecht wie der Verurteilte hatten, ausgeführt werden, wie auch manche Volksbräuche unter Ausschluß von Frauen oder Männern ausgeübt werden. Diese Trennung und Unterscheidung zwischen Männern und Frauen bei der Todesstrafe kann nicht nur so erklärt werden, daß die Frau vom Rechte anders behandelt wurde wie der Mann, und keine Männerstrafe erleiden konnte. Zugrunde liegt wie beim Volksbrauch ein kultischer

¹ Vgl. unten S. 214 ff.

² Amira 222. Amira meint, daß diese auffällige Tatsache in dem sakralen Charakter der Todesstrafe ihren Grund habe. Die Todesstrafe war ein Opfer an eine Gottheit, und die Gottheit konnte die Annahme des Opfers verweigern.

³ Amira 228.

⁴ Paul Sartori *Sitte und Brauch* 3, 108 f., 228, 267, 271, 272.

⁵ E. Hoffmann-Krayer *Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz*. Schweizer Archiv für Volkskunde 8 (1904), 81—99; 161—178.

⁶ Ebd. 85 ff., 161, 163 ff.

Zug.¹ Die Ähnlichkeit zwischen Todesstrafen und Initiationsriten, die Rolle des jüngsten Ehemannes als Henker, die Scheidung zwischen Männern und Frauen, lenken nun den Blick auf soziale Einrichtungen, die aus dem Leben der Tiefkulturvölker wohl bekannt sind, die aber auch in der altgermanischen Kultur vorhanden waren, nämlich auf Altersklassen und Männerbünde. Angesichts der erwähnten Merkmale drängt sich die Frage auf, ob die Riten der öffentlichen Todesstrafe in engerer Beziehung zu den Strafen und anderen Riten und Funktionen der Altersklassen und Bünde stehen, wie das bei den Tiefkulturvölkern öfter der Fall ist.

Finden sich Nachrichten darüber, daß in altgermanischer Zeit ein derartiger Verband das Recht der Bestrafung eines Vergehens hatte, das sonst mit öffentlicher Todesstrafe geahndet wurde? Das ist tatsächlich der Fall.

In Kap. 12 seiner *Germania*² schreibt Tacitus über die germanische Todesstrafe: „Verräter und Überläufer hängen sie an Bäumen auf, Feige und Kriegsscheue und Unzüchtige³ senkt man in Kot und Sumpf, wobei noch Flechtwerk über sie gelegt wird.“ Von den Feigen, die ihren Schild im Stich lassen, heißt es Kap. 6: „Dem so Geschändeten ist es nicht erlaubt, am Gottesdienst oder an Versammlungen teilzunehmen. Viele, die heil aus dem Kriege zurückkamen, haben ihrer Schande mit dem Strick ein Ende gemacht.“ Diese Verbrechen, die man unter den Begriff „unmännliches Verhalten“ zusammenfassen kann, wurden also teils mit öffentlicher Todesstrafe, teils mit schwerer Ehrenstrafe geahndet. Tacitus berichtet aber außerdem von einem besonderen Fall. Kap. 31 wird von den Chattenkriegerern erzählt: „Sobald die jungen Chatten herangewachsen sind, lassen sie Haar und Bart wachsen, und erst, wenn sie einen Feind erschlagen haben, legen sie diese geweihte Tracht des Haares, durch die sie sich zur Tapferkeit verpflichten, ab. *Ignavis at imbellibus manet squalor*, die Feigen und Unkriegerischen behalten ihren Haarwust. . . . Vielen Chatten gefällt dieser Schmuck, und so werden sie in dieser Auszeichnung grau, Freund wie Feind deutet dann auf sie.

¹ Amira 115, 218, 220. Der germanische Gedanke, daß der Strafvollzug am Manne Männern, am Weibe Weibern obliegt, hat in der griechischen Überlieferung eine Parallele. Ebd. 234.

² Übersetzungen der Germaniastellen nach *Germania*, hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eugen Fehrle, München 1929.

³ *Ignavis et imbellis et corpore infamis* scheint die Erklärung des Dolmetschers vom germanischen Worte *argr* oder *ragr*, das die drei Begriffe in sich vereinigt, zu sein. Der Sinn dürfte an dieser Stelle sein: „durchaus unmännlich“, daher auch die Strafe, die sonst als Weiberstrafe bekannt ist. Vgl. Nat. Beckmann *Nordisk Tidsskrift för filologi* 4, R. 9, 103ff. Dieselbe Ansicht vertritt Rudolf Much.

Sie eröffnen alle Kämpfe, sie sind immer voran, überraschend für den Anblick nicht nur im Kriege, sondern auch im Frieden, denn auch dann mildert sich ihr Gesichtsausdruck nicht zu einem freundlicheren Aussehen. Keiner hat ein Haus oder Feld oder irgendeine Sorge der Art. Je nachdem sie zu jemand kommen, werden sie bewirtet, Fremdes verschwenden sie, um ihre eigene Sache sind sie unbekümmert, bis ein kraftloses Greisenalter sie untauglich macht für das harte Kriegsleben.“ Die Feigen haben also dasselbe Kennzeichen wie die Berufskrieger. Das kann wohl nur bedeuten, daß die Feigen den Berufskriegern zur Bestrafung, wahrscheinlich zur Tötung überlassen werden. Die Berufskrieger wurden von ihren Stammesgenossen ernährt, und wo sie hinkamen, reichlich bewirtet. Schon aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich, daß sie die Feigen mit demselben Kennzeichen bewachten, wohl als untauglich beiseite schafften, damit sie sich nicht diese Vorrechte anmaßen konnten. Das Verhalten der Kriegerbünde der Tiefkulturvölker den Feigen gegenüber führt zur Annahme, daß die Unkriegerischen getötet wurden.¹ Dasselbe ergibt sich auch für unseren Fall; jedenfalls wurden die Feigen durch ihre Haartracht aus der Klasse der freien Männer ausgeschlossen. Aber auch aus anderen alten Quellen sieht man, daß bei den Germanen dasselbe Verbrechen von der öffentlichen Gesetzgebung und von Kriegerbünden bestraft wird. Einerseits bestraft der *Edictus Rothari*, die *Lex Alamannorum* und das angelsächsische Recht besonders schimpfliches Imstichelassen des Herrn oder Kameraden im Krieg², andererseits wird in den Bestimmungen nordischer Kriegerbünde das Standhalten gegenüber einer bestimmten Anzahl von Feinden und das Ausharren beim Kameraden aufs strengste gefordert und vor der Aufnahme erprobt.³

Noch ein zweiter Beleg dafür, daß dasselbe Verbrechen einmal unter öffentlicher Strafgewalt, dann aber auch unter dem Strafrecht von Verbänden steht, läßt sich für die alte Zeit nachweisen.

¹ Weiser 38. Zu meiner Erklärung des Kap. 31 der *Germania* vergleiche man K. Meuli *Bettelumzüge im Totenkult, Opferritual und Volksbrauch*. Schweizer Archiv f. Volkskunde 1927, 1—38. Die in die gleiche Richtung ziellende Untersuchung ist eine wertvolle Bestätigung meiner Grundgedanken. [Beide Arbeiten sind unabhängig voneinander zur gleichen Zeit erschienen. Vgl. Weiser-Aall *Waren die Chatenkrieger ein religiöser Bund?* Oberdeutsche Ztschr. für Volkskunde 6 (1932) 47f. Als mögliche Parallelerscheinung sei noch erwähnt, daß wahrscheinlich die Büttel, die die feigen Gladiatoren (über Gladiatorenkämpfe s. auch u. S. 219) abzustrafen hatten, als *larvae*, Wesen der Unterwelt, verumumt waren. Altheim *Terra mater* 57.

² Amira 74. Amira stellt jedoch die Quellen in einen anderen Zusammenhang.

³ Weiser 63ff., bes. 70, 71.

Bevor ich darauf näher eingehe, muß ich die wichtigsten Merkmale der Jünglingsweihen und der ausübenden Verbände übersichtlich zusammenstellen. Bei dieser Übersicht gehe ich von der Einrichtung bei Tiefkulturvölkern aus, solange beide Einrichtungen in voller Blüte stehen, ohne auf Verfallserscheinungen oder Besonderheiten einzugehen.

Bei vielen Tiefkulturvölkern haben entweder bestimmte Altersklassen oder geschlossene Männerbünde die Pflege der Religion, des Rechtes und die Erziehung der jungen Männer in der Hand. Die Erziehung der Jünglinge erfolgt durch die Jünglingsweihe. Der Kandidat wird in die religiösen und staatlichen Überlieferungen seines Stammes eingeweiht, erhält Unterricht in den nötigen Fertigkeiten, erwirbt das Recht und die Pflicht, Waffen zu tragen, am Kriege teilzunehmen, eine Familie zu gründen. Nichtgeweihte haben keine Rechte und sind durchweg verachtet. Es gibt sehr wenig Nichteingeweihte, oft werden sie als unbrauchbare Feiglinge beiseite geschafft. Die jungen Leute werden während der Weihe völlig isoliert und müssen langwierige Prüfungen durchmachen. Oft werden sie symbolisch getötet und wiedergeboren. Sie werden durch Maskentragen den Geistern, meist den Ahnengeistern „gleichgemacht“. Während sie Masken tragen, dürfen sie ungestraft die Umgebung ausplündern und allen möglichen Unfug anstellen. Nach der Isolierungszeit kehren die Knaben als Männer zurück; als Abschluß findet ein großes Fest mit Maskentänzen statt. Durch diese Tänze und das Berühren der Masken wird nach weitverbreitetem Glauben die Fruchtbarkeit bei Menschen, Tieren und Feldern gefördert. Die Jünglingsweihe gehört zu den sogenannten Übergangsriten, *rites de passage*, und besteht im wesentlichen aus drei Teilen: 1. Trennung von der alten bekannten Welt, 2. ein Übergangszustand, 3. Anschluß an die neue Welt. Besonders wichtig ist der Übergangszustand, er ist nach primitiver Auffassung ein Zustand, demzufolge die von ihm betroffene Person sich uns folgendermaßen darstellt: recht- und schutzlos zwischen zwei Welten, der alten nicht mehr angehörig, der neuen noch nicht angegliedert, den geheimnisvollen Mächten ausgeliefert, oft geradezu der Geisterwelt angehörig.¹ Das letztere wird durch das Tragen von Masken ausgedrückt; der Darsteller ist mit dem Dargestellten identisch. Diese Identifikation wird auch durch Ekstase erreicht; die vergleichende Betrachtung zeigt, daß ursprünglich der religiöse Sinn der erwähnten Prüfungen und Quälereien Vereinigung mit Dämonen oder einer Gottheit war. Aber nicht nur die Maskentragenden selbst halten sich für Dämonen, sie werden auch von den anderen dafür gehalten, und daher erklären sich die weit-

¹ Van Gennep *Les rites de passage* 190f. Weiser 15 ff.

gehenden Freiheiten, die ihnen zugestanden werden; daraus erklärt sich auch das Räuberleben der Weihekandidaten.

Diese Hauptzüge müssen genügen. Die Jünglingsweihe war den indo-europäischen Völkern bekannt, auch in der altgermanischen Kultur finden sich unverkennbare Spuren davon. Ausgeführt wurden die Weihen bei den alten Germanen, dem kriegerischen Zeitgeist entsprechend, von kultischen Kriegerbünden, die die Kerntuppen des Heeres bildeten und z. T. das Totenheer darstellten. Im neueren Volksleben hat meist die Altersklasse der Jungmannschaft die alten Funktionen in der Hand, sie sorgt für den alten Kult und die Regelung von Liebesleben und Wehrhaftigkeit.¹ Über das Verhältnis zwischen den Bündeln und den mit denselben oder sehr ähnlichen Rechten ausgestatteten Altersklassen kann leider nichts Näheres gesagt werden. Die vergleichende Betrachtung legt die Annahme nahe, daß die Altersklassen der Dorfschaften älter als die festgeschlossenen, oft ganz bestimmte Ziele verfolgenden Bünde sind. Ein starker innerer Zusammenhang ist sicher.

Besonders deutlich haben sich die alten Funktionen der Altersklassen in den Alpen erhalten, z. B. bei den sogenannten Perchten² der salzburgisch-tirolischen Gebiete. Die Jungmannschaft stellt in Masken das Totenheer, die wilde Jagd dar, sorgt durch ihre Tänze für die Fruchtbarkeit des nächsten Jahres, teilt den zusehenden Frauen durch Schlagen mit Ruten oder anderen Gegenständen Fruchtbarkeit mit. Die Perchten genießen eine weitgehende Maskenfreiheit. Schon vorhin wurde erwähnt, daß der dörflichen Jungmannschaft oder Verbänden auch im neueren Volksleben eine gewisse Strafgewalt über Sittlichkeitsvergehen zukommt, die nicht mit ungeregelter Lynchjustiz zu verwechseln ist. Dasselbe wissen wir von den altnordischen Kriegerbünden. Außer gewissen Bestimmungen, die das Kriegsleben mit sich führt, haben die Berserker und die Fianna ein gewisses Recht auf die jungen Mädchen, wie das noch heute die bäuerliche Jungmannschaft hat, ein Recht, das unter dem Namen nattfriari, Kiltgang, Fensterln usw. bekannt ist.³ Besonders achten diese Verbände darauf, daß kein Fremder, ohne die bestimmte Abgabe in Geld zu entrichten oder ohne bestimmte Zeremonien durchzumachen, an dem Kiltgang teilnimmt oder gar ein Mädchen dieser Gemeinde heiratet.⁴

¹ Hoffmann-Krayer a. a. O. 96, sagt von den Knabenschaften: sie haben eine sittenrichterliche Tätigkeit, eine hervorragende Rolle bei allen Festen militärischen Gepräges.

² Marie Andree-Eysen *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*. Braunschweig 1910. S. 161 ff. Weiser 50f. 55. 58. Weiser *Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum* 19 ff.

³ Weiser 65 f.

⁴ Hoffmann-Krayer a. a. O. Kiltkontrolle 83, 163. Forderungen an den auswärtigen Brautwerber 98 f.

Immer wieder liest man in österreichischen, schweizerischen und bayrischen Blättern, wie fremde Burschen sich über das uralte Recht hinwegzusetzen versuchen und dann von den jungen Männern der betreffenden Gemeinde mehr oder minder übel zugerichtet werden. Diese Tatsachen sind wichtig, weil ein Verbrechen, das in diesen Bereich gehört, in frühgermanischer Zeit z. T. mit öffentlicher Strafe, sogar mit öffentlicher Todesstrafe geahndet wurde, nämlich der Frauenraub.¹ Das ist also ein weiterer Fall, daß nach den ältesten Überlieferungen dasselbe Verbrechen der öffentlichen Strafgewalt und der Strafgewalt von Bünden, z. T. auch der Sippe, untersteht. Finden sich also in altgermanischer Zeit noch Spuren einer Konkurrenz zwischen öffentlicher Strafgewalt und der von Bünden, so wird man mit Recht der Ähnlichkeit der beiderseitigen Riten Aufmerksamkeit schenken. Es wird auch kein Zufall sein, daß die schweizerischen Knabenschaften neben Geldbußen noch andere Strafen verhängen, nämlich symbolische Todesstrafen, so z. B. das Brunnentauschen, das sogar in wirkliches Ertränken ausarten kann, symbolisches Hängen und Köpfen.

Bei den alten Germanen mußten die jungen Krieger eine Mutprobe ablegen. Bei den Chatten mußten sie nach Tacitus einen Feind töten, bei den Taifalen nach Ammianus Marcellinus ein gefährliches Tier, einen Eber oder Bären erlegen, bei den Herulern mußten sie nach Prokopios ohne Schutzwaffen kämpfen. Bei den altnordischen Bünden sind aber außer den gewöhnlichen Kraft- und Mutproben noch eine Reihe von Prüfungen üblich gewesen, wie sie bei den Tiefkulturvölkern einerseits und andererseits im neueren Volksleben, z. B. in den sogenannten Spielen der Hansa in Bergen oder z. T. als Strafen der Zünfte und Gilden weiterlebten: nämlich Scheinhängen, Scheinverbrennen, Durchschreiten von Feuer, Bewerfen mit harten Dingen, Peitschen, Prellen auf Fellen, besonders im neueren Volksbrauch Werfen ins Wasser.² Die Proben bei der Initiation waren so hart, daß Schwache und Mindertaugliche sie nicht ertragen konnten, es sollte ja eine Auslese durch die Initiation erzielt werden. Ich muß noch einmal betonen, daß mit diesen Prüfungen, wie die vergleichende Betrachtung lehrt, ursprünglich ein religiöses Ziel erreicht werden sollte, dasselbe wie durch Masken, nämlich Ekstase, d. h. Identifikation mit Dämonen. Wenn zum großen Teil dieselben Riten bei der Einführungsweihe und dem Opfer wiederkehren, so zeigt das, daß beide Riten dasselbe bedeuten: eine Identifikation mit den Mächten der anderen Welt. Nach primitiver Auffassung ist die symbolische Tötung dasselbe wie die wirkliche, es folgen darum entweder Zeremonien der Wiederbelebung oder Wiedergeburt bei der

¹ Amira 49, 61.

² Weiser 79f.

Jünglingsweihe oder die wirkliche Tötung beim Opfer oder bei der Todesstrafe. Diese Tötung wird aber nicht mehr als gewöhnliche Tötung aufgefaßt, man beseitigt einen Fremden, einen der schon der anderen Welt verfallen ist. So erklärt sich aus der Mentalität des primitiven Menschen die Ähnlichkeit zwischen den Riten der Weihe, des Opfers und der Todesstrafen.

Geht man näher auf die Einzelheiten der Überlieferung ein, so wird der Zusammenhang zwischen den besprochenen Riten und den Bündnissen noch klarer. Sehr oft wird dem zum Tode Verurteilten das Haupt verhüllt, manchmal der Kopf geschoren, mit Teer beschmiert und mit Federn bestreut. Amira meint, das Teeren und Federn solle den Verurteilten zum Opfertier machen.¹ Ich glaube, daß diese Auffassung das Wesentliche trifft; diese Zurichtung ist als Maske zu beurteilen. Ich meine aber, daß nicht alle bei den Todesstrafen nachweisbaren Masken den Verbrecher als Opfertier kennzeichnen sollen. Darauf werde ich später näher eingehen. Zunächst sei das einfache Verhüllen des Hauptes besprochen. Das Verhüllen ist schon lange als Weiheritus erkannt worden. Zahlreiche Beispiele finden sich in der lateinischen und griechischen Überlieferung.² Vorzugsweise kommt das Verhüllen nach Dieterich bei der Weihung an chthonische Gottheiten vor³; aber auch bei der Mysterienweihe, bei der Hochzeit, beim Opfer, bei der Hinrichtung. Es handelt sich also um einen Übergangsritus. Die Verhüllung bei der Mysterienweihe hat ursprünglich den Tod des Einzuweihenden bedeuten sollen.⁴ Bedenkt man außerdem, daß bei den Angelsachsen, Skandinaviern und klassischen Völkern den Toten das Haupt, vor allem das Gesicht, verhüllt wurde⁵, so liegt es nahe, in der Verhüllung vor der Hinrichtung eine symbolische Tötung zu sehen. Die Tötung wird dann an einem bereits Gestorbenen vollzogen. Gleichzeitig scheint aber das Verhüllen bei der Hinrichtung einen apotropäischen Sinn gehabt zu haben, es sollte gegen den bösen Blick des Verbrechers schützen.⁶ Das ist aber nicht, wie Amira meint, der einzige Sinn der Verhüllung gewesen.

Der ersterwähnte Sinn der Verhüllung wird durch folgende Darlegungen noch wahrscheinlicher. Zwei Arten von Hauptverhüllungen bei der Todesstrafe sind überliefert, von denen die eine sicher, die andere

¹ Amira 218.

² Leist *Graecoitalische Rechtsgeschichte* 740 f., ders. *Altarisches ius civile* 1, 138 f.; Georg Hock *Griechische Weihgebräuche* 127, 128 Anm. 2 (Lit.); Eugen Fehrle *Kultische Keuschheit* 70 Anm. 3.

³ Albrecht Dieterich *Mutter Erde*, 3. Aufl., 102.

⁴ Ders. *Eine Mithrasliturgie* 167.

⁵ Johannes Hoops *Das Verhüllen des Hauptes bei Toten, ein angelsächsisch-nordischer Brauch*. Englische Studie 1920, 19—23.

⁶ Amira 203 f.

wahrscheinlich als Maske, wie das Teeren und Federn, zu beurteilen ist. Nach altrömischen Recht wurde dem Verwandtenmörder der Kopf mit einem Wolfsfell verhüllt.¹ Dem friesischen Verbrecher wurden die Augen mit einem schwarzen Tuch verbunden.² Es ist denkbar, daß das schwarze Tuch eine ursprüngliche Schwärzung des Gesichtes vertritt, eine wohlbekannte und im Volksbrauch verbreitete Art, einen Menschen als Dämon zu kennzeichnen; das Bemalen oder Einsmieren mit Farbe ist ja die einfachste Maske. Man denke an die Harier, die nach Kap. 43 der Germania das Totenheer, den *exercitus feralis*, darstellten und zu diesem Zweck ihre Körper schwarz färbten. Ich kehre wieder zu den Feigen bei den Chatten zurück, die das verwahrloste Haar der Berufskrieger behielten. Aus zahlreichen Parallelen ist es klar, daß die verwahrloste Haar- und Barttracht die Chattenkrieger als Darsteller oder Vertreter des Totenheeres kennzeichnet. Sie sind als Kerntruppen des Heeres und als Darsteller des Totenheeres sehr dazu geeignet, die Feigen zu bestrafen. Es sei hier an die neuere Überlieferung erinnert. Im Münchner Nachtsegen aus dem 14. Jahrh. und auch in jüngerer deutscher³ Überlieferung nehmen die Hingerichteten mit dem Abzeichen ihrer Strafe am Zuge der wilden Jagd teil. Man sieht auch daraus, daß die Hingerichteten mit dem Totenheer, bzw. mit dessen Darstellern in enger Beziehung gestanden haben müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen Masken (Verhüllung) und Totenkult. Nur hinweisen möchte ich hier auf die Untersuchung „Maske und Totenkult“ von Franz Altheim, in der er durch eindringendes Studium der Wörter für Maske bei Etruskern, Römern, Griechen zu dem Ergebnis kommt: Die Maske ist ursprünglich als Abbild des Totengottes aufgefaßt worden.⁴ Es ist daher nicht verwunderlich, daß man überall, wenigstens in Spuren, auf die alte, ursprüngliche Vorstellung stößt: Masken waren heilig, nicht alle durften sie tragen, sondern nur bestimmte Personen, Priester oder Verbände. Noch in der neueren Volksüberlieferung finden sich Spuren des alten Glaubens: die Dämonen lassen sich nicht ungestraft nachahmen. Der Bedeutsamkeit der Maske entsprechend muß man nun annehmen, daß, wo z. B. eine Zeremonie mit der Wolfsmaske erwähnt wird und im selben

¹ Th. Mommsen *Römisches Strafrecht* 922. Vgl. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer*. 4. Aufl., 2, 274.

² Amira 99; His *Strafrecht der Friesen* 195.

³ Richard Hünnerkopf *Das germanische Totenheer*, *Niederdeutsche Ztschr. für Volkskunde* 4, 20 ff. Nach westnorwegischer Überlieferung ziehen alle Übeltäter in der wilden Jagd mit. Asbjörsen in *Illustreret Nyhedsblad* 1 (Kristiania 1852) 186.

⁴ *Terra Mater* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 22, 2. Heft (1931), S. 48—65.

Kulturkreis Priester- oder Kriegerverbände mit Wolfsmasken bekannt sind, ein Zusammenhang zwischen der Zeremonie und dem Verbandsbestanden haben muß.

Dieser Umstand und die besprochenen Zusammenhänge werfen neues Licht auf die römische Rechtssitte, dem Verwandtenmörder das Haupt mit einem Wolfsfell zu verhüllen.

Sucht man nach einer Erklärung für diesen Brauch, so weisen uns die älteren Forscher, die die Strafe der Säckung für etruskisch halten, auf etruskisches Gebiet.¹ Dazu paßt vortrefflich, daß der etruskische Unterweltsgott in Wolfsgestalt erscheint und eine Wolfskappe trägt. Auf den berühmten Bildern von Corneto und Orvieto ist der Totengott mit einer Wolfskappe auf dem Kopfe abgebildet. Der Totengott mit der Wolfskappe ist ferner noch auf dem Sarkophag von Torre S. Severo dargestellt; er trägt hier an Stelle des sonstigen Szepters das Kerykeion des Hermes-Merkurius. Das erinnert an den Psychopompos der Gladiatorenkämpfe, deren Herkunft aus etruskischen Leichenspielen sicher steht, und der Tierkämpfe Gefangener oder Verurteilter der etruskischen Leichenspiele. Bei beiden Kämpfen wird der Getötete den Verstorbenen als Gabe dargebracht; ein Maskierter, der den Unterweltsgott darstellt (bei den Gladiatorenkämpfen Dispaten oder Merkur), hat die Seele des Getöteten in Empfang zu nehmen und in den Hades zu geleiten. Schließlich gehört noch die Darstellung auf dem etruskischen Amazonensarkophag hierher. Als Akroter erscheint inmitten zweier Masken eine auf dem Boden ausgestreckte nackte männliche Gestalt, die von zwei Wölfen angefallen wird. Auch hier wird es sich um Opferung eines Menschen im Kult der Unterirdischen handeln, wobei der Wolf den Totengott bedeutet.²

Der Verwandtenmörder wurde somit durch die Wolfsverhüllung dem Unterweltsgott überlassen oder geweiht. Die Etrusker waren nach den neuesten Forschungen wahrscheinlich Indogermanen.³ Man kann daher mit Recht auch innerhalb der römischen und griechischen Überlieferung nach Anknüpfungspunkten für unsere Sitte Umschau halten. Der Zusammenhang zwischen dem Wolfssymbol und der Todesstrafe wird besonders anschaulich durch folgendes. Das berühmte Erzbild der kapitolinischen Wölfin, ein Kunstwerk etruskischer Herkunft⁴, stand im Mittel-

¹ Brunnenmeister *Das Tötungsverbrechen im röm. Recht* 197.

² Franz Altheim *Terra Mater* (s. o. S. 213, Anm. 1) 56—60. Abbildungen des Totengottes mit der Wolfskappe: Fritz Weege *Etruskische Malerei* 76; Ducati *Storia dell'arte Etrusca* 1, 414, 416.

³ Emil Goldmann *Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache*. Bd. 1, 2; ders. *Studi Etruschi* Bd. 2, 211—286.

⁴ Die Statue ist nicht jünger als Mitte des 5. Jahrh., wahrscheinlich älter. Sie wurde daher in einer Zeit geschaffen, als man die Legende von dem Gründer-

alter auf dem Lateran zur Bezeichnung der Richtstätte. Der Platz vor dem heutigen Lateran wurde schon von Benedict von Sorakte (955—997) *ad lupam* genannt.¹ Die sinnbildliche Bedeutung der Wölfin war auch in späterer Zeit noch bekannt. Auf einer Zeichnung aus dem lateranischen Archiv vom Jahre 1483, die eine Urteilsvollstreckung darstellt, ist über der Szene eine Wölfin als Symbol der obersten Gerichtsbarkeit des Papstes abgebildet.²

Eine Vorstellung, auf die später noch zurückzukommen sein wird, sei hier nur erwähnt: Der Wolf ist von alters her in den griechischen und italischen Religionen und bei den Germanen das Tier der Fremden, Verbannten und aus dem heimischen Bereiche Ausgestoßenen.³

Von besonderer Wichtigkeit ist nun folgendes. Die Römer hatten einen Priesterverband, dessen Name Wölfe bedeutet, *Luperci*. Diese Deutung, die schon früher von einigen Gelehrten⁴ vorgebracht worden war und nicht allgemeine Zustimmung gefunden hatte, scheint nach den Forschungen Altheims, der seiner Meinung eine neue und viel breitere Grundlage gibt, als dies bisher der Fall war, die richtige zu sein.⁵ Die *Luperci* gehören bestimmten Familien an. Sie feiern ein jährliches Fest, die *Lupercalien*. Die umstrittene Zeremonie, in der zwei Jünglinge symbolisch getötet und wiederbelebt werden, scheint mir am ehesten ein Initiationsritus zu sein.⁶ Ein anderer Brauch der *Luperci* ist uns schon von den Perchten und den primitiven Jünglingsweißen her bekannt: Die *Luperci* schlagen bei ihren Umzügen mit Streifen von Bocksfellen die zusehenden Frauen, um sie fruchtbar zu machen. Das Fest fällt in die Zeit, in der die Toten mächtig und gefährlich sind. Über dem Feste steht Faunus, ein Gott, der einige chthonische Züge trägt und dessen

paar Romulus und Remus noch nicht erzählte. (Th. Mommsen *Hermes* 16, 3; F. Duhn *Gnomon* 2, 140, Rez. über J. Carcopino *La louve du Capitole*, Paris 1925.) Die saugenden Zwillinge der Statue sind eine spätere Zutat und stammen wahrscheinlich aus dem letzten Drittel des 15. Jahrh. (*Gnomon* 2, 137; F. Duhn *Dante e la lupe Capitolina*, Studi Etruschi 2, 11 ff.)

¹ *Gnomon* 2, 137; *Studi Etruschi* 2, 11.

² *Studi Etruschi* 2, 11 und Tafel II.

³ Altheim *Röm. Religionsgeschichte* 2, 52—56, 77.

⁴ Artikel *Faunus* (VI 2055, 57: *luperci*-Wölfe, W. F. Otto) *Luperci* in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie d. klass. Altertumswissenschaft*. W. F. Otto *Die Luperci und die Feier der Lupercalien*, *Philologus* 72 (N. F. 26) 161 ff. Vgl. auch Domaszewski *dieses Archiv* 10, 338; Deubner ebd. 13, 481, derselbe ebd. 23, 206.) *Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 186, 114 ff. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., 208 ff. Gegen die Gleichung: *luperci*-Wölfe s. Walde *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, s. v. *lupercia*.

⁵ *Römische Religionsgeschichte* 2, 71—89.

⁶ Wiedergeburtstus. Deubner *Lupercalia*, *dieses Archiv* 13, 501 f. (Vgl. W. Mannhardt *Wald- und Feldkulte* 1, 99).

Name „Wolf“¹ bedeutet. Bei einem anderen Faunusfeste sind Frauen ausgeschlossen.² Das sind Züge, die auf einen religiösen Männerbund deuten. Die nächste Parallele, deren kultische Verwandtschaft unzweifelhaft ist, sind die *hirpi Sorani* am Berge Sorakte im Gebiet der Falisker.³ *Hirpi* bedeutet Wölfe. Eine Anzahl von Familien nennt sich so. Sie feiern ein Fest für Apollo, der eine andere, wahrscheinlich eine chthonische Gottheit verdrängt hat.⁴ Bei diesem Fest gehen sie über glühende Kohlen, ohne sich die Füße zu verbrennen. Der Kultus soll dadurch entstanden sein, daß man zwei Wölfe verfolgte. Die Verfolgung verursachte eine Pest. Ein Orakel verhieß Erlösung, wenn man wie Wölfe von Raub leben wollte. So entstand die Gemeinde der Wölfe. Die Wölfe sind hier als Totendämonen anzusehen.⁵ Die Züge, die außerdem für unsere Untersuchung wichtig sind, sind das Durchschreiten des Feuers, das Räuberleben und der Wolfsname. Das erinnert an die nordischen Berserker oder Wolfsröcke (*úlfeþnar*), die ebenfalls, ohne Schaden zu nehmen, durch das Feuer schreiten konnten.⁶

Wir haben also auf der einen Seite den todeswürdigen Verbrecher mit einem Wolfspel, auf der anderen Seite eine Gottheit mit Wolfsmaske und Priesterschaften mit Wolfsnamen. Von einem Rechtsbrauch, der der römischen Wolfsverhüllung vergleichbar ist, liest man bei Saxo Grammaticus.⁷ In alter Zeit sollte ein Vatermörder neben Wölfen gehängt werden. Wahrscheinlich lebte dieser Brauch noch im Mittelalter fort. In skandinavischen und deutschen Ländern war es vielerorts üblich, ein oder zwei Hunde neben den Verbrecher zu hängen.⁸ Mit Hirs und Puntchart muß man gegen Amira die Hunde als Ersatz für Wölfe ansehen. Diese Ähnlichkeit führt uns wieder zur nordischen Überlieferung. Im Altnordischen wurde der Friedlose u. a. auch *vargr* genannt. *Vargr* bedeutet in den westgermanischen Sprachen und im Gotischen „Würger“, „Verbrecher“ und hat im Norden eine Sonderbedeutung er-

¹ Altheim *Römische Religionsgeschichte* 2, 74—80.

² Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., 214. Dem entspricht Ausschluß der Männer vom Gottesdienst der Fauna, ebd. 216.

³ *Soranus* in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie*. *Hirpi* in Roscher *Lexikon*. W. Deecke *Die Falisker* 96.

⁴ Wissowa *Rel. u. Kultus d. Römer*, 2. Aufl., 238, 312: Der Gott von Sorakte ist ein Totengott. Vgl. Cortsen *Glotta* 18, 183 ff. Er bringt die etruskische Totegottheit *suri* in Zusammenhang mit Soranus-Dispater. Goldmann *Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache* 2, 238 f. wendet sich zwar gegen die Annahme, daß *suri* ein Göttername sei, faßt es aber als Beiwort des Unterweltsgottes *calu* auf. S. auch Leifer *Studien zum antiken Ämterwesen* 1 (1931), 204, 208. Altheim *Römische Religionsgeschichte* 2, 54 f., 81.

⁵ Altheim *Terra mater* 59.

⁶ Weiser 75 ff.

⁷ A. Holder *Saxonis Grammatici Gesta Danorum* 278, 164.

⁸ Amira 105 (Lit.).

halten: es ist zu einem Tabuwort für Wolf geworden.¹ Die herrschende Meinung ist die, daß die Bezeichnung des Friedlosen als Wolf bildlich sei. Der Friedlose lebt wie ein Wolf im Walde, lebt wölfisch. *Vargr* soll also die gleiche Bedeutung wie ein anderer technischer Ausdruck für den Friedlosen haben: nämlich wie *skoggangsmáfr* oder *skogarmafr*, angelsächsisch *wealdgenga*; im fränkischen Gesetz wird entsprechend dazu von dem Friedlosen gesagt: *per silvas vadit*. Aber dem einfachen Wort *vargr* entspricht im Angelsächsischen eine anschaulichere Wendung, es heißt da: *qui caput lupinum gerit . . . quod ab Anglis wulfesheved nominatur . . .* er trägt einen Wolfskopf. Diese Wendung kommt zwar erst in einer Quelle aus dem 12. Jahrh. vor, in den *Leges Edwardi confessoris* 6, 2a. Aber ein angelsächsisches Rätsel, das den Galgen „Wolfshauptbaum“ (*wulfheafodtreow*) nennt, zeigt, daß der Ausdruck alt ist.² Diese anschauliche Ausdrucksweise macht die rein symbolische Bedeutung des nordischen *vargr* zweifelhaft. In der Lombardei hatte die Behörde für Friedlosigkeitsangelegenheiten ein Wolfsbild als Abzeichen³; das deutet auf eine weitere geographische Verbreitung des Zusammenhanges zwischen Wolf und Friedlosigkeit. Vor allem legt der angelsächsische Ausdruck es nahe, daß der Friedlose einst ein Wolfszeichen an sich tragen mußte wie der römische Verwandtenmörder. Diese Auffassung gewinnt auch durch die zweite Bedeutung des Wortes *vargr* an Wahrscheinlichkeit. *Vargr* bedeutet nämlich im Altnordischen auch Werwolf⁴, d. h. einen Mann, der sich durch Anlegen eines Wolfsfelles in einen Wolf verwandeln kann. In diese Richtung weist auch Heuslers Anmerkung zu Sigruns Fluch über ihren Bruder: „Das hieß ich Rache für Helgis Mord, Wärst du ein Wolf im Wald draußen“⁵, man habe an eine Verwandlung in einen Werwolf zu denken. Die ausführlichste Wolfsverwandlungsgeschichte ist in der *Völsungasaga* Kap. 8 erzählt. Alle Erklärer sind trotz der sehr verschiedenen Ansichten über diese Stelle darin einig, daß der Inhalt schon zur Zeit der Aufzeichnung mißverstanden wurde, daß aber diese Erzählung zu den altertümlichsten Überlieferungen gehört, die wir besitzen. Mir scheint das Kap. 8 in den Hauptzügen eine Jünglingsweihe wieder-

¹ Friedrich Kluge *Sitzungs-Berichte der Heidelberger Akademie* 1915, Nr. 12, 15f. Über *vargr* als Notanahme für *ulf*, vgl. auch E. Klein *dieses Archiv* 28, 171. Schrader-Nehring *Reallexikon d. indogermanischen Altertumskunde* s. v. Wolf § 3.

² Brunner *Deutsche Rechtsgeschichte* 12, 244, 245, Anm. 62; Liebermann *Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen* 114 (1905), 163; ders. *Gesetze d. Angelsachsen* 2, 414, 12.

³ Grimm *Rechtaltertümer*, 4. Aufl., 2, 336.

⁴ Falk-Torp *Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch* s. v. *varulv*.

⁵ *Helgakviða Hundingsbana* II 33; Thule *Altnordische Dichtung und Prosa* 1, 149.

zugeben, d. h. eine für bestimmte soziale Stufen typische Erziehungsart.¹ Sinfjötli soll von Sigmund zu einem tapferen Krieger erzogen werden, damit er seinen Großvater rächen kann. Zunächst muß er bei der Mutter die Probe bestehen, starken Schmerz klaglos zu ertragen. Darauf prüft Sigmund seinen Mut. Zwei Knaben, die vorher diese Proben schlecht bestanden hatten, wurden einfach getötet. Nach den beiden ersten Proben scheint Sinfjötli noch zu jung zur Rache zu sein, er muß erst an ein hartes Leben gewöhnt werden. Sie leben nun im Walde ein wildes Leben als Wölfe. Die Saga, in der uns erhaltenen Form, meint das Wolfsleben besonders erklären zu müssen. Die beiden fanden *úlfsamir*, Wolfsgewänder, über schlafenden Männern hängen, ziehen diese Wolfskleider an und werden zu Wölfen. Warum sie das taten, wird nicht gesagt. Als Wölfe töten und verzehren sie Menschen. Sie machen aus, daß jeder allein es mit sieben, aber nicht mehr Feinden aufnehmen solle. Eine Abmachung, die den obenerwähnten Proben der Kriegerbünde entspricht. Auch nachdem sie die Wolfskleider verbrannt haben, führen sie ihr wildes Räuberleben weiter, bis Sinfjötli für seine Aufgabe genügend erprobt und gereift erscheint. Sigmund ist aber nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, ein *vargr* im juristischen Sinn, ein Friedloser. Er hatte nichts getan, was ihm diesen Namen einbringen konnte. Er wurde im offenen Kampfe gefangen, entkam der Gefangenschaft und lebte verborgen im Walde. Es ist unwahrscheinlich, daß er als Friedloser gelten konnte, weil er mit seiner Schwester einen Sohn gezeugt hatte. Die Saga deutet das mit keinem Wort an, im Gegenteil, dem Sohne wird es hoch angerechnet, daß er besonders echten Blutes war.² Man muß mit Roethe annehmen, daß die Geschwisterehe bei den Germanen auch außerhalb des Wanenkultes bekannt war und vor der Einführung des Christentums nicht hart bestraft wurde.³ Das Kap. 8 der Völsungasaga berichtet also nur von der eigentümlichen Erziehung, die einem Jüngling zuteil wird, nämlich: verschiedene Mutproben, ein wildes Kampf- und Räuberleben in Wolfskleidern, oder allgemeiner gesagt, in Masken. Wichtig für die Beurteilung des Berichtes ist es, daß derselben Überlieferungsschicht ein berühmtes Geschlecht, die *ylfinge* „Wölflinge“, und die *úlfsþnar*, „Krieger in Wolfshemden“ oder Berserker, die Berufskrieger des Nordens angehören. Sie bilden den breiten Hintergrund für das Verständnis der besprochenen Überlieferung.

¹ Weiser 70 f.

² Gegen Fr. Kaufmann *Paul u. Braunes Beiträge* 18, 182 ff. Vgl. Nat. Beckman *Ett ställe hos Tacitus* (Germ. c. 12), *Nordisk tidskrift för filologi* 4 R., 9, 103 f.; Grimm *Rechtswörterbuch* 1, 602 (435).

³ *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*. Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen 66.

Ich fasse zusammen: Wir sehen wieder auf der einen Seite den todeswürdigen Friedlosen, der wahrscheinlich ein Wolfszeichen tragen mußte, auf der anderen Seite einen Kriegerbund und ein Geschlecht mit Wolfsnamen oder Wolfsabzeichen und eine Jünglingsweihe mit Wolfsmasken. Das alles gibt eine Parallele zu den todeswürdigen oder geächteten Feigen, die das Zeichen der Chattenkrieger tragen und die dem Chattenbund, der die kriegerische Erziehung der jungen Chatten leitete, verfallen waren. Es liegt nahe, eine ähnliche Beziehung zwischen den Friedlosen mit Wolfsabzeichen und den entsprechenden Bündeln anzunehmen. Eine griechische Parallele bestätigt diesen Zusammenhang und zeigt zugleich das hohe Alter des ganzen Vorstellungskreises. In Arkadien wurde dem Zeus Lykaios auf dem Berge Lykaios ein Menschenopfer dargebracht. In der Familie der Anthiden war ein Priesteramt erblich, mit dem folgender Brauch verknüpft war: Ein Mitglied der Familie mußte ein kleines Kind des Stammes töten, einen Teil der Eingeweide verzehren und fliehen. Er hängte seine Kleider an einen Baum, schwamm über einen See und wurde in einen Wolf verwandelt. Er lebte dann neun Jahre zusammen mit Wölfen. Enthielt er sich während dieser Zeit des Menschenfleisches, wurde er zurückverwandelt und konnte seine Kleider von dem Baume nehmen.¹ Lykaios bedeutet: der Wölfische; die Ähnlichkeit mit der Erzählung der Völsungasaga fällt auf. Otto Gruppe faßt in diesem Zusammenhang „Wolf“ als Bezeichnung für einen Friedlosen auf und Lykaios als Beschützer der Friedlosen.² Der Berg Lykaios hatte nämlich Asylrecht. Es muß noch nachgetragen werden, daß Rom nach Livius von flüchtigen Verbrechern gegründet worden war und ein Asyl war. Also auch in Rom das merkwürdige Zusammentreffen von Wolfspriesterschaft und Asylrecht.³

Weiter darf man, meiner Meinung nach, in der Ausdeutung der Überlieferung nicht gehen. Es handelt sich um vorgeschichtliche Zustände; da müssen die Schlußfolgerungen dem unvollständigen Stoff an-

¹ Friedr. Schwenn *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* 20f. Vgl. auch MacCulloch in Hastings *Encyclopedia of Religion and Ethics*, s. v. Lycanthropy; S. Reinach *Cultes, mythes et religions* 3, 211.

² O. Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgesch.* 918, 919 f.; vgl. auch ebd. 805: *Chthonische Mächte—Wolf*. Altheim *Römische Religionsgeschichte* 2, 52 ff., 77 ff.

³ Vgl. P. Puntchart *Über den ursprünglichen Sinn des Wolfsymbols der Stadt Rom*, Ztschr. f. Rechtsgesch. 37 (N. F. 24), Roman. Abt. 252—258. Der gedankenreiche und anregende Aufsatz, der zum großen Teil das auch von mir vorgebrachte Material verwertet, wirkt doch nicht überzeugend. Im Anfang meiner Untersuchung von ihm ausgehend, bin ich über viele und weite Umwege schließlich zu einer ähnlichen Auffassung gekommen, ohne mich mehr an seinen Gedankengang zu halten. Altheim *Röm. Religionsgeschichte* 2, 52 ff.

gemessen sein. Es muß genügen, wenn sich so viele Resterscheinungen nachweisen lassen, daß in Übereinstimmung mit religionshistorischen Parallelen ein alter Zusammenhang zwischen Friedlosigkeit, bestimmten Todesstrafen mit Wolfszeichen und Verbänden oder Priesterschaften mit Wolfsnamen und Wolfszeichen wahrscheinlich gemacht werden kann. Nicht alle Überlieferungen über Wölfe gehören zu dem Thema, sondern nur solche, die in enger Verbindung mit anderen Zügen auf eine bestimmte soziale Einrichtung weisen.¹

Einige rechtshistorische Bemerkungen müssen die Untersuchung ergänzen. Man darf sich nicht wundern, daß es nicht möglich war, Friedlosigkeit und Todesstrafe im Laufe der Betrachtungen genau voneinander zu scheiden und daß daher in meiner Darstellung beide Begriffe ineinander übergingen. Nach Brunner z. B. hat die Friedlosigkeit in der ältesten Zeit die Todesstrafe und die anderen Strafen, die sich später als selbständige Strafen abgespalten haben, in sich eingeschlossen.² Kulischer ist dagegen in seiner vergleichenden Studie der Anschauung, daß jeder Todesstrafe Friedlosigkeit vorausgehen mußte, weil dadurch die Tötung an einem Fremden, der aus der Gemeinschaft ausgestoßen war, vollzogen wurde.³ Diese Auffassung deckt sich mit der oben auf anderem Wege gewonnenen Meinung, daß die Maske den Schuldigen in einen Dämon verwandelte oder die Verhüllung den Verbrecher als tot kennzeichnete und die Strafvollstreckung an einem Fremden bzw. an einem Toten vorgenommen wurde. Die Identifikation des Friedlosen mit dem Toten drückt sich auch in anderen Formen aus: altwestnordisch heißt es, die Friedlose soll wie ein toter Mann betrachtet werden.⁴ Die bis in die Gegenwart reichende gesellschaftliche Ächtung wird *la mort civile* und *civil death* genannt.

Noch ein Punkt muß besprochen werden. In der Beurteilung des Frauenraubes stehen sich die Ansichten der Rechtshistoriker scharf gegenüber: His meint, der Frauenraub sei ursprünglich ein todeswürdiges Verbrechen⁵ gewesen, die herrschende Meinung ist, er habe eine rechtsgültige Ehe begründet. Beides läßt sich aus der Überlieferung wahrscheinlich machen, in den ältesten Rechtsaufzeichnungen wird der

¹ Da allzuviel Stoff mitherangezogen und gedeutet wird, kommen so wertvolle Beiträge zu diesen Fragen wie *Der Werwolf* von Wilh. Hertz (auch C. Stewart *Über die Entstehung des Werwolfglaubens*, Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde, Berlin 1909) zu keinem einleuchtenden Ergebnis.

² Brunner *Deutsche Rechtsgeschichte* 1³, 234. *Forschungen zur deutschen und französischen Rechtsgeschichte* 445, 457.

³ *Ztschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft* 16, 464.

⁴ *Norges gamle love* 2, 523.

⁵ R. His *Geschichte des deutschen Strafrechtes bis zur Karolina* (1928) 144 f.

Frauenraub schwankend behandelt.¹ Darüber und über die kurz gestreifte Frage, wieweit die Geschwisterehe² zulässig war, läßt sich nichts Abschließendes sagen.

Zum Schluß will ich das Ergebnis zusammenfassen und mit Amiras Auffassung vergleichen. Die Untersuchung bestimmter Todesstrafen ermöglicht es, einen Blick in die vorhistorische Zeit zu tun, in der Männerbünde in Masken die Todesstrafe vollstreckten. Die Verurteilten mußten die Kennzeichen des Bundes tragen und wurden dadurch ursprünglich mit den Toten identifiziert. Reste dieser prähistorischen Rechtsübung reichen in der Strafgewalt der Jungmannschaft der Dorfgemeinden bis in die Gegenwart hinein. Ob derartige Bünde die Exekutionsgewalt bei allen Germanen oder nur bei einzelnen Stämmen inne hatten, läßt sich nicht feststellen.

Amira hat in weiterem Ausmaße als die anderen Rechtshistoriker darauf hingewiesen, daß neben dem öffentlichen Strafrecht bis in die historische Zeit ein Privatstrafrecht vorhanden war, das nicht nur ein Racherecht gewesen ist.³ Dieses Strafrecht besaßen nach seiner Meinung die Sippen, Markgenossenschaften und Gilden und nach meiner Ansicht auch die oben beschriebenen Bünde. Seiner Anschauung aber, daß die im Privatstrafrecht üblichen Strafen nur in Ausnahmefällen, nämlich wenn sie ihre Formen den öffentlichen Strafen entlehnten, sakral waren, kann ich mich, wie aus dem Dargelegten klar ist, nicht anschließen.⁴ Seine Erklärung der Todesstrafen als Opferriten und mein Erklärungsversuch schließen sich nicht aus, im Gegenteil, sie ergänzen einander. Ich habe oben angedeutet, daß es für die älteste Zeit kaum möglich sein dürfte, grundsätzlich zwischen Weihe- und Opferriten zu scheiden. Der Vergleich mit den Initiationsriten führte aber auch zu einem Aufschluß über die Exekutoren der Todesstrafe in alter Zeit, zu einer Ergänzung zu Germania Kap. 7, wo es heißt, daß im Kriege nur der Priester hinrichten, fesseln oder prügeln dürfe. Da die Bünde in vorhistorischer Zeit

¹ Vgl. Amira 49, 61.

² Es hängt davon ab, ob die betreffenden Germanenstämme exogam oder endogam waren.

Wollte man, einer Vermutung Professor Goldmanns folgend, annehmen, daß der Chattenbund zur Zeit Tacitus' öffentlich-rechtlichen Charakter hatte, so würde das an der Problemstellung und dem Ergebnis nichts ändern. Nur der Übergang von der Strafgewalt eines Bundes zur Strafgewalt der Volksversammlung, *concilium* bei Tacitus, würde dann der historischen Zeit angehören.

³ Amira 7; Amira *Recht* in Pauls *Grundr. d. deutsch. Philol.* 3. Aufl., § 82 a; His *Strafrecht* 48 mit nur kurzer Andeutung.

⁴ Vgl. Amira 22, 232.

kultische Verbände waren, so stimmt meine Auffassung mit der Tacitusstelle zusammen.¹

Auch ein Mangel, den Amira in dem von ihm entworfenen Bilde beklagt, scheint mir jetzt behoben zu sein. Amira bedauert, daß man nur in einigen Fällen die Gottheit feststellen kann, der der Verbrecher geopfert wird. Man kann aber nichts anderes erwarten. Der Verbrecher wird den Unterweltsdämonen, den Toten übergeben. Ist das der Fall, so kann man den Empfänger, den Amira sucht, nicht klar erkennen. Im kriegerischen Zeitalter der Germanen, als sich der Wotanskult weiter verbreitete, traten auch die Kriegerbünde in Beziehung zu Wotan, er wurde Anführer der Toten, besonders des Totenheeres. Die Entwicklung scheint aber nicht gleichmäßig vor sich gegangen zu sein und nicht bei allen Stämmen. Hierdurch erklärt sich, daß eigentlich nur Wotan als Empfänger der Verbrecher in der Überlieferung klar erkennbar ist, und das nur innerhalb bestimmter geographischer Gebiete.

¹ *Ztschr. für oberdeutsche Volkskunde* 6, 47 f.

TROPHONIOS AND AGAMEDES

BY ALEXANDER HAGGERTY KRAPPE
IN BOSTON, MASSACHUSETTS

One of the many curious cults, generally of a chthonian character, which throughout antiquity attracted the attention of antiquarians to the Boiotian countryside, so conservative in the intellectual make up of its inhabitants, is that of the brothers Trophonios and Agamedes, who in their lifetime had joined the highly honourable calling of master-builders to one rather less honourable, though probably more ancient still, to wit, that of master-thieves. The *locus classicus* of their origin and exploits is no doubt a well-known passage of Pausanias¹:

The story tells of Erginos, king of Orchomenos:

... But when he had amassed wealth he desired to have children born to him. So he repaired to Delphoi and asked about children, and the Pythian priestess answered him as follows:

Erginos, son of Klymenos Presboniades,
Late art thou come to seek for offspring, but even now
Put a new tip to the old plough tree.

So he married a young wife according to the oracle, and had by her Trophonios and Agamedes. But Trophonios is said to have been a son of Apollon, and not of Erginos, and I believe it, and so does every one who has gone to inquire of the oracle of Trophonios. It is said that when Trophonios and Agamedes were grown up they became skillful at building sanctuaries for the gods and palaces for men; for they built the temple at Delphoi for Apollon² and the treasury for Hyrius. In the treasury they contrived that one of the stones could be removed from the outside, and they always kept pilfering the hoard; but Hyrius was speechless, seeing the keys and all the tokens undisturbed, but the treasure steadily decreasing. Wherefore over the coffer in which were his silver and gold he set traps, or at any rate something that

¹ IX 37, 2—3; cf. also *R.-E.* I 719 ff. Roscher *Lexikon* I 89 f.; V 1265 ff. (O. Gruppe); A. B. Cook *Zeus* II, p. 1073 ff. P. Foucart *Le culte des héros chez les Grecs* (Extr. des *Mémoires de l'Académie des Inscr.*, t. XLII), p. 28 ff., adds nothing new.

² Cf. also Schol. Aristoph. *nub.* 500; *Hom. h. Apoll.* 296; Pind. ap. Plut. *cons. ad Apoll.* 14; Plato *Axioch.* 367 c; Strabo IX, p. 421; Steph. Byz. s. v. *Δελοί*.

would hold fast any one who should enter and meddle with the treasures. So when Agamedes entered he was held fast in the snare; but Trophonios cut off his head, lest at daybreak his brother should be put to the torture and he himself detected as an accomplice in the crime. The earth yawned and received Trophonios at that point in the grove at Lebadeia where is the pit of Agamedes, as it is called, with a monument beside it.

Another version of the story is found in the historian Charax of Pergamon as summed up by a scholiast on Aristophanes.¹ In this version Agamedes is the father of Trophonios, who has for a halfbrother (by the same mother) a certain Kerkyon. Both Agamedes and Trophonios were famed for their skill; they built the temple of Apollon at Delphoi, and they made a golden treasury for King Augeias at Elis. But they took care to leave a secret entrance into the treasury, by means of which they and Kerkyon used to enter and rob the king. Augeias was at a loss what to make of it, but by the advice of Daidalos, who was staying with him, he set traps about his coffers. Agamedes was accordingly caught in one of them, but Trophonios, to prevent recognition, cut off his father's head and escaped with Kerkyon to Orchomenos. Hither they were pursued by the messengers of Augeias; so Kerkyon fled to Athens and Trophonios to Lebadeia, where he made for himself an underground chamber in which he lived.

Far more virtuous is the character of Agamedes and Trophonios according to Pindar² and Cicero³: After building the temple of Apollon they asked the god to grant them a boon, and the god replied that they would receive it on the seventh day (in Cicero: *post eius diem tertium*), and on the seventh night they both died a quiet and painless death while asleep.

Apart from the temple of Apollon at Delphoi and the treasuries of Hyrieus or Augeias, the brothers are said to have built the bridal chamber of Alkmene at Thebes⁴ and a temple for Poseidon at Mantinea.⁵

What we know, then, of the brothers may be summed up as follows:

1. Trophonios and Agamedes are generally brothers, while in one version Trophonios has for a stepbrother a certain Kerkyon, Agamedes being his father but not the father of Kerkyon;

2. Their father is generally Erginos, king of Orchomenos; according to a widely known version Erginos is the father of Agamedes only, that of Trophonios being Apollon, while according to a third⁶ Agamedes is

¹ Frazer *Pausanias Description of Greece* V 177.

² Ap. Plutarch *De cons. ad Apoll.* 14. ³ *Tusc.* I 47.

⁴ Paus. IX 11, 1. ⁵ Paus. VIII 10, 2. Cf. also Roscher *Lex.* V 1266 f.

⁶ Schol. Aristoph. *nub.* 500.

of divine origin, his father being either Apollon or Zeus, whereas the father of Trophonios is the mortal king Erginos;

3. They are famous as master-builders and as such the reputed authors of a number of temples and palaces;

4. They are also master-thieves, the scene of these exploits of theirs being sometimes Hyria, in Boiotia, sometimes Elis. While engaged in this useful calling, one of them comes to grief;

5. But in one version (which does not mention their career as master-thieves) they die a peaceful death at the same time.

It will be readily seen that 4. and 5. are irreconcilable and mutually exclusive. It is well also to observe that the thieves' story is difficult to reconcile with the royal blood of the two heroes, while one is equally at a loss of how to account for the strange combination, in two heroes, of two callings as different as that of master-builders and that of master-thieves. As a matter of fact, the removable stone of the treasury is the only connecting link between the two themes; it alone accounts for the master-builders being also master-thieves. But the loose and superficial character of this connexion must be obvious to any one familiar with the development of narrative themes.

A similar discrepancy exists for point 4., the localization of their main exploits being Boiotia according to one version, Elis, according to another. It is noteworthy, however, that even the second version has preserved a clear trace of the brothers' connexion with Boiotia: Trophonios and Kerkyon escape first to Orchomenos, and Trophonios finally goes to Lebadeia. There can thus be very little doubt about the priority of the Boiotian localization of the legend, and the Peloponnesian version thus turns out to be an offshoot of the Boiotian one, a result long since arrived at by K. O. Müller.¹

Pausanias, in the text quoted above, does not expressly state that Trophonios and Agamedes were twin-brothers, although such is evidently the meaning of his text. As a matter of fact, it will be easy to show that all the features of the story, excepting only the episode of the robbery, are to be explained on the basis of their twinship.

In the first place, there is an ancient tradition, neglected by the later writers, about the Argonautic expedition and Erginos', the brothers' father's, share in it. Thus on the occasion of the funeral games held in honour of Thoas, he is laughed at by the Lemnian women, because, in spite of his white hair, he tries to compete with the swift-footed Bo-reades; but much to their surprise he carries off the prize.² The birth

¹ *Orchomenos und die Minyer* 90 f.

² Pind. *Ol.* IV 31; Callim. *frag.* 197 Schn.; cf. Müller *op. cit.*, p. 257.

of twin-children at a ripe old age would in accordance with ancient notions (popularly held even now), be but another proof of his unusual vigour.

In the widely current story, accepted also by Pausanias, as we have seen, one of the two brothers (it does not matter very much which) is reputed the son of a god, Apollon or Zeus, the other being evidently regarded as the offspring of the mortal hero Erginos. The same belief comes out in the Peloponnesian version, where Kerkyon is the half-brother of Trophonios by the same mother but by a different father, the latter not being mentioned at all. Now this peculiarity, the double paternity, half human, half divine, is characteristic of twin legends. Suffice it to quote a few examples by way of illustration.

The Spartan Dioscures are sometimes the sons of Zeus, sometimes those of the Peloponnesian kinglet Tyndareos, or else one of them is the son of the god and hence immortal, whilst the other is the son of the king and hence a mortal man like his father. Similarly, the Molionides are sometimes called the sons of Aktor, another Peloponnesian king, whereas according to other texts they are the sons of Poseidon.¹ Herakles is a son of Zeus, his twin-brother Iphikles the child of the honest Amphitryon. The father of the Theban Dioscures Amphion and Zethos is Zeus, while in certain versions the god is responsible for only one of the two, the father of the other being the mortal king Epopeus. In the case of the Vedic Açvins, the one has for a father the sky-god or the sun-god, while the other is the child of a mortal named Sumakha. This persistent tradition about a double paternity of twin-children has its root in the erroneous conception held by primitive man concerning the nature of twin-births. It is widely believed among savages that at least one of twins is the offspring of some supernatural being, spirit or dæmon, and in Mediaeval Europe a mother of twins would be roundly accused of adultery. To quote Marie de France, a French author of the twelfth century²:

Onques ne fu ne ja nen iert
Ne n'avendra cele aventure
Qu'a une seule porteüre
Une fame dous enfanz ait,
Se dui home ne li ont fait.

If there exists then a tradition concerning Trophonios and Agamedes according to which the father of the one was a god, that of the

¹ I have treated the whole question with much detail in an article *The Molionides* forthcoming in *Amicitiae Corolla*. A miscellany in honour of Dr. J. Rendel Harris, London 1933.

² Karl Warnke *Die Lais der Marie de France*, p. CXI and 55.

other a mortal man, this constitutes *prima facie* evidence for their twinship.

Equally important is their career of master-builders, twins being generally regarded as excellent stone-masons and builders. Again I must content myself with giving a few illustrations.

Without leaving Boiotian soil, we run across another pair of twin-brethren, the Thebans Amphion and Zethos, reputed to have built the walls of that ancient city.¹ Before they built Thebes they are said to have walled a city called Eutresis², while Anna Comnena knows of a tradition according to which they were also the builders of Dyrrhachium.³ The twin Apollon had built the walls of the citadel of Megara.⁴ Apollon jointly with Poseidon built the walls of Byzantium⁵ and of Troy.⁶ The Spartan Dioscures had built a temple⁷:

On the right of Gythion is Las . . . Amongst the ruins is a temple of Athena surnamed Asia; they say that it was made by Pollux and Castor when they came back from Colchis. . . .

The Christian twin saints Florus and Laurus are stone-masons by trade, having learned their craft from the saints Patroclus and Maximus, who likewise suffered martyrdom for Christ.⁸ The popular legend quite agrees with this statement: the two saints were set to build a pagan temple but they built a church instead.⁹ Nor were Florus and Laurus the only Christian twin saints following this calling. In the Syriac *Acta Thomae*, Judas Thomas, whose name means "twin" and who is described as the twin-brother of Our Lord, on being asked what art he is skilled in practising, replies that he is a carpenter and an architect, that in

¹ Cf. my study *The Legend of Amphion in Classical Journal* XXI 21 ff.

² Strabo IX, p. 411: *Εὐτρῆσιν κωμίον Θεσπιέων· ἐνταῦθα φασὶ Ζῆθον καὶ Ἀμφίωνα οἰκῆσαι πρὶν βασιλεῦσαι Θηβῶν.* Steph. Byz.: *Εὐτρῆσις ἦν ἐτείχισε Ζῆθος καὶ Ἀμφίων· ἐκλήθη δὲ Εὐτρῆσις διὰ τὸ πολλαῖς αὐτὴν πρότερον χρησασθαι δόμῃσι, ὡς Ἐπαφρόδιτος.*

³ *Alexiad* III, p. 99 D: *ἐν ὑστέροις δὲ χρόνοις (ὡς Ἕλληνές φασὶ καὶ αὐτὰ δὴ τὰ ἐν τῇ πόλει γλυπτὰ γράμματα μαρτυροῦσιν) ὑπ' Ἀμφίονος καὶ Ζήθων ἀνοικοδομηθεῖσα εἰς ὃ νῦν ὁρᾶται σῆμα. αὐτίκα δὲ τὴν κλῆσιν μεταμίψασα Λυδῶνάχιον προσηγορεύεται.*

⁴ Paus. I 42, 2; Ovid *Metam.* VIII 17.

⁵ Hesych. *Mil. F. H. G.* IV 148, 12.

⁶ O. Gruppe *Griech. Myth.* 305.

⁷ Paus. III 24, 5.

⁸ J. Rendel Harris *The Dioscuri in the Christian Legends*, p. 3, quoting from a popular *Συναξαριστής*, published at Zante, in 1868 (under August 18th) as follows: *οὗτοι οἱ ἄγιοι ἦσαν μὲν ἀδελφοὶ δίδυμοι λιθοξόμοι δὲ τὴν τέχνην ἐκμαθόντες αὐτὴν παρὰ τοῦ ἁγίου Πατρόκλου καὶ ἁγίου Μαξίμου, μαρτυρησάντων καὶ αὐτῶν διὰ τὸν Χριστόν.*

⁹ Harris *op. cit.*, p. 6.

wood he knows how to make ploughs¹ and yokes and ox-goads and oars for ferry-boats and masts for ships², and in stone, tombstones and monuments and temples and palaces for kings. Arrived in India, Judas is asked to build a new palace for the king, which he does in a rather original way.³ The city-builders Amphion and Zethos have their Roman and Semetic parallels in the twins Romulus and Remus and in Cain, the twin-brother of Abel in rabbinic tradition. In Mesopotamia the twins are thrown into connexion with the baking of bricks and with building, as may be judged from the ideographic appearance of the Heavenly Twins (the constellation) on an unfinished brick wall.⁴ Most important of all, as we shall promptly see, in one of the early hymns addressed to the Sun-god by the Egyptian twins Horos and Set, the latter declare themselves to have been the architects of the temples at Luxor and Thebes.⁵ Not to incur a just reproach of taking undue advantage of the hospitality of a European journal, I must needs limit myself to the quotation of one of the more characteristic passages⁶:

Set the architect and Horos the architect, he says⁷: I was a superintendent in thy temple, an architect in thy sanctuary, without error, in the sanctuary which thy beloved son Amenophis III has built for thee. My lord had commanded me to carry out the building; because he knew my vigilance. . . .

Never do I take joy in lying words⁸; my joy is in my brother⁹, who is like to myself in kind¹⁰; over whose thoughts I have joy; since we

¹ On the relations of the Dioscures with the plough cf. L. Myrrianteus, *Die Aevins oder arischen Dioskuren*, p. 124 ff.; Harris *The Dioscuri*, p. 23; *Boanerges*, p. 234 ff.; W. R. S. Ralston's *The Songs of the Russian People*, p. 199.

² On the Dioscures as ship-builders cf. Harris *Boanerges*, p. 205 ff.

³ Harris *The Dioscuri*, p. 23f.

⁴ Harris *The Cult of the Heavenly Twins*, p. 33 f.

⁵ The hymn was published as early as 1870 by Pierret *Recueil des travaux égypt. et assyr.* I 70—72 again by Birch, in 1885, *Trans. Soc. Bibl. Archéol.* VIII 143 ff., and recently by v. Günther Roeder, in 1923, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, p. 9—12.

⁶ I use the translation of Dr. Harris *Bull. John Rylands Libr.* X (1926).

⁷ The use of the singular (instead of a dual) points to the widespread conception of twins as *one* person; cf. Dudley Kidd *Savage Childhood*, p. 46: ". . . for he (i. e. twin) is regarded as being of one flesh with his twin." Hence also the institution of the Dioscures sharing a common wife between them, a peculiar case of Dioscuric polyandry which I have discussed in my recent book *Mythologie Universelle*, p. 82, Paris 1930, Payot.

⁸ The Heavenly Twins are the guardians of truth *par excellence*; cf. *Mythologie Universelle*, p. 96 f.

⁹ Cf. Plutarch's famous essay *On brotherly Love*, where he refers at length to the Spartan Dioscures, and Harris *The Piety of the Heavenly Twins*, *Woodbrooke Essays*, Nr. 14, Cambridge 1928.

¹⁰ On the likeness of twins (in legend) cf. Harris *The Dioscuri*, p. 21. 23; *Cult*, p. 113 f., 117. Judas Thomas (the twin-brother of Our Lord) resembles

came together out of the mother's womb, Set the architect and Horos the architect.

The rôle of Trophonios and Agamedes as master-builders is thus seen to be shared by a large number of other twins, both pagan and Christian, Aryan, Semitic, and Hamitic. O. Gruppe's statement¹ that the reason why Trophonios and Agamedes came to be master-builders is unknown had, since the article in question was published as late as 1923, no sound basis in fact, the world-wide rôle of the Heavenly Twins as master-builders having been pointed out by Dr. Rendel Harris exactly three years after the beginning of this century. It is true, all this does not explain why twins should have been picked out for this function. I cannot go into this problem more at length; nor is it necessary to do so, since I have treated it exhaustively in my recent book.² Suffice it to state here that twins being regarded as uncanny by primitive man, it was customary to exile them and their mother to desert places or islands, to rid the community by this drastic measure of the baneful influence exercised by them, that these places of twin exile developed into places of refuge for all sorts of people, especially such as had more reason to fear the law, or rather the vendetta, than the twins, that in this way twin-towns arose and that twins came to be regarded as the founders of cities, the classical example being of course, ancient Rome.

To come to the last important feature of the legend of Trophonios and Agamedes, their edifying death in the same night, we are dealing once more with one of the most common features of Dioscurism, as will be made clear by the following examples.

The simultaneous death of twins, corresponding, of course, to their simultaneous birth, brings out still more their inseparability, so well stressed by the well-known myth of Polydeukes giving half of his immortality to his mortal brother Kastor. The Molionides and the Boreades are slain by Herakles in the same fight, as are the Christian Dioscures Amicus and Amelius at the hands of Ogier.³ The Dioscuric saints Gervasius and Protasius are martyred on the same day, as are Kosmas and Damian. Often the inseparability of the twins outlasts their death, and they share a common sepulchre. This was undoubtedly the case at Thebes, in Greece, where Amphion and Zethos, the Theban twins, had a common tomb.⁴ In a Christian legend, a camel, being suddenly

Jesus so much that he is constantly mistaken for him. Amicus passes himself off for his friend (originally his twin-brother) Amelius, without being detected.

¹ Roscher *Lex* V 1267.

² *Mythologie Universelle*, p. 94.

³ *Modern Language Review* XVIII 160 f.

⁴ E. Bethe *Thebanische Heldenlieder*, p. 87, n. 12.

conferred the power of human utterance, like the famous she-ass of Baalam, exhorts a community to bury in a common tomb the martyrs Kosmas and Damian.¹ When buried separately, the mortal remains of Gervasius and Protasius at Milan and of Amicus and Amelius at Mortara will be joined miraculously. When the archbishop Rainald of Dassel, chancellor of the Empire, wanted to separate the relics of Protasius and Gervasius, leaving the one at Breisach and taking the other to Cologne, the ship that was to carry the latter down the Rhine could not be moved from its mooring place.² The underlying doctrine is brought out in a nutshell in the following Kafir belief, as noted by Captain Kidd³:

If both twins survive . . . on the death of one, even though he were grown up, there would be no mourning lest the other twin should suffer through sympathy, for he is regarded as being of one flesh with his twin.

Or, to remain nearer home:⁴

In Dorsetshire, if one of twins die, and the limbs do not "stiffen rigidly," the funeral is delayed, from a notion that the dead one is "waiting for the other"; and we are informed that the carelessness of the relatives will sometimes verify the assertion, for the dead one has not long to wait.

This strange mental sympathy between twin-children was supposed by some (and not only by "savages") to extend even to wounds inflicted upon the one in the absence of the other. Suffice it to quote from the personal reminiscences of the Comte de Ségur, a member of the old French aristocracy⁵:

Quant à la subite et vive douleur ressentie à son bras gauche par ma grand'tante, sœur jumelle de mon grand-père, à l'instant même où son frère (jumeau) avait le bras emporté à Lawfeldt, ce second fait, qui certes n'est pas sans exemple, peut aider à comprendre le premier. Pourtant on conçoit plus facilement un rapport aussi sympathique entre deux êtres créés ensemble et sortis à la fois du même sein. D'où vient sans doute encore que, pendant leur longue existence, rarement il survint à l'un d'eux un mal quelconque sans que l'autre l'ait simultanément éprouvé. On ne remarquait de différence que dans l'intensité, la sœur jumelle étant moins bien conformée et moins forte que son frère.

The simultaneous death of Trophonios and Agamedes is thus in full harmony with their twinship.

¹ A. A. S. S., Sept. VII 477; cf. H. Günter *Legenden-Studien*, Köln 1906, p. 37.

² Cf. my *Études de mythologie et de folklore germaniques*, Paris 1928, Leroux, p. 166.

³ *Op. et loc. cit.*

⁴ T. F. Thistelton Dyer *English Folk-Lore*, London 1878, p. 225 f.

⁵ Ségur *Mélanges*, Paris 1873, p. 227 f.

Before discussing the problem presented by the theme of the master-thieves attached to the two heroes, let us look at the cult given to Trophonios and Agamedes. Its centre was the ancient city of Lebadeia in Boiotia, which was also the seat of an incubation oracle. The first man who descended into the grotto met two snakes¹, no doubt the two brothers in person. The oracle had been founded during an acute drought. *Hyrieus*, the name of the king for whom they built the treasury, is probably a form of *Hysieus* (*Ἵσιεύς*, a rain dæmon, and his treasury may well have been one of those subterranean granaries in common use in the ancient Mediterranean.² To this must be added that Trophonios was frequently assimilated to Zeus, no doubt the Greek equivalent of the Latin Jupiter Pluvius. The two brothers are then givers of rain, heroes of the fertility of the soil, which is but another function of the Heavenly Twins and one of their most characteristic ones, by reason of an association of ideas not difficult to understand. A few examples will help to make this clear.

In Mozambique all twin-children are called *Bana ba Tilo*, that is "Children of the Sky," the exact equivalent of the Greek *Διὸς κοῦφοι*, the Vedic *divo nâpâtâ*, the Lettic *deva deli*, and the Semetic *Bene Baraq* (since *tilo* means not only "sky" but also "thunder" and "lightning"). In times of drought the natives will place the mother of twins in a ditch and pour water over her (a well-known rain charm). Or they will organize a procession of naked women, led by a mother of twins, and will thus go to some tomb of twin-children and pour water over it. Another means is to disinter the corpse of a twin-child, to bury it anew near some source or brook.³ The same belief, that twins control the weather, is found among the Indians of the Pacific coast.⁴ I must needs limit myself to these examples, referring the reader to my book and the bibliographies there given.⁵

This function of the two Lebadeian brothers is further confirmed by the name of the one, *Τροφώνιος*, *Τρεφώνιος*⁶ and which it is impossible to separate from the verb *τρέφω*. To this must be added that Kerkyon, the brother of Trophonios in one branch of the legend, is in the cult legend of Eleusis, the brother of Triptolemos, himself usually

¹ On the Dioscures as snakes (an animal form very often assumed by the dead in ancient Greek belief) cf. L. v. Schroeder *Arische Religion* II, p. 449.

² Roscher *Lex.* V 1276.

³ Frazer *The Magic Art* I 265 ff.

⁴ Harris *Boanerges*, p. 143 ff.

⁵ *Mythologie Universelle*, p. 65 f., and the index, s. v. *jumeaux donneurs de la fertilité*.

⁶ Müller *Orchomenos*, p. 149.

a twin and a patron of agriculture, in fact, a Greek "ploughman king." Trophonios and Triptolemos are thus in a certain measure doubles.¹

Lastly, the cult centre of the two brothers, at Lebadeia, was one of the numerous sanctuaries to which persons of ill health resorted, hoping to receive, in their dreams, indications of how to cure their illness, or to be cured miraculously right then and there by the intervention of the two heroes.² This function of *boni medici*, however, is one of the prime functions of the Heavenly Twins, and not only in Greece. In the first place, let us note that the name of the second of the two brothers, Agamedes contains the same element which occurs also in the name of the witch *Medeia* and the Latin verb *mederi*. The Vedic *Açvins* are physicians, who render the eye-sight to a blind man and the use of his legs to a lame one.³ In a Vedic document they are the physicians of the gods⁴, and in the *Mahabharata* they are invoked to cure blindness.⁵ Hence it is that they bear the name of *Násatyá*, derived from the verb *násate*, "unite," "assist," "help," related to the Gr. *véομαι*, *νόστος*, the Goth. *ganisan*, *ganasjan*, hence Dutch *genezen*, "to be cured," *genezing*, "cure," *genesheer*, "physician."⁶ In Greece we observe much the same functions of the Heavenly Twins. Kastor and Polydeukes are physicians and often associated with Asklepios.⁷ Their Christian successors are the saints Kosmas and Damian, the *ἅγιοι ἀνάργυροι*, i. e., "the saints who take no fee."⁸ At Milan the Christian Dioscures Gervasius and Protasius cure a blind man.⁹ The Spanish saints Emeterius and Celedonius appear visible, in youthful form and equestrian garb, to a merchant of Cardona afflicted with a fatal disease, and cure him.¹⁰

We may then regard the twin character of the two brothers as established. As a matter of fact, no less a scholar than U. v. Wilamowitz-Moellendorff¹¹ had come to the same conclusion, on the basis of the text of Pausanias quoted at the outset of this study, and without suspecting that this twinship explains most of the features connected with the figures of the two hero-brothers. In fact, it explains all of them,

¹ S. Eitrem *Die göttlichen Zwillinge (Videnskabselskabets Skrifter II. Historisk-filos. Kl., No. 2)*, p. 103; cf. also Gruppe in Roscher *Lex.* V 1275 f.

² Müller *op. cit.*, p. 150.

³ Myriantheus *op. cit.*, p. 41, 112 ff.

⁴ A. Hillebrandt *Vedische Mythologie* I 241.

⁵ Baunack *Ztschr. f. vgl. Sprachforsch.* XXXV (1899), p. 558.

⁶ H. Brunnhofer *Vom Aral bis zur Gangá*, p. 99; H. Güntert *Der arische Weltkönig*, p. 259.

⁷ W. Immerwahr *Kulte und Mythen Arkadiens*, p. 230.

⁸ Rennell Rodd *Customs and Lore of Modern Greece*, p. 141.

⁹ Harris *Cult*, p. 52.

¹⁰ *A. A. S. S.*, March I 233.

¹¹ *Pindaros*, p. 23, 420.

excepting only one, the last that remains to be discussed, viz., their strange rôle as master-thieves.

It has long since been pointed out that very much the same tale is reported by Herodotos, who is careful, however, to localize it in Egypt, where he reports having heard it from the *ciceroni* that led him about, putting it in the reign of a certain king by the name of Rhampsinitus, who is very probably to be identified with the historical king Rameses III.¹ One might think, of course, of the possibility of the two versions being quite independent, mere variants of a popular tale.² Yet the very fact that in both the theft is carried out by two brothers, who are also master-builders and as such the authors of the king's treasury, into which they penetrate thanks to a removable stone, makes it amply clear that the two are closely related and must somehow be connected. The question is whether the tale originated in Greece and hence migrated to Egypt, or whether on the contrary it originated in Egypt and was carried into Greece, or, finally, whether both versions go back to a common source neither Greek nor Egyptian. To be brief, the first of these three opinions was held by K. O. Müller³ and, in more recent years, by F. Studniczka⁴, the second by U. v. Wilamowitz-Moellendorff⁵, O. Kern⁶, and N. M. Penzer⁷, whilst the third is that of Philipp Buttmann⁸ and, more recently, of Gaston Paris.⁹

Both Buttmann and Gaston Paris looked to the Semitic Orient as the country of origin of our story. The great French scholar in particular did so merely on the basis of the rather licentious character of a certain episode in the Herodotean version, the prostitution of the king's daughter. This he believed could have been imagined only in Babylon, where, according to Herodotos and other writers, every woman had to submit to the embraces of a stranger at least once in her life, in the temple of Milytta. This conclusion, however ingenious and superficially plausible, is none the less inadmissible, since it reposes on the common fallacy of assuming that fiction must inevitably reflect reality, which as a matter of fact it rarely does in tales of this nature. Apart from this, there is enough evidence for the existence of sacred prostitutes also in

¹ N. M. Penzer *The Ocean of Story* V 250 ff.

² The literature on this tale has grown to fantastic proportions. I content myself with quoting the leading works, from which the reader may gain further data: R. Köhler *Kl. Schr.* I 198 ff.; V. Chauvin *Bibliographie des ouvrages arabes* VIII 185; Killis Campbell *The Seven Sages of Rome*, p. LXXXV ff.; Bolte-Polívka *Märchen-Anmerkungen* III 395 ff.; Penzer V 144; 245 ff.

³ *Orchomenos*, p. 94 ff. ⁴ *Kyrene*, p. 6, 120.

⁵ *Homerische Untersuchungen in Philolog. Unters.* VII (1884), p. 186

⁶ *R.-E.* I 720f. ⁷ *Op. cit.* V 245 ff. ⁸ *Mythologus* (1928), II 228.

⁹ *Revue de l'histoire des religions*, 1907, LV 151 ff.; 267 ff.

Egypt.¹ In other words, there is no valid reason why the episode in question could not as well have arisen in Egypt or even in Greece. No ancient Semitic version of it is known to us, and on the whole Egyptologists now seem to be in fair agreement that there is at least nothing un-Egyptian in the tale and that it may very well have originated in Egypt.²

Nor is this all. The version told by Herodotos is incomplete and mutilated, as is clearly seen by a comparison with the many oral variants collected from all over the world, and certain ones of its episodes can be understood only if one knows some of these oral tales.³

The Greek versions as retold by Pausanias and Charax of Pergamon are even more mutilated than the Egyptian one of Herodotos: the beheading of the one thief by the other, to prevent recognition, is the only one of the clever thief's numerous tricks that they have succeeded in preserving. There can therefore be little reason to doubt the secondary and derivative character of these versions. Thus the "Hellenic" theory of K. O. Müller and of Studniczka would seem to rest on very insufficient evidence and, to a folklorist at least, appear most unlikely. In other words, I opine for an Egyptian origin of the story.

There remains one more problem: when did the story reach Greece from Egypt? Here again scholarly opinion is divided. In the first place K. O. Müller was right in so far as he assumed that the story was current in Greece before the time of the beginning of Greek colonization in Egypt in the reign of Psammetichus I. (664—610 B. C.).⁴ For it is clearly referred to in an old epic poem of which we still have some traces.⁵ The silence of Herodotos about it and the legend of the edifying death of the two master-builders do not militate against this view, for Herodotos was not omniscient, and a legend circulated by the Delphian priesthood could well afford to ignore the thieves' story. At all events, the conclusion of Mr. Penzer⁶ that it was Herodotos who introduced the story into Greece is altogether inadmissible, not only on account of the chronological difficulties referred to above and into which such a theory would at once lead us, but also because this would be a unique example of migratory legend of recent introduction

¹ Penzer V 254. On the groundlessness of other objections raised against the Egyptian origin of the story cf. *ibid.*, p. 253 ff.

² *Ibid.*, p. 255. ³ *Ibid.*, p. 249.

⁴ Müller *Orchomenos*, p. 94.

⁵ Wilamowitz *Homer. Unters.*, p. 184; Hartmann *Untersuchungen über die Sagen vom Tode des Odysseus*, p. 65 ff. (inaccessible to me).

⁶ *Op. cit.* V 257 f.

being attributed, arbitrarily, to one of the legendary figures of prehistoric Greece. The last objection also holds for the "Cyrenaic" theory of J. Vürtheim¹, who believed that the story had been introduced into Greece from Egypt *via* Cyrene. In other words, I believe K. O. Müller to have been fundamentally right when he considered the story as essentially Minyan, i. e., current in prehistoric Boiotia and carried by the Minyans to the Peloponnesos. He was wrong in concluding from this fact that the tale was also of Minyan *origin* and carried from Greece to Egypt, which is plainly quite a different problem.

This conclusion of the great German scholar is all the more curious as he himself pointed out numerous traces of prehistoric Egyptian settlement in Boiotia, evidence which it is needless to rehearse here.² But it is a well-known fact that it is as a rule the colonisers who transmit stories to the people among whom they settle, not *vice versa*, as can be seen every day in countries where the Europeans have established some sort of dominion. The fact of an Egyptian colonization of Boiotia is the less subject to doubt because only recently Dr. Harris, independently of Müller's finds and inductions, has again run across the same indisputable facts, re-enforced, this time, by a comparison of the place names³: to quote but one example, the most obvious of them all, Thebes in Boiotia certainly does not bear by mere coincidence the same name as the Egyptian Thebes!

We must now go back to the Egyptian hymn quoted above, which puts on the scene two master-builders, the twin-brothers Horos and Set, builders of the temples of Luxor and Thebes. Strange as it may seem to some, it is not only the name of the last of the two cities and the theme of the twin-brothers, who are also master-builders and responsible for temples, that recur in Boiotia. Even the name of at least one of the twins is found there: I refer to Set, who turns up again in the Boiotian Thebes as Ζῆθος or Ζέαθος, the twin-brother of Amphion, both builders of the walls of the Boiotian Thebes. *Zethos*, which it is impossible to separate from *Zetes*, the name of one of the Boreades, another twin couple⁴, is a word that has defied all attempts at an explanation by a Greek etymology, and Ζέαθος is, to use the words of v. Wilamowitz, „ganz rätselhaft“. On the other hand, Plutarch transcribes the Egyptian *Set* as Ζῆθ.⁵ Furthermore, of the twins Amphion and Zethos the latter is the rough brother, Amphion the smooth one. But on the other hand we know that in Hellenistic times the Egyptian *Set* was identified with Esau or Edom, the rough brother of the Jewish twins of

¹ *De Aeacis origine, cultu, patria* p. 202 (inaccessible to me).

² *Op. cit.*, p. 84ff., 234.

³ *Bull. John Rylands Library* X 345.

⁴ A. B. Cook *Zeus* II 445.

⁵ In his treatise *De Osiride et Iside*.

Old Testament memories! The conclusion is then justified that Zethos is but the *alter ego* of the Egyptian Set and was introduced into Boiotia by prehistoric Egyptian colonists.

We have then the following state of things:

in Egypt:

1. Two twin-brothers, one of whom is called *Set*, master-builders and authors of temples, one of which is located in Thebes.
2. Two brothers (Herodotos says nothing about their twinship), anonymous, master-builders, authors of a royal treasury, and master-thieves, to whom the well-known tale is attached;

in Boiotia:

1. Two twin-brothers, one of whom is called *Zethos*, master-builders and authors of the walls of Thebes,
2. Two twin-brothers, master-builders, authors of temples and of a royal treasury, and master-thieves, to whom the well-known tale is attached.

The conclusion is obvious, I think that we are dealing with a group of legends that was imported into Boiotia from Egypt, by Egyptians, *in toto*, the story of two Egyptian master-builders (who were very probably also twins) and master-thieves being attributed to a Minyan couple of twins, likewise known as master-builders. It was as a result of this attribution, I think, that the original granary of King Hyrieus was transformed into a treasury after Egyptian model.

The careers of Trophonios and Agamedes, however, furnish another excellent example for the powerful rôle of Dioscurism in ancient religion.

PSYCHES DRITTE UND VIERTE ARBEIT BEI APULEIUS

VON LUDWIG BIELER IN WIEN

Seit des Apuleius berühmte Erzählung von Amor und Psyche Gegenstand der modernen Mythen- und Märchenforschung wurde, ist die Frage, ob ihr ein Märchen oder ein Mythos zugrunde liege und welcher Art diese Grundlage gewesen sein mag, nicht zur Ruhe gekommen. Zu ihrer Klärung will dieser Versuch beitragen: von dem Verhältnis der dritten und vierten Arbeit Psyches zu einander ausgehend will er einen Weg bahnen, der uns vielleicht dem Ziel etwas näher bringen kann. Der Untersuchung soll ein kurzer Überblick über die Erzählung vorausgehen, bei dem wir vor allem jene Punkte hervorheben wollen, auf die es hier besonders ankommt.

Ein König hat drei Töchter. Psyche, die jüngste, ob ihrer großen Schönheit gleich Venus verehrt, soll von Amor auf Bitten der erzürnten, eifersüchtigen Liebesgöttin durch eine Ehe mit dem niedrigsten aller Sterblichen bestraft werden. Wirklich fordert sie ein Orakel zur Gattin eines mit dunkeln Worten geschilderten Ungeheuers. Psyche wird im Brautschmuck auf einem Felsen dem Dämon ausgesetzt; doch der Zephyr entrückt sie in ein Zauberschloß, wo Amor, der sie liebt, gegen seiner Mutter Gebot ihr unsichtbar naht und sie zu seinem Weibe macht. Zum Troste ihrer Einsamkeit bei Tage erlaubt er ihr, wengleich ungern, den Besuch ihrer Schwestern zu empfangen; nur darf sie sich nie von ihnen verleiten lassen, nach seiner Gestalt zu forschen. Doch beim dritten Besuch glaubt sie den neidischen Schwestern, ihr Gatte wäre ein Ungeheuer, und will ihn nachts töten; da, beim Schein der Lampe, erkennt sie den Gott. Ein Tropfen heißen Öls aus der Lampe verwundet ihn — und schwer, wie wir später hören; er erwacht und entweicht. Die verzweifelte Psyche sucht den Tod im nahen Fluß; gerettet, durchirrt sie nach Amor die Welt: sie begegnet Pan, nimmt Rache an ihren beiden Schwestern, hält Rast in einem Tempel der Ceres und einem Tempel der Juno. Endlich stellt sie sich Venus, die bereits von allem weiß und Psyche hatte suchen lassen; bei ihr hofft sie Amor zu finden. Venus verhöhnt und mißhandelt sie; dann stellt sie ihr Aufgaben: sie muß einen Haufen Körner auslesen, eine Flocke Wolle von wilden Schafen bringen, Wasser von einem unzugänglichen Berg holen, zuletzt aus der Unterwelt von Proserpina ein Büchsen Schönheit erbitten. Hiebei muß sie besondere Vorsicht üben: drei Gefahren drohen ihr auf dem Abstieg, beim Aufenthalt muß sie Proserpinas Mahl ausschlagen, auf dem Rückweg darf sie das Büchsen nicht öffnen. Alles vollbringt sie, denn die ganze Natur

hilft ihr um Amors willen. Nur am Ende öffnet sie neugierig das Büchchen; betäubender Todesschlaf entsteigt ihm und befällt sie. Doch Amor, genesen und der mütterlichen Haft entwichen, erweckt die Geliebte, setzt bei Jupiter durch, daß Psyche zur Göttin erhoben wird, und kann nun mit ihr im Himmel Hochzeit feiern.

Schon lange ist an diesem Märchen das ungewöhnlich starke Vorherrschen der Dreizahl aufgefallen: drei Schwestern, drei Besuche, drei — zweigeteilte — Stationen der Wanderung (Fluß — Pan, die beiden Schwestern, Ceres — Juno), endlich die drei Etappen der Hadeswanderung mit den drei Gefahren auf der ersten. Um so mehr befremdet die Vierzahl von Psyches Arbeiten: man erwartet auch hier nur drei Aufgaben. Schon Friedlaender sah die möglichen Erklärungen dafür, wenn er von der vierten Arbeit sagt¹: „Möglich, daß dies nur eine Variante der dritten Arbeit war, die Apuleius aus einer anderen Form des Märchens entlehnte; denn nach der Weise der Märchen erwartet man nur drei Arbeiten. Möglich auch, daß hier ausnahmsweise noch eine vierte als letzte, durch drei Versuchen noch erschwerte, hinzukam.“ Und Weinreich hat hierzu angemerkt²: „Im Altertum, wo das *τρεῖς καὶ τετρακτίς* ebenso typisch ist wie das *ter quaterque*, kann eine vierfache Arbeit nicht befremden, zumal sie eben als 3 + 1 zu bewerten ist.³ Das häufigere epische Erzählungsschema ist ja ‚Dreizahl mit Achtergewicht‘ . . . , Betonung des letzten Gliedes der Dreierreihe. Hier ist, wie auch sonst zuweilen, das Achtergewicht gleichsam losgelöst, das Erzählungsschema der ‚Rundzahl mit Überschuß‘ bewirkend.“ Vielleicht läßt sich bei genauerer Betrachtung zwischen beiden Möglichkeiten mit einiger Sicherheit entscheiden.

1.

Betrachten wir zunächst die dritte Arbeit! Met. VI 13 sagt Venus zu Psyche⁴: „*Videsne insistentem celsissimae illi rupi montis artui verticem, de quo fontis atrii fuscae defluunt undae proximaeque conceptaculo vallis inclusae Stygias inrigant paludes et rauca Cocyti fluentia nutriunt? Indidem mihi de summi fontis penita scaturigine rorem rigentem hauritum ista confestim defer urnula.*“ Ohne Zweifel haben wir in diesem Wasser, wie auch allgemein zugegeben wird, das „Wasser des Lebens“ zu er-

¹ L. Friedlaender *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* IV⁹⁻¹⁰ (1921) S. 114.

² a. a. O. A. 1.

³ Doch möchte ich nicht mit Hildebrand (in seiner Ausgabe des Apuleius I [1842] S. XXXVII, vgl. Helm *Neue Jahrbücher* XXXIII [1914] S. 183 mit A. 2) die ersten drei Arbeiten unter dem Gesichtspunkt der „irdischen Prüfungen Psyches“ zusammenfassen. Die Begründung dafür wird sich im Verlauf der Arbeit von selbst ergeben.

⁴ Ich zitiere nach der Teubner-Ausgabe von R. Helm (1913).

kennen. Doch seine Lage auf einem Berg ist nicht die gewöhnliche; in den meisten Sagen und Märchen wie auch in religiösen Vorstellungen ist vielmehr der Ort, wo es zu finden ist, offen oder verhüllt als Unterwelt charakterisiert.¹ Und auf denselben Zusammenhang führt uns die Tatsache, daß dieses Wasser bei Apuleius als stygisches bezeichnet wird.² Daß man das Wasser des Lebens gerade in der Unterwelt suchte, geht, wie ich meine, auf das in alten Glaubensvorstellungen sehr lebendige Bewußtsein einer engen Verbindung von Tod und Leben zurück. Doch davon später; erst müssen wir uns der vierten Arbeit Psyches zuwenden.

Met. VI 16 befiehlt Venus dem Mädchen: „*sume istam pyxidem*“, *et dedit*: „*protinus usque ad inferos et ipsius Orci ferales penates te derige*.

¹ Beispiele der Art bietet Istar-Mythos (Ganschinetz „Katabasis“ in Pauly-W. X 2 Sp. 2389; R. Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig und Berlin 1912, S. 23) und das Gilgames-Épos (Ganschinetz a. a. O. Sp. 2391); in „Tausend und eine Nacht“ sagt der Gelehrte 'Affän zu Bulükija: „... danach aber wollen wir auch noch in das Meer der Finsternisse eindringen und von dem Wasser des Lebens trinken“ (*die Erzählungen aus den Tausend und ein Nächten* übertragen von E. Littmann III [1924] S. 812). Surûris Kommentar zu Sadis Gulistan läßt den zur Weltherrschaft gelangten Alexander sprechen: „Es ist kein Land mehr übrig, in das ich nicht gekommen wäre, außer dem Lande der Finsternis, wo man mir gesagt hat, daß sich die Quelle des Lebenswassers befindet“ (A. Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*: Ex Oriente Lux I 2—3 [Leipzig 1905] S. 79). Nach ägyptischem Glauben spendet Osiris dem Toten das Wasser des Lebens: Reitzenstein *Poimandres* S. 365, *NGG* 1930, S. 392; auch im Henochbuch (XXII 2,9) fließt der Lebensquell im Totenreich, vgl. Reitzenstein *NGG* 1930, S. 397. In dem litauischen Märchen Leskien und Brugmann N. 20 (S. 428) bildet das Lebenswasser einen See; eine starke Wache steht dabei, und ringsum brennt ein Feuer. Hier holt ein Habicht das Wasser wie der Adler des Zeus bei Apuleius. In einem Märchen aus Hannover (Grimm *KHM* III³ [1856] S. 177) befindet sich das Wasser des Lebens im Keller eines unter Wasser gelegenen Zauberschlosses, das nur mittags von elf bis zwölf Uhr auftaucht und dann wieder versinkt. Auch in den Lebenswasser-Märchen Grimm *KHM* 96 und 97 ist die verhüllte Unterwelt kennbar. Eine hessische Variante zum „Froschkönig“ beginnt so (Grimm *KHM* III³ S. 3): „Ein König, der drei Töchter hatte, war krank und verlangte Wasser aus dem Brunnen, der in seinem Hofe stand“ — doch wohl, um zu genesen, also Lebenswasser. Nun ist es weiterbreiteter Glaube, daß Brunnen und überhaupt Gewässer der Eingang zur Unterwelt seien: die Wassernixe (Grimm *KHM* 79) legt den ins Wasser gefallenen Geschwistern Dienst auf, der in antiken Hadesstrafen seine genaue Entsprechung hat. Von einem Quell im Hades sprechen Homer, η 129 f., [Plat.] *Axioch.* 371 C, *Orphic. fr.* 32 a Kern. Weiteres zu dieser Vorstellung bei A. Dieterich *Nekyia*² (1913) S. 95 ff., vgl. auch S. Eitrem *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Oslo 1914) S. 89, der u. a. auf Achilles' Bad im Styx hinweist, und B. Schweitzer *Herakles* (1922) S. 134 A. 1.

² J. Dietze *Zum Märchen von Amor und Psyche* (Philologus LIX [1900] S. 140) hat mit Unrecht daran Anstoß genommen.

tunc conferens pyxidem Proserpinae: petit de te Venus, dicit, modicum de tua mittas ei formonsitate, vel ad unam saltem dieculam sufficiens. nam quod habuit, dum filium curat aegrotum, consumpsit atque contrivit omne. sed haud immaturius redito, quia me necesse est indidem delitatum theatrum deorum frequentare“. Auf die Einzelheiten der Unterweltsfahrt gehe ich nicht ein: die Märchenparallelen sind zusammengestellt von A. Kuhn bei Friedlaender a. a. O. S. 125f., R. Helm, Das „Märchen“ von Amor und Psyche, Neue Jahrbücher XXXIII (1914) S. 187, und E. Tegethoff, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche, Bonn und Leipzig 1922, S. 49ff.

Was aber ist die *formonsitas*? Man wird sie am ehesten als Salbe denken; die Pyxis wurde von den Alten gerade zur Aufbewahrung von Salben, Arzneien u. dgl. gern verwendet. Venus benötigt diese Salbe, weil sie die eigene aufgebraucht hat, zur Heilung für Amor. Das war also eine heilkräftige Schönheitssalbe — und die, welche Psyche holen soll, wird es wohl auch sein. Ölheilungen sind in unserer Wunderliteratur ja sehr zahlreich. Schon das kennzeichnet die *formonsitas* als Parallele zum Wasser des Lebens: aber noch mehr — sie ist selbst nur eine andere, gesteigerte Form des Lebenswassers. Denn in einer Reihe von Zeugnissen begegnet uns eine mythisch-religiöse Gleichsetzung von Wasser und Öl. In dem *αὐτοπτος λόγος* des Papyrus XLVI des Britischen Museums heißt es (Z. 65ff.): *ἐν ποτηρίῳ χαλκῷ ἐπὶ ἐλαίῳ. ἔγχρισον δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ' ὕδατος πλοίου νευναγηκότος καὶ τὸν εὐώνυμον στίμι Κοπιτικὸν μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὕδατος*.¹ Auf Java ist das Wort „Öl“ Tabu; man sagt dort „Wasser“ für „Öl“.² In einem mandäischen Ritual wird das Öl angesprochen³: „Lebendes Wasser bist du, bist aus einem hehren Ort gekommen, hast dich aus dem Hause des Leben ergossen.“⁴ Der Mandäer erlebt in derselben Taufhandlung zwei Taufen: die erste auf Erden, die zweite nach dem Aufstieg vor der Himmelspforte: „Hier tritt für das Lichtwasser in seiner vollen Reinheit und Ursprünglichkeit das heilige

¹ C. Wessely *Griechische Zauberpapyri*, p. 104; K. Preisendanz *Pap. Graec. mag.* I (1928) S. 182f.; zitiert bei Deubner *De incubatione*, p. 23. Der Ausdruck *ἐξελείψας πηγαίῳ ὕδατι* im P. Gr. J 384 (V) des Ryksmuseum van Oudheden, Leiden, Kol. XI Z. 32 (Preisendanz *Pap. Graec. mag.* II [1931], S. 83), den Deubner a. a. O. dazu stellt, gehört nicht hierher; *ἐξελείψειν* bezeichnet hier wie so oft das Austilgen einer Schrift: die auf einen Fledermausflügel geschriebenen Zaubertexte, durch die man jemandem Schlaflosigkeit anzaubern will, sind mit Quellwasser auszulöschen, wenn der Zauber gelöst werden soll.

² Frazer *The golden bough* IX (*The Scapegoat*) p. 411.

³ R. Reitzenstein *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929, S. 171.

⁴ Ein zweites ganz ähnliches Gebet zitiert Reitzenstein a. a. O. S. 172 A. 2.

Öl ein.“¹ Nach dem Glauben der Tsimshian-Indianer leben die Geister in einem eigenen Dorfe auf dem anderen Ufer eines Flusses; der Fluß ist der brennende Ölfluß.² Wie nach ägyptischem Glauben das fruchtbare Nilwasser aus den Beinen des Osiris, Ströme lebendigen Wassers aus seinem Leibe entspringen³, so fließt in mancher mittelalterlichen Legende aus dem Leichnam des Heiligen eine Quelle von Öl oder heilkräftigem Wasser; auch Verwandlung von Wasser in Öl, vor allem zur Speisung von Lampen in der Kirche, ist ein häufiges Legenden-Wunder.⁴ All dem liegt die Vorstellung von einem „Glanz-“ oder „Lichtwasser“ zugrunde. Nicht immer ist Öl sein Repräsentant; in der Geschichte von Bahman, Parwês und Perizâde⁵ wird es einfach als „das goldene Wasser von durchscheinender Klarheit“ beschrieben, und im *Kalewala*, dem finnischen Nationalepos, holt ein Bienchen aus dem Himmel über den Wolken von den Vorratskammern des Ewigen den Honig, mit dem der tote Lemminkäinen von seiner Mutter wieder erweckt wird.⁶ Wünsche deutet diesen Honig mit Recht als „das Gewässer des von der Sonne durchstrahlten himmlischen Dunstkreises“; seiner Funktion nach ist auch er ein Ersatz oder vielmehr eine Steigerung des Lebenswassers. Auch die Bezeichnung *formonsitas* für die Salbe läßt sich erklären: neben dem Quell des Lebens ist in der Unterwelt gelegentlich auch ein Quell der Schönheit gedacht: in ihm läßt z. B. Ut-napištim den Gilgameš baden, nachdem es ihm nicht gelungen ist, sich Unsterblichkeit zu erwerben.⁷ Ein Quell, der Jugend oder Schönheit verleiht, ist ein abgeschwächter Lebensquell; als selbständige Vorstellung hat er sich

¹ Reitzenstein a. a. O. S. 172.

² P. W. Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* II (1924) S. 382

³ H. Greßmann *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (1930) S. 31.

⁴ Belege hoffe ich in meinen Untersuchungen über die Vita II S. Samsonis geben zu können.

⁵ *Tausend und ein Nächte* übersetzt von Littmann V (1927) S. 176.

⁶ Wünsche a. a. O. S. 88f.

⁷ Ganschmietz „*Katabasis*“ in Pauly-Wissowa X/2 Sp. 2390. Wasser des Todes, des Lebens und der Schönheit in einem heanzischen Märchen „Ta' Prinz fia' Spanien“ *Z. f. österr. Volkskunde* III (1897) S. 220ff.; vgl. O. Knoop *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern* (Posen 1885) S. 236. Auch bei Leskien und Brugmann *Litauische Volkslieder und Märchen* (Straßburg 1882) Nr. 20 (S. 428) findet sich „Heilwasser“ und „Lebenswasser“ gepaart: ersteres fügt die Glieder des zerstückelten Körpers wieder zusammen, letzteres erweckt zum Leben. — Hiezu stellt sich wohl auch das göttliche Juwelenkleinod, durch das in einer buddhistischen Novelle König Kuša verschönt wird; es heißt geradezu „Essenz des Himmelslichtes“: Reitzenstein in d. *Archiv* XXVIII S. 64f.

erst später von der umfassenderen abgespalten — ursprünglich war wohl beides eins.¹

Aus all dem dürfen wir schließen: was Psyche aus der Unterwelt holen soll, ist gleichfalls das Wasser des Lebens. Demnach sind die dritte und vierte Arbeit Dubletten. Das wird noch klarer, wenn wir bedenken, daß auch der Berg, von dem Psyche das stygische Wasser holen muß, als Totenreich gedacht sein kann. Oft begegnet uns die Vorstellung, daß die Toten im Berg oder auf dem Berge hausen.² Auf die Vorstellung von den Toten im Berg haben wir hier nicht näher einzugehen³; für das Totenreich auf

¹ Vgl. Wünsche a. a. O. S. 90 ff., besonders S. 92; auch O. Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* S. 872 A. 1: „Dennoch scheint die Vorstellung von der unsterbliche Schönheit verleihenden Salbe hervorgegangen zu sein aus oder doch zusammenzuhängen mit der vom Lebenswasser, das in der Mystik des 6. Jahrhunderts viel genannt wird.“ Nur brauchte man deshalb „Amor und Psyche“ noch nicht als Mysterienlegende zu deuten.

² Wahrscheinlich sind die Vorstellungen nacheinander entstanden, vgl. Großmann a. a. O. S. 59 A. 1: „Das Wohnen auf dem Olymp ist älter als das Wohnen im Himmel, aber noch älter ist das Wohnen im Olymp.“

³ Einige Beispiele: Fr. X. Schönwerth *Aus der Oberpfalz* III (1859) S. 147 (Totenreich in einem Felsen) und S. 313 (Palast Gottes und Mariens in einem Felsen); G. Schambach und W. Müller *Niedersächsische Sagen und Märchen* (Göttingen 1854) S. 228 f. (Toter in einer Höhle); K. Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche in Mecklenburg* I (1879) S. 454 f. (Toter in einem Berg); L. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* (Bonn 1903) S. 86 A. 3 (Berge als Wohnsitz der „Unterirdischen“ im norwegischen Märchen). Für den Unterweltscharakter eines unterirdischen Schlosses zeugt besonders schön das litauische Märchen bei Leskien und Brugmann Nr. 21 „Vom verzauberten Schloß“ (S. 430 ff.), dessen Kenntnis ich dem gütigen Hinweis Prof. Radermachers verdanke: nachdem die Erlösung des Schlosses durch die Tochter eines benachbarten Königs mißglückt ist, irrt das Mädchen in tiefer Nacht im Schlosse umher, ein Jahr lang, ohne einen Menschen zu sehen, ohne einen Ausweg zu finden; endlich erfährt sie einen neuen Weg der Erlösung: sie muß ein altes Mütterchen, das in der Küche des Schlosses das Feuer schürt, zum Einschlafen bringen, dann die Alte töten und das Feuer löschen. Diesmal gelingt die Erlösung: das Schloß wird auf die Erdoberfläche gehoben. Das Mädchen aber kann nicht mehr zu seinen unter der Erde verbliebenen Eltern zurück: „Solange die Sonne über der Schöpfung aufgeht, gelangt niemand von hier in deine Heimat, und wenn er ein Vogel wäre; nimmer siehst du sie wieder, so lange du lebst.“ Hier sind, von Andeutungen einer Labyrinthvorstellung abgesehen, die „unterweltlichen“ Züge geradezu gehäuft: unterirdische Lage; Feuer und Finsternis; das Motiv des „*unde negant redire quemquam*“ — bezeichnend der Zusatz: „solange du lebst“; in den Worten: „solange die Sonne über der Schöpfung aufgeht“ darf man wohl Einfluß jüdisch-christlicher Eschatologie sehen. Selbst die Alte, die das Feuer schürt, ordnet sich ein: mit Hadeswächtern hat sie unmittelbar kaum zu tun; der spinnenden Alten des Dornröschen-Märchens ist sie schon eher verwandt. Rein bildmäßig mag uns Goethes Mephisto als unheimliche *ραψία* an Helenas Herd

einem Berge mögen einige Belege folgen. Die Vorstellung taucht im Volksglauben mehrfach auf: für die Rheinländer ist das Siebengebirge der Sitz der Toten¹; die Mafuln in British Neu Guinea meinen, die Geister der Toten gingen ins Gebirge: dort würden sie — eine köstlich drastische Scheidung von Jugend und Alter —, wenn sie jünger als 45 Jahre waren, „the shimmering light of the ground“, wenn älter, zu Pilzen.² Radermacher hat auch in Glauben und Dichtung der Griechen einige Spuren des Götter-(Toten-)reiches auf Bergen nachgewiesen.³ Auch in Märchen und Sage fehlt die Vorstellung nicht: eine Sage aus der Oberpfalz läßt einen Mann, der spät des Nachts unterwegs ist, eine Versammlung von Toten auf dem Schwarzen Würberg antreffen⁴; Tote auf einem Berg kennt das russische Märchen von Digenis.⁵ Bei Apuleius selbst sind die bösen Tiere, die zu beiden Seiten des Quells lauern (VI 15), ein Ersatz für die zusammenschlagenden Unterweltpforten.⁶ Die Vorstellung vom Totenreich auf dem Berge ist wohl auch der Grund, warum in Mythen und Märchen das nun einmal zur Unterwelt gehörige Wasser des Lebens⁷ nicht ganz selten in oder auf einem Berg zu finden ist. Nach einer bei Ps.-Justin *πρὸς Ἑλληνας* c. 3 erhaltenen Überlieferung schlägt Herakles redendes Wasser aus einem Felsen⁸; in dem schon von Rohde damit verglichenen neugriechischen Märchen schlägt eine Lamia dem Helden das Wasser des Lebens mit einem

am ehesten in Erinnerung kommen. Für sich allein muß freilich kein Zug so gedeutet werden; gehäuft, stützen sie sich gegenseitig.

¹ L. Radermacher, a. a. O.

² I. A. Mac Culloch *State of the dead in Encyclopaedia of Religion and Ethics* XI p. 820 b.

³ L. Radermacher a. a. O. S. 73. Der Bericht vom Tode des Endymion bei Pausan. V 1, 5(4): *Ἡρακλεῶται δὲ ἐς Λάτμον τὸ ὄρος ἀποχωρήσαι φασιν αὐτόν* wird als Bergentrückung eines einzelnen gedacht sein, nicht als Abberufung ins Totenreich.

⁴ Schönwerth *Aus der Oberpfalz* III S. 143. Unklar ist die Notiz ebenda S. 146 f.: „Nahe am Pfatter ist eine kleine Anhöhe, Hüterberg genannt. Da hört man die Geister Kegel schieben“; man könnte hier auch an Geräusche denken, die aus dem Berge kommen.

⁵ Radermacher a. a. O. S. 49. Prof. Weinreich machte mich darauf aufmerksam, daß auch der Name Digenis „zweimal Geborener“ für den Helden einer Hadesfahrt gut passe: der Zar von Arabien, der die Jungfrau gefangen hält, ist ja der Totenfürst.

⁶ K. Meuli *Odyssee und Argonautika* (1921) S. 16.

⁷ Den Zusammenhang nimmt schon Th. Vernaleken (Pfeiffers *Germania* XXVII [1882], S. 103) als gegeben an. (Freundlicher Hinweis von Priv.-Doz. Dr. Hans Winkler, Tübingen.)

⁸ E. Rohde *Psyche* ^{7,8} (1921) II S. 390 A. 1.

Hammer aus dem Felsen¹; in einem anderen, „Sonne, Mond und Morgenstern“ betitelt, schließt den Lebensquell ein Berg ein, der sich nur mittags auftut.² Wunderkräftiges Wasser auf einem Berg kennt das neugriechische Märchen vom Schlangenkind³; Prinz Ahmed muß seinem Vater Gesundheit spendendes Wasser vom Löwenquell holen: der liegt, von Löwen bewacht, mitten in einem Schloß auf der Höhe eines Berges.⁴ „Lebendiges Wasser“ auf einem Felsen im Hochgebirge, an welchem sich die Hexen immer verjüngen, erwähnt F. S. Krauß Slavische Volksforschungen (Leipzig 1908) S. 71.⁵ Endlich holt in der schon erwähnten Erzählung aus Tausend und eine Nacht Perizäde das goldene Wasser von der Höhe eines Berges.⁶

Die auf den ersten Blick befremdliche Vorstellung von einer Lebensquelle im Totenreich, die wir in ihren beiden Brechungen

¹ Hahn *Griechische und albanesische Märchen* (1854—61) II S. 234.

² Hahn a. a. O. II S. 46. ³ Hahn a. a. O. Nr. 100 (II S. 116 ff.).

⁴ *Tausend und ein Nächte*, übersetzt von Littmann, III (1925) S. 72.

⁵ Gütige Mitteilung von Hr. Priv.-Doz. Dr. Hans Winkler, Tübingen.

⁶ *Tausend und ein Nächte*, übersetzt von Littmann, V (1928) S. 195 ff. Wer den Berg ersteigt, den umtönen drohende Stimmen; solange er mutig seinen Weg fortsetzt, können sie ihm nichts anhaben, doch blickt er sich um, so wird er zu Stein (S. 185). Sind diese Stimmen die Geister der schon früher Verzauberten? Dann trüge auch dieser Zug dazu bei, den Berg als Totenreich zu kennzeichnen. Jedenfalls finden wir Ähnliches in der Nekyia der Odyssee; 142f. erzählt Odysseus von den Schatten: οἱ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἔλλοθεν ἄλλος | θεσπεσίη ἰαχῆ ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἤρει. Auch Aeneas (Verg. *Aen.* VI 290 ff.) zieht in plötzlicher Angst vor den Ungeheuern im Vorhof des Hades das Schwert und hätte, *ni docta comes tenuis sine corpore vitas admoneat volitare*, auf die Schatten eingehen; hier fehlt freilich der Zug, daß das furchtbare Geschrei der Geister den Schrecken verursacht habe. Der Zug könnte tatsächlich aus der Odyssee in unser Märchen gekommen sein; denn wenige Seiten später begegnet ein Fall, der nicht weniger bezeichnend ist (S. 195): ehe Perizäde den Berg besteigt, verstopft sie ihre Ohren mit Baumwolle, um die Stimmen nicht zu hören. Derselbe Zug begegnet freilich auch in dem verwandten Heanzen-Märchen (*Z. f. österr. Volkskunde* III [1897] S. 221) und einigen anderen Erzählungen (Belege bei L. Radermacher *Die Erzählungen der Odyssee*, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1915, phil.-hist. Klasse, 1. Abh., S. 21f.). Möglich, daß hier wie dort Einfluß der Odyssee anzunehmen ist; jedenfalls ist das Märchen von den neidischen Schwestern nicht arabischen, sondern persischen Ursprungs — kein arabischer Kodex dazu ist bisher bekannt geworden — und daß die gleiche Gruppe von Wunschdingen mehrfach in europäischen Märchen wiederkehrt — auch das von Radermacher aus Frazers Pausanias-Kommentar beigebrachte slovenische Märchen gehört dazu —, könnte, im Verein mit der Beobachtung von A. Lehmann (*Dreieit und dreifache Wiederholung im deutschen Volksmärchen*, Diss. Leipzig 1914, S. 25 ff.), derzufolge im Panschatanra und den Tausend und ein Nächten drei Personen in Verbindung mit dreifacher Wiederholung fast gar nicht vorkommen, überhaupt gegen die Bodenständigkeit dieses Märchens im Orient sprechen. Doch wage ich hier kein Urteil.

bisher verfolgt haben, findet letzten Endes ihre Erklärung im Glauben an ein indifferentes Götter- oder Totenland, ein „Jenseits“ schlechthin, wo Tod und Leben ineinanderfließen. Dort ist der Lebensquell daheim; auch dafür einige Belege: in einer Wintun-Mythe¹ läßt Olebis, der Schöpfer, eine Steintreppe bauen, die von der Erde bis zu seinem Hause reicht; oben sind zwei Wasserquellen; so oft ein Mensch alt wird, soll er hinaufgehen, in der einen Quelle baden, aus der anderen trinken und dann, jung und gesund, zur Erde zurückkehren: „niemand wird sterben“. Aus der Antike verweise ich vor allem auf die Schilderung des Götterlandes, weit im Westen, am Ende der Welt, nach dem sich der Chor im Hippolytos des Euripides sehnt²: κοῆναί τ' ἀμβρόσια χέονται Ζηῆος μελάθρων παρὰ κοίταις.³ Die *Oracula Sibyllina* übernehmen und überbieten die Vorstellung: sie wissen im Lande der Seligen von τρισσαὶ πηγαὶ οἴνου μέλιτος τε γάλακτος.⁴ In jüdischer Eschatologie bewirkt Tau aus dem siebenten Himmel, nach der Lehre des Islam Regen der Auferstehung aus dem Meer des Lebens, der in einer der Schatzkammern des Gottesthrones verwahrt wird, die Auferstehung der Toten.⁵ Und noch im *Trojanischen Krieg* Konrads von Würzburg verjüngt Medea Iasons Vater mit Wasser aus dem Paradies; das „war mit ir ze lande komen in vazzen lieht von golde rôt“.⁶ In Märchen befindet sich das Wasser des Lebens manchmal am Ende der Welt.⁷ Auch das Ende der Welt ist eine alte Lokalisierung des Götter- und Totenlandes: Homers Totenreich z. B. liegt „jenseits des Meeres“!

¹ Schmidt *Ursprung der Gottesidee* II S. 89.

² Eurip. *Hippol.* 748 ff.

³ Eine verwandte Vorstellung findet sich in russischen Märchen: das Heilmittel (Wasser des Lebens) verwahrt da die jungfräuliche Kaiserin in einem unerschöpflichen Fläschchen unter dem Kopfende ihres Bettes. (Leskien und Brugmann a. a. O. S. 533.)

⁴ *Orac. Sibyll.* II 317.

⁵ J. Goldziher *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, d. *Archiv* XIII (1910) S. 45f.

⁶ Konrad von Würzburg *Trojanischer Krieg* v. 10657. Ich schließe noch an die Erzählung Mart. Matth. c. 4 (*Acta Apostolorum apocrypha* edd. Lipsius-Bonnet II/1 p. 220): der von Matthäus auf Geheiß des göttlichen Kindes gepflanzte Stab läßt einen fruchtbeladenen Wunderbaum emporsprießen, an dessen Wurzeln eine Quelle entspringt: was hier ersteht, ist ein Paradies im kleinen.

⁷ Z. B. Zingerle *Kinder- und Hausmärchen aus Süddeutschland* (Regensburg 1854) S. 157 ff. (zitiert bei Wünsche *Lebensbaum* S. 97); auf den Unterweltscharakter des Ortes weisen verschiedene Züge: ein stockfinsterer Wald, ein Teich (s. o.), ein Drache als Wächter. T' ἀθάνατο νερό (Eulampios *Amaranthos* S. 76 ff., zitiert bei Wünsche S. 95): Unsterblichkeitswasser am Ende der Welt, hinter zwei hohen, bald auseinandertretenden, bald zusammenschlagenden Bergen. Eine Notiz, die ich Herrn Privadoz. Dr. Winkler, Tübingen, verdanke, „Lebenswasser hinter symplegadischen Bergen“ (*Δελτίον* τ [1883] S. 313), ist vielleicht mit dem vorigen Beispiel identisch.

Und auch der Berg ist der Götterberg wie in anderen Märchen der unersteigliche Glasberg¹; auch das Elysium der Zigeuner liegt auf unzugänglichen Bergeshöhen.² Auf Greßmann sei hier noch einmal verwiesen.

Es hat sich also folgender Tatbestand ergeben:

1. in der dritten wie in der vierten Arbeit Psyche ist das Wasser des Lebens zu holen;

2. beide Male ist der Schauplatz das Jenseits.

Deutlicher noch ist die Parallele in dem von Apuleius abhängigen Märchen „Le serpent in vert“³; dort gibt das vom Berge geholte Wasser der von einer bösen Hexe häßlich gemachten Heldin die Schönheit wieder; darauf steigt sie in die Unterwelt, um von Proserpina Lebenswasser zu holen. Auch am Psyche-Märchen des Apuleius ist die Identität der beiden Wunderdinge schon gelegentlich bemerkt worden⁴; nur den entscheidenden Schluß hat man noch nicht gezogen: daß beide Arbeiten Dubletten sind, zwei Erzählungsformen derselben Geschichte. Dann aber können die beiden Aufgaben nicht von Anfang nebeneinander gestanden sein, zu einer Zeit, da man in der einen wie in der anderen das Holen des Lebenswassers noch empfand. Ähnlich liegen ja die Dinge in griechischer Sage etwa bei Herakles: die letzten drei Abenteuer des Dodekathlos sind Jenseitsfahrten⁵ — und auch hier setzt dies voraus, daß der Charakter des Geryones als eines Totenfürsten und des Hesperidengartens als des Totenlandes nicht mehr empfunden wurde.

¹ W. Grimm *Kleine Schriften* I S. 346: A. Kuhn bei Friedlaender *Sittengeschichte* IV S. 127f.; nur daß Apuleius für die dritte Arbeit ein Vorbild dieser Art benutzt hätte, glaube ich nicht.

² M. Jacobi *Z. f. vgl. Literaturg.* N. F. XV (1904) S. 347 A. 2; daselbst weitere Belege.

³ Inhaltsangabe bei Friedlaender a. a. O. IV S. 117.

⁴ Rohde *Psyche* II S. 390 A. 1; R. Reitzenstein *Eros und Psyche in der ägyptisch-griechischen Kleinkunst* (Sitzb. der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Kl. XIV [1914] S. 10 A. 2: „Ob sie (die *pyxis*) ursprünglich das Lebenswasser, das ihm Heilung der Wunde bringt, oder etwas anderes enthält, frage ich jetzt nicht“; vgl. *Göttin Psyche* S. 95 A. 1. Helm a. a. O. S. 187 konstatiert zunächst Anklang der dritten Arbeit an Grimm *KHM* 97, dann belegt er Einzelheiten der vierten aus demselben Märchen. Deutlich sagt Friedlaender a. a. O. S. 114: „Das Wasser der stygischen Quelle, so wie die Schönheitssalbe, d. h. also ein Mittel der Verjüngung, erinnern an das in deutschen Märchen mehrfach vorkommende Wasser des Lebens“.

⁵ Vgl. Radermacher *Jenseits* S. 42ff., wo noch für einige andere Heraklesabenteuer ihr Jenseitscharakter nachgewiesen wird, und Schweitzer *Herakles* S. 134 mit A. 1, S. 152.

2.

Wir gewannen demnach als „ursprüngliche“ Reihe:

1. Auslesen von Körnern;
2. Gewinnung der goldenen Wolle;
3. Holen des Lebenswassers,

also ein Drei-Aufgaben-Schema. Wir müssen aber weiter fragen: gehört es in den Kreis solcher Aufgaben, das Wasser des Lebens zu holen? Diese Aufgaben werden entweder in der Absicht gestellt, dem Helden ein Ziel unerreichbar zu machen, indem man seine Gewinnung an unlösbar scheinende Bedingungen knüpft, oder um ihn zu verderben, ihn „in den sicheren Tod“ zu schicken. Letztere Absicht liegt z. B. in der Bellerophontes-Geschichte im *Z* der Ilias vor. Wir haben es da mit einem richtigen Märchen zu tun; zugleich bietet die Erzählung ein schönes Beispiel für „losgelöstes Achtergewicht“. Ich setze kurz ihr Schema her:

1. Potiphar-Motiv (Proitos-Anteia);
2. Urias-Motiv (Brief an den Schwager);
3. Aufgaben:
 - A. a) Bezwingung der Chimaira,
 - b) Kampf mit den Solyern,
 - c) Kampf mit den Amazonen,
 - B. d) dem Heimkehrenden wird ein Hinterhalt gelegt, doch er tötet die Männer, die ihm auflauern.
4. Der Schwager des Proitos erkennt, daß die Götter Bellerophon schützen und gibt ihm seine Tochter zur Frau.

Die gleiche Absicht wie bei diesen Aufgaben ist im Psyche-Märchen wenigstens von der zweiten Arbeit an deutlich.¹ Oft mischen sich die Motivationen: im „Goldenen Vogel“² sind die Aufgaben gestellt als Bedingung für die Hand der Prinzessin; wer sie aber nicht erfüllt, muß sterben. Das gleiche begegnet im Turandot-Märchen. Auch bei einer der als „unmöglich“ gedachten Aufgaben, die dem Prinzen Achmed gestellt werden, ist die Gefahr besonders betont. Umgekehrt erhält Bellerophon, nachdem er bewiesen hat, daß er nicht unterzukriegen ist, die Hand der Königstochter.

Doch keine der beiden Motivationen hat einen Sinn, wenn es gilt, das Wasser des Lebens zu bringen; da kommt es im Gegenteil darauf an, daß es gewonnen wird: das eben ist der Wille des Auftraggebers. Das Wasser des Lebens wird stets zu einem bestimmten

¹ Vgl. Helm a. a. O. S. 204.

² Grimm *KHM* Nr. 57.

Zweck gesucht (Belebung, Heilung, Entzauberung).¹ Wenn schon den Auftraggeber eine der früher genannten Absichten leitet, so verbirgt er sie wenigstens, indem er z. B. Krankheit vortäuscht.²

Eine Ausnahme bilden nur zwei Gruppen von Märchen: in der einen wird das Lebenswasser mehr nebensächlich mitgenommen oder seine Gewinnung im Drei-Aufgaben-Schema ohne nähere Begründung gefordert, später aber wird es gebraucht³: da liegt der Sinn seiner Gewinnung im Aufbau der Handlung — denn auf psychologische Motivierung kommt es dem Märchenerzähler wie aller „naiven“ Literatur nicht an; übrigens scheint mir in allen diesen Märchen keine ganz ursprüngliche Komposition vorzuliegen. — In der zweiten Gruppe handelt es sich um ein besonders schönes Wasser (Gold-, Glanzwasser), und das kann sehr wohl um seiner selbst willen begehrt werden. Nicht umsonst wird an dem Goldwasser im Märchen von Perizâde hervorgehoben, welch herrliches Schauspiel es bietet: „Wenn von ihm nur ein Tropfen in ein Becken fällt und dieses in den Garten gestellt wird, so füllt sich das Gefäß alsbald bis zum Rande und sendet Strahlen empor gleich wie ein Springbrunnen; es hört auch nie auf, sich zu regen, und alles Wasser fällt, wenn es nach oben schießt, wieder in das Becken hinab, und nie geht ein Tropfen davon verloren.“⁴ Darum fehlt so oft in den Märchen vom Apfel des Lebens jede Begründung für den Auftrag, ihn zu eringen. Auch der antike Mensch hatte Freude am schönen Obst: als Adonis jung verstorben in die Unterwelt kam, antwortete er auf die Frage, *τί κάλλιστον ἄνω κατέλιπεν*: „Sonne und Mond, Feigen und Äpfel“.⁵

¹ Belebung: Bolte und Polivka *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* II (1915) S. 400, Leskien und Brugmann *Litauische Volkslieder und Märchen* (Straßburg 1882) S. 428. — Heilung: Grimm *KHM* Nr. 97, Bolte-Polivka I (1913) S. 511 f., II S. 398 f.; Hahn a. a. O. Nr. 6, L. Gonzenbach *Sicilianische Märchen* (1870) II S. 54 ff.; *Zeitschrift f. österr. Volkskunde* III (1897) S. 222. Weitere Beispiele bei Leskien und Brugmann a. a. O. S. 532 f. — Verjüngung: O. Knoop a. a. O. S. 236. — Entzauberung: *Tausend und ein Nächte* übersetzt von Littmann V (1928) S. 199 f.; Hahn a. a. O. II S. 46; *Zeitschrift f. österr. Volkskunde* III S. 221.

² Zusammenfassend über diesen Typus: Wünsche a. a. O. S. 90 ff. Einige Beispiele: Hahn a. a. O. II S. 195, 234, 279 ff.; P. Kretschmer *Neugriechische Märchen* (1917) Nr. 46 („Der Pilger“). Achmeds Vater (*Tausend und ein Nächte* übersetzt von Littmann III [1925] S. 72) verlangt nach dem Wasser vom Löwenquell, „damit ich, falls ich einmal krank werde, trinke“ — obwohl er bereits einen Gesundheit spendenden Apfel besitzt!

³ Beispiele für den ersten Fall: Grimm *KHM* Nr. 96 („De drei Vügelkens“); für den zweiten: Hahn a. a. O. I S. 216 f., 233, II S. 234, 279 ff.

⁴ *Tausend und ein Nächte* übersetzt von Littmann V (1928) S. 177.

⁵ Apostolius *Centuria* VIII 53, vgl. Radermacher *Motiv und Persönlichkeit*. Rhein. Mus. LXIII (1908) S. 449.

Wir sehen also, daß das Holen des Lebenswassers nicht in den Kreis der typischen „Aufgaben“ gehört, obwohl der Umstand, daß es eine Jenseitsfahrt voraussetzt, in gewissem Sinn dafür spräche, es sogar als Steigerung an die letzte Stelle zu setzen. Das verbietet eben die Tatsache, daß die Gewinnung des Lebenswassers eine Not (z. B. Krankheit) zur Voraussetzung hat. Und das ist auch bei unserem Märchen der Fall. Met. V 28 hören wir von Amors Verwundung durch das Öl, das von der Lampe auf ihn niederträufelt, und VI 16 sagt Venus, sie hätte all ihre Salbe zur Heilung der Wunde aufgebraucht. So war wohl die ursprüngliche Verbindung: Verwundung (Tod) des Gatten und Heilung durch das Mädchen¹, nicht: Gewinnung des Lebenswassers als letzte Arbeit eines Drei-Aufgaben-Schemas.

Betrachten wir nun einen anderen Märchentypus, dessen Anfang dem unseren in den Hauptzügen entspricht! Auch hier begibt sich das Mädchen nach der Trennung auf die Wanderschaft; doch es sucht den verschwundenen Geliebten selbst, nicht ein Heilmittel für ihn: er ist ja gar nicht verwundet, die Trennung ist hier die Folge eines übertretenen Verbotes. Am Ende seiner Wanderung nimmt das Mädchen Dienst bei einer Hexe, die oft ausdrücklich als die Mutter des Geliebten bezeichnet wird.² Hier treten nun die drei Arbeiten auf („Drei-Aufgaben-Schema“). Ich setze einige Beispiele her, um eine Übersicht über die wichtigsten Spielarten dieses Schemas zu geben.

Ia: Grundtvig, Gamle danske minder I S. 100ff. (Inhaltsangabe bei Friedlaender a. a. O. S. 125f.): das Mädchen muß

1. Spielleute in einer Schachtel aus der Hölle holen; es öffnet die Schachtel aus Neugierde, die Geister fahren heraus, doch das Hündchen (der verzauberte Geliebte) bannt sie wieder hinein;
2. schwarze Wolle weiß waschen;
3. das Hemd des Geliebten von drei Talgflecken reinigen.

Ib: Basile, Pentamerone Nr. 44 „Die goldene Wurzel“ (Inhaltsangabe bei Friedlaender a. a. O. S. 116f.): das Mädchen muß

¹ Schon Reitzenstein kam bei der Interpretation der Stellen zu diesem Ergebnis: *Das Märchen von Amor und Psyche* S. 22f. und *Noch einmal Eros und Psyche*, d. Archiv XXVIII S. 48f., S. 63. Auch daß Psyche auf den Rat ihrer Schwestern ein Messer in der Nähe des Lagers verbirgt, um Amor zu töten (Apul. Met. V 20. 22), weist in die gleiche Richtung.

² Im zweiten Teil eines Tierbräutigams-Märchens muß die Königstochter bei einer bösen Frau sieben Jahre für sieben Mägde Dienste tun: Grimm *KHM* III S. 154. Weitere Belege für Dienst der Heldin bei der Hexe (Mutter des Geliebten): Getzthoff *Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche* S. 47.

1. Hülsenfrüchte auslesen;
2. zwölf Bettüberzüge füllen;
3. zur Schwester der Hexe gehen, um die Instrumente zur Hochzeit zu holen. Auf dem Rückweg öffnet sie den Behälter, sein Inhalt fliegt in die Luft. Dennoch wird sie mit dem Gemahl vereint.¹

Ic: Tulisa (indisch; Inhaltsangabe bei Friedlaender a. a. O. S. 119ff.): die Aufgaben der Heldin sind:

1. in einer Kristallvase den Duft von tausend Blumen zu sammeln;
2. aus Samen einen kostbaren Schmuck zu machen.

Als dritte, wenngleich nicht von der Hexe befohlene Arbeit könnte man die Abwehr des Feindes Sarasukis betrachten.

IIa (Schwedisch, Inhaltsangabe bei Friedlaender a. a. O. S. 127): der Prinz als Bewerber um die Tochter der Meerfrau muß

1. schwarzes Garn weiß und weißes schwarz spinnen;
2. Weizen und Korn sondern;
3. einen Stall von hundert Ochsen reinigen;
4. von der Schwester der Meerfrau die Hochzeitskleider holen. Er öffnet die Schachtel, in der sie sich befinden; ein Funkenstrom fährt daraus hervor, der durch Däumlinge wieder hineingebannt wird.

IIb Grimm *KHM* Nr. 17 „Die weiße Schlange“: der Werber muß

1. einen Ring aus dem Meer holen;
2. ausgeschüttete Hirse einsammeln;
3. einen Apfel vom Baum des Lebens bringen.

IIc: Hahn, Griech. Märchen I S. 233ff. „Der Königssohn und der Bartlose“: der Königssohn muß

1. Körner auslesen;
2. aus verschleierten Frauen die Königstochter herausfinden)²;

¹ Für die beiden unter Ia und Ib angeführten Märchen will Tegethoff a. a. O. S. 106 und 110 Abhängigkeit von Apuleius annehmen. Ich kann mich seiner Meinung nicht anschließen: wo die Dinge nicht so auf der Hand liegen wie in dem Märchen der Gräfin d'Aulnoy, müßte literarische Abhängigkeit doch erst im einzelnen nachgewiesen werden. Den Charakter eines rechten und originalen Volksmärchens hebt an Ib mit Recht hervor B. Stumfall *Das Märchen von Amor und Psyche in seinem Fortleben in der französischen, italienischen und spanischen Literatur bis zum 18. Jahrhundert* (Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie 39, Leipzig 1907) S. 9ff. — O. Weinreich *Eros und Psyche bei den Kabylern* (d. Archiv XXVIII S. 93 A. 2) stimmt Tegethoffs Meinung, einige italienische und skandinavische Versionen seien aus Apuleius geflossen, prinzipiell zu; doch gerade bezüglich der hier in Frage stehenden Märchen kann der Beweis nicht als erbracht gelten.

² Eigentlich keine „Arbeit“ in unserem Sinn; dasselbe Motiv ist in die Aufgabenreihe von IIa eingeschoben, dort noch unorganischer. Es weist auf ganz andere Zusammenhänge.

3. aus dem zusammenschlagenden Berg das Wasser des Lebens holen.

In allen diesen Märchen besteht der Auftrag in zwei oder drei Aufgaben, die meist, nach dem bekannten Steigerungsprinzip¹, eine nach der anderen gestellt werden, vermehrt um eine Jenseitsfahrt. Diese hat keinen ganz festen Platz: meist steht sie am Ende, doch einmal auch am Anfang (Ia), und in einem von Radermacher behandelten russischen Märchen² ist sie die einzige Aufgabe. Sie hat also eine isolierte, bewegliche Stellung. In diesem Kreise begegnen wir auch gelegentlich der „Rundzahl mit Überschuß“³; die Jenseitsfahrt konnte eben infolge ihrer größeren Selbständigkeit dem Drei-Aufgaben-Schema eingereiht oder angefügt werden.⁴

Wir sehen jetzt, wie das Drei-Aufgaben-Schema in den ursprünglich anderen Verlauf des Psyche-Märchens eintrat: ein Märchen A (Dämonenehe, Verwundung, Wanderung, Heilung des Geliebten durch das Wasser des Lebens) ist nach einem Märchen B (Mahrteenehe mit übertretenem Verbot, Wanderung, Hexendienst: drei Aufgaben und Jenseitsfahrt, Hochzeit) umgebildet worden.⁵ Darum steht jetzt die Verwundung neben dem übertretenen Verbot und der Tropfen Öl,

¹ Vgl. Alfred Lehmann *Dreiheit und dreifache Steigerung im deutschen Volksmärchen*, Diss. Leipzig 1914, S. 49 f.

² Radermacher *Jenseits* S. 45: Prinz Astrach soll aus dem Land des „unsterblichen Kaschtschei“ eine selbstspielende Harfe holen.

³ Vgl. IIa, wozu Friedlaender a. a. O. noch eine gleichfalls schwedische Variante nachweist.

⁴ Nur mit dieser Modifikation kann ich Tegethoff zustimmen, der a. a. O. S. 47 das Charakteristische des Drei-Aufgaben-Schemas in unserem Typus darin sieht, „daß an Stelle der dritten Aufgabe eine Unterweltsfahrt nach Muster der Märchengruppe vom Wasser des Lebens (KHM 97) eingeschoben ist“.

⁵ Auch Reitzenstein sieht in Psyches Sklavendienst und den ersten drei „unlösbaren“ Aufgaben eine — natürlich vor Apuleius fallende — Einlage: *Noch einmal Eros und Psyche* (d. Archiv XXVIII S. 47 mit A. 1, S. 63); vgl. S. 48 A. 1: „Die Vierzahl, die Weinreich in Friedlaenders Sittengeschichte¹⁰ IV S. 114 A. 1 zu erklären versucht, fällt, wie wir sehen werden, dem griechischen Bearbeiter zur Last, der den Selbstmordversuch der Psyche von dem Gang in das Totenreich durch eine lange Einlage trennte.“ Wer der Kontaminator war, möchte ich doch lieber in dubio lassen; der unmittelbare Vorgänger des Apuleius wird es wohl kaum gewesen sein. In der vorliterarischen (mündlichen) Märchentradition ist derlei ebensogut und noch leichter möglich als später, freilich auch hier als bewußtes Kunstschaffen. — Daß Psyche bei Apuleius als Sklavin der Venus erscheint, ist dagegen kein ausreichender Grund für die Lösung dieses Abschnittes aus dem Gefüge des Ganzen; wäre diese Bezeichnung wirklich nur spielerische Allegorie, dann hätte Reitzenstein recht, sie dem Erzähler einer pikanten Geschichte, nicht aber einer alten, sinnvollen Dichtung zuzusprechen. So aber haben wir den Magdsdienst als feste Märchenformel erkannt; der antike Mensch wiederum konnte solchen Dienst nicht anders denn als Sklavendienst fassen.

durch den Amors Siechtum so „ungeschickt“ motiviert ist, wie Reitzenstein klagt¹, zeigt eben die Fuge — hier wie in einigen anderen Märchen.² Dabei erhielten auch die Aufgaben ihre besondere Gestalt. Nicht mehr das Holen des Lebenswassers war das Wesentliche, sondern das Wagnis, in die Unterwelt bzw. das Hexenhaus einzudringen.³ Dadurch wurde der Übergang zur Gruppe B erst möglich.⁴ — Vorausgehen sollen drei Auf-

¹ Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche* S. 22f.: „Ein langes Siechtum Eros' kennt ja noch Apuleius und erklärt es unglücklich genug durch das niederfallende Tröpfchen Öl, das nach ihm den Gott schwer verletzt hat.“ Auch die bildlichen Darstellungen zeigen, von Apuleius abweichend und offenbar ursprünglicher, Amors Verletzung und Abschied: Reitzenstein in *d. Archiv* XXVIII S. 51.

² Ein schönes Beispiel solcher Durchdringung ist das siebenbürgische Märchen vom König Scheidvogel (A. Schullerus *Siebenbürg. Märchenbuch*, 1930, Nr. 1), das selbst dem Amor-und-Psyche-Typus angehört und von dem in der Einleitung (S. 12) eine dem antiken Märchen noch näherstehende Form nachgewiesen wird.

³ Ganz deutlich ist dies in einem schwedischen Märchen (bei Friedlaender a. a. O. S. 126f.): das Mädchen soll zur Schwester der Hexe gehen, „um sich Geschichten erzählen zu lassen“.

⁴ Die *pyxis* bekommt dabei die Funktion, welche die Schachtel in den Märchen des Typus B hat: Psyche soll darin die *formonsitas* holen, doch als sie den Deckel hebt, war (VI 21) „*nec quicquam ibi rerum neque formonsitas ulla, sed infernus somnus ac vere Stygius, qui statim coperculo revelatus invadit eam*“: ist das nicht der Funkenstrom, der im schwedischen Märchen aus der Schachtel fährt, in welcher der Prinz die Hochzeitskleider bringen soll? Hier ist die Übersichtung deutlich erkennbar. — Ganz anders sieht Reitzenstein die Stelle an: er bringt sie mit dem Schluß der jüngeren, novellistischen Ausgestaltung seines indischen Märchens in Zusammenhang, in welchem er den Tod des Sterblichen und seine Vereinigung mit der Gottheit als göttlich Auferstandener zu finden glaubt, vgl. *Noch einmal Eros und Psyche* S. 65: „Erst jetzt wird klar, warum Proserpina, um diesen (d. h. den Schönheits-) Zauber gebeten, das Büchchen mit dem tödlichen Nebel schickt, warum die Öffnung des Deckels Psyche als Leiche niedersinken läßt, und wie sie dann, von Eros erweckt, zu den Göttern emporsteigen kann, um, mit ihm auf ewig vereint, dort als Gottwesen zu leben“; *NGG* 1930, S. 401 formuliert er den „Ursinn“ der Dichtung so: „Unendlich tief steht auch die höchste menschliche Schönheit unter der Schönheit der Götter und kann ihnen nur als widrige Häßlichkeit erscheinen; nur ein Schönheitszauber (wie in der Erzählung von König Kuša. Anm. d. Verf.) kann den Unterschied ausgleichen. Ihn bringt die Vernichtung des Leibes, der Tod.“ Dieses Grundmotiv lebt nach Reitzenstein unverständlich in der vierten Arbeit bei Apuleius fort, der Forderung, den Zauber göttlicher Schönheit zu holen; sie ist nicht einfach eine letzte und schwerste Probe, sondern wird durch die auch sonst, etwa aus dem Herakles-Mythos, bekannte organische Verbindung von Hades- und Himmelfahrt gefordert. Warum in einen Zug, der als retardierendes Moment in der Komposition der Erzählung wohl begründet ist und durch Parallelen gestützt wird, ein ganzes Mysterium hineindeuten? Schon Reitzensteins Interpretation der indischen Novelle scheint mir etwas gepreßt; wie ich über das „Urbild“ denke,

gaben, wie etwa in dem schwedischen Märchen oder bei Bellerophon. Die erste ist vom Typus Aschenbrödel. Worin besteht aber das Charakteristische der zweiten? Ich stelle die bezeichnenden Beispiele noch einmal zusammen: schwarze Wolle weiß waschen; schwarzes Garn weiß, weißes schwarz spinnen; zwölf Bettüberzüge mit Federn füllen; das Linnen der Hexe waschen — also Arbeit, die irgendwie mit Kleidung und Wäsche zu tun hat. So paßt sie gut zur ersten Aufgabe: beides sind typische Brautproben; sie zielen auf die wichtigsten Arbeitsbereiche der Frau (wenigstens in der patriarchalischen Kultur der Indogermanen), für Küche und Kleidung zu sorgen.¹ Und was ist die dritte

zeigt der dritte Abschnitt dieser Untersuchung. Wichtig werden Reitzensteins Nachweise erst, wenn es gilt, die später einsetzende mystische Auffassung des Amor-und-Psyche-Märchens zu erklären. Persischer Kult und das indische Lied beweisen nichts für die Psyche-Erzählung, wie Reitzenstein *NGG* 1930, S. 400 will, wohl aber für einen unten behandelten Psyche-Mythos.

¹ Die zweite Arbeit als Brauch kennt auch Hugo Salus in der Ghetto-Geschichte „Die Beschau“: die zur Braut ausersehene Jungfrau muß ihre hausfraulichen Fähigkeiten dadurch beweisen, daß sie in einer bestimmten Zeit einen Knäuel verwickelten Garns entwirrt. Salus, selbst Jude, darf hier wohl als Zeuge für jüdischen Brauch gelten. — Übrigens ist eine Brautaufgabe und Jenseitsfahrt vielleicht das Ältere (vgl. das schwedische Märchen bei Friedlaender a. a. O. S. 126 f.) und erstere der Dreizahl zu Liebe nach den beiden genannten Richtungen nachträglich aufgespalten. Wie weit solche Aufspaltung gehen kann, zeigt das von Weinreich behandelte Kabylen-Märchen. Die Heldin muß (Weinreich a. a. O. S. 92):

1. Hof reinigen, daß kein Stäubchen bleibt;
2. Sack mit Federn füllen, von jeder Vogelart eine (vgl. Tulasas erste Arbeit);
3. Die Federn richtig allen Vögeln zurückgeben;
4. Wasser und Milch in einem Topf scheiden.

Hier müssen die beiden Grundtypen sogar ein Vierer-Schema bestreiten; mit welchen Mitteln der Erzähler zuweilen arbeitet, zeigt der Vergleich der zweiten und dritten Aufgabe. Interessant, daß in dieser „Rundzahl mit Überschub“ die drei wesensgleichen Aufgaben die Dreiergruppe bilden, der die variierte Aschenbrödel-Arbeit als „losgelöstes Achtergewicht“ gegenübersteht. Auch ist es von Bedeutung, daß die ersten drei Aufgaben gelöst werden, die vierte nicht; natürlich wird das Mädchen vom Gatten gerettet (der einzige mir bekannte Fall, daß die Heldin bereits vermählt ist): so hat auch hier die vierte Arbeit die künstlerische Funktion der Jenseitsfahrt und des geöffneten Büchchens. Ob das Märchen selbständige Weiterbildung des antiken Stoffes ist oder von Apuleius abhängt, läßt Weinreich vorderhand unentschieden. — In den Märchen, die ich unter II zusammenstellte, sind freilich die Rollen vertauscht: es sind Freier-Märchen; aber auch Tegethoff stellt neben die Märchen von der Ehe des Mädchens mit dem Elben die von der Liebe des Jünglings zur Elbin (Typus Schwanjungfrau!), und auch hier wird, was dem einen recht ist, dem andern billig sein. Natürlich sind die typisch weiblichen Arbeiten wie das Auslesen von Körnern und das Spinnen von Garn aus Märchen mit Brautaufgaben in die Freier-Märchen eingedrungen; haben sie doch schon in

Arbeit? Eine bereits unverstandene Variante der Jenseitsfahrt, die mit der Heldin des Märchens — etwa in einer Parallel-Überlieferung — verbunden war.

3.

Es ist nun an der Zeit, zu anderen Versuchen einer Analyse unseres Märchens Stellung zu nehmen; dabei werden wir auch Gelegenheit haben, an größere, das Ganze betreffende Fragen vom Standpunkt der bisher gewonnenen Erkenntnisse aus heranzutreten.

Von den Arbeiten der Märchenforschung gehe ich nur auf Ernst Tegethoffs „Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche“ ein.¹ Seine Ansicht teile ich in der Hauptsache; nur zu einem Punkt möchte ich einiges anmerken. Nach Tegethoff² bildet den Kern des Märchens das auf Traumerlebnisse zurückgehende Motiv der Mahrtenehe mit anschließender Unterweltsfahrt, die zur Märchenwanderung umgebildet wurde. Von diesem Urtypus spalten sich mehrere Varianten ab, darunter die Yonec-Fassung (γ) und die Reihe: Mahrtenehe, Verbot, Störung, Trennung, Märchenwanderung und Wiederfinden (η). In dem bei Apuleius vorliegenden Untertypus von η wurde die Dämonenopfer-Formel des Eingangs durch die Andromeda-Formel ersetzt und die Iason-Formel — in der Analyse u genannt — (mein „Drei-Aufgaben-Schema“) an die Märchenwanderung angeschlossen.³ Dann lesen wir S. 116f.: „Die An-

jenen immer mehr den Charakter unerfüllbarer Bedingungen schlechthin angenommen — am stärksten im Tulisa-Märchen, wo ihre ursprüngliche Eigenart fast ganz verwischt ist. Daß die „Rundzahl mit Überschuß“ in meinen wenigen Beispielen nur in Freier-Märchen vorkommt, mag Zufall sein; andernfalls wäre an ein gegenseitiges Geben und Nehmen zu denken. Auch Reitzenstein (*Noch einmal Eros und Psyche* S. 66) hält den Rollentausch zwischen Mann und Weib — bei seinem indischen Märchen ist er sogar am selben Stoff eingetreten — für belanglos: „Welcher Partner in dem Liebesbund das göttliche, welcher das menschliche Teil darstellt, ist irrelevant; es handelt sich nur um die Vereinigung beider, die erst durch den Tod vollkommen werden kann.“ Die Erklärung paßt freilich, genau genommen nur auf das indische Märchen und ruht selbst auf dem oben beleuchteten Tatbestand.

¹ *Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde* IV, Bonn und Leipzig 1922. Ein kurzer Auszug daraus ist sein Artikel „Amor und Psyche“ im *Handwörterbuch des deutschen Märchens* I (1931). — Daß der Rekonstruktionsversuch, den von der Leyen *Das Märchen* (Leipzig 1911) S. 98 ff. machte, unhaltbar ist, wird heute wohl allgemein zugegeben. Reitzensteins Kritik (*Das Märchen von Amor und Psyche* S. 84 ff. *Noch einmal Eros und Psyche* [d. *Archiv* XXVIII] S. 79 ff.) kann ich freilich nicht ganz beipflichten. Mich bestimmte vor allem, daß von der Leyens „Urform“ überhaupt kein Märchentypus ist, sondern ein recht willkürliches Konglomerat verschiedenster Motive.

² Vgl. besonders a. a. O. S. 98.

³ Ob Tegethoff nur für das Drei-Aufgaben-Schema im allgemeinen oder speziell für die hier in Betracht kommenden Brautaufgaben den Ursprung im

knüpfung der Formel u (Aufgaben im Riesenhause) an die alte Überlieferungsreihe η ist nun so locker und ungeschickt, daß wir annehmen dürfen, diese Kombination habe noch nicht viele Zwischenstufen durchlaufen, ehe sie zu Apuleius kam . . . Die drei Aufgaben selbst nun, die Reise nach dem Wasser des Lebens, die verbotene Speise . . . und das neuerdings übertretene Verbot, alle diese verschiedenartigen Züge sind so organisch miteinander verknüpft, daß wir diese Verbindung von Iason- und Lebenswasser-Typ eher einer früheren Epoche als den milesischen Kompilatoren zuweisen möchten.“ Meines Erachtens ist die „Anknüpfung der Formel u an die Überlieferungsreihe η “ zumindest der vorliterarischen Geschichte unseres Märchens zuzuweisen: die Umbildung des Typus A nach B hat jene von Reitzenstein so stark empfundene Inkongruenz geschaffen, die mir bei Apuleius wie bei seinem mutmaßlichen literarischen Vorbild gleich unwahrscheinlich ist. Daß die „Verbindung von Iason- und Lebenswasser-Typ“ alt ist, glaube ich auch; nur gehört die Suche nach dem Lebenswasser zusammen mit der Verwundung oder Tötung des Helden (also Yonec-Typus) schon jener Vorstufe an, mit der die Formel u (oder richtiger ein Märchen, dessen Teil sie war) verschmolzen wurde. Daß trotz der Kritik Tegethoffs an Reitzenstein¹ die Yonec-Form und nicht η die Vorstufe zu „Amor und Psyche“ ist, ergibt sich, glaube ich, zwingend aus dem, was ich im zweiten Abschnitt dieses Versuches ausgeführt habe.² Tegethoff bleibt das Verdienst, einen weitverzweigten Märchentypus übersichtlich dargestellt und ein anschauliches Bild seines Werdens gegeben zu haben; nur in der Einordnung gerade jenes Märchens, dem er den Namen für den ganzen Typus entnahm, hat Tegethoff, wie ich glaube, geirrt.

Kreise der Iason-Sage sucht, ist mir nicht klar geworden; der letzteren Ansicht müßte ich widersprechen. Andererseits darf man fragen, ob nicht die „Freieraufgaben“ als solche älter sind als die „Brautaufgaben“ — sie könnten sich zu einander verhalten wie Brautkauf (Brautdienst) und Mitgift — und nur in einigen Märchen ihr Charakter von den „Brautaufgaben“ Leeinfluß wurde.

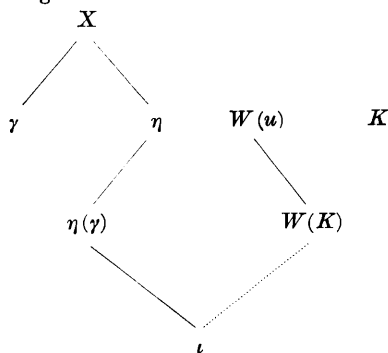
¹ Tegethoff a. a. O. S. 67.

² Der Unterschied zwischen Tegethoffs Auffassung und der meinen besteht vor allem darin, daß Tegethoff eine enge Verbindung von Iason- und Lebenswasser-Typ annimmt, die als Einheit der Motivreihe η (einschließlich der aus γ eingedrungenen Verwundung) beigefügt wurde, während ich meine, der Lebenswasser-Typ habe auf γ eingewirkt (nämlich die den Yonec-Märchen eigentümlichen Heilmittel verdrängt), die Formel u dagegen („Iason und Medea“) habe sich an η angeschlossen; eine Umbildung des ersteren nach dem letzteren Märchen sei schließlich dem Vorbild des Apuleius zugrunde gelegen. Eine graphische Skizze mag alles verdeutlichen: von Tegethoff übernehme ich außer den Siglen γ , η und u noch ι für das der Vorlage des Apuleius zugrunde liegende Märchen; selbst füge ich hinzu X für den Archetypus von γ und η ,

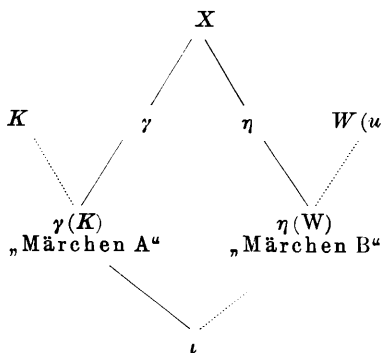
Ganz andere Wege ging R. Reitzenstein¹: aus manichäischer und anderer gnostischer und hermetischer Literatur hat er die Existenz einer iranischen Göttin Psyche und eines Mythos von ihrem Eintritt in die Materie und ihrer Rückkehr in die himmlische Heimat nachgewiesen. Darauf stützt sich seine Vermutung, in hellenistischer Zeit habe sich, in Alexandria etwa, daraus ein Mythos von Eros und Psyche gebildet, indem unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen, in denen Eros mit Psyche als Personifikation der Menschenseele verbunden war, in Eros' Gestalt der Herrscher der Finsternis und der göttliche Bote jener orientalischen Mythen zusammengefaßt worden seien.² Apuleius hätte diesen Mythos benützt, der freilich durch Aufnahme einzelner Märchenzüge zum Kunstmärchen geworden war, ohne doch seinen religiösen Gehalt einzubüßen. Darum lehnt Reitzenstein die Bemühungen der „Märchenforscher“ ab, „die nur noch ein Märchen vom verzauberten Königssohn

K für den Typus: Krankenheilung durch Lebenswasser und W für die Werbungsmärchen (wozu auch „Iason und Medea“ gehört).

Tegethoff:



Mein Stemma:



¹ *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig-Berlin 1912; *Eros und Psyche in der ägyptisch-griechischen Kleinkunst* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1914, phil.-hist. Klasse, Abh. 14; *Die Göttin Psyche* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917, phil.-hist. Klasse, Abh. 10). Kürzlich hat Reitzenstein in *d. Archiv* XXVIII eine neue Hypothese aufgestellt, und in den *NGG* 1930, 396 ff. weiter ausgebaut, deren Verhältnis zu seiner früheren nicht ganz klar wird. Wenn ich auch die frühere hier ausführlich behandle, so geschieht dies vor allem deshalb, weil sie mir viel mehr als die neue zur Lösung unserer Frage beizutragen scheint.

² Als Beweis führt Reitzenstein vor allem Zauberpapyri und eine Reihe von Werken ägyptischer Kleinkunst an, die Eros und Psyche in bezeichnenden Situationen darstellen, ohne daß sie doch Illustrationen des Märchens sein könnten, vgl. auch *NGG* 1930, S. 400, A. 1

kennen.¹ Er selbst versucht den Mythos von Eros und Psyche folgendermaßen herzustellen (ich zitiere nur den Teil, der für unsere Untersuchung in Betracht kommt)²: „Trotz seines Verbotes macht sie, in feindlicher Stimmung gegen ihn, den Versuch, ihn zu sehen, erblickt Eros in seiner Götterschönheit und wird jetzt von wahrer Liebe ergriffen. Eros muß irgendwie dabei schwach und hilflos geworden sein; die reuige Psyche gibt ihm den Beweis ihrer Liebe und Treue, indem sie das Lebenswasser aus der Unterwelt für ihn holt. Sie schenkt es ihm ein, worauf er, wieder belebt und versöhnt, sie in die Arme schließt“.

Gegen diese Hypothese läßt sich manches einwenden. Prinzipiell schließt die mystische Ehe mit dem Gott nicht aus, daß hier ein Märchenzug vorliegen kann, wenn sich das Motiv sonst in der Märchenliteratur findet. Friedlaenders starker Betonung des Motivs vom Tierbräutigam braucht man keineswegs zuzustimmen; darauf liegt auch nicht der Ton: Tegethoff a. a. O. S. 16 führt eine Reihe von Märchen an, in denen der Dämon nicht Tiergestalt hat, S. 17 einige Fälle, wo er nur als Stimme oder Schatten erscheint. Auch die Analyse von der Leyens hat Reitzenstein mit Recht abgelehnt³; aber darf man, weil diese unhaltbar ist, die ganze Fragestellung verwerfen? Noch dazu, wo das, was Reitzenstein als seine Mythen-Rekonstruktion hinstellt, wirklich einem Märchentypus entspricht? Nur wenn bloß einzelne, unzusammenhängende Märchenzüge sich da und dort in der Erzählung fänden, wäre Reitzensteins Ablehnung der Märchenforschung berechtigt. Endlich ist der Kronzeuge in Reitzensteins Beweis, das Holen des Lebenswassers, ein dem Märchen wie dem Mythos in gleicher Weise vertrauter Zug. Möglich, daß er seinem Ursprung nach mythisch ist — ich möchte eher glauben, er reiche in eine Zeit hinauf, in der man Mythos und Märchen noch gar nicht scheiden kann —; im Falle des Apuleius kann niemand sagen, ob er gerade hier aus dem Mythos oder dem Märchen stammt.

Eine Frage haben wir uns freilich in dieser Auseinandersetzung noch nicht vorgelegt: wie es kam, daß die Helden unseres Märchens Amor und Psyche heißen. Reitzenstein gibt die Antwort: „Weil der Amor-Psyche-Mythos zum (Kunst-)Märchen wurde.“ Die Vertreter des Märchenursprungs denken meist, die Namen seien erst nachträglich

¹ Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche* S. 13, vgl. ebenda S. 87: „Zu aller Zeit benützt das Kunstmärchen Züge und Motive des Volksmärchens; sie soll der ‚Märchenforscher‘ aufsuchen. Aber die Gesamterzählung bleibt für seine Rekonstruktion unbenutzbar“, und S. 27: „Nur weil Friedlaender die religiöse Vorstellung von dem unsichtbaren Gatten noch nicht kannte, konnte er in der Erzählung nur das Märchenmotiv vom Tiergatten finden.“

² Reitzenstein *Die Göttin Psyche* S. 104.

³ Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche* S. 84 ff.

hinzugekommen: einmal wurde das längst festgelegte Märchen — von Amor und Psyche erzählt. Letzteres ist mir nicht wahrscheinlich: wohl finden sich in Mythos mancherlei Märchenzüge (wie ich glaube, infolge jener Urverwandtschaft), aber daß ein ganzes, durchkomponiertes Märchen auf einen Gott übertragen wäre, dafür weiß ich kein Beispiel.¹ Dagegen ist an Reitzensteins Rekonstruktion, abgesehen von den vielen fraglichen Punkten, die an sich vorhanden sind, bedenklich, daß sich von dem Angelpunkt des Märchens in seiner jetzigen Gestalt, dem Verbot, das er natürlich in seinen „Mythos“ aufnehmen mußte, weder in den orientalischen Kosmogonien noch in den Zauberpapyri und verwandten Zeugnissen, die geringste Spur nachweisen läßt.²

Wie erklären wir uns dann die Namen der Helden? Fest steht zweierlei: 1. es ist ein Märchentypus von der Art unserer Erzählung vorhanden, 2. die Spuren, denen Reitzenstein nachging, führen, wenngleich mit nicht sehr großer Wahrscheinlichkeit, auf einen in hellenistischer Zeit entstandenen Mythos von Eros und Psyche. Könnten nicht beide nebeneinander bestanden haben, das Märchen von alters her, der Mythos im Hellenismus neu hinzutretend, und beide aufeinander gewirkt haben, auf Grund der Verwandtschaft des Märchens A mit dem Mythos? Dann hat der Mythos Märchenzüge übernommen (die schon auf jene aus Zauberpapyri und Kleinkunst kenntlichen Vorstellungen von Eros und Psyche abgefärbt

¹ Ich denke dabei natürlich nicht an Fälle wie die Geschichten vom „starken Hans“ und das Riesen-Drachenkampfmärchen in der Herakles-Sage (vgl. B. Schweitzer *Herakles*, 1922, bs. S. 141 ff. und 214 ff.) oder die den Helfermärchen verwandte „Urfabel“, die K. Meuli *Odyssee und Argonautika*, 1921, S. 1 ff. für die älteste Gestalt der Argofahrt in Anspruch nimmt, noch weniger an die von L. Radermacher *Die Erzählungen der Odyssee* (1915) im homerischen Epos nachgewiesenen Märchenelemente. Daß einer Gestalt der Heldensage Märchenzüge und selbst ganze Märchen anhaften, ist gelegentlich zu beobachten; hier aber soll Mythos durchaus im engeren Sinn einer religiösen Bedürfnissen dienenden Göttersage verstanden werden. Götter sind Iason oder Odysseus für das Bewußtsein des klassischen Griechentums gewiß nicht gewesen, und die von Schweitzer gezeichnete Entwicklung der ältesten Herakles-Sage aus dem Riesen-Drachenkampfmärchen muß längst ihren Abschluß gefunden haben, ehe ihr Held zum kultisch verehrten *Ἀλεξίκακος* erhoben wurde; die derbkomischen Züge des Kraftmenschen und Fressers dagegen, in denen Schweitzer späten, erst für das 5. Jh. zu erweisenden Einfluß des Volksmärchens auf die schon entwickelte Herakles-Gestalt sieht — als späte Einlagen betrachtet sie auch Reitzenstein, *d. Archiv* XXVIII S. 82 und *NGG* 1930, S. 400, A. 2 —, sind wieder kein durchkomponiertes Märchen, die solchem Boden erwachsenen Aufgabengruppen des Dodekathlos in der Sprache unserer Märchenforschung bestenfalls als „Formeln“ zu bezeichnen.

² Für Amors Verwundung geben sie wenigstens eine Andeutung.

haben mögen) und gab seinerseits dem Märchen die Namen für seine Helden.¹

Seither hat Reitzenstein unter dem Titel „*Noch einmal Eros und Psyche*“ (in diesem Archiv XXVIII S. 42 ff.) und „*Eros als Osiris. Ein Nachtrag*“ (in *NGG* 1930, S. 396 ff.) eine neue Ansicht über die Vorgeschichte des Psyche-Märchens vorgetragen; er sieht das Urbild jetzt in der indischen Erzählung von Purūravas und Urvaśi. Ihr Kern, das Motiv der Vereinigung von Gott und Mensch, sei, mit iranischen (die Göttin Psyche!) und ägyptischen Elementen durchsetzt, in hellenistischer Zeit zu einem Kunstmärchen geworden, auf das die Geschichte des Apuleius letzten Endes zurückgehe. Diese Rekonstruktion Reitzensteins läßt sich mit seiner früheren nicht ohne weiteres in Einklang bringen; jedenfalls ist hier wieder als „Märchen“ bezeichnet, was früher „Mythos“ hieß. Im übrigen kommen Volkskunde und Märchenforschung, von der dem Autor, wie er selbst gesteht, nur ein bescheidener Teil bekannt ist, diesmal noch schlimmer als bisher weg (vgl. S. 65 und 75 ff.); ja, S. 75 wird geradezu ein „innerer Gegensatz zwischen der literarhistorischen und der folkloristischen Methode der Märchenforschung“ festgestellt und letztere mehrfach ausdrücklich abgelehnt.² Da es hier um prinzipielle Dinge geht und die Geister sich scheiden, läßt es sich wohl rechtfertigen,

¹ Neustens hat sich Reitzenstein über das Verhältnis des Psyche-Märchens zu seinem Mythos ganz ähnlich geäußert (*NGG* 1930, S. 399): „Die religiöse Anschauung ist in allen drei Fällen (es handelt sich um bildliche Darstellungen von Eros und Psyche) rein orientalisches . . . , aber die Darstellung ist dem Märchen in seiner schon hellenistischen Form entnommen, weil man in ihm denselben Sinn empfand. Man hat also in Ägypten wie in Persien in der Zeit, als diese Typen entstanden, in dem Märchen ganz allgemein den Ausdruck des eigenen religiösen Glaubens gefunden; das scheinbare Märchenbild wird zur symbolischen Ausdrucksform für ihn. Das bezeugt uns ja auch die von Ägypten beeinflusste römische Grabkunst bis zum Ausgang des Altertums, und zwar gleich stark in ihren heidnischen wie in ihren christlichen Monumenten . . . Der Sinn des alten indischen Kultliedes wird bis zum Ausgang des Altertums immer wieder mit dem Märchen von Eros und Psyche verbunden.“ Daß jedoch diese Tatsache ein bündiger Beweis für den religiösen Ursprung der ganzen Erzählung wäre, kann ich nicht zugeben.

² Vgl. *d. Archiv* XXVIII S. 51: „Wir dürften gar nicht mehr, wie es jetzt noch immer wieder geschieht, jede beliebige Einzelheit des bunten Inhalts, die in anderen Märchen wiederkehrt, als ursprünglich und uralt erklären“; *NGG* 1930, S. 402: „Apuleius bildet für uns den Endpunkt der Geschichte des Märchens. Was sich aus ihr an Erinnerungen oder Nachahmungen in volkstümlicher mündlicher Überlieferung erhalten hat, die zur Zeit noch unübersehbare Zahl sogenannter Volksmärchen, läßt sich in sie nicht einordnen und bleibt als zeitlos für die philologische wie für die religionsgeschichtliche Forschung unbenutzbar.“

hiebei etwas länger zu verweilen — selbst auf die Gefahr, vom graden Weg der Untersuchung ein wenig auszubiegen.

Um mit Reitzensteins Hypothese zu beginnen, so scheint mir weder die alte indische Erzählung noch ihre spätere novellistische Umbildung für Amor und Psyche Wichtiges zu ergeben, geschweige denn als Urbild gelten zu können. Gewiß: „Gott und Mensch, ihre Vereinigung und Trennung, ist das Grundthema hier wie dort“¹; aber in dieser Allgemeinheit ist der Gedanke so naheliegend und begreiflich, daß er immer wieder spontan entstehen kann. Will man Abhängigkeit erweisen, so müßte man sich schon an eine bestimmte Art, dieses Thema zu behandeln, und vor allem an besondere Übereinstimmungen im Stofflichen halten, die weder gangbares Wandergut noch augenscheinlich spontan entstanden sind. Mir scheint, daß hier gerade die „folkloristische“ Methode zur gegebenen „literarhistorischen“ wird: Stoff wird überliefert, der Geist „wehet, wo er will“.² Als solche sachliche Übereinstimmung — als die einzige freilich — will Reitzenstein das Motiv der Beleuchtung erweisen: Urvasi muß den Geliebten verlassen, sobald sie ihn nackt erblickt hat; denn in den Augen der Gottheit ist noch der schönste Menschenleib häßlich. Es folgt Suche und Wiederfinden, freilich ohne endgültige Vereinigung. Da nach Reitzenstein das Sehverbot bei Apuleius völlig unerklärt bleibt, während es im indischen „Vorbild“ wohl begründet ist, kann für ihn die Übernahme nicht zweifelhaft sein. Wohl ist die Erklärung bezeichnend für indische Art, wäre etwa in Griechenland undenkbar; daß das Motiv von Indien in die hellenistische und weiter in die Erzählung des Apuleius kam, wäre an sich möglich; aber wie steht es um unsere modernen Märchen, die gerade dafür Parallelen genug liefern und doch nur zum geringsten Teil von Apuleius abhängen? Ich glaube, die Traumerklärung, die Reitzenstein³ so rundweg ablehnt, besteht wenigstens für den Ursprung des stofflichen Motivs doch zu Recht: das Verschwinden der Erscheinung, sobald man Licht macht (oder nach dem Namen fragen will), ist ebenso häufige Traumerfahrung wie das Motiv des Irrsins, das sich fast überall in unseren Märchen an jenes erste anschließt. Und das Sehverbot bei Apuleius und in den modernen Märchen hat in der naheliegenden Vorstellung von dem Geheimnis, das alles Göttliche umgibt, so gut seine Erklärung wie die Katastrophe bei Urvasi in der besonderen von der

¹ Reitzenstein a. a. O. S. 65.

² Gewiß kann auch dem „Wehen des Geistes“ auf weite Strecken die Wissenschaft folgen — H. Cysarz' Buch „*Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft*“ entwirft System und Methode solchen Bemühens; nur von Abhängigkeit, wie sie hier zur Debatte steht, ist dabei keine Rede.

³ a. a. O. S. 81.

Unreinheit alles Menschlichen. Damit will ich keineswegs solche Gedanken einfach als Sublimierung und „Ausdeutung“ einer Traumerfahrung hinstellen; im Gegenteil meine ich, solche naheliegende Erfahrung gibt nur den Leib, in dem sich derartige unmittelbar erwachsene Vorstellungen gleichsam „konkretisieren“.¹ Das mittelalterliche Schwanrittergedicht und mehr noch Wagners „Lohengrin“ kann zeigen, wieviel an „Ausdeutung“, besser an Gedankengut und Symbolik, ein einfaches Motiv wie das unsere aufzunehmen und zu tragen fähig ist.

Als konkretes Beispiel dafür soll das schon oben herangezogene litauische Märchen² noch einmal kurze Beachtung finden. Es ist lehrreich in Hinblick auf die hier angeschnittenen Fragen. Eine Königstochter muß drei Nächte in einem verzauberten Schloß zubringen, dann sind seine Bewohner erlöst. Allnächtlich schläft ein kettenbeladener Mann in ihrem Schlafgemach, der beim ersten Hahnenschrei entweicht. Untertags kehrt das Mädchen zu seinen Eltern heim, darf aber von ihnen nichts mitnehmen. Für die dritte Nacht nimmt es dennoch Licht und Schwefelhölzer mit sich, um den Unbekannten zu sehen. Doch sobald sie Licht macht, entschwindet der Gast, Finsternis bricht herein; das Mädchen irrt durch alle Zimmer, ohne einen Ausweg zu finden — ein Jahr lang, die Kleider am Leibe zerreißen ihr —, bis sich ein neuer Weg der Erlösung bietet. Das folgende ist oben ausgeführt und geht uns hier nichts mehr an. — Dieses Märchen hat viel Ursprüngliches bewahrt, im zweiten Teil noch mehr als im ersten: das Irren durch die dunklen Zimmer hat noch durchaus Traumcharakter; nur in der Ausdehnung auf ein Jahr und in dem Zerreißen der Kleider macht sich die beginnende Umbildung zur literarischen „Märchenwanderung“ bemerkbar. In der Beleuchtungsszene des ersten Teiles hat sich freilich schon ein verbreitetes Erzählmotiv über das „Urerlebnis“ gelagert. Als Ganzes steht das Märchen — bis zu dem Punkt, zu dem wir die Erzählung hier führten — der Geschichte von Purūvas und Urvaši ebenso nahe oder noch näher als die entsprechenden Abschnitte bei Apuleius. Also liegt hier literarische Nachwirkung des indischen Märchens vor? Oder des Apuleius? Was spontan entstanden, was gemeinsames Erbe, was mündliche, was literarische Übertragung ist, läßt sich im Einzelfall kaum jemals scheiden; aber ein Versuch in diesem Sinne, wie ihn Tegethoff unternimmt, scheint mir, mag noch so vieles fraglich daran bleiben,

¹ R. Otto hat in seinem schönen Buch „*Das Heilige*“ (Göttingen 1923) gezeigt, wie an sich Indifferentes dadurch zu „Numinosem“ werden kann, daß es in das Blickfeld religiöser Einstellung tritt. Etwas Verwandtes geht hier in anderer Richtung vor.

² Leskien und Brugmann *Litauische Volkslieder und Märchen* (1882) Nr. 21, S. 430 ff. Vgl. oben S. 247, A. 3.

methodisch richtiger zu sein, als prinzipiell nur einer einsinnigen literarischen Weitergabe das Wort zu reden.¹

Kritik an Reitzensteins älterer Hypothese hat vor allem R. Helm geübt²; so richtig diese in Einzelheiten ist, im Ganzen geht sie viel zu weit. Und vor allem die „Lösung“, die Helm empfiehlt, ist ganz unwahrscheinlich.³ Das Ganze soll ein erfundener Mythos sein, nach Sagenmotiven, besonders aus dem Kreis der Io- und Heraklessage, mit einzelnen Anklängen an Märchen, wie auch andere Sagen sie zeigen, komponiert — natürlich nicht von Apuleius, dessen Natur im Grunde religiös gerichtet war, sondern von einem Griechen, dessen Werk unser Autor nur leicht umstilisierte.⁴ Vor allem: ist ein Fall solcher Mythenverbindung durch einen Dichter in der Antike bekannt?⁵ Und würde

¹ Wie sich Reitzensteins „literarhistorische“ Methode praktisch auswirkt, zeigt deutlich seine Kritik an O. Weinreichs Aufsatz „*Eros und Psyche bei den Kabylen*“ (in d. *Archiv* XXVIII S. 88 ff.). So fragt Reitzenstein (*NGG* 1930, S. 403): „Ja, mußte dann nicht auch die Möglichkeit nachgewiesen werden, wie aus der völlig wirren und sinnlosen Form des Kabylenmärchens die wohlüberlegte künstlerische Form des Apuleius werden konnte?“ Abgesehen davon, daß das Märchen in allem Wesentlichen dem normalen Aufbau seines Typus entspricht, der eben anderer Art ist als der eines Werkes der Hochliteratur, kann und muß doch in der langen Zeit zwischen Apuleius und Frobenius ein unter Umständen sehr folgeschwerer Dekompositionsprozeß, ähnlich dem „Zersingen“ unserer Volkslieder, angenommen werden. Mit dieser Möglichkeit rechnet etwas später auch Reitzenstein, wenn er S. 404 die Forderung erhebt: „Die erst mehr als zwei Jahrtausende später bezugte Fassung müßte mir irgendwie durch innere Gründe wahrscheinlich machen, daß sie durch die willkürlichen oder unwillkürlichen Änderungen, die jeder neue Erzähler vornimmt, weniger beeinflusst ist als die ältere.“ Das wäre richtig, wenn die Entwicklung nur in einer Richtung verlief, eine Annahme, die den Tatsachen durchaus nicht entspricht; dazu kommt, daß eine Erzählung, die in die Kunstliteratur eingetreten und — wie gerade Reitzenstein immer wieder nachdrücklich betont — religiös gedeutet worden ist, unter ganz anderen Daseinsbedingungen steht als die Märchen, aus deren Kreis sie hervorging, und wir uns lieber an diese halten werden, wenn wir dem Ursprung ihrer stofflichen Elemente nachgehen wollen. Daß Reitzenstein nur Abhängigkeit des Apuleius von dem Kabylenmärchen oder umgekehrt zuläßt und Weinreichs dritte Möglichkeit, eine der rein märchenhaften antiken Formen des Stoffes, nicht aber die Urform von „*Amor und Psyche*“, könne dem Märchen bei Frobenius zugrunde liegen, für eine „Forderung seines Systems“ erklärt (S. 403, A. 4), ist nur die notwendige Konsequenz seiner Betrachtungsweise.

² Rudolf Helm *Das „Märchen“ von Amor und Psyche, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum* XXXIII (1914) S. 170 ff.

³ Von anderer Seite, als wir es tun werden, hat sich Reitzenstein selbst (*Noch einmal Eros und Psyche* S. 55 f.) gegen Helms Kritik mit guten Gründen zur Wehr gesetzt.

⁴ Helm a. a. O. S. 208 f.

⁵ Daß Agathon die Fabel seines „*Anthos*“, statt aus der Mythologie zu schöpfen, frei erfand, ist kein Gegenbeweis. Der Versuch eines Sophistenschülers,

ein antiker „Erfinder“ gerade Märchenzüge bewußt mit mythischen gemischt haben? Von Anfang an stehen sich Märchen und Mythos nahe und daß sich zu einzelnen Zügen und selbst zu größeren Teilen des nun einmal vorliegenden Märchens mythische Parallelen finden, kann ebenso wenig befremden wie die gleichfalls vorhandenen Parallelen aus dem Roman; denn auch der Roman liebt es, Märchenmotive zu verwenden. Die Annahme eines Märchens zu verwerfen zwänge nichts, selbst wenn wir es nicht gefunden hätten; wo es vorliegt, ist es fast ungeheuerlich zu behaupten, „daß niemals ein Märchen existiert hat, das einfach die Grundlage für die Darstellung unseres Dichters . . . geboten hat.“¹ Recht geben muß man Helm darin, daß sich zum Anfang keine rechte Märchenparallele finden läßt. Hier mag mancher Zug aus dem Mythos übernommen sein; überhaupt glaube ich, daß für viele Einzelzüge und vor allem für die besondere Ausführung ursprünglicher Märchenmotive der griechische Mythos Vorbild war. Schließlich soll noch ein Punkt wenigstens gestreift werden: Helm und vor ihm schon Dietze² und Schaller³ haben auf Zusammenhänge mit dem Roman und der alexandrinischen Liebesdichtung hingewiesen, Zusammenhänge, die zumindest im Stil unleugbar sind. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß unser Märchen durch die Stilform des Romans hindurchging, wohl nicht allzulang vor Apuleius. Nun wissen wir aber, daß gerade der griechische Roman Märchen- und Sagenmotive vielfach verwertet und auf

die Tendenzen der euripideischen Gestaltung des Überlieferten konsequent zu Ende zu führen, ist aus seiner Zeit wohl zu verstehen; für Helms Postulat fehlt jedes ersichtliche Motiv. Und daß der „Anthos“ vereinzelt blieb und gerade als Kuriosum in der antiken Literaturgeschichte fortlebt, spricht entschieden für uns.

¹ Helm a. a. O. S. 208. Auf Einzelheiten gehe ich nicht ein; zwei Fälle aber sind so kraß, daß ich sie doch erwähnen muß. S. 205 lesen wir: „Das Spielerische dieser Motive zeigt sich auch in dem Verbot, die Büchse, die Proserpina gefüllt hat, nicht zu öffnen; denn eine Bedeutung hat es durchaus nicht; ob Psyche die Büchse Venus uneröffnet bringt oder nachdem Amor den Schaden wieder gutgemacht, ist ganz gleichgültig: Venus ist keinesfalls besänftigt, und die Prüfungen, besser gesagt, Abenteuer der Psyche hören nicht auf, weil sie auch die schwerste bestanden hätte . . ., sondern weil die Geschichte doch einmal ein Ende nehmen muß.“ Die Beispiele, die ich in Abschnitt 2 zusammenstellte, zeigen, daß eben jenes retardierende Moment der verhängnisvollen Neugierde in dem Märchentypus fest verankert ist. — Kurz vorher (S. 203) wird eine „gewisse Übereinstimmung“ des Körnerauslesens mit der Reinigung des Augias-Stalles durch Herakles festgestellt: beides muß an einem Tag beendet sein! Wer denkt da nicht: „*si parva licet componere magnis*“? Aber hier muß man wohl sagen: „*non licet*“.

² J. Dietze *Zum Märchen von Amor und Psyche*, Philologus LIX (1900) S. 136 ff.

³ W. Schaller *De fabula Apuleiana, quae est de Psyche et Cupidine*. Diss. Leipzig 1901.

seine Art umgestaltet. So könnte sehr wohl der an die Andromedasage gemahnende Eingang dem „Psyche-Roman“ angehören — und, wie ich glaube, auch die *causa movens* des ganzen Geschehens, der Zorn Aphrodites. Man denke nur an die Rolle, die der Zorn des Priap in dem Roman Petrons spielt! Und gerade für das Motiv des Zornes der Gottheit ob der Schönheit Sterblicher hat Helm¹ allerlei Belege aus der Sage, vor allem der hellenistischen (Ciris, Smyrna) und dem Roman gegeben, desgleichen für das Orakel und für die Aussetzung.

Wir können zusammenfassen: ein Märchen von der Mahrtenehe in der Yonac-Version, etwa Tegethoffs γ (Märchen A) wurde nach einem Märchen vom Grundtypus: Verbot und Übertretung, Trennung, Suche und Wiedervereinigung, etwa Tegethoffs η (Märchen B) umgebildet, in das der Dienst als Strafe, und zwar vom Schema: drei Aufgaben und Jenseitsfahrt, eingefügt war. In hellenistischer Zeit erhielten aus einem damals entstandenen Mythos die Helden des Märchens die Namen Eros und Psyche, im Gefolge davon wurde die böse Mutter des Alben Aphrodite. Ausgangspunkt für die Übertragung mochte gewesen sein, daß der Mythos mit dem Märchen A in einigen wichtigen Punkten übereinstimmte.² Dieses Märchen von Eros und Psyche ging später durch die Stufe des Romans: damals erhielt es seinen jetzigen Eingang, aber auch in der Auffassung der Gestalten und ihres Seelenlebens wie in der äußeren Form hat diese Stufe ihre Spuren hinterlassen. Einziger Gegenstand dieser Dichtung ist „das eben erblühende Mädchen, das in den Wonnen und in den Leiden der Liebe zum vollen Weibe wird“.³ So kam der Stoff zu Apuleius; der aber hat gewiß sein griechisches Original nicht einfach übersetzt. Am Stoff wird er so gut wie nichts geändert haben; dagegen ist in der Charakterzeichnung und Darstellung im einzelnen sicher viel auf seine Rechnung zu setzen und vollends die seltsam barocke Sprachkunst ohne Zweifel sein Eigen.⁴

¹ Helm a. a. O. S. 192.

² So jetzt auch Weinreich (a. a. O. S. 94): „Er (Apuleius) übernimmt eine hellenistische, kunstmäßig entwickelte Fassung, die auch die von Reitzenstein erkannten mythischen Züge schon enthielt.“

³ Reitzenstein *NGG* 1930, S. 399.

⁴ Anders Reitzenstein (*Noch einmal Eros und Psyche* S. 51f.), nachdem er seine Rekonstruktion der hellenistischen Erzählung der Geschichte des Apuleius gegenübergestellt und auf die Unterschiede hingewiesen hat: „Daß er (Apuleius) bei der Benützung seiner Quellen auch eigene Änderungen vorgenommen hat, konnten wir früher nur vermuten; jetzt ist es bewiesen.“ Aber können diese Unterschiede nicht ebenso gut auf eine Zwischenstufe zurückgehen? Selbst wenn man mir bezüglich der Verschmelzung des hellenistischen Mythos mit einem alten Märchen nicht recht gibt — liegt nicht, deutlich faßbar, die Stufe

Daß sich gegen diese Ausführungen manches einwenden läßt, weiß ich; vor allem ist die Zahl der Märchenbelege zu gering, um darauf zwingende Schlüsse zu bauen. Es sollte nur der Versuch gewagt werden, durch philologische Analyse des Psyche-Märchens von seiner letzten auf eine vorletzte Stufe Rückschlüsse zu ziehen und damit einen Weg zu zeigen, auf dem eine Lösung des verwickelten Psyche-Problems gesucht und vielleicht auch gefunden werden könnte.

des Romans zwischen Hellenismus und Apuleius? Wieviel an Einzelzügen auf Rechnung des Apuleius zu setzen sei, ist eine müßige Frage; daß er stofflich Neues hinzugefügt oder an die Stelle von Altem gesetzt hätte, ist mir unwahrscheinlich.



Abb. zu: Kerényi, "Ψυχοῦς-Darstellung in Brindisi.

ΑΝΟΔΟΣ-DARSTELLUNG IN BRINDISI

MIT EINEM ZODIAKUS VON 11 ZEICHEN

VON KARL KERÉNYI IN BUDAPEST

MIT 1 ABBILDUNG

Unter den Altertümern des Museums von Brindisi befindet sich seit einigen Jahren ein bemerkenswertes Terrakottadenkmal.¹ In dem achtseitigen Druck, welcher der Popularisierung dieses kleinen Museo Civico dient, schreibt darüber Herr Kanonikus Pasquale Camassa, der Vorstand des Museums, folgendermaßen: „Un disco di terra cotta trovato recentemente, nella cui zona circolare sono rilevate undici costellazioni dello zodiaco, per indicare forse con la mancanza della dodicesima in quale epoca dell' anno accadeva l'avvenimento ricordato con la rappresentazione principale.“ Der Diskos hat einen Durchmesser von 35 cm, eine Dicke von 12 mm. Er ist in der Stadt Brindisi auf der Via Garibaldi bei Bauarbeiten gefunden worden. Nach seinem Fundort stammt er also vom Lande der Messaper. Zeitlich gehört er augenscheinlich schon in die römische Zeit der Stadt, d. h. nach 245 v. Chr. Man möchte ihn sogar lieber viel später ansetzen, wie die meisten Archäologen, denen ich das Bild zeigte, auf den ersten Blick sich äußerten. Andererseits verbindet aber eine Gruppe der dargestellten Gegenstände unseren Diskos so augenfällig mit einer charakteristischen Gruppe großgriechischer Terrakotten, mit den sog. *dischi sacri* von Tarent, daß seine Beleuchtung von der Seite der griechischen Religionsgeschichte, in Verbindung mit den erwähnten, gleichfalls noch einer befriedigenden Erklärung harrenden Darstellungen, zu den ersten Forderungen einer wissenschaftlichen Besprechung gehört.

Die Veröffentlichung des Diskos wird willkommen sein, weil es sich um ein neues Denkmal der antiken Religiosität Unteritaliens handelt. Eines Landes also, in dem eine Wechselwirkung zwischen religiösem und philosophischem Denken stattfinden konnte, wie vielleicht nirgends

¹ Im Mai 1922 photographierte es ein durchreisender Engländer. Unsere Abbildung S. 270 ist nach meiner eigenen Aufnahme (von $5 \times 7\frac{1}{2}$ Größe) gemacht worden. Über eine neuere Arbeit, die es erwähnt und die Photographie wiederholt, vgl. die Nachträge. Diese sind zum folgenden überall heranzuziehen.

sonst im griechischen Kulturgebiet, und wo eine solche auch zwischen griechischer und italischer Religiosität bestand. Messapische Religion ist freilich eine unbekannte Größe. Wir müssen versuchen, wie weit wir mit der griechischen kommen — dazu berechtigt uns der schon erwähnte Zusammenhang zwischen unserem Diskos und den tarentinischen *dischi sacri* — um so mehr, weil für die Religionsgeschichte Großgriechenlands außerhalb der Archäologie bisher verhältnismäßig sehr wenig geleistet wurde.²

Die Beschaffenheit des Gegenstandes nötigt auch mich, möglichst in diesem Kreise zu bleiben, obwohl ich mir der Beschränktheit meiner Kenntnisse bewußt bin. Es wird außerdem ein Mangel meiner Arbeit bleiben, daß Vergleichungsmaterial in den Museen Roms und Süditaliens zur Scheibe zu suchen für mich nicht mehr möglich war, weil sie mir nur einige Stunden vor meiner Einschiffung nach Griechenland von Herrn Camassa im Museum gezeigt wurde. Daß ich nun die Erklärung des interessanten kleinen Denkmals wenigstens versuchen kann, dafür schulde ich in erster Linie dem liebenswürdigen Conservatore Dank. Es sei mir erlaubt, dies hier — eingedenk auch der freundlichen Hilfe bei der photographischen Aufnahme und der Messung — öffentlich auszusprechen.

I. DER ZODIAKUS

Die oben angeführte kurze Besprechung des Diskos hebt mit Recht als das Außergewöhnlichste daran den am Rande in einem etwas vertieften Ringe herumlaufenden Tierkreis hervor, welcher nur aus 11 Zeichen besteht. Mit dieser auffallenden und seltenen Erscheinung müssen wir uns zuerst befassen. Ihre Wichtigkeit als eines festen Ausgangspunktes bei der Beurteilung der ganzen Darstellungen wird sofort klar, wenn wir aus ihr auch keine weitgehenden Schlüsse in bezug auf die Erklärung ziehen können. Die Annahme aber, daß die Scheibe sepulchrale Bestimmung hatte, kann auch ohne solche Schlußfolgerungen richtig sein. Aus der unmittelbaren Umgebung des Fundortes unseres Diskos kamen nämlich — nach der Beobachtung des Herrn Conservatore — Denkmäler zweifellos sepulchraler Bestimmung in größerer Zahl ins Museum.

Die einzige, wesentlichere Verletzung der Scheibe hat das unterste Zeichen des Zodiakus beschädigt. Die hier noch gebliebenen Erhöhungen sind am leichtesten zum Bilde der Fische zu ergänzen. Die übrigen Zeichen nach diesem sind, der Bewegung des Uhrzeigers entsprechend, die

² Vgl. das nützliche Buch von Giulio Giannelli *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, wo die ältere Literatur verzeichnet ist; eine neuere Arbeit desselben Verfassers *La Magna Grecia da Pitagora a Pirro I.* Milano 1928; und das größere Werk von E. Ciaceri *Storia della M. Grecia*.

folgenden: Wassermann, Steinbock, Widder, Zwillinge, Stier, Krebs, Löwe, Jungfrau, Skorpion und Schütze. Auch mit der Reihenfolge selbst müssen wir uns also befassen (1), bevor wir auf die Erklärung der Elfwahl (2) und die Beschreibung der einzelnen Zeichen (3) eingehen können.

1. Eine Abweichung von der überlieferten und wirklichen Reihenfolge bildet erstens die Verwechslung der Plätze des Stiers und der Zwillinge, sodann die umgekehrte Reihenfolge von Bock, Wassermann und Fischen. Der Gedanke an Absichtlichkeit ist ausgeschlossen. Die überlieferte Reihenfolge ist, wie schon oben betont wurde, eben die wirkliche: die Zeichen des Tierkreises stehen in ihren Beziehungen zueinander am Himmel fest. Fehler in der Reihenfolge kommen auch auf kunstvolleren Tierkreisdarstellungen vor, z. B. auf dem Sol-Mosaik aus Sentinum in München, wo der Steinbock hinter den Schützen geriet, Wage und Skorpion ihren Platz gewechselt haben.¹ Auch in diesem bekannten Fall nimmt man Nachlässigkeit eher beim antiken Meister als bei dem modernen Restaurator an. Wir werden uns auch später überzeugen können, daß der Verfertiger unseres Diskos keine astronomischen Kenntnisse hatte. Es handelt sich jetzt nur darum, ob wir nicht dieser Unkenntnis das gänzliche Weglassen eines Zeichens anzurechnen haben.

Versuchen wir, uns den Gang der Arbeit des Verfertigers vorzustellen, um die Quelle der Fehler zu finden.² Das ist nicht schwer, wenn wir von der Annahme ausgehen, daß unser Meister einen in entgegengesetzter Richtung laufenden Zodiakus kopierte, und zwar so, daß er sich die Zeichen in Gruppen von drei Zeichen einteilte, beginnend mit dem Widder.³ Dieser steht nämlich, in die entgegengesetzte Richtung gewendet, als auf den regelmäßigen Tierkreisdarstellungen üblich ist, über den wagerechten Durchmesser der Scheibe, welcher die Hauptachse der ganzen Darstellung bildet. In diese erste Gruppe fällt dann der kleinere Fehler, die Verwechslung von Stier und Zwillingen. Die zweite Gruppe des oberen Halbkreises ist richtig. In der folgenden Gruppe ist die Lage des Skorpions wieder die umgekehrte, er nimmt aber den Platz von genau zwei Zeichen ein: er ist noch einmal so lang als die

¹ Engelmann *Arch. Ztg.* 35 (1877) 10; T. 3.

² Meine Fassung geht vom Eindruck aus, daß es sich um eine unmittelbare Handarbeit, nicht um einen Abdruck handelt. Sie besteht aber auch auf das Modeln der ersten Form bezogen zu Recht, falls unser Diskos doch nur ein Abdruck von vielen ist.

³ Der Widder ist *princeps* Manl. I 263; *dux et principium signorum* nach Nigidius Figulus fr. 89 Swob., und daher auch *ἡγεμονικόν* in astrologischen Texten; Boll *Aus der Offenb. Joh.* 44, 3.

Jungfrau oder der Schütze. Die letzte Gruppe endlich ist in ihrem Ganzen umgekehrt, der entgegengesetzt gerichteten Vorlage entsprechend. Der Kreis des Zodiakus zerfällt letzten Endes auch auf unserem Diskos in 12 Teile von je etwa 30 Grad. Auch für das zwölfte Zeichen wäre Platz gerade dort, wo der Skorpion, die Wage verdrängend, sich auf 60 Grade ausstreckt. Diese letztere wurde also nicht deshalb weggelassen, weil der Meister, als er hier anlangte, nur noch für ein Zeichen Platz hatte. Im Gegenteil: die 30grädige Einteilung hätte ihn auf seine Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit aufmerksam machen müssen, wenn es sich hier um eine solche handelte. Wie unwahrscheinlich aber eine solche Annahme wäre, darauf müßten wir besonders hinweisen, weil sie wegen der Verwirrung in der Reihenfolge nicht von vornherein ausgeschlossen ist.

2. Wir bedürfen natürlich auch keinerlei Hypothesen, die uns die Zahl der Zeichen unseres Zodiakus erklärten. Bevor sich die Wage, nach orientalischem Muster zu den übrigen, gleichfalls vom Orient her entlehnten 11 Zeichen angeschlossen hatte, bestand der griechische Tierkreis nur aus diesen letzteren.¹ Diesen aus 11 Zeichen bestehenden Zodiakus spiegelt der platonische Mythos im Phaidros.²

Aus dem Tierkreis der griechischen Astronomie bei Eudoxos, aber auch noch bei Hipparchos (um 161—127 v. Chr.) fehlt die Wage, dagegen nimmt der Skorpion den Platz von zwei Zeichen ein. Ebenso in der von der wissenschaftlichen Astronomie abhängigen Dichtung, bei Aratos und Eratosthenes.³ Danach heißt es z. B. bei Ovid *Met.* 195—197: *est locus, in geminos ubi brachia concavat arcus Scorpius et cauda flexis undique lacertis porrigit in spatium signorum membra duorum*, wozu eine genaue Erklärung das Aratoscholion zu 644 bietet: *τὸν σκορπίον φησὶ πλείονα καὶ μείζονα, στοχαζόμενος ὅτι καὶ δύο ἄστρον μῆκος ἐπέχει καὶ ἐξηκοντάμοιρος ἔστι μόνος*. Diese ältere griechische Anschauung spiegelt sich auf unserer Scheibe, und zwar in dieser, von den üblichen Tierkreisdarstellungen wohlbekanntem ornamentalen Ringform allein auf ihr. Neben sie zu stellen ist nur das Planisphaerium der Berner Aratoshandschrift — ein wissenschaftliches Hilfsmittel zum Verständnis des Dichters⁴ —, von monumentalen Denkmälern aber höchstens der in die kleine Mitropolis zu Athen eingebaute Kalender, auf welchem jedoch die Scheren des Skorpions (das Sternbild *Xηλαί*) ein abgesondertes, kranz-

¹ Bezold-Boll-Gundel *Sternnglaube u. Sterneutung* 7 u. 52; Gundel *Libra* (in der *RE*) 118.

² 246 ff. mit meiner Erklärung in d. *Archiv* 22 (1923/4) 245 ff. und besonders Gundel bei Bezold-Boll-Gundel 92.

³ Thiele *Antike Himmelsbilder* 70; Boll *Sphaera* 186; Gundel *Libra* 117.

⁴ In der Aratos-Ausgabe von Maaß; Thiele 167.

artig geformtes¹ oder durch das Sternbild „Kranz“ (Στέφανος) ersetztes² Zeichen bilden.

Dieser Kalender legt auch so ein Zeugnis davon ab, wie zurückgeblieben sein Verfertiger gegenüber der astrologischen Zeitströmung war: die Ausführung der Darstellungen erlaubt ja nicht, das Denkmal höher zu datieren als das 1. Jahrh. n. Chr., das Fehlen der Wage wäre andererseits im 2. Jahrh. n. Chr. selbst mit einer solchen Zurückgebliebenheit schwer zu erklären.³ Da, wo die Zeichen des Zodiakus in dieser Zeit zuerst erscheinen: auf kleinasiatischen⁴ und alexandrinischen Münzen⁵, zeigt die Wage sich sowohl vom Skorpion wie von der Jungfrau schon ganz unabhängig.

Die Wage, als die neue Auslegung der *Χηλαί* auf die Skorpionsheren gehängt, erscheint in augusteischer Zeit auf der Himmelsdarstellung des Atlas Farnese.⁶ Eine ähnliche Rolle spielt sie auch auf dem Hemisphärenbild des Cod. Vat. Gr. 1291.⁷ Der italische Bauernkalender kennt sie in der Zeit der Flavier⁸, und Petron benützt sie in seiner süditalischen Sittenschilderung als Rahmen zu einem Gericht des Trimalchio, um die zur Schau gestellte „Bildung“ eines Emporkömmlings aus der niedrigsten Volksschicht zu charakterisieren (Sat. 35). In der Literatur findet sich ihre erste Erwähnung bei Varro, De lingua Lat. VIII 14. In derselben Zeit also, im 1. Jahrh. v. Chr., können wir einen Zodiakus mit 11 Zeichen in Kreisen von niedrigerer Bildung vielleicht noch gelten lassen, sein Vorkommen in dieser noch zurückgebliebenen Form als der athenische Kalender ist später schon nicht wahrscheinlich. Andererseits begünstigt die allgemeine Vorstellung, welche wir von der Verbreitung astrologischer Gedanken in Italien uns bisher bilden mußten, eine viel höhere Datierung als das 1. Jahrh. v. Chr. nicht.⁹ Es gehört aber noch ein Zug zur Vollständigkeit des Bildes: die Elfzahl der etruskischen *manubiae*, welche die Spur einer älteren Wirkung des Tier-

¹ Svoronos *Journ. int. d'arch. numism.* 2 (1899) 31; Gundel *Libra* 121.

² Thiele 61; Cumont *Zodiacus* (im *Dict. des Ant.*) 1054.

³ Thiele 60; Cumont a. a. O. (1. Jahrh. n. Chr.).

⁴ Die erste: Nikaia *Æ*, Antoninus Pius, Rs. zwischen Sonne und Mond, Gaia und Thalassa, thronender Zeus im Zodiakus, Waddington-Babelon-Reinach I 407, Nr. 68. Zusammenstellung bei Cumont a. a. O. 1057, 7 (für Syrien 1048, 10); Cook *Zeus* I 752 f.

⁵ Astronomische Münzen des Antoninus Pius aus 144/5, Vogt *Die alex. Münzen* II 71; Svoronos a. a. O. 79 ff., π. Z' (die Wage Nr. 22 = 15).

⁶ Thiele 33, mit der Berichtigung von Boll *Sitz.-Ber. München* 1899, 120.

⁷ Boll am eben angeführten Ort; über die Verbindung mit der Jungfrau später.

⁸ Wissowa im *Apophoreton*, Berlin 1903, 23.

⁹ Nach Cumont am unten S. 284, Anm. 3 (vgl. 279, 1) angeführten Ort.

kreises mit 11 Zeichen sein kann.¹ Neben dem Gedanken an eine unmittelbare Übernahme aus dem Orient dürfte nun auch die Möglichkeit einer griechisch-unteritalischen Vermittlung erwogen werden. Das bedeutet natürlich nicht so viel, daß wir aus dieser unsicheren etruskischen Beziehung weitergehende Schlüsse ziehen wollten.

3. Die Betrachtung der einzelnen Zeichen unseres Zodiakus gibt uns, außer dem genauen Maßstab der Kunstfertigkeit in den Darstellungen, weitere Stützpunkte zur Datierung. Wir müssen nämlich damit rechnen, daß die Kenntnis des Tierkreises in seiner kalendarischen und astrologischen Bedeutung in den ersten Jahrhunderten n. Chr. immer allgemeiner wird. Daraus folgt, daß gewisse Mängel der Darstellung, welche nicht nur von Stümperei in der Ausführung, sondern auch von sinnloser Übernahme einzelner Bilder zeugen, um so höhere Datierung fordern. Mangelhaftigkeiten beider Art sind auf unserem Diskus festzustellen, und zwar ist die Ausführung im ganzen so primitiv, daß wir nur jene Einzelheiten zu erwägen haben, bei welchen ein Hinweis darauf als Erklärung nicht genügte.

Es ist bei der Nachlässigkeit in der Ausführung mehr zu ahnen als zu erkennen, daß der Widder so, wie auf anderen Denkmälern², auch auf unserem Diskos mit zurückgewendetem Kopf dargestellt ist. Man kann sogar nicht mit Sicherheit entscheiden, ob der Verfertiger wirklich einen Widder darstellen wollte. Daß er den Stier sinnlos von seiner Vorlage übernommen hat, ist über jeden Zweifel erhaben. Wir müssen zunächst annehmen, daß er weder die Stierprotome der wissenschaftlichen Himmelskarten, noch den ihr sehr nahe stehenden, einem unsichtbaren Gegner mit zurückgezogenen Hörnern entgegenstehenden ganzen Stier gesehen hatte, sondern ein Tier, welches mit hochgehobenem Schweife dahinstürmt.³ Das Stierbild unserer Scheibe ist aber auch diesem nur sehr entfernt ähnlich: wir glaubten ein rennendes Pferd zu sehen, wenn es nicht im Zusammenhange des Tierkreises stände. Der Verfertiger der Scheibe hat auch den Schützen nicht verstanden. Auf seiner Vorlage hatte er wohl den bekannten babylonischen Kentaur mit gespanntem Bogen gesehen.⁴ Den Oberkörper desselben ersetzt auf unserer Darstellung ein sinnloser, hornartig auslaufender Hals. Das charakte-

¹ Thulin *Die etr. Disziplin* I 48; *Die Götter des Mart.* Cap. 81.

² *Respicit admirans aversum surgere taurum*, Man. I 264; Thiele 70.

³ Bartoli *Gli antichi sepolcri* T. 22; Robert *Sarkophagreliefs* II 179. Diesem Typ entsprechende Kopfhaltung zeigt die Stierprotome auf der Legionskasse, welche auf dem Schlachtfelde von Cremona gefunden wurde, bei Domaszewski *Abh. zur röm. Rel.* 4.

⁴ Thiele 71; Boll *Sphaera* 189.

ristische Merkmal des Zeichens, der Bogen, fehlt gänzlich, ebenso beim Wassermann die Amphora.

Der antike Tierkreis hatte außer dem Kentaurenschützen noch ein babylonisches Doppelwesen, den Bock. Dieser war eigentlich ein Ziegenfisch: sein Unterleib endete in Fischschwanz.¹ Trotzdem betrachtete man die Bockhörner als für ihn charakteristisch, wie das seine griechische und lateinische Bezeichnung als *αἰγόκερος* bzw. als *capricornus* zeigt.² Davon hatte der Verfertiger unseres Diskos keinen Begriff. Seine Aufmerksamkeit zog der Fischschwanz auf sich, Kopf und Hörner vernachlässigte er. Das ist besonders dann auffallend, wenn wir den gedrungenen Kopf des „Steinbocks“ mit dem sinnlosen Horn des „Schützen“ vergleichen. Der leicht festzustellende Unverstand ist aber hier um so beachtenswerter, weil der *capricornus* vom Ende des 1. Jahrh. v. Chr. an eines der populärsten Sternbilder war. Auf Münzen in Sizilien kommt er schon viel früher vor. In dieser Zeit wählte Augustus ihn als das entscheidende Sternbild seiner Nativität zu seinem Wappentier: er ließ das Zeichen auf seine Münzen prägen³, auf seinen Bildern war es neben seinem Kopfe sichtbar⁴, seine Legionen trugen es an ihren Signa.⁵ Es kommt auf römischen Stirnziegeln der *capricornus* mehrmals vor.⁶ Und diesen Namen hatte auch eine Triremis der misenischen Flotte⁷ gleichfalls in Hinblick auf Augustus.⁸ Es mag also das Wundertier als Schiffs-
emblem auch im Hafen von Brindisi mehr als einmal aufgetaucht sein. Aus dem Umstand, daß die Darstellung auf unserem Diskos gerade in diesem Punkte eine derartige Mangelhaftigkeit zeigt, dürfen wir denselben Schluß ziehen wie aus der Elfzahl und der sinnlosen Übernahme

¹ Thiele 20; Lehmann-Hartleben *Röm. Mitt.* 42 (1927) 166 ff.

² *Capricornus* und *cornu copiae* werden auch verbunden, Lehmann-Hartleben a. a. O.

³ Gardthansen *Augustus* II 18; Schlachter *Der Globus* 77 f.; Norden *Die Geburt des Kindes* 160.

⁴ Auf der Wiener Gemma Augustea, Furtwängler T. 56; auf einem Relief aus Karthago, Babelon *Gaz. arch.* 10 (1885) 138, T. 19.

⁵ Domaszewski *Die Fahnen im röm. Heere* 54 f. u. 77; a. a. O. 7 f.

⁶ Schlachter 83, T. 2.

⁷ *CIL* X 3597; III CAPR; Gundel *De stell. apell. Rom.* 111, 1, *Sterne und Sternbilder* 209.

⁸ Das scheint mir gesichert zu sein aus folgender Erwägung: die oben S. 276 Anm. 3 erwähnte Legionskasse zeigt gegenüber dem Steinbock des Augustus auch den Stier des Cäsar, und im ganzen hatten sieben cäsarische Legionen des von Augustus reorganisierten Heeres dieses Zodiakalzeichen als Signum (Domaszewski *Abh.* 3 ff.); ebenso erscheint in der Kriegsmarine neben dem *Capricornus* auch *Taurus* als Schiffsname, *CIL* X 3447 und 3648 (angeführt von Gundel).

einzelner Zeichen: mehr oder weniger sicher weist jeder Zug auf vor-augusteische Zeit.

Freilich, wenn die Ausführung unserer Scheibe in Einzelheiten so flüchtig ist, kann auch die Frage aufkommen, ob der näher nicht zu bestimmende Gegenstand in der Hand der Jungfrau nicht die sonst fehlende Wage darstellen will? Es kommt nämlich auch vor, daß dieses Zeichen auf diese Weise eingeführt wird. Die Jungfrau hält die Wage in der Hand auf dem Planisphaerium des Cod. Vat. Gr. 1087.¹ Mit ihr hängt sie zusammen an einer langen Kette auf dem Planetarium der Leidener Germanicushandschrift.² Von demselben Zusammenhang zeugt die Erklärung der Parthenos als Dike.³ Die Rolle der himmlischen Jungfrau, die auf der Erde Gerechtigkeit erteilte, mit ihrem Entfernen Zwigigkeit hinter sich ließ, bei Aratos (97ff.) und Ovid (Met. I 149 f.), und ihre segensreiche Rückkehr in Vergils IV. Ekloge⁴ setzt schon diesen Versuch, die Wage im Zodiakus unterzubringen, voraus, trotzdem die *Χηλαί* (*Chelae*) bei allen Dreien auch in der ursprünglichen Bedeutung, lediglich als die Scheren des Skorpions (bei Aratos sogar nur als diese) vorkommen. Hielte nun die Jungfrau wirklich eine Wage in der Hand, so spiegelte sich nur dieselbe Lage auf unserem Diskos wieder, gleichfalls im Rahmen des ursprünglichen Zodiakus von 11 Zeichen.

Doch könnte auch diese, übrigens nicht zu beweisende Annahme an der Tatsache nichts ändern, daß unsere Scheibe den Tierkreis der älteren griechischen astronomischen Wissenschaft mit der charakteristischen Ausdehnung des Skorpions erhalten hat. Endlich ist noch zu bemerken, daß wir einigen Grund haben, den fraglichen Gegenstand in der Hand der Jungfrau als Ähren zu deuten. Ich erinnere an den Demetertyp einer alexandrinischen Münze mit dem Bilde der Jungfrau⁵: wie sie da die Ähren hält, das ist unserer Darstellung sehr ähnlich. Die Eigentümlichkeiten des Zodiakus auf unserer Scheibe legen auf jede Weise das 1. Jahrh. v. Chr. als eine noch wahrscheinliche, aber aus dem Gesichtspunkte der Entwicklungsgeschichte des Zodiakus schon ziemlich späte Entstehungszeit nahe.

II. DAS UNTERE SEGMENT

Wie schon bemerkt, bildet der wagerechte Durchmesser die Hauptachse der Darstellung auf unserem Diskos. Die Achse des Wagens, welcher die Mitte der Darstellung einnimmt, fällt ungefähr damit zusammen. Die Linie, welche unter den Pferdefüßen gezogen werden kann

¹ Boll *Sphaera* T. 1, S. 92; Gundel *Libra* 122.

² Thiele T. 7, S. 141; Gundel a. a. O.

³ Dieterich *Abrazas* 108f.

⁴ Marx *Neue Jahrb.* 1 (1897) 113; Boll *Deutsche Lit.-Ztg.* 45 (1924) 770.

⁵ Svoronos π. Ζ'. 14.

und teilweise auch wirklich hervortritt, trennt ein kleineres Segment ab. Dessen Inhalt erinnert uns an die Gegenstände, welche auf den *dischi sacri* genannten tarentinischen Terrakottascheiben dargestellt sind. Um den Vergleich zu erleichtern, stelle ich die 18 Stücke, welche von diesen letzteren m. W. publiziert worden sind, nach Typen (*a—h*) in Gruppen eingeteilt im Anhang zusammen.¹ Bei der Deutung der auf unserem Diskos dargestellten Gegenstände verweise ich auf diese Typen. Das untere Segment enthält 16 Gegenstände: diese zähle ich von links nach rechts (bzw. von oben nach unten), bespreche sie aber nach der Reihenfolge, welche vom sichereren Verständnis gefordert wird.

(2) Nach dem später zu behandelnden Rad ist der erste Gegenstand eine Fackel, oben mit Kreuzstäben (*crossed torch*), von unteritalischen Vasenbildern und Münzen wohlbekannt, ein Attribut der ihre Tochter suchenden Demeter², oder der Persephone als Unterweltskönigin.³ Sie ist eines der gewöhnlichsten Symbole der tarentinischen Scheiben: vgl. *a, b, c, e, f, g* (der Typ *f* zeigt sie mehrfach und auch die Kreuzstäbe zweimal, getrennt von der Fackel). Über ihre entschiedene und ausschließliche Beziehung zu einem herrschenden großgriechischen Kult besteht kein Zweifel.

(15) Mit ihr symmetrisch, auf der vorletzten Stelle ist das Attribut einer anderen mächtigen großgriechischen Gottheit sichtbar: der Dreizack. Auf den tarentinischen Scheiben ist er gleichfalls herrschend: vgl. *a, b, c, f, g* (das Fehlen des dem Typ *c* übrigens sehr nahe stehenden Types *d* erklärt sich dadurch, daß das publizierte Stück fragmentarisch ist).

(9) Außer der Fackel mit Kreuzstäben zeigt unser Diskos die einfache, brennende Fackel in zentraler Lage. Sie spielt im unteritalischen Demeter- und Korekult neben der ersteren eine Rolle.⁴ Vgl. *a, e, g* (diese sind die bisher bekannten Haupttypen; die Fackel nicht angezündet noch zweimal: *b, f*).

(3) Neben der Fackel mit Kreuzstäben ist ein Füllhorn, das Symbol des Frucht- und Kindersegens, in der Vorstellungswelt desselben Kulturkreises.⁵ Vgl. *a, c, f, g*.

¹ S. 303 f.; dort ist auch die Literatur verzeichnet, worauf hier mit Abkürzungen hingewiesen wird. Vgl. auch die Nachträge.

² Auf Vasenbildern: Overbeck *Atlas* T. 17, Nr. 26 u. 27; auf Münzen: Metapontum, Carelli T. 159, Nr. 193 (in der Hand der Demeter), *Brit. Mus.* Nr. 58 (neben einer Ähre). Die Kreuzstäbe ohne Fackel: Tarentum, Carelli T. 118, Nr. 371; *Brit. Mus.* Nr. 433.

³ *Monum. ined.* 8 (1864/68) T. 9 und Furtwängler-Reichhold I T. 10; Harrison *Prolegomena* Fig. 161—162.

⁴ Overbeck T. 17 Nr. 26; Diels *Sibyll. Blätter* 47 f.

⁵ Im Füllhorn des Phalanthos brundisinischer Münzen ist ein Kind dargestellt (Usener *Sintflutsagen*, Münztafel 21), mit Füllhorn Taras auf tarentini-

(4—8) Zwischen den beiden Fackeln nehmen außer dem Füllhorn noch fünf Gegenstände Platz. Darunter ist nur der untere letzte (8) zweifellos erkenntlich: ein kleiner Phallos. Der ist auf den tarentinischen Scheiben, wenigstens auf dem Typ *a*, gleichfalls zu erkennen¹, wahrscheinlich auch auf dem Typ *f*. Die Bestimmung der übrigen Gegenstände kann man nur auf dem Grunde der Gruppierung versuchen. Besonders der Phallos scheint mit den drei kleinen, ringartigen Gegenständen (5—7) neben ihm zusammenzugehören. Solche Ringe in dreieckiger Gruppierung kommen auch auf den tarentinischen Scheiben vor: vgl. *a*, *e*, *f*; der Typ *g* zeigt in dreieckiger Gruppierung eckige Gegenstände, *a* jedoch in derselben Lage auch ringartige. Bei diesen wäre die Deutung auf Opfergebäcke die wahrscheinlichste. Dieselbe Deutung darf man wegen der Nachbarschaft des Phallos auch für die Ringe auf unserem Diskos vorschlagen. In der *mystica vannus* sehen wir oft den Phallos mit Früchten zusammen. Es gibt aber wenigstens eine Aufzeichnung auch darüber, daß Gebäcke den Inhalt desselben bilden konnten.² Von dieser Annahme ausgehend, dürfen wir dann vielleicht im Gegenstande darüber (4) das bedeckte *λίχνον*, die die mystische Hochzeit mit Fruchtbarkeit segnende *vannus* selbst³ erahnen. So würden die Gegenstände (3—8) zwischen den beiden Fackeln eine übereinstimmende Erklärung erhalten, aber außerdem haben wir keine Beweise für die Richtigkeit unserer Deutung von Nr. 4. Parallelen dazu auf den tarentinischen Scheiben gibt es m. W. nicht.

(10, 11, 13, 14) In der Reihe der Gegenstände zwischen der brennenden Fackel und dem Dreizack — von der Leiter einstweilen abgesehen — ist das erste Paar gleichfalls im Zusammenhange mit der eben besprochenen Gruppe mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Der mit der Fackel parallel liegende Gegenstand (11) sieht wie ein Thyrsos oder Skeptron, mit einem Band geschmückt, aus: vgl. *b*. Flüchtigkeit in der Ausführung müssen wir zu dieser Deutung allerdings in Rechnung

schen Münzen (Evans *Num. Chron.* 1889 T. 9 Nr. 9 und 12 usw.; über Taras in der Rolle des „Iacchos-Kindes“ Evans ebd. 88 ff.). Das entspricht bekannten Darstellungen aus dem eleusinischen Kult: derjenigen des Kindes im Füllhorn auf der Hydria in Konstantinopel (Harrison *Prol.* Fig. 151) und des Kindes mit Füllhorn auf der Pelike aus Kertsch (Furtwängler-Reichhold II T. 70).

¹ Cumont 100 ff. glaubt außer dem bei ihm mit C Nr. 29 bezeichneten Phallos (bei uns auf dem Typ *a*) noch andere „partie génitales masculines“ entdecken zu können; dagegen später V 2, 2.

² [Plut.] *Prov. Alex.* 16 νόμος ἦν Ἀθήνησι ἐν τοῖς γάμοις ἀμφιθαλῆ παιδα λίχνον βασιτάζοντα ἄρτων πλέων εἶτα ἐπιλέγειν ἔφηνον κακὸν εὖρον ἄμεινον. Harrison *Prol.* 532. Vielleicht war auch der Phallos aus Backwerk gemacht; Leipoldt in Haas *Bilderatlas zur Rel.-Gesch.*, Umwelt des Christentums Nr. 171.

³ Harrison a. a. O.; Bieber *Jahrb.* 43 (1928) 309; Cumont *Rel. or.*⁴ 202.

ziehen. Zwischen Fackel und Thyrsos ist vielleicht die *cista mystica* zu erkennen (10), welche übrigens auf den tarentinischen Scheiben ebenso beispiellos ist, wie das *λινον*.¹ Dem Dreizack näher (14) windet sich eine Schlange: heiliges Tier chthonischer Götter. Im Persephone-Mythos kommt sie zur Göttin, um den *ἑρὸς γάμος* mit ihr zu vollenden², wobei auch die Rolle, welche die Schlange im eleusinischen Kult spielt, zu erwähnen ist.³ (Vgl. vielleicht *f*.) Etwas ferner vom Dreizack (13) ist die Sichel des Kronos leicht zu identifizieren: vgl. *c*. Man hat sie in den Kreis der übrigen Symbole wohl wegen ihrer allgemeinen agrikulturalen Bedeutung aufgenommen.

(12) Die Leiter tritt in der Reihe der mit den Göttern oder ihren Kulturen zusammenhängenden Gegenstände hier ebenso auffällig hervor, wie unter den Symbolen der tarentinischen Scheiben, wo ihre Wichtigkeit gleichfalls außer Zweifel steht: vgl. *a, e, f, g, h* (sie mag auch auf dem Typ *c* und *d* vorhanden gewesen sein, welche mit fragmentarischen Stücken vertreten sind). Die späte Überlieferung⁴, wonach Pittakos die Leiter als Tychesymbol gebraucht hätte, hilft uns im Kreise, wo die übrigen dargestellten Gegenstände hingehören, nicht weiter. Die Annahme der religiösen Bedeutung der kleinen Leitern auf unteritalischen Vasenbildern, welche auch in der Literatur der *dischi sacri* gespuht hatte, ist schon von Heydemann durch die richtige Deutung ersetzt worden⁵: es handelt sich sicher um Musikinstrumente. Auf unserer Scheibe hängt die Leiter augenfällig von der unter den Pferdefüßen sichtbaren Grenze des oberen Segmentes herab, sie verbindet gleichsam das untere mit diesem. Sie ist die einzige unter den Gegenständen des unteren Segmentes, welche auf der Darstellung ihrer ursprünglichen Bestimmung zu entsprechen scheint. Wie sie hier angebracht ist, weist sie gerade bestätigend auf Cumonts Deutung, der in der Leiter der tarentinischen Scheiben die wohlbekannte Himmelsleiter u. a. auch italischer Gräberfunde (um weiter abliegendes nicht zu erwähnen) erkannt hat.⁶ Alle

¹ Das auf den tarentinischen Scheiben oft vorkommende Gitter (auf dem Typ *a* neben dem Monde, der Leiter gegenüber) ist nicht hierher zu ziehen. Es ist auch mit den quadratischen Täfelchen auf tarentinischen Münzen von McDan 40 irrtümlicherweise in Zusammenhang gebracht worden. Es erinnert vielmehr an jene Gitter („*grilles*“ bei Tod-Wace) unbestimmter Bedeutung, welche in der *stipes votiva* des Menelaëion und des Amyklaion bei Sparta gefunden wurden.

² Auf selinuntischer Münze, Overbeck *Kunstmyth.* II 2, Münztafel 9 Nr. 27.

³ Mädchensarkophag aus Torre nova, *Röm. Mitt.* 25 (1910) T. 2; Lovatellische Urne ebd. T. 7, Harrison *Proel.* 546; Dieterich *Mithraslit.* 123.

⁴ Ael. *Var. Hist.* II 29; herangezogen von Elw.

⁵ *Annali* 41 (1869) 309 ff.; angeführt von McDan.

⁶ Cumont a. a. O. und *After Life in Rom.* Pag. 154; Gerhard *Etr. Spiegel* I 126.

bisher gedeuteten Gegenstände des unteren Segmentes sind Symbole der Gottheiten der Erde und des Meeres: ein Blick auf das obere genügt, uns von der Herrschaft der himmlischen dort zu überzeugen. Die Leiter läßt auch die Bedeutung der Linie unter den Pferdefüßen als des Niveaus einer höheren Region mehr hervortreten.

(16 und 1) Bei der Deutung der noch übrigbleibenden zwei Gegenstände stoßen wir auf größere Schwierigkeiten. Was der nach dem Dreizack folgende (16) sein will, ist nicht klar zu erkennen: vielleicht eine Blume mit vier Blättern, wie diejenige auf dem Typ *a* zwischen den drei Spindeln und der Zange des Hephaistos.¹ Auf der anderen Seite ist das Rad (1) leicht zu erkennen. Mit jener, überhaupt nur Symbole suchenden Methode, mit der die tarentinischen Scheiben gedeutet wurden, könnte man es einfach, wie dort geschehen ist, als das Attribut der Tyche (oder Nemesis) auffassen: vgl. *c, d, f, g*. Wir können uns aber hier um so weniger über die von uns bisher befolgte Regel, die Berücksichtigung unteritalischer Verhältnisse vor weither geholten Belegen, hinwegsetzen, weil das Rad auch auf tarentinischen Münzen als charakteristisches Symbol schon 510 v. Chr. vorkommt² und dort wahrscheinlich als Sonnenrad aufzufassen ist.³ Diese Deutung ist mit der Symbolik wenigstens eines Teiles der *dischi sacri* leicht in Einklang zu bringen, sie gibt sich sogar aus der parallelen Lage des Rades mit dem Monde auf dem Typ *g*, an der Stelle, wo Typ *e* die Sonne hat, von selbst. Ganz anders steht die Sache auf unserem Diskos: die strahlengekrönte Büste der Sonne steht im oberen Segment unter den übrigen Himmelskörpern parallel mit dem Monde, andererseits begünstigt die Lage des Rades unten, in unmittelbarer Nachbarschaft der Symbole des Demeter-Korekultes, die solare Auffassung schon in sich nicht. Es scheint also, als ob man doch zum Rade der Tyche sich zu wenden hätte, welches im 1. Jahrh. v. Chr. bei römischen Schriftstellern schon erwähnt wird, auf Denkmälern verhältnismäßig selten vorkommt.⁴ Dazu wird man im Notfall auch vom orphischen Demeterhymnus berechtigt.⁵ Es liegt aber vielleicht noch immer näher, jene Räder in Betracht zu ziehen, welche auf den bekannten unteritalischen Darstellungen des Demeter-Koremythos

¹ Im unteritalischen Kreise des Koremythos liegt nahe, an Hyazinth zu denken (Evans a. a. O. 186); die altorphische Sage weiß von Narziß: *Pap. Berol.* 44, fr. 49, 33 Kern, vgl. [Hom.] *Hymn. Cer.* 8; beide unentschieden bei Claudian *De raptu Pros.* II 131—136; in Sizilien steht die *viola* (ἴον) im Vordergrunde, Diod. V 3, Malten *Hermes* 45 (1910) 527, 4.

² Evans a. a. O. 2. ³ Cook *Zeus* I 254.

⁴ Peter *Fortuna* 1506, Ruhl *Tyche* 1342 f. (in Roschers *Lex.*); Cook a. a. O. 268. Erste Erwähnung: Cic. *in Pis.* 22.

⁵ Auf einem Goldtäfelchen aus Thurioi, fr. 47, 4 Kern *Τύχη* oder *Τύχαις*; Diels *Festschrift für Gomperz* 1 ff.

eine Rolle spielen. Auf den großen Unterweltbildern hängen zwei Räder von den Balken des Palastes des Hades so herab, daß das eine mit dem Unterweltkönig, das andere mit der Unterweltkönigin, die auch die Fackel mit Kreuzstäben trägt, in näherer Beziehung zu stehen scheint.¹ Die Deutung dieser Räder ist zweifelhaft. Sie sind natürlicher für die Bestandteile des Wagens, womit Kore geraubt wurde, anzusehen, als für Instrumente mit der Wiedergeburt zusammenhängender Gebräuche² oder des magischen Schutzes.³ Doch spielt das Rad auf den Darstellungen des Raubes nicht nur als Wagenrad eine Rolle, sondern als ἔρωξ, Liebeszauber wirkendes Instrument des Eros⁴, der über dem sichtlich mit friedlichem Einverständnis dahinfahrenden Götterpaar schwebt. Danach mag dieses Symbol auf unserer Scheibe in Erinnerung an die Hochzeit der Kore auf den Machtkreis der Aphrodite hinweisen. In der zusammenhängenden Gruppe der heiligen Gegenstände des Kultes liegt diese Deutung am nächsten, und auch der Typ *f* erlaubt sie.

Aus der Reihe jener offensichtlichen Übereinstimmungen, welche zwischen den Darstellungen auf unserem Diskos und den tarentinischen Scheiben auch unabhängig von diesem Punkte bestehen, entsteht gleich die Frage, welche Folgerungen aus dem Unterschiede der Ausführung für die relative Chronologie unserer Scheibe und der *dischi sacri* zu ziehen sind. Ich habe den nicht maßgebenden Eindruck, daß erstere mit einer anderen Technik gearbeitet ist, als die in größerer Zahl in Negativen vorhandenen Scheiben. Außerdem ist noch in Betracht zu ziehen, daß Brundisium Tarentum gegenüber „Provinz“ ist. Trotzdem scheint mir die nachlässige Ausführung unseres Diskos von späterer Entstehungszeit zu zeugen.

Leider ist zur Zeitbestimmung der tarentinischen Scheiben von archäologischer Seite bisher wenig geschehen. Die Randornamente der publizierten Stücke sind zu diesem Zwecke nicht ausgenutzt worden, und ihre Ausnutzung verspricht an dem geringfügigen Material auch nicht viel: Eierstab und „laufender Hund“ sind ja seit dem 5. Jahrh. v. Chr. in jeder Zeit möglich.⁵ Die bisher aufgestellten Zeitbestimmungen

¹ Auf den oben S. 279, Anm. 2 herangezogenen Vasenbildern.

² Harrison *Prol.* 590.

³ Cook *Zeus* I 259; Cook gibt zu, daß in heroischer Zeit die Räder vom Wagen abgenommen aufbewahrt wurden, doch glaubt er nicht, daß Räder oder Wagen in einem Palast oder sogar Tempel aufgehängt worden sind. Der Beleg dafür findet sich bei Vergil in der Schilderung des alten Picuspalastes, welcher zugleich ein Tempel ist (VII 183/4): *multaque praeterea sacris in postibus arma, captivi pendent currus.*

⁴ Overbeck *Atlas* T. 17, Nr. 26 und 26 a; Cook a. a. O. 255 ff.

⁵ Aufklärungen darüber erhielt ich von einem ausgezeichneten Kenner kleiner Terrakotten, Dr. Karl Kübler in Athen.

hängen hauptsächlich mit den verschiedenen Annahmen zur Deutung der Scheiben zusammen. Mac Daniel ist geneigt bis zum Ende des 4. Jahrh. v. Chr. hinaufzugehen, natürlich auch seiner sonderbaren kommerziellen (*compound seal*) Deutung zuliebe.¹ Cumont, der ein Anhänger der von Anfang an herrschenden Erklärung aus dem Aberglauben ist, folgerte aus dem Fehlen jedweder Spuren der orientalischen Religionen auf Entstehung vor der Kaiserzeit, aus dem Synkretismus, den die *dischi sacri* zeigen, näher auf das hellenistische Zeitalter. Doch glaubte er am zentralen Symbol des Types *e* die Einwirkung der astrologisch-kosmischen Weltanschauung erkennen zu können², und daher hielt er eine höhere Zeitbestimmung, als die Verbreitung der „kosmischen Religion“, d. h. das 2. oder vielmehr das 1. Jahrh. v. Chr., für nicht wahrscheinlich.³

Die Folgerungen dieses ausgezeichneten Deuters religiöser Monumente gelten, wie wir schon gesehen haben, noch entschiedener für unsere Scheibe, wo der Gesamteindruck für römische Zeit spricht. Dagegen kommen zwei Beobachtungen, welche wir machen konnten, bei der Zeitbestimmung der *dischi sacri* modifizierend in Betracht: 1. die Bestandteile des Synkretismus, die sie zeigen, lassen sich innerhalb des Kreises der großgriechischen Kulte einzeln mit mehr oder weniger Sicherheit auffinden, in ihrer Gruppierung erlauben sie das Überschreiten dieses Kreises überhaupt nicht; 2. die zu berücksichtigenden astralen Elemente weisen nach dem Kreis der klassisch-griechischen Astronomie hin und machen die Annahme stärkerer und neuerer orientalischer Einflüsse nicht unbedingt notwendig. Für die tarentinischen Scheiben ist somit eine bis zum 4. Jahrh. v. Chr. hinaufgehende Gebrauchszeit bzw. Entwicklung wahrscheinlich geworden. Der Synkretismus des Demeterhymnus von Thurioi im 3.—4. Jahrh. v. Chr.⁴ ist schon viel vorgeschrittener als diejenige der *dischi sacri*.

III. DAS OBERE SEGMENT

Die Hauptdarstellung des Diskos tritt als solche im oberen Segment augenfällig hervor: die übrigen Darstellungen darin dienen nur als Hintergrund zu ihr. Sie wird von vier Personen gebildet. Die zwei Hauptpersonen nehmen, auf eine eigentümliche Weise hervorgehoben, in ihrem Viergespann Platz: die Pferde sind in kleinerem Maße und in Seitenansicht vor dem Wagen dargestellt, worin die beiden, bis zur Hüfte sichtbar zu uns gewendet, stehen. Ganz sichtbar ist, in halber

¹ Mc Dan. 43; über die Deutung später V 2, 1.

² „*La sphère coupée par deux cercles, celui de zodiaque et celui de la voie lactée, qui était une représentation du Ciel divisé.*“ Die beiden Kreise werden anders aufgefaßt von Schlachter 69.

³ Cumont 107.

⁴ Diels a. a. O. 14.

Seitenansicht an ihren Rechten der geflügelte nackte Eros, der als Wagenlenker in seiner Linken die Zügel hält, in seiner Rechten eine Fackel (oder Geißel?) emporhebt. Ebenso leicht ist Hermes zu erkennen, der, wieder zu uns gewendet, die Pferde führt, in seiner Linken den *caduceus* hält, auf dem Kopfe den geflügelten *pileus* hat, sonst aber ganz nackt ist. Schwieriger ist die Deutung der zwei Hauptpersonen. Die Frau steht rechts, sie ist die höhere und scheint die wichtigere Person zu sein. Sie trägt späthellenistische oder römische Frauentracht, auf dem Kopfe mit einem eigentümlichen Kopfschmuck; in der Rechten hält sie ein mächtiges Skeptron (oder Thyrsos). Zum Kopfschmuck bieten tarentinische Frauenfigürchen aus Terrakotta eine Analogie.¹ Die männliche Figur steht etwas abseits, in göttlicher Halbnacktheit, in der Rechten mit einem neben sich gestellten oder an sich gedrückten Gegenstand, welcher einem gefüllten Sack am ähnlichsten ist. Das Skeptron, das er in der Linken hat, ist etwas kleiner als dasjenige der Frau. Obwohl seine Haartracht nur in Umrissen zu erkennen ist, erinnert auch sie an ältere tarentinische Terrakotten.² Diese Ähnlichkeiten und die chronologischen und religionsgeschichtlichen Winke, welche sich aus der Betrachtung des Zodiakus und des unteren Segmentes ergeben, machen es uns leicht, auch jene weiteren Züge richtig zu werten, die uns an zwei bekannte, künstlerische Darstellungen erinnern.³

1. Die eine, welche nach dem Ausgeführten als Vorlage nicht in Betracht kommt, aber wegen des dargestellten Gegenstandes lehrreich sein kann, ist die bekannte Himmelfahrt des Antoninus Pius und der Faustina am Postament in Giardino della Pigna: das kaiserliche Paar wird von einem geflügelten Jüngling zwischen zwei Adlern zum Himmel getragen.⁴ Die Ähnlichkeit mit dem Bilde auf unserem Diskos besteht, trotz allem Unterschied in den Einzelheiten, in der Gesamtwirkung. Diese ist auf unserer Darstellung gleichfalls die einer *ascensio*. Wenigstens die Apotheose der Frau ist augenfällig. Dafür spricht ihre zum Nachteil der männlichen Figur viel mehr betonte Erscheinung, als z. B. eben im Falle der Kaiserin neben dem Kaiser möglich gewesen wäre. Auffallend sind

¹ Winter *Die Typen der figürlichen Terrakotten* I 112, 7 (Louvre, Campana-Sammlung); 117, 5 (Oxford, Ashmolean Mus., *Evans Journ. Hell. Stud.* 1886, 29 Nr. 11). Neuerer Typ II 4 und 8 (Tarent und Triest): am wahrscheinlichsten alle aus Tarent.

² Winter I 189, 3 u. 4; halbnackter Mann mit Wild und Früchten. Der bekannte tarentinische liegende Heros mit ähnlicher Haartracht 200, 8: alle gehören in den Kreis des Hades-Pluton(-Plutos).

³ Auch Prof. Hekler fühlte sich gleich, als ich ihm den Fund zeigte, an das hier an zweiter Stelle zu behandelnde Denkmal erinnert.

⁴ Strong *Roman Sculpture* T. 82; Baumgarten-Poland-Wagner 428; Helbig *Führer* Nr. 123; Deubner *Röm. Mitt.* 17 (1912) 1 ff.

dort wie hier die beiden mächtigen Szepter. Die Leiter weist, wie wir gesehen haben, darauf, daß der Wagen sich in einer höheren Region bewegt. Dazu kommt noch der von Himmelszeichen gebildete Hintergrund.

Die Wichtigkeit des Himmels heben gleich die symmetrisch angebrachten Atlanten an beiden Seiten der Darstellung auf eine besondere Weise hervor.¹ Die die beiden Segmente trennende Linie würde sie etwas unter den Hüften schneiden. Auch die Himmelszeichen sind unverkennlich: der Blitz hinter dem kleinen Eros²; vier an der Peripherie verstreute Sterne³; die Büsten der Sonne und des Mondes auf beiden Seiten⁴ und rechts von ihnen je ein gestirnter *pileus*, Symbole der beiden Dioskuren.⁵ Eine derartige Vereinigung der Sonne und des Mondes miteinander und den Sternen ist offenbar so zu verstehen, daß der Himmel hier nicht lediglich der natürliche Hintergrund ist, sondern übernatürlicher Schauplatz, wo die dargestellte Szene unter Mitwirkung der Himmelsgötter sich abspielt. Ganz ähnlich zeigen sich die Sonne, der Mond und, durch *pilei* vertreten, die beiden Dioskuren auf dem Sabaziosrelief in Kopenhagen, welches nicht jünger ist als die erste Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr.⁶ Der Weg führt von hier weiter durch die kleinasiatischen Münzen des Antoninus Pius⁷ mit dem Zeusbilde⁸

¹ Von solchen Atlanten oder Telamonen handelte Curtius *Arch. Ztg.* 39 (1881) 16 ff.

² Er kommt auch auf den tarentinischen Scheiben des öfteren vor: *a*, *c*, *e*, *f*, *g*, *h*.

³ Von den tarentinischen Scheiben zeigt nur Typ *f* in der Mitte einen Stern.

⁴ Die tarentinischen Scheiben weichen hier ab: von Typ *g* und *e* sprachen wir oben. Auch der Typ *a* zeigt nicht menschliche Figuren, bloß auf dem Typ *f* stellt ein Kopf mit der Mondsichel den Mond dar (die andere Hälfte ist abgebrochen).

⁵ Die Dioskurensymbole der *dischi sacri* sind die aus Sparta bekannten langhalsigen Krüge; *pilei* bei Anson *Num. Gr.* IV 435 aus Syrakus.

⁶ Blinkenberg *Archäol. Studien* 66 f.; in Roschers *Lex.* abgebildet unter Sabazios, bei Cook *Zeus* I T. 27; auch der Blitz ist zugegen, aber auch die Wage, vielleicht schon vom Zodiakus mit 12 Zeichen. (Die beiden *pilei* sind mit vierzackigen Sternen versehen wie auf unserem Diskos.)

⁷ Sonne und Mond in Aeternitas-Symbolik auch vor ihm schon auf folgenden Münzen: „1. Vespasianus. a) A/. Rs. AETERNITAS. ‘Aeternitas (weibliche Figur!) standing l., holding heads of Sun and Moon: at her feet, lighted altar’; Sydenham-Mattingly II Nr. 121. b) A/. Desgleichen a. a. O. Nr. 209 und T. 1 Nr. 13. Die weibliche Figur hält hier beide Büsten auf einer Seite, während sie bei Traian an beiden Seiten der Figur angebracht sind. Zwischen 75—79 n. Chr. geprägt. 2. Domitianus a. a. O. Nr. 289, 297, 297a. 3. Traianus. a. a. O. Nr. 91—92, 229, 241—242. 4. Hadrianus a. a. O. Nr. 38, 114—115, 597.“ Zusammengestellt von meinem Freunde, Prof. Alföldi, dem ich auch andere nützliche Winke verdanke.

⁸ Mit Mond- und Sonnenwagen innerhalb des Zodiakus; oben S. 275 Anm. 4.

bis zur „Auferstehung“ des sog. Passionssarkophages im Lateran¹ und zur „Himmelfahrt“ des Rabbulascodex² mit Sonne und Mond als zugleich gegenwärtigen Zeugen der Ereignisse. Der Sinn ist immer die kosmische Bedeutung des dargestellten Gegenstandes.³

Zwischen Sonne und Mond, ganz oben, nehmen, von je einem Stern getrennt, drei rätselhafte Gegenstände Platz. Zu ihrer Deutung helfen uns wieder die tarentinischen Scheiben. Der Typ *e* zeigt ganz oben, zwischen Sonne und Mond, der Typ *g* in gleicher Lage drei Spindeln, welche von den Deutern natürlich auf die drei Moiren bezogen wurden. Dagegen spricht nichts.⁴ In diesem Sinne sind auch die drei sonderbaren Zeichen der himmlischen Welt auf unserem Diskos zu deuten. Sie bestehen aus zwei Teilen. Der untere ist kugelförmig, der obere ein wenig länglicher, bei zweien beschädigt. Die antike Spindel hat ebenfalls zwei Bestandteile. Oben auf die Stange windete sich der Faden und bildete endlich einen kugelartigen Knäuel, der auch mit demselben Namen *τολύπη* (= *σφαῖρα ἐρίων*, *globus*) bezeichnet wurde, wie die ganz kugelförmig um den Wocken gewickelte Wolle.⁵ Der unten angebrachte *σφόνδυλος* (*verticillus, turbo*), der Windel, welcher das Drehen der Spindel erleichterte⁶, wurde schon von Platon im großen Endmythus des Staates (616d) als Bestandteil der Anankespindel in kosmischer Bedeutung benutzt, um das ganze, herumdrehende Planetensystem zu veranschaulichen. Für ihn waren die Entfernungen der ineinander liegenden Planetensphären wichtig, und deshalb beschreibt er eine offene Halbkugel. Wenn die Skala der Entfernungen nebensächlich ist, ergibt sich aus einer gleichen kosmischen Anschauung in der sphärischen Weltanschauung, welche ja im 1. Jahrh. v. Chr. schon auf römischen Münzen erscheint⁷, die volle Kugelgestalt.⁸ Man verdreifachte die Himmelskugel als rein

¹ Garrucci *Storia dell' arte Crist.* V 359, 1; Wulff *Altchr. u. byz. Kunst* 195. v. Sybel *Christl. Antike* II 35.

² Garrucci III 139, 2; von beiden Becker *Byz. Neugr. Jahrb.* 1 (1920) 153.

³ Eine Deutung der Verbindung von Sonne und Mond als *αἰών* haben wir aus ägyptischer Quelle bei Horapollon *Hierogl.* I 1; Deubner a. a. O. Norden 143. Sie ist bei der Erklärung unseres Diskos nicht anzuwenden und auch die im Texte angeführten Beispiele nur, insofern sie nicht unter dem Einfluß dieser erstarrten Symbolik stehen.

⁴ Der Einwand von Mc Dan. 32 f., der gegen diese Deutung auf das Vorhandensein noch einer vierten, größeren Spule auf den Typen *a, e, f* hinweist, ist leicht zu beseitigen. Tarentinische Münzen zeigen eine ähnliche Spule in der Hand männlicher Gottheiten: *Brit. Mus.* Nr. 72 („Male figure“); Evans *Num. Chron.* 1889, T. 6 Nr. 3—4 (Taras, vgl. S. 91).

⁵ Blümner *Technologie* I² 123, 2.

⁶ Blümner 124 f.

⁷ Schlachter 76; s. auch unter V 1.

⁸ So erklärt schon Plutarch das platonische Bild: *σφονδύλους δὲ τοὺς ἀστέρων* (*Quaest. conv.* IX 715 f., angeführt von Blümner 124, 2). Die Sterne waren damals schon längst *globosae et rotundae* (Cic. *Somn. Scip.* III 7).

symbolischen Bestandteil der Schicksalsspindel der drei Moiren zuliebe und bezeichnete dabei noch jede mit einem der üblichen Ringe. Ich glaube, daß sie — falls meine Deutung richtig ist — eine Anschauung spiegeln, welche durch die Pythagoreer in Italien heimisch geworden ist.

Diese Deutung paßt sowohl zur ganzen Darstellung als zu jenem, astrale Elemente aufweisenden eschatologischen Denken, welches ich für Unteritalien auch auf Grund der orphischen Goldtäfelchen annehmen zu dürfen glaubte und welches nach meiner Annahme eben mit dem angeführten platonischen Mythos verwandt wäre.¹ Die herrschende Stellung der

¹ In d. *Archiv* 26 (1928) 322 ff. Meine Annahme gründet sich freilich auf der Interpretation einer der problematischsten Zeilen der Täfelchen. Sie lautete ursprünglich, wie ich auf Grund der Fassung A (fr. 32 c Kern) glaube:

ἀλλά με μοῖρα ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλήτα κεραννός,

während die Fassung BC (fr. 32 de Kern) eine unheilbar verdorbene Form zeigt:

εἶτε με μοῖρα ἐδάμασσατο εἶτε τᾶστεροπητι κεραννῶν,

eben weil die Zeile erst nachträglich durch die Einführung vom doppelten εἶτε in den Zusammenhang des Textes von BC gezwungen wurde. Demgegenüber verwies mich Prof. W. F. Otto auf die Behandlung dieser Stelle von Reinhardt *Parmenides* 198 f., die mir damals leider entgangen ist. Ich möchte hier die erwünschte Auseinandersetzung und einiges noch zur Ergänzung und Berichtigung nachholen. Meine Erklärung geht von der festen Formelhaftigkeit der Fassung „ἀλλά με μοῖρα . . . καὶ . . .“ aus. Ich erinnere dazu an die weltgeschichtlich berühmt gewordene Zeile (vgl. Plut. *Brut.* 24): ἀλλά με μοῖρ' ὀλοή καὶ Ἀητοῦς ἔκτανεν νιός. Diese drückt mit derselben Formel den irdischen Tod aus, wie jene den himmlischen Tod, den Fall der Seele, das irdische Leben. (Wie sagt es doch Heraklit [fr. 77]? „Wir leben jener [der Seelen] Tod.“) Die Formel spricht die Sprache der älteren, streng naturgemäßen Auffassung, die die μοῖρα, das Gesetz des Todes unbedingt gelten läßt. (Vgl. W. F. Otto *Die Götter Griechenlands* 339 ff.). Das soll, auf die Geburt bezogen, in fatalistischem Sinn entschuldigend wirken. Eine ganz andere Sprache ist die der Fassung BC: sie läßt in der Umschreibung des Falls der Seele den Glauben an Schuld und Sühne zum Ausdruck kommen:

ποιὸν δ' ἀντεπέμπετα ἔργων ἔνεκα οὔτι δίκαιον.

Da braucht die Seele keine weitere Entschuldigung, sie ist schon im Rechten, wie ein Gerechter, ein κάθαρος nur sein kann. Wenn nun Reinhardt die nachfolgend überlieferte Zeile εἶτε με μοῖρα . . . εἶτε für den ursprünglichen Zusammenhang wesentlich dadurch retten will, daß er das zweite εἶτε tilgt, so widerspricht dem erstens die eben vorgelegte Beobachtung über den siegreichen Moralismus in der Fassung BC, der, wenn er ernst genommen wird, ein εἶτε ebenso überflüssig macht wie zwei; sodann aber auch die Überlieferung. Denn es sind zwei εἶτε auch auf beiden Täfelchen überliefert, und diese Form verriet schon in sich eine Gedankenlosigkeit, die die oberflächliche Verbindung der beiden klaren Formeln genügend erklärt. Mit Reinhardt brauchten wir anzunehmen, daß diese Formeln zunächst sinnvoll zu einer offenen Frage (mit einem εἶτε) vereinigt wurden und die überlieferte verworrene Form (mit einem zweiten εἶτε) erst danach durch Gedankenlosigkeit entstand. Unabhängig davon mag die These Reinhardts richtig sein, daß Heraklit den κεραννός der Orphiker

Moiren in der himmlischen Welt ist aber auch in sich schon einleuchtend genug. Sie wird außerdem in den mythischen Beziehungen der Darstellung eine besondere Bestätigung erhalten. Zu diesen führt uns der Vergleich mit einem anderen Kunstwerk.

2. Das Echelos- und Basile-Relief des athenischen Nationalmuseums stellt, unter dem unmittelbaren Einfluß des Parthenonstils gearbeitet, den Raub der Unterweltkönigin in vielen Zügen ganz ähnlich dar. Ein Unterschied ist, daß der Herr der Unterwelt selbst die Zügel seines Viergespanns hält, indem er die geraubte Braut mit der Linken umschlingt. Vor dem Gespann schreitet, durch seine schwebende Chlamys kenntlich gemacht, sonst aber ganz nackt, Hermes.¹

Ähnliche Reliefdarstellungen sind bisher nur östlich von Athen gefunden worden: das Relief des Berliner Museums aus Rhodos² und ein Fragment aus Chios.³ Die örtliche Verschiedenheit des Namens des Götterpaares läßt den Kern des Mythos um so mehr hervortreten: die dem Unterweltskönig angedichtete Neigung zum Brautraub.⁴ Dies wesentliches erotisches Motiv im Mythos wird auf unserer Darstellung durch die Gegenwart des Eros als Wagenlenker ausgedrückt. Auf unteritalischen Vasenbildern führt manchmal ebenfalls Hermes das Gespann des

übernahm. Er kann gegen ihre zu enge Auffassung auch polemisiert haben. Nicht nur die Geburten, alles regiert der Blitz! (Fr. 64.) Ich versuchte jene nichthellenische Physik zu zeigen, welche hinter der orphischen Vorstellung steht. Der ἀστεροβλήτα κεραινός in der althellenischen μοίρα-Formel verrät die Übernahme altorientalischer Ansichten über den Zusammenhang von Blitz und Sternen. Ich verweise für dies wichtige Kapitel der antiken Astrophysik noch auf Gundels reichhaltiges Buch, *Sterne und Sternbilder* 216 ff. Für Plinius' Gewährsmann, der ihm ähnliche, chaldäische, zugleich aber auch etruskisch-italische Lehren vermittelte, bin ich geneigt, mit Thulin *Die Götter des Mart. Cap.* 87 ff. den Pythagoreer Nigidius Figulus zu halten und die „treue Anhängerschaft des Himmels“ auf ihn zu beziehen. Ich bedauere, daß ich mich von Gerckes Ergänzung des Senecatextes verführen ließ, und zum Wort ἀστερόπληκτα nicht die richtige lateinische Wiedergabe *sideratus* (Plin. *nat. hist.* 28, 226) angeführt habe, was ich jetzt nachträglich mit Thulin *Arch. f. lat. Lexikogr.* 14 (1905) 382 tun möchte. Es ist übrigens auch zum Verständnis der Wandlung von ἀστεροβλήτα zu ἀστεροπήτι, στεροπήτι (?) sehr lehrreich, daß ἀστερόπληκτα von στεροπή abgeleitet wurde, wie das die Übersetzung mit *icta sine fulmine* zeigt. Endlich noch ein kleiner Nachtrag zur Vorstellung vom zeugenden Blitze: Plut. *Al.* 2, Traum der Olympias. Auch diese Sage scheint nicht griechisch sondern makedonisch zu sein.

¹ Papaspiridi *Guide du Mus. Nat. Athènes* 1927, 54; Kekule 65. *Winckelmannprogr.* 1905; Bulle *Der schöne Mensch* T. 176.

² Kekule a. a. O.; ders. *Die griech. Skulptur*³ 167.

³ Studniczka *Ath. Mitt.* 13 (1888) 190; Kekule a. a. O.

⁴ Malten in d. *Archiv* 12 (1909) 310; Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 61; 116 f.

Hades und der Persephone¹, über dem Paar schwebt aber, meistens mit seinem Zauberrad, Eros.² Das sichert die Bestimmung jenes Mythenkreises, wo unsere Darstellung hingehört.

Es ist noch zu bemerken, daß man aus dem ein wenig nach unten gerichteten Schritt des Hermes auf unserem Diskos ebensowenig auf einen *descensus* folgern darf (wenn außerdem nichts dafür spricht), wie aus der ähnlichen, aber nach oben gerichteten Bewegung des athenischen Hermes auf eine *ascensio*.³ Die Ähnlichkeit der Komposition eben an diesem Punkte macht vielmehr die Annahme einer klassischen Vorlage wahrscheinlich, wonach, längst vor unserem Diskos, Darstellungen derselben Szene in großer Zahl entstehen mochten, natürlich auch solche, die den Eigentümlichkeiten des unteritalischen Mythos angepaßt waren. Außer den Vasenbildern ist wenigstens noch eine zu erwähnen, welche in einzelnen Zügen der Darstellung auf unserem Diskos näher steht als alle bisher erwähnten Denkmäler. Sie mag auf eine ältere künstlerische Wiedergabe des orphischen Persephonemythos zurückgehen.

Zur einstmaligen Pulszkyschen Gemmensammlung in Budapest gehörte, aber für mich nicht mehr aufzufinden ist⁴, ein Karneol mit dem Bilde des Koreraubes.⁵ Das Viergespann, mit einer besonderen Terrainlinie darunter, erinnert stark an die Komposition unserer Darstellung. Eros hält die Zügel. Es kann ein Versehen des Zeichners des sehr bescheidenen Holzschnittes sein, daß Hades etwas in der ausgestreckten Linken hält, was in der Rechten des Eros die Fackel (oder Geißel) sein dürfte. Mit der Rechten hält Hades die Kore umschlungen, die beide Arme nach ihren Gefährtinnen ausstreckt. Neben dem Viergespann läuft Hermes. Die folgende Figur halte ich für Poseidon⁶, in der erhobenen Linken wohl mit dem Dreizack, die auf dem Boden sitzende Frau mit Overbeck für Gaia⁷ und das Mädchen unter einem Baum, hinter Athena, die den wegbrausenden Wagen mit geschwungener Lanze bedroht, für eine Okeanis. Dies würde auch der orphischen Bearbeitung entsprechen,

¹ Overbeck *Atlas* T. 17, 25 a; bei der *ἄνοδος* (ohne Gespann) T. 18, 15.

² Overbeck T. 17, Nr. 26, 26 a, 27.

³ Kekule a. a. O.

⁴ Dieses Stück gelangte weder ins Georg Ráth-Museum in Budapest noch ins British Museum.

⁵ Overbeck *Kunstmyth.* II 2, 654, F. 12 nach Holzschnitt. Die Beschreibung einer anderen, vielleicht ähnlichen Gemme ebd.: „Ein Carneol von feiner Arbeit im Besitz eines Lord Belvedere soll nach Tessie-Raspe *A catal. of gems* Nr. 1508 außer der Hauptgruppe mit Eros als Lenker des Gespanns noch drei erschreckte Gefährtinnen Kores darstellen.“

⁶ Overbeck deutet sie zweifelnd für die den Raub begünstigende Aphrodite.

⁷ Sie war im Koreraub mitschuldig nach Orph. fr. 49, 64 Kern = *Hymn. Cer.* 9.

die wir in *Pap. Berol.* 44 aus dem 1. Jahrh. v. Chr. haben¹, und die Gegenwart des Poseidon neben Gaia erklären. Athena kommt im Papyrus vor. Claudianus, der die orphische Version mit sizilischem Schauplatz vorträgt, beschreibt ihre Handbewegung (*De raptu Pros.* II 226): *libratur in ictum fraxinus et nigros illuminat obviam currus.*² Zeus schreckt sie daher, sowohl nach dem Papyrus, wie bei Claudianus mit dem Blitze zurück.

Auf unserem Diskos kommen die vier letztgenannten Nebenpersonen nicht vor. Unter den Symbolen im unteren Segment sehen wir allerdings auch dasjenige des Poseidon, und vielleicht mit dem erwähnten Moment hängt es zusammen, daß der Blitz auf unserer Darstellung unmittelbar hinter dem Gespann erscheint. Ich erwähne dies der Vollständigkeit halber, ohne der Übereinstimmung eine Bedeutung beizumessen. Beide Symbole gehören an ihrer Stelle in einen Zusammenhang, welcher ihre Bedeutung auch im Verhältnis zur Hauptgruppe bestimmt: der Blitz ist nur eines der Himmelszeichen, der Dreizack eines der Kultsymbole. Der Vergleich mit der unserem Diskos nächststehenden Koreraubdarstellung läßt ja letzten Endes eben jene Elemente klar hervortreten, welche eine ganz gleichlautende mythologische Deutung in diesem Falle ausschließen. Die weibliche Figur auf unserer Darstellung ist nicht nur in ihrer Wichtigkeit betonter als ihr männlicher Gefährte, sondern sie ist in ihrer Haltung von ihm auch völlig unabhängig und ohne körperliche Berührung. Wenn wir bloß auf die beiden Hauptpersonen sehen, an Raub können wir nicht denken, vielmehr an einen gemeinsamen Triumphzug. Der Gegenstand in der Rechten des Mannes blieb unerklärt, und der himmlische Schauplatz, hervorgehoben auch durch die Leiter, fordert Beachtung.

Die Darstellung auf unserem Diskos vereinigt die Elemente einer triumphierenden *ascensio* mit bekannten künstlerischen Motiven des Koreraubes.

IV. DER SINN

1. In den literarischen Bearbeitungen des Persephonemythos gehört der himmlische Schauplatz nicht zu der Raubszene. Die Handlung wird erst mit der entscheidenden Wendung dahin versetzt, welche der suchenden Demeter ihre Tochter zeigt. Im sog. homerischen Demeterhymnus kommt die Göttin auf Hekates Rat und von ihr geführt zum Helios. Sie bleiben vor dem Gespann der Sonne stehen (63): *σὺν δ' Ἰππιῶν προπάροιθε*. Das konnte nur am Himmel geschehen. Die Erzählung des Hymnus, seiner Beziehung zum eleusinischen Kult zuliebe,

¹ Fr. 49, 20, vgl. *Hymn. Cer.* 5; Malten 418.

² Ähnlich bei Eur. *Hel.* 1316, Malten 422, der die übrigen Denkmäler des Koreraubes, die auch die Athene zeigen, zusammengestellt hat.

führt dann Demeter gleich zur Erde zurück, obzwar ihre Wohnung nach der Auffassung des Dichters auf dem Olympos, d. h. ebenfalls im Himmel wäre.¹ Zeus schickt den Hermes später von da in die Unterwelt, um seine Tochter zu holen, und dieser bringt sie, entsprechend der eleusinischen Einstellung der ganzen Erzählung, mit seinem Gespann zunächst nur auf die Erde — aber auch dahin durch die Luft (384): *ἀλλ' ὑπὲρ αὐτάων* (über den Gipfeln) *βαθὺν ἤερα τέμνον ἰόντες*. Erst danach kommen beide Göttinnen auf den Olympos (485). In Ovids *Fasti* kehrt Ceres, nachdem sie schon am Himmel ist — (IV 575) *errat et in caelo* — und mit der Hilfe der Helice und der Sonne Aufklärung erhält, auf die Erde so lange nicht zurück, bis Juppiter die Tochter durch Mercurius, wenigstens auf die Hälfte des Jahres, aus der Unterwelt nicht holen läßt. Die Komposition des alexandrinischen Gedichtes², welchem Ovid hier und in den *Metamorphosen* folgt, ist ziemlich sicher zu rekonstruieren³: sie fordert am Ende eine ununterbrochene, wirkliche Himmelfahrt. Dasselbe mag der Fall bei Claudianus gewesen sein. Beachten wir nur, wie betont in den erhaltenen drei Büchern der zodiakusgekrönte himmlische Schauplatz dem unterweltlichen gegenübergestellt wird.⁴

Glücklicherweise brauchen wir uns nicht nur auf Winke der vorhandenen dichterischen Bearbeitungen zu stützen, wenn wir auch in unserer Darstellung eine *ἀνοδος* in den Himmel erkennen zu können glauben. Eine berühmte Schöpfung der archaischen Kunst, den amykläischen Hyakinthosaltar, schmückte eine Himmelfahrtsdarstellung, welche in engster Beziehung zum Koreraub stand. Pausanias beschreibt die uns angehende Gruppe folgendermaßen (III 19, 4): *πεπολιῆται δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ ἡ Δημήτηρ καὶ Κόρη καὶ Πλούτων, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς Μοῖραι τε καὶ Ὀρραι, σὺν δὲ σφισιν Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ τε καὶ Ἄρτεμις· κομίζουσι δ' ἐς οὐρανὸν Ὑάκινθον καὶ Πολύβοιαν*. Den Sinn der Gruppierung hat Ludolf Malten gefunden.⁵ Auf dieser Altarfront war in einer Ecke Pluton, Kore und Demeter sichtbar, d. h. die Raubszene; in der anderen die Himmelfahrt der Polyboia und des Hyakinthos. Die in der Mitte vereinigten Gottheiten waren nach der einen Seite hin am Koreraub beteiligt, nach der anderen Seite wurden sie zu Geleitern der Himmelfahrt. Und zwar glaube ich, daß diese Gruppierung zwei Anodosdar-

¹ C. Robert bei Malten *Hermes*, 1910, 529, 2.

² Aus der *Ἄντικα* des Kallimachos, nach Maltens wahrscheinlicher Annahme am eben a. O. 506 ff.

³ Malten a. a. O. 518.

⁴ . . . *cum te laetissimus ornet Signifer et vario cingant splendore Triones*, in der Botschaft des Dis an Juppiter, I 101; vgl. 117 u. III 8.

⁵ In d. *Archiv* 12 (1909) 425.

stellungen nicht zuläßt: eine, wie Malten will, für die Kore (neben dem Raub), die andere für Hyakinthos und Polyboia. In diesem Falle wären die hilfreichen Göttinnen nach drei Seiten hin beschäftigt, was nicht leicht vorzustellen ist. Die Teilnahme der Moiren an der ἄνοδος der Persephone bezeugt ein orphischer Hymnus.¹ Dafür ist aber keine besondere Szene erforderlich. Die Kore wird unter dem Namen Polyboia durch das offene Zeugnis einer Hesychiosglosse verraten.² Für die ursprüngliche Identität spricht der Name selbst³, und auch die Bemerkung des Pausanias, der weiter noch erwähnt, daß die Polyboia für die als Jungfrau früh verstorbene Schwester des Hyakinthos gehalten wird. Das ist die Vermenschlichung des Persephonemythos. Der archaische Künstler wußte noch wahrscheinlich besser Bescheid als die Zeitgenossen des Pausanias. Die Vereinigung der Polyboia mit dem Hyakinthos gründet sich wohl auf der Identität des religiösen Gedankens, welchen die eine in weiblicher, der andere in männlicher Form verkörpert⁴ — beide sind Geister der Vegetation⁵ —, und sie bringt auch dieser Doppel-form entsprechende Kultverhältnisse zum Ausdruck. Das weibliche Element spielte im amykläischen Kult seit mykenischer Zeit eine wichtige Rolle.⁶ Daß es sich dabei nicht bloß um einen Heroskult handelte, beweist die historisch bezeugte Göttin.

Das Zeugnis des amykläischen Altars, an dem also auch die richtige Himmelfahrt (κομίζουσι δ' ἐς οὐρανόν . . .) einer lokalen Kore dargestellt war, ist für uns aus zwei Gründen wichtig. Einerseits wegen der Beziehung, welche zwischen Amyklai und Tarent und auch Brundisium selbst bestand. Die Auswanderung des Phalanthos, des Gründers der Stadt Taras, wird in der Überlieferung mit dem Feste der amykläischen Hyakynthia in Verbindung gebracht (Strabon VI 278). Wie bekannt, genoß derselbe Phalanthos zugleich in Brundisium die Ehren, welche einem ἥρωος κτίστης gehörten.⁷ Auf den nach Tarent mitgebrachten Kult wurde schon (unten Anm. 2) hingewiesen. Andererseits stammt

¹ XLIII 7; Malten 421.

² Πολύβοια θεός τις ὅπ' ἐνίων μὲν Ἀρτεμις, ὅπὸ δὲ ἄλλων Κόρη. Die Gleichsetzung mit Artemis erklärt sich daraus, daß man Polyboia für die Schwester des Hyakinthos, diesen aber mit seinem Nachfolger im Kulte, dem Apollon, identisch auffaßte (in Tarent: Ἀπόλλων Ἰακύνθος, Polyb. VIII 30).

³ Über den Herdenreichtum des Hades Dieterich *Nekyia* 25, 1; vgl. auch Kallim. *Epigr.* 13 (Anth. Pal. VII 524).

⁴ Preller-Robert I⁴ 249.

⁵ Eitrens Auffassung (in der *RE*) ist abweichend; doch s. dagegen und gegen seine eigene frühere Ansicht (*Griech. Feste* 129 ff.), Nilsson *Min.-Myc. Rel.* 485 ff.

⁶ Wide *Lakonische Kulte* 292 f.; Nilsson *Griech. Feste* 137 ff.; Buschor *Ath. Mitt.* 52, 1927, 11.

⁷ Gianelli *Culti e miti* 13; oben S. 279 Anm. 5.

der einzige Denkmalfund, den man bisher als eine entfernte Analogie neben den tarentinischen *dischi sacri* anführen konnte, ebenfalls aus Amyklai.¹ Es sind Marmortafeln mit eigentümlich gruppierten weiblichen Toilettesachen, den üblichen Weihgeschenken im Kulte einer amykläischen Göttin, aus Marmor nachgebildet. Ich erinnere nur im allgemeinen daran, eine wie große Rolle derartige wirkliche Geschenke im griechischen Kultleben gespielt haben.² Wir wissen davon, daß die Spartanerinnen dem amykläischen Apollon, dem Kulterben des Hyakinthos, jährlich den neuen Chiton gewoben haben³, und vielleicht darf man aus den vielen Nadeln und Fibeln, welche in der protogeometrischen Schicht des Heiligtums gefunden worden sind, aber zum Maße des kolossalen Kultbildes des Gottes selbst zu klein sind⁴, die Folgerung ziehen, daß auch die im Kulte teilhabende Göttin mit ähnlichen Geschenken verehrt wurde schon seit der Einwanderung der Dorier. Zu den späteren Marmornachbildungen der Gewandstücke älterer Zeit ist der Peplos der Despoina von Lykosura im athenischen Nationalmuseum ein naheliegendes Beispiel.⁵ Die Gruppierung der nachgebildeten Weihgeschenke auf Tafeln mit Andeutung der Diskosform bleibt aber für Amyklai und Tarent bezeichnend.

Doch verdienten auch die Gewänder selbst, welche im Kult, und besonders im Korekult und -mythos, eine Rolle spielten, hier die Erwähnung, weil ihre Beachtung vielleicht auch zum Verständnis unseres Diskos von Nutzen sein kann. Es sei mir erlaubt, eine diesbezügliche, ganz hypothetische Bemerkung einzuschalten.

2. Schon die von Timaios bearbeitete Demetersage enthielt einen Zug, der sehr wohl zur altorphanischen Tradition gehören kann: Kore, bevor sie von Hades geraubt wurde, arbeitete mit Athena und Artemis an einem Mantel für ihren Vater Zeus⁶ — an dem Weltenmantel also, welcher von der späteren philosophischen Spekulation vielfach ausgebeutet wurde.⁷ Dem kultischen Hintergrund des Koremythos näher bleibt Claudianus, als er den Weltenmantel mit Persephone für die Mutter weben läßt (I 246—270). Ähnlichen Verhältnissen entspricht die Erzählung des Pherekydes von Syros, die älteste griechische Quelle vom Weltenmantel, wonach die Erdgöttin die den Kosmos darstellende Hülle als Hochzeitsgeschenk von Zeus erhält, der sie selbst gewoben

¹ Walpole *Memoirs* 452; jetzt bei Aberdeen; Jahn 52, 91.

² Belege bei Eisler *Weltenmantel u. Himmelszelt* I 51 ff.

³ Paus. III 16, 2; Nilsson *Griech. Feste* 136.

⁴ Buschor a. a. O. 13.

⁵ Papaspiridi 68; Springer-Wolters¹² 401.

⁶ Diod. V 3, 4; Malten in d. *Archiv* 1909, 426.

⁷ Gothein in d. *Archiv* 9 (1906) 337 ff.; Eisler a. a. O.

hatte.¹ Bei Claudianus trägt die göttliche Braut gleichfalls eine kosmische Darstellung an ihrem Kleide. Das Bild ist ganz einzigartig und erinnert an die kosmogonischen Mythen ältesten Stils der Orphiker, deren Schriften der römische Dichter benutzte²: man sieht Sonne und Mond als Kinder am Busen der Tethys, des Urmeeres, unmittelbar nach ihrer Geburt (II 41—54). Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß den Gedanken zur Komposition des Bildes auf unserem Diskos teilweise auch der Mantel eines Kultbildes der Göttin gegeben hat, in den die Himmelszeichen in ähnlicher Gruppierung eingewoben waren. Der Zodiakus als Randornament macht diese Möglichkeit besonders erwägenswert. Die älteste Darstellung des Tierkreises, welche in griechischer Quelle erwähnt wird, schmückte den Gottkönigsmantel des Demetrios Poliorketes, samt dem ganzen gestirnten Bilde des Himmels, im 3. Jahrh. v. Chr.³ In Rom hatte der Triumphator ebenfalls den gestirnten Mantel des Jupiter an⁴, und wir wissen, daß ähnliche kostbare Gewänder auch in den Tempelschätzen Unteritaliens nicht fehlten.⁵ Später werden wir noch ein wichtiges Denkmal hierher rechnen können, welches in vieler Hinsicht unserer Scheibe ganz nahe steht und ein Beweis dafür ist, daß eben diese Gewandsymbolik in Italien im 1. Jahrh. v. Chr. schon volkstümlich war (vgl. unten V 1).

Diese mit dem nötigen Vorbehalt geäußerte Annahme hängt übrigens mit dem Sinn der ganzen Darstellung nur sehr wenig zusammen. Sie würde höchstens jene Elemente der Komposition aus dem Gesichtspunkte ihres künstlerischen Hintergrundes beleuchten, zu denen weder die tarantinischen Scheiben noch plastische Kunstwerke die Vorlage bilden konnten. Auch dies bedeutet nicht so viel, daß unser Diskos unmittelbare Spuren der Anschauung kunstvoller Gewänder zeigte. Es gab wohl noch Zwischenglieder. Größere Sicherheit gewährt hier, wie das bei einem solchen anspruchslosen Stück natürlich ist, die einfache Sachklärung.

3. Die oben (unter 1) Ausgeführten bestätigen im allgemeinen jenes Ergebnis der Analyse des oberen Segmentes, daß auf unserem Diskos im typischen Rahmen des Koreraubes eine Himmelfahrt dargestellt ist;

¹ Fr. 2 Diels.

² Malten in d. *Archiv* 1909, 417 ff. öfters. Die Schilderungen reichgestickter und gewebter Gewänder waren in der römischen Poesie auch sonst beliebt; vgl. Gothein 341.

³ Duris bei Athenaios XII 535 f.; zwölf Zeichen werden erwähnt.

⁴ Gelegentlich des Triumphes des älteren Scipio im Jahre 201 erwähnt von Appian *Pun.* 66.

⁵ [Arist.] *Mir. aud.* 96 W.; Ath. XII 541 a; zu gewagt ist die Erklärung von Eisler I 33 ff, sicher unrichtig 59, 1: der prächtige Mantel gehörte zu den ganz profanen Sehenswürdigkeiten des Tempels der Juno Lacinia.

wir dürfen jetzt hinzufügen: die *ἄνοδος*, welche dem Raube folgt. Von den Einzelheiten erhielt die Gegenwart der von den Spindeln vertretenen Moiren eine Stütze in der Sage. Die Rolle des Hermes bei der *ἄνοδος* (oben S. 290 Anm. 1) steht sowohl mit dem homerischen Hymnus als mit dem Inhalt des alexandrinischen Gedichtes in Einklang. Das kann auch nicht anders sein. Denken wir an die ähnlich gedachte Himmelfahrtsszene im tiefsinnigen Psychemärchen bei Apuleius (Met. VI 23). Diese Person steht sowohl in der Überlieferung als sachlich fest. Wodurch wird aber in einer Himmelfahrtsszene das Gespann des Hades mit dem dazugehörigen beiden Personen, dem Eros und dem Herrn der Unterwelt selbst, annehmbar? Diese gelangten zweifellos von einer künstlerischen Vorlage auf unseren Diskos, welche den Koreraub dargestellt hatte. Bei der Figur des Eros dürfen wir eine gewisse Unfreiheit in der Arbeit des Nachahmers annehmen, die hier auch mit der Absicht zusammenwirken mochte, die Szene je belebter zu gestalten: es handelt sich ja um eine Figur, die immer mehr rein dekorativ wird. Was die Person des Hades betrifft — man braucht ja wohl nicht an Hyakinthos zu denken —, wird der bisher nicht erklärte Gegenstand in seiner Hand jede störende Wirkung beseitigen können.

Ich sehe in diesem Gegenstand das gefüllte *μαρσίπιον*, worin er das für die Befreite erhaltene Lösegeld trägt. Kein ständiges Attribut des Hades ist das. Aber wir sehen ihn am Prometheussarkophag des Nationalmuseums zu Neapel, wie er die Hände gierig nach dem gefüllten Geldsack ausstreckt. Da ruft Prometheus die Seele erst noch im Gedanken in den fertig daliegenden Körper, und Hera reicht den Mietzins im *μαρσίπιον* erst noch dem Hermes, wofür Hades sie aus der Unterwelt entläßt.¹ Der Gedanke selbst steht nicht fern von demjenigen, welcher auf unserem Diskos ausgedrückt ist. Doch der verschiedene mythische Rahmen und die Zeit des Sarkophags (3. Jarh. n. Chr.) würden die Benutzung dieser m. W. einzigen treffenden Parallele erschweren, wenn das genaue Pendant zum Hades mit dem Lösegeld für Persephone uns nicht viel näher zur Verfügung stände und die Deutung nicht bestätigte. Man hat zwei Denkmäler mit dem uns angehenden Motiv auf dem Prometheussarkophag in Verbindung gebracht, noch bevor die richtige Deutung wenigstens zu diesem letzteren sich gefunden hätte.² Auf einem pompeianischen Wandgemälde empfängt die thronende Demeter vom zögernd dastehenden Hermes das *μαρσίπιον*.³ Auf einem Relief in Verona sitzt eine trauernde Frau — bezeichnet als *ΓΗ* — auf einem Stein. Vor ihr

¹ Robert *Sarkophagreliefs* III 3, T. 118, S. 447.

² Jahn *Ber. d. Sächs. Ges.* 1 (1849) 158 ff.

³ Helbig *Wandgem.* Nr. 362; *Museo Borb.* IX 38; Müller-Wieseler II² T. 30 Nr. 330; Jahn a. a. O.

steht Hermes und überreicht ihr einen ähnlichen Gegenstand.¹ Meiner Ansicht nach kann die Deutung dieser Darstellungen nicht zweifelhaft sein: da bringt wiederum Hermes den Schadenersatz für die geraubte Tochter vom reichen Unterweltskönig. Das ist eine Art ἔδνον, die die beleidigte Mutter nicht gern annimmt. Dieser Zug ist besonders auf dem Relief von Verona auffallend, welches trotz dem merkwürdigen erklärenden Namen auch dem mythischen Schauplatz der Szene treuer ist: der Stein, auf dem die Erdgöttin-Mutter sitzt, ist wohl die Ἀγέλαστος πέτρα in Eleusis.²

Auf unserem Diskos ist das *μαρσίπιον* in der Hand des Hades ein Zeichen der Einwilligung. Die Himmelfahrt geht mit seinem helfenden Zutun vor. Nicht nur der innere Frieden der Götterwelt kommt darin zum Ausdruck. Die unteritalische Religiosität ist durchdrungen vom Glauben an die Güte der chthonischen Gottheiten. Ὡς ὄντα ἀεὶ τῶι τῶν ἀνθρώπων γένει ἄριστον — so spricht vom Pluton der alte Platon in den Gesetzen (VIII 828 d). Diese wenigen Worte fassen für die Athener mit der Betonung einer neuen, besseren Lehre den religiösen Gehalt zusammen, den gerade die chthonischen Kulte Unteritaliens für einen Griechen haben mochten. Jedes Mittel eines innerlichen Verkehrs mit den Mächten der Unterwelt ist auf unserem Diskos da. Der Dreizack darunter bezeichnet die andächtig anerkannte göttliche Parusie des Poseidon: das Meer ist in Großgriechenland der beständige Zeuge des Menschenlebens, wie anderswo der Himmel. Aber unser Diskos verrät zugleich eine Umwandlung der Göttlichkeit des Himmels: auch er ist zu einem gütig bergenden Heim geworden, wie die Tiefe der Erde. Mit der Frömmigkeit der chthonischen Kulte hat sich vereinigt die Sehnsucht nach den sternigen Höhen schon seit dem 5. Jahrh. v. Chr., als Empedokles in Großgriechenland den Fall der Menschenseele gelehrt hatte.³ Auf unserem Diskos zeigt die Leiter den Weg der Heimkehr auf eine primitive Weise, angebracht unter den Symbolen eines von den chthonischen Göttern gesegneten Lebens, als ob sie sagte: *ea vita via est in caelum*.⁴ Dasselbe wird in der Bildersprache der herzergreifenden heiligen Geschichte durch die Himmelfahrt der geraubten Tochter der Erdgöttin ausgedrückt. Den Koreraub in den Stein eines Ringes geschnitten, faßte man als tod- und unheilkundend auf.⁵ Die Darstellung der ἄνοδος, derart mit den Mitteln einer mystisch fruchtbaren Lebensführung im himmlischen Rahmen des Tierkreises vereinigt, durfte Hoffnungen erwecken, welche sie am natürlichsten in die Welt der Gräber verweisen.

¹ Maffei *Museum Veronense* T. 9 Nr. 51; Müller-Wieseler Nr. 329, Jahn a. a. O.

² Apollod. *Bibl.* I 30; Malten in d. *Archiv* 1909, 436.

³ Fr. 115, 119 Diels; in d. *Archiv* 1928, 328 f.

⁴ *Somm. Scip.* III 8.

⁵ Suet. *Nero* 46; Overbeck *Kunstmyth.* II 2, 653.

V. DIE VERWENDUNG

Diese Deutung würde unseren Diskos in gewisser Hinsicht neben die Goldtäfelchen von Petelia und Thurioi stellen. *Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος* — so lautet auf einem das Bekenntnis der Seele, die auf Grund ihrer göttlichen Abstammung ihren göttlichen Rang zurückhalten will. Albrecht Dieterich deutete die mystische Milch, worin sie nach zwei anderen wie ein Zicklein fällt, auf die Milchstraße. Diese Deutung fand Widerspruch, neulich aber wieder auch begeisterte Zustimmung.¹ Der Himmel war sicherlich der Ausgangspunkt für den Fall der Seele, wie das in diesen Texten angedeutet, bei Empedokles vorausgesetzt, in platonischen Mythen auch geschildert wird. Es wäre wirklich schwer, für ihre Heimkehr und Apotheose einen anderen Schauplatz zu finden. Die vorgetragenen astralen Deutungen werden jetzt auch durch die Darstellung auf unserem Diskos im allgemeinen gestützt. Das macht aber gleichfalls notwendig die Möglichkeit der sepulchralen Verwendung unseres Diskos gründlicher zu erwägen.

1. Der Zodiakus umfängt, nach Welcker, an Sarkophagen mehrmals den Schild mit dem Abbild der Verstorbenen. Aber das Beispiel, welches er anführt², ist wohl identisch mit dem m. W. einzigen derartigen Denkmal: mit dem Zodiakussarkophag im Palazzo Barberini.³ Die Darstellung, deren Mitte der Schild mit dem Brustbild eines Ehepaares einnimmt, ist aus den periodischen und bakchischen Symbolen (Jahreszeiten und Weinlese) der Ewigkeit zusammengestellt. Der Zodiakus um den Schild nimmt die Stelle des Kranzes ein, der auf römischen Grabdenkmälern aus der *corona civica*, im griechischen Kulturkreise auch aus dem Zeichen des agonalen Sieges sich zum Kranze der Unsterblichkeit entwickelt hat.⁴ Vom Sternenkranze des Himmels spricht man seit Homer, später nennt man ausdrücklich so den Tierkreis.⁵ Auf dem besprochenen Sarkophag vereinigt der Zodiakus beide Bedeutungen (*corona immortalitatis* und Himmelskranz) auf eine natürliche Weise. Er fügt also etwas — wenigstens nach meinem Gefühl — noch zur Zeichensprache der übrigen Darstellungen an dem Sarkophag: die Andeutung des himmlischen Schauplatzes der Unsterblichkeit. Dieselbe volle — symbolische und Schauplatz bezeichnende Bedeutung — hat der Zodiakus später zweifellos an dem Monument von Igel, wo er den Rahmen zur Himmel-

¹ *Kleine Schr.* 97; Carcopino *La basilique Pythagoricienne* 312 f.

² *Ztschr. f. Gesch. u. Auslegung der alten Kunst* 1 (1818) 63, 79^x; das Zitat Admir. 78 kann ich nicht kontrollieren.

³ Matz-Duhn Nr. 3016; Strong *Apotheosis* T. 32; Cumont *Zodiacus* 1058.

⁴ Strong *Apotheosis* 185; Carcopino 294; Cumont *Ét. Syr.* 65.

⁵ Σ 485; *Cat. cod. astrol.* V 2, 134, 3; Boll *Offenb. Joh.* 99.

fahrt des Herakles bildet.¹ Der Halbkreis des Zodiakus auf dem Diptychon mit dem *ascensio* des angeblichen Constantius Chlorus braucht nur den Himmel zu bezeichnen, wie an zahlreichen mythologischen Sarkophagen.²

Der Zodiakussarkophag im Palazzo Barberini stammt aus dem ausgehenden 2. Jahrh. n. Ch. Er kommt also im Zusammenhange mit unserem Diskos nur insofern in Betracht, daß er die Verbreitung der Tierkreissymbolik auf Grabdenkmälern in dieser Zeit auch für bürgerliche Kreise bezeugt. Dieses Jahrhundert ist sonst reich an Darstellungen der Himmelfahrt von Kaisern und kaiserlichen Frauen.³ In der Art, wie man sich diese Himmelfahrten vorstellte, zeigen sich erweislich orientalische Einflüsse wirksam.⁴ Zwischen dem bedeutendsten Denkmal kaiserlicher *ascensio*, derjenigen des Antoninus Pius und Faustina und der Darstellung auf unserem Diskos besteht, wie wir gesehen haben, wenigstens so viel Ähnlichkeit, daß wir von einer Art Renaissance jener religiösen Auffassung sprechen dürfen, die schon im 1. Jahrh. v. Chr. monumentalen Ausdruck gefunden hatte: ich meine den Gedanken einer aus dem Reiche des Todes befreienden Himmelfahrt. Es gibt sogar eine unter den Apotheosisdarstellungen antoninischer Zeit, welche mit einem Hinweis auf den athenischen Echelos- und Basilerelief als mythologischen Typ vielleicht besser erklärt werden kann, als es bisher geschah. Sie zeigt dabei in der Unabhängigkeit der weiblichen Figur dieselbe Modifizierung des Types wie unser Diskos. Auf einer goldenen Consecrationsmünze der älteren Faustina⁵ sehen wir ein Viergespann in Seitenansicht. Die Kaiserin steht zu uns gewendet im Wagen. Der hinter ihr sich stark vorbeugende Wagenlenker ist nicht wahrscheinlich als Sol aufzufassen.⁶ Es ist also erlaubt, die Aufmerksamkeit, wenigstens in großer Allgemeinheit, auf die Möglichkeit zu lenken, daß unter den Himmelfahrtsvorstellungen dieses Jahrhunderts neben orientalischen Motiven auch ältere griechisch-italische Elemente zu neuer Kraft gelangen mochten. Das setzt natürlich auch die ältere sepulchrale Verwendung dieser letzteren voraus.

Wir haben gerade bis zum letzten Jahrhundert der Republik oder bis zum Anfang der augusteischen Zeit, also in die späteste Entstehungs-

¹ Strong T. 30; Dragendorff-Krüger *Das Grabmal von Igel* 1924. Kaiserapotheose in Zodiakus auf einer Gemme bei Millin *Voyage au midi de la France* T. 24 Nr. 4; *Mythol. Galerie* Nr. 684.

² Graeven *Ath. Mitt.* 28 (1913) 271ff.

³ Strong 88 ff. ⁴ Cumont *Ét. Syr.* 72 ff.

⁵ Cohen II² 426 Nr. 167: „Rs. CONSECRATIO. Faustine debout avec une autre personne penchée en avant, dans un quadriges an galop à gauche.“ Bernhart *Handbuch* T. 54 Nr. 13.

⁶ Cumont a. a. O. 99, 3, mit Fragezeichen.

zeit unseres Diskos zurückzugehen, um den Ausdruck astraler Apotheose an einem bekannten älteren sepulchralen Denkmal in Italien zu finden. Auf dem hochinteressanten Relief aus Amiternum mit der Darstellung eines Leichenzugs¹ wird die Vergöttlichung des Verstorbenen auch schon durch die Körperhaltung ausgedrückt: er schaut, auf dem *lectus funebris* wie ein Gott *recumbens*, auf uns herab. Über ihm ist aber ein gestirnter Baldachin gespannt. Unter den Sternen ist auch der Mond sichtbar. Man hat den Baldachin mit Recht als Weltenmantel gedeutet: er symbolisiert hier jenen kosmischen Schauplatz der Apotheose, der sich für die großen Menschen im *Somnium Scipionis* öffnet.² Den Begriff „großer Mensch“ hat man hier freilich sehr weit zu fassen. *Quid? totum prope caelum . . . nonne humano genere completum est?* — sagt Cicero in den *Tuskulanen* (I 28), und er verrät damit unwillkürlich, wie freigebig auch seine Zeit im Verleihen dieser Art der Vergöttlichung war.³

Zwischen dieser Auffassung und dem Volksglauben, welcher sich später besonders in Grabinschriften äußerte, gibt es einen Unterschied: da erhalten meistens die im Jugendalter Verstorbenen, die *ἄωροι* die astrale Unsterblichkeit.⁴ Ich glaube aber darauf hinweisen zu dürfen, daß auch dieser Volksglaube mit der erwähnten pythagoreischen Lehre über die Milchstraße als Seelenort zusammenhängt. Eine milesische Inschrift aus dem 2. Jahrh. n. Chr. setzt die Seele eines achtjährigen Knaben neben dem Horn der Capella an⁵ — d. h. am Rande der Milchstraße. Cicero trug im *Somnium Scipionis* dieselbe pythagoreische Lehre vor. Wenn man dazu noch Poseidonios als Vermittler und unmittelbare Quelle Cicero angenommen hatte, erwies sich das als Irrtum.⁶ Zum philosophischen Mythos des Cicero finden wir erklärende Parallelen in den römischen Münzbildern: da erscheint der Globus unter dem Fuße der Göttin Roma schon um 82 v. Chr., dann um 74 als Machtzeichen des *Genius populi Romani* und auch selbständig als Symbol der römischen Weltherrschaft.⁷ Andererseits zeigt das Relief aus Amiternum, daß die Erhebung eines „großen Menschen“ in die Höhe der Sphären in Italien ein weitverbrei-

¹ Persichetti *Röm. Mitt.* 1900 T. 4: *Cambr. Comp. to Rom. Stud.* Fig. 4, S. 131; Reinach *Rep.* III 2, 4; *Dict. des Ant.:* *funus* Fig. 3361.

² Strong *Journ. Rom. Stud.* 1914, 4, 153 ff.

³ So faßt offenbar auch Cumont die Stelle auf, *After Life* 105. Weiteres über die astrale Unsterblichkeit bei Gundel *De stell. app. Rom.* 221 ff., *Sterne und Sternbilder* 104 ff.; Capelle *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* 19 ff.

⁴ Cumont a. a. O. 138 f.

⁵ *IGr.* XII 7, 123; Haussoullier *Revue de phil.* 33 (1906) 6.

⁶ Reinhardt *Kosmos u. Sympathie* 330.

⁷ Babelon I 512 f., 419, 58; 417, 54 f.; Schlachter 88; 76 f.

teter Gedanke ist. Cicero gehört das edle Pathos der humanen Auffassung — die Grundzüge des Mythos stammen, wie es mir scheinen will, aus unteritalischer Quelle pythagoreischen Ursprungs.

Wir konnten somit neben unserem Diskos ein örtlich, zeitlich und auch in der Auffassung nahestehendes sepulchrales Monument setzen: eben das Relief aus Amiternum. Unsere weitere Frage ist, wie der Diskos angebracht war, in oder auf dem Grabe.

2. Es ist sehr zu bedauern, daß die nahe Analogie der tarentinischen *dischi sacri* in diesem Punkte nicht mit voller Sicherheit zu brauchen ist. Die Verwendung dieser Scheiben ist umstritten, und ich kann meine diesbezüglichen Gedanken so lange auch nicht ganz ausführen, bis ich das noch nicht publizierte Material zu prüfen die Gelegenheit haben werde. Gesichert zu sein scheint mir schon jetzt, teilweise auf Grund des hier Vorgetragenen, folgendes:

1. Die profane Deutung von Mac Daniel, dem übrigens Cumonts wichtige Arbeit entgangen ist, ist nicht zu halten. Der Annahme, daß die sog. *dischi sacri* eine kommerzielle Bedeutung gehabt hätten als Schutzmarken tarentinischer Waren, widerspricht der Umstand, daß die meisten der dargestellten Gegenstände in religiöser Beziehung — manche darunter nur in dieser Beziehung — eine befriedigende Erklärung erhalten und jetzt auf unserem Diskos in Verbindung mit einer religiösen Szene dargestellt erscheinen. Die noch zweifelhaften Gegenstände (besonders auf Typ *b*) sind wohl Früchte und Gebäcke, welche den Opfercharakter der auf den Scheiben nachgebildeten Symbole hervorheben. Da viele der erhaltenen *dischi sacri* Negative sind, darf man vielleicht schließen, daß sie nicht nur aus Ton, sondern auch aus Wachs gemacht wurden.¹

2. Danach können aber die Scheiben auch aus dem Aberglauben nicht erklärt werden, wie man sie früher allgemein und zuletzt noch Cumont selbst verstehen wollte. Mac Daniel hat Recht mit der Bemerkung (S. 34), daß die Scheiben in weit größerer Zahl die Symbole der hohen Religion enthalten, um sie einfach unter die *ἀποτρόπαια* reihen zu können. Diese letzteren sprechen eine ganz andere Sprache. Wenn wir die der *dischi sacri* auch nicht verstehen, so müssen wir doch merken, daß sie den Ton des Gebetes verrät, ebenso wie die Sprache der *ἀποτρόπαια* den des Fluchens. Dieser Beobachtung widerspricht auch die Gegenwart des Phallos nicht, da er ein Symbol der Dionysosreligion ist. Andere *κατ' ἐξοχήν* abwehrende Symbole fehlen auf den tarentinischen Scheiben gänzlich, und deshalb müssen wir auch diejenigen

¹ Es gibt für parallele Verwendung von Ton und Wachs Belege in der Magie: Verg. *Ecl.* VIII 79; *Pap. Mag. Gr.* I, IV 296; Abt *Die Apol. des Apuleius* 81.

unsicheren Deutungen zurückweisen, welche uns trotzdem in diesen niedrigen Kreis führen wollen.

3. Was die Zeitbestimmung der *dischi sacri* betrifft, fanden wir die von Mac Daniel vorgeschlagene wahrscheinlich (4. Jahrh. v. Chr.).

4. Die Fundumstände einzelner Stücke sind überhaupt nicht, die der Mehrzahl der Scheiben nicht genug geklärt. Die Stücke im Museum von Tarent sind angeblich¹ alle in der Nähe der Agora an einem Orte gefunden worden. Man hielt früher diesen Ort mit Viola, der die Funde gesammelt hatte, allgemein für die Fabrik², neuerdings nimmt man aber die von Lenormant aufgestellte Meinung als richtig an, daß es sich da um ein Motivdepot eines Heiligtums handelte.³ Diese Annahme gründet sich auf die große Menge von allerlei Motivstatuetten, nicht auf die Scheiben. Die Stücke in Manduria sind andrerseits, wie ich erfahren habe, in den dortigen Gräbern gefunden worden. Wenn wir auf diese Behauptung des Sammlers von Manduria, Herrn Carlo Arnò bauen dürfen, da diese zur Zeit von allen Angaben die sicherste ist, so scheint die sepulchrale Verwendung der *dischi sacri* wahrscheinlich zu sein. Und zwar müssen wir glauben, daß die fertigen Ton- und Wachsscheiben als Geschenke auf die Gräber, die zur Verfertigung gebräuchlichen Negative in die Gräber gesetzt wurden.

Für unseren Diskos ist die erstere Verwendung wahrscheinlich. Man setzte ihn nicht in das Grab, wie die Goldtäfelchen, Gefäße usw., sondern man schmückte mit ihm das Grab, wohl mit einer Andeutung auch in der Darstellung selbst an die Person der Verstorbenen, vermutlich eines Mädchens oder einer jungen Frau. Hades hatte sie geraubt, um sie doch dem Himmel zu überlassen.

3. Obzwar ich der hypothetischen Natur meiner Ausführungen, was Sinn und Verwendung unseres Diskos betrifft, wohl bewußt bin, so möchte ich dies bei einer letzten Bemerkung wieder besonders hervorheben. Sie will die Möglichkeit der angenommenen Art der Verwendung beleuchten. Grabdenkmäler auf unteritalischen Vasenbildern — meistens ionische Säulen — werden oft noch mit einem kreisförmigen Epithem geschmückt, dessen Bestimmung und Bedeutung unsicher ist. Watzinger nannte die „gelben Scheiben“ versuchsweise Tympana und verwies zum Beispiel auf Vasen der Eremitage 1180 und 1318 und des Museo Jatta 417.⁴ Eingehender beschäftigte sich mit diesen merkwürdigen Grabornamenten Pagenstecher.⁵ Er stellte sie neben die Scheiben, die auf Dar-

¹ Elw. Pr. 68; Cum. 89 und 100.

² *Gaz. arch.* 7 (1881/82) 167; Dümmler *Annali* 1883, 193 ff.

³ *Winter Typen* I S. CV.

⁴ *De vasculis pictis Tarentinis* 18, 2; ähnlich Pfuhl *Jahrb.* 20 (1905) 65.

⁵ *Unteritalische Grabdenkmäler* 55 und 66.

stellungen kleiner hellenistischer Heiligtümer von besonders dazu bestimmten Säulen getragen werden, aber gleichfalls noch unerklärt sind.¹ Außer einer bologneser Vase² führt er noch zwei Bilder mit solchen Grabdarstellungen an: „Die gleiche Scheibe liegt auf der ionischen Säule, welche der Maler des Hektorgrabes in Bari auf der kleinen dicken Amphora angebracht hat. Auf der Vase 1058 bei Jatta in Ruvo hängt ein Jüngling den gleichen Gegenstand an das Kapitell einer ionischen Säule.“ Vielleicht ist der Schlüssel mit unserem Diskos auch zu diesem Rätsel gefunden worden: die in den Zodiakus eingefasste Darstellung schmückte wohl in dieser Weise — unten, wo die Verletzung ist, befestigt — eine einfache Grabsäule.

ANHANG

A. LITERATUR DER *DISCHI SACRI*

1. Jahn, Der Aberglaube des bösen Blicks bei den Alten, Ber. d. Sächs. Ges. 7 (1855) 52 ff. (Jahn.)
2. Minervini, Poche osservazioni sopra un disco di terra cotta nel Real Museo Borbonico, Bull. Arch. Neap. 5 (1857) 169ff. (Min.)
3. Labatut, Amuletum, Dict. des Ant. I 256 (DA.)
4. Lenormant, Notes archéologiques sur la Terre d'Otrante, Gaz. Arch. 7 (1881/82), 95 (Len.)
5. Heydemann, Remarques sur un moule en terre cuit, Gaz. Arch. 8 (1883) 7 ff. (Heyd.)
6. Evans, Recent discoveries of Tarentine Terracottas, Journ. Hell. Stud. 7 (1886) 44 ff. (Ev.)
7. Elworthy, The Evil Eye, 1895, 371 ff. (Elw. E.)
8. Elworthy, „Dischi Sacri“, Proceedings of the Society of Antiquaries of London 17 (1897) 59 ff. (Elw. Pr.)
9. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, 1910, II 166 f.
10. Cumont, Disques ou miroirs magiques de Tarente, Rev. Arch. 5 (1917) 87 ff. (Cum.)
11. Arnò, Antichità Mandurine, 1920, 19 f., T. 7 (Arnò).
12. Mac Daniel, The Holiness of the Dischi Sacri, Am. Journ. Arch. 28 (1924) 24 ff. (McDan.)

B. VERZEICHNIS PUBLIZIERTER STÜCKE

Der Fundort der bekannten Stücke ist fast in jedem Fall erweislich das alte Tarentum und seine Umgebung (Manduria). Wo im Verzeichnis das Museum nicht erwähnt wird, befindet sich das Stück in der Privatsammlung des ersten Herausgebers oder im Museum von Tarent. Die Zahl der bekannten Stücke ist zur Zeit um die 70. Elworthy fand 1897 im Museum von Tarent 56. Die Größe der einzelnen Stücke ist zwischen 12—18 mm Dicke und 10—50 cm Durchmesser. Viele sind Negative. Ich versuche eine Gruppierung der publizierten

¹ Ein schönes Beispiel dafür bringt Haverfield *Journ. Rom. Stud.* 1914, 4, 1ff.

² Dubois-Maisonneuve *Introd.* T. 10; Pagenstecher T. 6 a, Fig. 71.

Stücke nach Typen: das ist das Höchste, was man zur Zeit bei der Mangelhaftigkeit der meisten Beschreibungen und Abbildungen machen kann.

- a 1 Heyd. C (pl. 3): Cum. 3; Berlin; mit Rahmen.
 2 Ev. 2 (Fig. 6); Elw. Pr. (Fig. 3); Cum. 4; Mc Dan. (Fig. 5); Oxford; = 1 ohne Rahmen.
 3 Cum. 2 (Fig. 3) C; Paris; = 2.
 4 Arnò; = 2.
- b 5 Elw. Pr. (Fig. 9); Mc Dan. (Fig. 10).
- c 6 Len.; Hey. D; Cum. 5 (Fig. 2) B; Paris; mit Rahmen.
- d 7 Elw. Pr. (Fig. 6); Mc Dan. (Fig. 6); mit Rahmen (Fragment).
- e 8 Jahn (Taf. V 3); Heyd. A; Elw. E. (Fig. 181), Pr. (Fig.); Mc Dan. (Fig. 3); London, Brit. Mus. E 129; gegen den „Kopf“ mit Recht Min.
 9 Cum. (Fig. 1) A; = 8.
 10 Ev. 3; Oxford; nach Elw. E. = 8 (Fragment).
 11 Mc Dan. (Fig. 2); New York; mit Rahmen; = 8 (Fragment).
- f 12 Elw. Pr. (Fig. 4); Mc Dan. (Fig. 7); mit Rahmen (Zweigen);
 13 Elw. Pr. (Fig. 5); Mc Dan. (Fig. 8); mit einfachem Rahmen(?); (12 und 13 sind sich ungefähr ergänzende Fragmente).
- g 14 Min.; DA; Heyd. B; Elw. E. (Fig. 182), Pr. (Fig. 2); Mc Dan. (Fig. 3); Neapel; mit einfachem Rahmen.
 15 Mc Dan. (Fig. 1); = 14.
 16 Arnò; = 14
- h 17—18 Elw. Pr. (Fig. 7—8); Mc Dan. (Fig. 9).

C. NACHTRÄGE

Vorliegende Arbeit wurde gleich nach meinem ersten Besuch in Brindisi im Jahre 1929 geschrieben. Sie erschien ungarisch in *Archaeologiai Értesítő* 44 (1930) 74 ff. mit dem auch hier abgedruckten Anhang A und B. Da sie in dieser Form von P. Wuilleumier in seinem Aufsatz *Les disques de Tarente*, *Rev. Arch.* 5, 35 (1932) 26 ff., schon benutzt wurde, änderte ich jetzt am Text der genau entsprechenden deutschen Bearbeitung nichts. Auf Wuilleumiers Arbeit und auf die darin publizierten elf tarentinischen Scheiben (im Museum von Triest, in der Sammlung Vlasto und in der von Lunsingh Scheurleer, alle aus Tarent) weise ich hier nachträglich hin. Im Museum von Tarent fand Wuilleumier statt Elworthys 56 Stücke nur „quelques specimens“ (61), darunter nur drei bisher nicht veröffentlichte. Er konnte wenigstens soviel notieren. Photographische Aufnahmen fehlen sowohl von diesen wie von denjenigen in Bari, die er ja photographieren durfte. Eine befriedigende Gesamtveröffentlichung dieser wichtigen Kleindenkmäler steht noch immer aus. Von den schon publizierten hole ich noch das halbe Stück aus Metapont nach (Typ f), da die Literaturangabe darüber bei Wuilleumier S. 30 Anm. 2 (vgl. auch 28, 4) nicht ganz genau ist: Lacava *Topografia e storia di Metaponto*, Napoli 1891, T. 16. Die Nachträge sind Früchte wiederholter Reisen in Italien (auch eines neuen Besuchs in Tarent und Brindisi) und weiterer Beschäftigung mit dem Gegenstand. Die Museen Unteritaliens und Roms ergaben freilich nichts völlig entsprechendes. Zur Literatur über die Religionsgeschichte Großgriechenlands kommt jetzt erfreulicherweise Fr. Altheim *Terra Mater*, *RGVV* 32, 2 (1931) 1 ff. und *Römische Religionsgesch.* II (1932) 112 ff. hinzu.

Zu I: Eine erneute Untersuchung des Diskos erwies, daß das beschädigte untere Zeichen des Zodiakus sicher die Fische waren. Sicher scheint auch, daß es sich um unmittelbare Handarbeit, nicht um einen Abdruck handelt. Daß der Tierkreis auf dem Vorbild in entgegengesetzter Richtung lief, bleibt die wahrscheinlichste Annahme zur Erklärung der Lage einzelner Zeichen. Von einer „römischen Kopie“ war dabei nie die Rede, nur von brindisinischer Provinzialarbeit. Die „allgemeine Vorstellung, welche wir von der Verbreitung astrologischer Gedanken in Italien bisher bilden mußten“ und welche eine viel höhere Datierung als das 1. Jahrhundert v. Chr. nicht erlaubt, ist nicht subjektiver Natur, wie Wuilleumier glaubt. Sie beruht auf Cumonts sehr umsichtigen Beobachtungen. Höchstens der Einwand ist berechtigt — den Wuilleumier allerdings nicht erhebt —, daß es sich auf unserem Diskos um keine „astrologischen“ Gedanken im engeren Sinn handelt. Deshalb will ich in meiner Zeitbestimmung den Ton nicht darauf legen, daß das 1. Jahrhundert v. Chr. „eine noch wahrscheinliche“, sondern darauf, daß es „aus dem Gesichtspunkte der Entwicklungsgeschichte des Zodiakus eine schon ziemlich späte Entstehungszeit“ wäre. Den chronologischen Schluß aus der Ausführung möchte ich nur sehr bedingt gelten lassen. Doch erwartet man hier das letzte Wort von einem Archäologen, der den Diskos in der Hand gehabt hat und nicht bloß von meiner bescheidenen photographischen Aufnahme kennt. Solange dies nicht der Fall ist, vermag ich der auf meinen inhaltlichen Beobachtungen sich stützenden Frühdatierung Wuilleumiers nicht beizupflichten, so gern ich das übrigens tun würde. Zum Widder als *princeps* vgl. noch Diels *Doxogr.* 196, 3; zum Steinbock als Augustus' Nativitätszeichen Gundel *Philol.* 81 (1926) 313 ff. mit weiterer Literatur.

Zu II: Unter den Gegenständen im unteren Segment ist das als *cista mystica* gedeutete (10) sicher ein Korb, die „Blume“ (16) ganz ungewiß. Zum Dreizack (15) möchte ich noch Poseidons chthonische Beziehung und seine ursprüngliche Verbindung mit der Erdgöttin betonen. Das Rad (1) würde ich jetzt doch lieber der Sonne zuweisen, seitdem C. Koch *Gestirnverehrung im alten Italien*, Frankfurter Studien 3 (1933) 28f. und 112f. ihre chthonische Seite sowohl für Griechenland wie für Italien nachgewiesen hat. Erinnern wir uns auch daran, daß die Sterne nach *h. Orph.* 7, 9 gleichfalls als *ὀφράνιοι χθόνιοι τε* angerufen werden. Zum Radsymbol vgl. noch Koch 51 und Seltman *Athens its history and coinage* (1924) 33ff. und 135 mit Literatur. Älteres bei Panofka *Abh. Berl.* 1853, 40 f.

Zu III: Atlanten und Telamonen erinnere ich mich im Museum von Tarent und von Syrakus gesehen zu haben. Die bekanntesten sind aber — und zwar männliche und weibliche — die vom Zeustempel in Agrigent: seit langem waren diese Titanen und Titaninnen in Großgriechenland heimisch. Die Beispiele griechischer Reliefdarstellungen der Koreraubszene lassen sich jetzt mit Stücken aus dem Piräusfund von 1931 vermehren. Interessant ist ein Mosaik im römischen Antiquarium, wohl aus antoninischer Zeit, mit beigeschriebenen Namen der vier Hadespferde (*Antiquarium* T. 1). Das Wandgemälde des Vincentiusgrabes mit der *abreptio Vibies et discensio* (Maaß *Orpheus* T. 1) steht den erregten Raubdarstellungen der Sarkophagreliefs näher. Hier sind vielmehr die Votivtäfelchen aus Lokroi Epizephyrioi zu erwähnen aus dem 6.—5. Jahrhundert v. Chr. An diesen haben Darstellungen des „rapimento di Kore“ und der „partenza per l' Hades“ (Quagliati *Ausonia* 3 (1908) Abb. 24—26 und 20—22) ganz verschiedene Stimmung. Die „partenza“ ist erhaben und ruhig, wie diejenige einer ähnlichen Darstellung auf etruskischer Urne (im Museum

von Volterra, bei Brunn-Körte *I rilievi delle urne Etrusche* III, I 2): „non più ombra di resistenza da parte di Proserpina, nè violenza da parte di Plutone; ci par di vedere una coppia di teneri sposi che di comune accordo si rechino alla casa di marito.“ Das gleiche kommt auf unteritalischen Vasenbildern vor, auch unter den oben nach Overbeck angeführten (T. 17, Nr. 27). Die Beschreibung der Pulszkyschen Gemme von K. Pulszky selbst steht in *Arch. Ért.* 11 (1877) 210f. Die Gemme ist nicht Karneol, sondern eine orientalische Granatart, wurde angeblich zwischen Jaffa und Jerusalem gefunden, nach Pulszky „römische Arbeit“ des 3. Jahrhunderts n. Chr. Er sieht in Hades' Hand einen „Thyrso“. Den „Poseidon“ gebe ich auf, da diese Gestalt auch Pulszkys Beschreibung nach weiblich ist. Die neueste Veröffentlichung einer Wandmalerei mit „rape of Proserpine“ aus Hermopolis: *The Illustrated London News* 182 (1933) März 4 S. 311.

Zu IV: Auf eine Darstellung der „Demeter im Gespräch mit Helios im oberen Teil einer sehr zerstörten und durch willkürliche Ergänzung entstellten tarentinischen Vase“ (*Mon. d. Inst.* II 31; Heydemann Neap. Vasens. 3256) weist (Preller-)Robert I⁴ 761, 2 hin. „Der untere Bildteil enthält die Entführung der Kore.“ Auf ihre *ἄνοδος* bezieht sich die weiße Farbe der Pferde in ihrem Attribut bei Pindar *Ol.* 6, 95: *Δάματρα λευκίππων τε θυγατρὸς ἑορτάν* mit dem von Robert a. O. 786, 1 angeführten Scholion: *ἐπειδὴ λέγεται μετὰ τὴν ἀρπαγὴν εὐρεθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς λευκοκόλοι ἄρματι ἀνήχθαι εἰς τὸν Ὀλυμπον* und der von R. Foerster *Der Raub und Rückkehr der Persephone* (1874) 46, 4 zitierten Stelle, Tzetzes zu Hes. *op.* 32 Eudoc. p. 109: *τὴν Δήμητραν εἰς Ἀθήνας ἔλθειν καὶ παρὰ Τριπτολέμου μαθοῦσαν εὐρεῖν τὴν Κόρην δι' Ἐλευσίνος ἀνερχομένην ἐξ Αἴδου λευκόπῳλον*. Die Bezeichnung der Polyboia und des Hyakinthos als „Geister der Vegetation“ halte ich meinerseits nicht mehr aufrecht, wohl aber die Identität des in beiden verkörperten religiösen Gedankens. Dies Geschwisterpaar ist wesensverwandt. Wesentlich und nie rein dekorativ gehört Eros zum anderen Paare, dessen einmalige, nicht mehr zu vergessende, tödliche Vereinigung er darstellt. An eine Unfreiheit in der Komposition unseres Diskos denke ich hier nicht mehr. Das *μαρσίπιον* in der Hand des Mannes ist mir nach erneuerter Untersuchung zweifelhaft geworden. Vielleicht ist es ein kleiner Aryballos oder ein Lekythion. Das pompeianische Wandgemälde im Eingang rechts der Casa di Meleagro erklärt noch W. Engelmann *Neuer Führer durch Pomp.* (1925) für Merkur und Ceres, nicht Fortuna. Ich konnte im Thron der Göttin die *cista mystica* nicht unterscheiden, welche die älteren Zeichnungen hervorheben. Ich lasse also diese Jahnsche Parallele fallen. Ebenso die andere, da ich mich im Maffei'schen Lapidarium in Verona überzeugen konnte, daß Hermes der ΓΗ eine gewöhnliche Patera überreicht. Das interessante Grabrelief verdient deshalb nicht weniger die Aufmerksamkeit, welche ich auf dasselbe lenken wollte. Wir müssen uns mit dem Gedanken befreunden, daß die *ἄνοδος*-Szene Chthonisches und Himmlisches auf unserem Diskos einer religiösen Anschauung entsprechend vereinigt, welche die Güte des Todes ohne Einschränkung anzuerkennen geneigt ist. Persephone gehört auch in den Himmel, wie die wesensverwandte Gestalt der Ariadne. Vgl. Libers (Bacchus') Worte bei Ovid *Fasti* 3, 510: *pariter caeli summa petamus*. Das Paar Dionysos und Ariadne ist eben die nächste Parallele zum Paare auf unserem Diskos. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß wir uns mit dieser Darstellung in der Nähe von Tarent befinden, der wundervollen Stadt, wo die Denkmäler so schön zeigen: hier lebte man aphrodisisch und starb dionysisch.

Zu V: Den Hinweis auf die erklärenden Parallelen in den römischen

Münzbildern zum *Somnium Scipionis* möchte ich so verstehen, daß sowohl jene, wie Ciceros Mythos zu demselben Weltbild Stellung nehmen, aber in entgegengesetztem Sinne. Ciceros Stellungnahme scheint sogar diejenige der Münzpräger voranzusetzen und sie mit einem philosophischen und wissenschaftlichen Ernst zu korrigieren. Die Korrektur würde auch zur pythagoreischen Verehrung des Kosmos stimmen. Außerdem sind die eschatologischen Grundzüge des Mythos (Milchstraße als Seelenort) pythagoreisch. Dies alles gehört gleichsam zum „römischen Raum“ des Werkes. Zur Verbindung von Kosmos und Jenseits vgl. R. Harder *Über Ciceros Somnium Scipionis*, Schriften der Königsb. Gel. Ges. 6 (1929) 3, S. 134. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß das große Gewicht des Diskos keine andere Verwendung gut erlauben würde, als die oben im Text bezeichnete; nur seine Beziehung auf eine verstorbene Frau oder Mädchen erscheint mir nicht ganz eindeutig. In Raub und ἄνοδος ist ursprünglich der weibliche Teil der passive. Diese Lage wäre auch für die Gruppen eines Silens und einer Mänade aus Satricum im Museum der Villa Giulia natürlich. Den Gruppen, wo der Silen die Mänade raubt, entsprechen jedoch genau solche mit dem umgekehrten Verhältnis (Helbig *Führer* 3 II 351). Im Museum von Tarent sind es Terrakottatafeln, unter dem Sammelnamen „Epifania dei Dioscuri“ vereinigt, welche die nächste Analogie zu unserer ἄνοδος-Darstellung bieten: zwei Gestalten fahren in einem Wagen dem Grabgebäude entgegen, auf dem die beiden Dioskurenvasen stehen. Die weibliche Gestalt (Helene?) hält den Zügel, die männliche wird gleichsam mitgerafft dahin, wo die Dioskuren wohnen: — im Hades oder Himmel? Im Tode gehen diese ineinander über. Die Vorstellung von einem solchen „Eingehen“ in den Tod ist aber zart und feierlich. Sie legt den Gedanken nahe, daß auf unserem Diskos auch der männliche Beteiligte den Verstorbenen selbst bedeuten kann. Denn zu den Toten gehören Heros und Heroine sowohl des Raubes wie der ἄνοδος, auch wenn sie Götter sind. Diese „Apotheose“ hebt die Hadesgrenze nicht auf, sie „verhimmelt“ nur, was endgültig dahinter ist.

II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

DIE KULTGESCHICHTE EINES CYPRISCHEN TEMENOS

VON E. SJÖQVIST IN UPPSALA

MIT 15 ABBILDUNGEN

Im Spätherbst 1929 und Frühling 1930 nahm die schwedische Cypernexpedition Ausgrabungen bei dem Dorfe Aija Irini vor. Dieses liegt an der Westküste der Kormakitihalbinsel, die in das Kap Krommyon ausläuft, eine spitze, gerade nach Norden zeigende Landzunge, zugleich westlicher Abschluß der die Nordküste der Insel markierenden Gebirgskette. Das Ergebnis der Ausgrabungen bestand in der Freilegung eines Heiligtums vom Temenostyp; auf die zahlreichen Kleinfunde hier einzugehen, ist unnötig.

Plan, Architektur und stratigraphische Verhältnisse des Temenos haben jedoch zu einer Reihe von Gedanken über den lokalen Kult geführt — besser über die einander ablösenden lokalen Kulte — eine Abfolge, die am Orte selbst in selten hohem Maße evident wurde. Sie sollen hier entwickelt werden, trotz gewisser Lücken, die aber ausgefüllt werden, wenn das vollständige Material an Plänen, Schnitten und Photographien in der Veröffentlichung der Expedition vorgelegt werden wird.

Das Ausgrabungsfeld lag an der Grenze des Dorfes, in unmittelbarer Nähe der Kirche und teilweise auf deren Gemarkung. Eine Talschlucht von geringer Tiefe, welche während der Regenzeit von einem kleinen Bach gefüllt ist, begrenzt das Feld nach Norden, west- und südwärts beginnen die von der Küste kommenden Treibsandfelder, und auf der östlichen Seite liegen die Kirche und das Dorf.

Rund um das Temenos, das ein Gebiet von ungefähr 50×40 m ausmacht, wurde irgendeine antike Ansiedelung aus vorbyzantinischer Zeit nicht angetroffen, aber die Erde der zahlreichen Probe-Trenches, die übrigens ausgesprochen arm an vorbyzantinischen Scherben und Kulturgut war, schien zu ergeben, daß das Gebiet von Wald- und Buschvegetation umgeben gewesen war. Der Wohnplatz mit dazu gehörigen

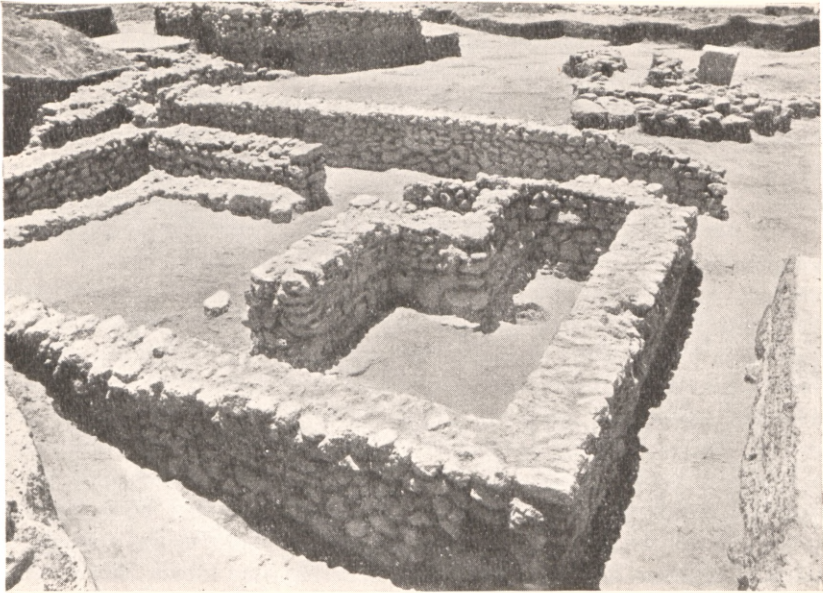


Abb. 1. Das Kulthaus der bronzezeitlichen Anlage von oben gesehen.

Nekropolen liegt nördlich von der vorgenannten Talschlucht. Sie erstrecken sich vom beginnenden Eisenzeitalter bis in späthellenistische Römerzeit. Während des 5. und des 4. Jahrh. v. Chr. war das ausgegrabene Heiligtum außer Gebrauch — jedenfalls werden Votivgaben aus jener Zeit vermißt — und durch ein innerhalb des Stadtgebietes gelegenes Temenos ersetzt, von welchem unbedeutende und stark zerstörte Reste in dem oberflächlich untersuchten Zentrum des Wohnplatzes festgestellt wurden.

Die ältesten Kulturspuren in dem Heiligtume stammen aus den letzten Jahrhunderten der Bronzezeit und sind mit einer Anlage von eigentümlicher Art verknüpft. Um einen vierkantigen offenen Hof, dessen Boden aus dem sorgfältig nivellierten Felsen bestand, gruppieren sich auf drei Seiten rechtwinklige Häuserkomplexe. Die östliche Begrenzung des Hofes besteht aus einem zweiräumigen, rechteckigen Hause, dessen Fassade gegen den Hof durch eine parallel mit dieser laufende und in Verbindung mit dem südlichen Häuserkomplexe stehende Mauer abgeschirmt ist (Abb. 1). Demzufolge ist direkter Verkehr zwischen dem Hofe und dem östlichen Hause nicht möglich und nur indirekt durch einen längs der Hausfassade laufenden Korridor vermittelt. Der Eingang zu diesem Korridor ist an dessen nördlichem Ende. Wahrscheinlich war dieser nicht durch irgendein ihn mit dem Hause selbst verbindendes Dach gedeckt,

sondern diene nur als eine abschirmende Schutzmauer gegen den zentralen Hof. Die nördlichen und südlichen Giebelseiten des Hauses sind ihrerseits auf ähnliche Art von Raumnuclei umbaut, die mit ihren Fassaden die nördliche bzw. südöstliche Begrenzung des zentralen Hofes bilden. Demzufolge erhält das Haus eine zentrale, jedoch gleichzeitig isolierte Lage innerhalb der Ansiedelung, was in besonderem Grade geeignet ist, dessen Aufgabe als Kultstätte zu dienen.

In dem äußeren Raum, zu dem man durch eine Tür von dem vorgenannten Korridor kommt, wurde nämlich eine ganze Serie von Requisiten angetroffen, die deutlich darauf hinweisen, daß der Raum der Sitz eines Kultes gewesen ist. Längs der westlichen und der halben südlichen Wand läuft eine niedrige, aus kleinen Rollsteinen gebaute Bank. Unterhalb dieser Bank liegt ein kleiner Herd ohne Steinsetzung und nur erkennbar durch ein scharf begrenztes Lager von Kohlen und Asche. Bei der entgegengesetzten Wand fand sich eine ziemlich rechteckige $0,90 \times 0,60$ m große Steinplatte, durch kleinere Flußsteine gestützt und in horizontale Lage gebracht, so daß ein kleiner Tisch gebildet wurde. Die obere Seite des Steines hatte einen dunklen und fettartigen Glanz. Auf dem Boden neben dem Tische lag eine kleine flache Steinaxt. Zwischen Herd und Tisch lag ein Depot von groben Steinwerkzeugen, teilweise von unregelmäßiger Form. Einige mit abgenutzten Stoßflächen haben als Mörtel- oder Reibsteine gedient, andere sind nur eigentümlich geformte oder irgendwie bemerkenswerte Flußsteine. Eine grobe, mit der Hand gemachte Tonschale, ein paar Spinnwirtel aus Stein, eine Bronzefeißspitze vom Late Cypriot III-Typ sowie die Reste von zwei großen Pithoi bilden den Rest dieses Teiles des Depots.

Deutlich getrennt von diesem Teil liegt eine andere Fundgruppe in der südöstlichen Ecke des Raumes. Ihr Zentrum besteht aus einer kleinen kreisförmigen Steinsetzung aus roten und weißen, rundgeschliffenen Strandsteinen, einer großen offenen Schale auf hohem Fuß¹, zwei kleinen Krügen, die möglicherweise durch Herabstürzen von der niedrigen Bank, die gerade hier zu Ende ist, in ihre Lage gekommen sind, sowie schließlich einem kleinen Terrakottastier aus Basing-Ware (Abb. 2). Längs der Hinterwand des Raumes wurden auch bedeutende Fragmente von noch einem Pithos, sowie eine flache Steinplatte, unregelmäßiger als der oben beschriebene Tisch und ohne stützende kleine Steine und ohne die charakteristische fettglänzende Oberfläche gefunden.

¹ Dieselbe Vasenform, die im übrigen auf Cypern beinahe unbekannt ist (von Gjerstad in *Nikolides Studies on prehistoric Cyprus*, Uppsala 1926, Jahrb. der Universität zu Uppsala 66, 1, 1926, S. 205, Fig. 3 und S. 206, 3 nachgewiesen), findet sich in einer Anzahl Exemplaren in dem hocharchaischen Temenos wieder



Abb. 2. Fundgruppe im Kulthaus der bronzezeitlichen Anlage in situ.

Der innere winklige Raum steht mit dem äußeren durch eine schmale Tür in der gemeinsamen Wand in Verbindung. Über der Bodenfläche des ersteren lag eine große Menge von Pithos-Scherben, eingebettet in ein sich nach den Wänden hin verdickendes Lager von dunkler Kulturerde — Reste von Vorratspithoi und deren Inhalt. Längs der östlichen Wand lagen zwei Steinplatten, kleiner als der vorerwähnte Tisch, jedoch von derselben regelmäßigen Form, unmittelbar auf dem Boden. Ein kreisrundes Loch im Boden des Raumes in der südwestlichen Ecke hatte wahrscheinlich den Zweck gehabt, einen Pithos mit spitzem Boden in stehender Lage zu erhalten.

Die übrigen Räume um den Hof bieten weniger von Interesse. Sie sind alles rechtwinklige Raumnuclei, zu größeren Komplexen, die teilweise den zentralen Hof umschließen, zusammengebaut (Abb. 3). Sie sind nur unvollständig ausgegraben und ergaben keine Funde, außer verstreuten Pithosscherben und ein wenig anderer Keramik aus der Zeit Late Cypriot III.¹ Ein paar Einzelheiten sind vielleicht trotzdem bemerkenswert. Der Korridor um das Kulthaus herum ist im Süden von einer Tür durchbrochen, die in die südlichen Raumkomplexe führt, welche also in

¹ Auf die verschiedenen Bauperioden und Reparaturen, welche sowohl diese Komplexe als auch das Kulthaus selbst durchgemacht haben, ist hier nicht einzugehen, da sie nicht zur Klarlegung der Kultgeschichte des Ortes beitragen.

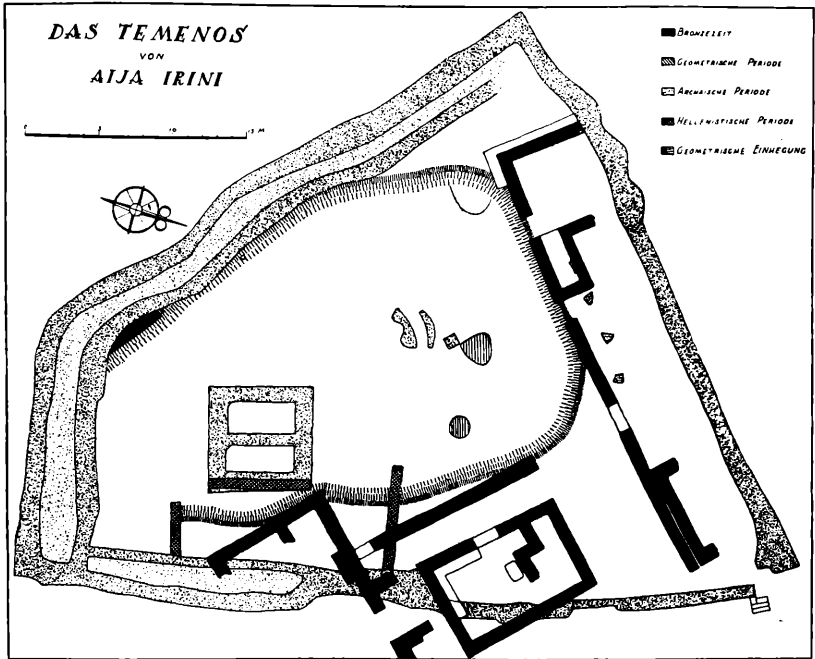


Abb. 3.

einem ganz besonderen Zusammenhang mit der Kultstätte selbst standen. Der Felsboden liegt in den ersteren teilweise auf einem niedrigeren Niveau, was möglicherweise nicht von Anfang an das Natürliche war. Die Passage, welche die niedriger liegenden Räume mit dem Korridor und dessen Niveau verbindet, ist ein kurzer und steiler Abhang, durch eine ausgehauene Bank im Felsen längs der südlichen Querwand des Kulthauses abgeschlossen. Hier wurde eine Anzahl Steine von derselben Art wie diejenigen im Depot beim Herde angetroffen.

Die religionshistorische Deutung der eben kurz beschriebenen Fundatsachen scheint mir das folgende Bild von dem Kulte, der auf dem Platze stattgefunden hat, zu ergeben.

Die Räume, die auf drei Seiten den offenen Hof umfassen, sind alle zu größeren Komplexen zusammengebaut, mit Ausnahme des Hauses auf der östlichen Seite, welches statt dessen isoliert und von direkter Verbindung mit den übrigen geschützt liegt. Dieses Haus ist die Kultstätte selber. Die niedrige Bank, die längs eines Teiles der Wand läuft, diente zum Aufstellen von Kultgegenständen und Votivgaben.¹ Die Steinplatte

¹ Unter den zahlreichen Parallelen zu einer solchen Anordnung verdienen folgende hervorgehoben zu werden: Die Hauskapelle in Asine von L. H. III,

längs der nördlichen Querwand ist als ein Opfertisch zu betrachten. Hierfür spricht nicht nur die neben derselben liegende Kultaxt aus Stein, sondern der auch oben vermerkte Umstand, daß deren Oberseite immer noch Spuren von Öl und Fett, die während des Opfernens darüber gegossen wurden, bewahrt.

Zu dieser Kultapparatur fügen sich weiter die großen Pithoi, die ihren Platz zwischen Opfertisch und Herd gehabt haben. Die Darstellung auf dem Sarkophage von Hagia Triada zeigt die Rolle, welche solche Pithoi in dem Kulte gespielt haben. Diese waren die großen Sammelgefäße für die Gußopfer. Man möchte annehmen, daß die offene Tonschale unmittelbar neben der Basis eines dieser Libationspithoi das Gefäß ist, welches bei dem eigentlichen Opferakt verwendet wurde. Die Schale unterscheidet sich nämlich wesentlich von den gewöhnlichen keramischen Typen des Late Cypriot III und weist besonders einfache und primitive Formgebung auf. Sie ist niedrig und weit, aus dickem, ungemaltem, grobem Gut, und hat keine Henkel. Daß eine solche Schale während jener Zeit noch immer im Gebrauch war, wird als Anzeichen jenes religiösen Konservativismus, der am althergebrachten Kult oder Ritual hängt und es festhält, zu betrachten sein. Andernfalls, wenn die Schale nicht älter ist als die übrige Anlage und das dort angetroffene Kulturgut, d. h. Late Cypriot III, muß sie als absichtliche Imitation einer älteren Gefäßform hergestellt worden sein.

Die zweite Gruppe von Fundgegenständen ist gleichfalls deutlich mit dem Kulte verbunden. Kreisförmige Setzungen von Kieselsteinen kehren oft im Zusammenhang mit dem Hauskult wieder¹, trotzdem ihre Bedeutung und Funktion unbekannt sind. Das in unmittelbarer Nähe der Steinsetzung gefundene eigentümliche Gefäß ist mit Sicherheit als ein rituelles Gefäß zu betrachten. Solche offenen Schalen auf weitem, hohem,

wo ein größeres Depot von Kultrequisiten in situ auf einer solchen Bank angetroffen wurde (M. P. Nilssen *The Minoan-Mycenaean religion* Pl. III u. IV).

Ein Haus in Pseira (R. Seager *Excavations in the island of Pseira* S. 24) hat eine solche Bank aus kleinen Flußsteinen und neben derselben Fragmente eines Stierkopfes aus Periode L. M. I. Das Megaron in Haus P. in Korakou von L. H. III (Blegen, C. W. *Korakou, a prehist. site near Corinth* S. 86, Abb. 114 und 118) hat einen Kultplatz, der aus einer baetylischen Kolonnenbase und einem Opfertisch, aus Ton, Scherben und Flußsteinen erbaut, besteht, alles von einem rechtwinkligen Rahmen von Bänken, denen in Aija Irini ähnlich, umgeben. Die Beispiele können vervielfacht werden. Vgl. M. P. Nilsson *The Minoan-Mycenaean Religion* S. 72—97.

¹ Vgl. die oben angeführten Beispiele aus Pseira und Korakou sowie aus den schwedischen Ausgrabungen auf Cypern in Dali (unveröffentlicht), wo die Reste eines Opfertisches, von Schnecken und Kieselsteinen umgeben und damit bestreut, angetroffen wurden. Evans *Palace of Minos* II 337, Fig. 189 zeigt ein ähnliches Verhältnis in einer Hauskapelle in Knossos.



Abb. 4. Terrakottastatuette eines Mischwesens. Früharchaisch.

hohlem Fuß sind übrigens auf Cypern so gut wie unbekannt¹, kommen jedoch in einer Mehrzahl von Exemplaren in dem späteren Temenos in Aija Irini vor. Eine Votivfigur aus Terrakotta früharchaischer Art, ein Mischwesen zwischen Stier, Mann und Weib, trägt unter dem linken Arme ein Opfertier und in der emporgestreckten rechten Hand ein Gefäß von diesem Typ (Abb. 4).² In einem Gefäßdepot auf dem hocharchaischen Niveau fanden sich vier Gefäße vom selben Grundtyp, jedoch in fortgeschrittener Ausführung, und endlich zeigt eine Votivfigur aus derselben Zeit einen opferbringenden Mann mit einem Zicklein unter dem linken Arme und einer solchen Schale, an die Brust gedrückt, in dem rechten. Mit großer Wahrscheinlichkeit haben wir es hier mit einer Libationsvase und nicht mit einem

Räuchergefäß zu tun, da in keinem der fünf bewahrten Exemplare die geringsten Brand- oder Rauchspuren konstatiert werden konnten.

Somit bleiben der kleine Terrakottastier und die zwei kleinen Vasen neben der Steinbank. Die letzteren können ohne Zögern zur Klasse der Votivgaben gezählt werden, jedoch betreffs des ersteren ist das Problem komplizierter. Stiere von gerade dieser Ware kommen ganz gewöhnlich in Gräbern der ganzen Late Cypriot-Periode vor.³ Sie weisen jedoch einen augenfälligen Unterschied von unserem Beispiel auf, indem sie mehr oder weniger deutlich als Vasen geformt sind. In der Nase und auf dem Rücken sind Löcher angebracht, die als Ausguß und Einlaß dienen, und in den allermeisten Fällen sind sie gleichfalls mit einem kleinen längsgerichteten Henkel zwischen Hals und Rücken versehen.⁴ Das Aija Irini-Exemplar hat diese Charakteristiken nicht und ist also wirklich eine kleine Terrakottastatuette. Diese Eigenschaft teilt es nur mit vier mir bekannten Exemplaren, zwei von unbestimmbarer Provenienz.

¹ Vgl. oben S. 310, Anm. 1. ² Vgl. u. S. 334.

³ Vgl. Myres-Ohnefalsch-Richter *Catalogue of the Cyprus Museum* S. 181 tombs 27, 87, 105; Murray u. a. *Excavations in Cyprus* (British Museum) Abb. 62, 71, 72; Myres *Handbook of the Cesn. Coll.* S. 38, Nr. 333—337; Gjerstad a. a. O. S. 188 u. 190; vgl. Cesnola, L. P. *A descriptive Atlas of the Cesnola Collection of Cypriote antiquities* Vol. II, Pl. XCV 818.

⁴ Vgl. Gjerstad a. a. O. S. 191.

nienz¹, eines von den schwedischen Ausgrabungen in Dali stammend, wo es neben einem Opfertisch in einer Hauskapelle von Late Cypriot III nebst vier größeren Terrakottastieren von gemalter Ware angetroffen wurde, sowie endlich eines, das als Grabfund aus Maroni bezeichnet wird.² Der gesamte übrige Bestand, der besonders reichlich ist, besteht also aus stierförmigen Vasen und ist, soweit deren Provenienz festgestellt werden konnte, in Gräbern angetroffen worden, während zwei der fünf existierenden Statuetten von Kultplätzen herrühren, zwei von unbekanntem Fundumständen und nur eins als in einem Grabe angetroffen bezeichnet wird. Dieser Unterschied in Frequenz und Fundumständen kann kaum ein Zufall sein.

Die stierförmige Vase hat eine besondere Aufgabe bei dem Begräbniszeremoniell gehabt und war eine oft wiederkehrende Grabgabe an den Toten. Ob wohl das aus der Stiervase gegossene Grabopfer als Substitut für ein blutiges Opfer gedient hat? Das Blut war ja die einzige Speise, die der Seele des Toten etwas von ihrer früheren Stärke und ihrem früheren Leben zurückgab.

Der kleine Terrakottastier trat in diesem Falle an die Stelle des wirklichen Opfertieres, und die aus seinem Munde strömende Libation ersetzte das Blut. Die Seele hatte die erstrebte *αιμανοψα* erreicht. Es ist ja zu beachten, daß gerade Stier- und Bocksblut als eine besondere, lebenspendende Kraft besitzend angesehen wurde. Sei dem wie ihm wolle, die stierförmige Vase ist ein Grabgefäß und hat eine spezielle begräbnisrituelle Funktion.

Dieses kann nicht mit der Stierstatuette der Fall sein, welche, wie erwähnt, in den Fällen, wo ihre Provenienz festgestellt werden kann, mit möglicherweise einer Ausnahme von Kultplätzen stammt. Außerdem soll darauf hingewiesen werden, daß die beiden Kultplätze, wo diese an den Tag gekommen sind, Dali und Aija Irini, kleinere Hauskapellen von dem letzten Abschnitt der Bronzezeit sind. Für das Vorkommen der Statuette an diesen Stellen liegen in der Hauptsache zwei Erklärungsgründe vor: entweder ist sie Kultobjekt oder sie ist eine Votivgabe.

Bei der ersteren Annahme scheinen sich keine Schwierigkeiten bezüglich des Kultplatzes von Aija Irini zu ergeben. Jedoch für Dali spricht ein wichtiger Umstand entschieden gegen die Hypothese des

¹ Myres *Handbook* Nr. 2008 und *Cyprus Museum* Nr. 1264 (neues Inventar). Von dem letzteren dieser beiden Exemplare sowie von dem folgenden aus dem Grabe in Maroni habe ich durch freundliches Entgegenkommen von Miß Joan du Plat Taylor, Nicosia, Cypern erfahren.

² Laut einer vorhandenen Etikette im Jahre 1897 in Maroni, Grab 18, ausgegraben und unveröffentlicht. *Cyprus Museum* Nr. 1265 (neues Inventar), da Walters sie jedoch nicht in seinem Grabungsrapport (*Catalogue of Cyprus Mus.* S. 187) erwähnt, ist die Bestimmung derselben unsicher.

Stieres als Kultobjekt, denn dort lagen um die Reste des Opfertisches herum fünf Stück ähnlicher Statuetten, wenn auch vier derselben von anderer keramischer Art und mit Malereien versehen waren. Da es von einem Kultobjekt selbstverständlich auf ein und demselben Kultplatze nur eines geben darf, stößt also die Erklärung des Stieres als Kultobjekt in Dali auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Damit scheint mir, angesichts der sonst so gleich gelagerten Verhältnisse in Dali und Aija Irini, die Konsequenz zu fordern, diesen Gedanken auch in bezug auf Aija Irini abzuweisen. Die Unansehnlichkeit und geringe Größe (Höhe 0,12 m) der Statuette macht gleichfalls die Annahme der zentralen Rolle derselben in dem Kulte a priori weniger wahrscheinlich. Wenn es sich also vermutlich um eine Votivgabe handelt, taucht in erster Linie die Frage nach der Art dieser Votivgabe auf, und wie dieselbe zu verstehen ist. Zweitens bleibt die Frage nach der Art des Kultobjektes unbeantwortet.

Die zunächst einfachste Erklärung für die Stierstatuette als Votivgabe ist die, daß sie als dauerhafter Beweis für ein in Wirklichkeit verrichtetes Stieropfer aufgestellt worden ist.¹ Jedoch angesichts der gemeinsamen archäologischen Indizien von Dali und Aija Irini ist ein Stieropfer im Zusammenhang mit dem Kulte schwerlich anzunehmen. Die unberührte Asche von dem Herde und das gleichfalls intakte Lager von Kulturerde um den Opfertisch wiesen nicht ein einziges Fragment irgendeines Tierknochens oder irgend etwas anderes auf, das auf tierische Opfer deutete. Dagegen wurde in Dali eine große Menge verbrannter Olivenkerne angetroffen, die dort durch besonders glückliche Umstände vor Zerstörung bewahrt worden waren. Weder die Größe des Kultraumes, noch die des Opfertisches läßt den Gedanken an ein dortselbst verrichtetes Stieropfer aufkommen. Der Kultraum mißt $4,40 \times 5,30$ m, und der Opfertisch nur $0,60 \times 0,90$ m. Dagegen scheint mir das reichliche Vorkommen von Reib- und Mörtelsteinen in Aija Irini und von Olivenkernen in Dali dafür zu sprechen, daß die dargebrachten Opfer aus Vegetabilien und anderen damit vergleichbaren Dingen bestanden.

Wenn somit diese am nächsten zur Hand liegende Erklärung für das Vorhandensein der Stierstatuette als Votivgabe in Aija Irini abgewiesen werden muß, so bleibt immerhin eine andere Deutungsmöglichkeit, die mit der Frage nach der Art des Kulturobjektes nahe zusammenhängt.

Die im Laufe der Ausgrabung gemachten Beobachtungen weisen auf einen vollständig anikonischen Kult. Nicht ein einziger, mit Sicher-

¹ So ist ohne Zweifel die Menge ähnlicher Statuetten von Aija Irinis späteren Perioden zu verstehen. S. unten S. 324 ff.

heit als Kultobjekt deutbarer Gegenstand ist an den Tag gekommen. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß auch ein anikonischer Kult ein Kultobjekt, einen Fetisch erfordert. In Aija Irini war demzufolge der Fetisch entweder aus vergänglichem Material und somit vollständig vernichtet oder auch von dem Kultplatze entfernt worden, ehe derselbe verlassen und zerstört wurde. Beide Möglichkeiten sind an und für sich gleich annehmbar, keine läßt sich durch adäquate Argumente völlig sichern. Für die zweite Annahme (daß der Fetisch entfernt wurde) spricht aber vielleicht folgendes. In den späteren Entwicklungsabschnitten des Heiligtumes bestand das Kultobjekt aus einem großen, eiförmigen, schwarzen Stein, der ungefähr in situ neben dem späteren Bätylaltare aufgefunden wurde.¹ Während dieser späteren Phase war also das Kultobjekt aus unvergänglichem Material, und es erscheint mir natürlich, anzunehmen, daß dieses auch während des ersten Entwicklungsabschnittes des Temenos der Fall war. Ich wage sogar anzunehmen, daß der wiedergefundene Fetisch neben dem archaischen Altare derselbe ist wie der während der letzten Jahrhunderte der Bronzezeit in der Hauskapelle verehrte. Die Zerstörungsgeschichte der Late Cypriot-Anlage enthält verschiedenes, das für eine solche Annahme spricht. Die älteren Häuser und der Kultplatz sind nämlich nicht verbrannt oder irgendeiner gewaltsamen Zerstörung ausgesetzt gewesen, sondern scheinen heruntergerissen und mit einer gewissen Sorgfalt wieder zugeschüttet zu sein, um später den Umfassungswall, der das Temenos des ersten Eisenzeitalters umschloß, zu bilden. Daß dabei der Fetisch — die mächtige Inkarnation des Lokalgottes — für Rechnung des späteren Kultes übernommen worden ist, liegt natürlicherweise im Bereiche der Möglichkeit.

Von welchem Schlage der Fetisch auch gewesen sein mag, seine Form und Art sind jedenfalls bei der Diskussion um die Deutung der Stierstatuette belanglos. Der Gegenstand, der Zentrum des Kultes war, kann ein grobes Idol oder nicht einmal ein Artefakt gewesen sein, sondern auch nur ein Gegenstand, den die Natur auf die eine oder andere Weise so geformt hatte, daß er die besondere Aufmerksamkeit des Menschen auf sich zog. Er ist der Sitz der „Macht“ gewesen. Es ist dagegen keineswegs selbstverständlich, daß die religiöse und künstlerische Phantasie des Verehrenden sich die Gottheit gerade in dieser Form vorstellte.² In solchen Darstellungen kann die Gottheit anthropomorphe oder theriomorphe Form annehmen. Ein Vogel repräsentiert oft die

¹ S. unten S. 324 f.

² Vgl. M. P. Nilsson *Min.-Myc. Rel.* S. 295, wo die Frage des Verhältnisses zwischen Kultobjekt und künstlerischer Darstellung von Kultszenen und Götterepiphaniën diskutiert wird.

Epiphanie der minoisch-mykenischen Göttin, zeitweilig offenbart sie sich jedoch selbst in ihrer prachtvollen, weiblichen Form. Die Votivfiguren in den sog. *temple repositories* in Knossos mögen Darstellungen der Palastgöttin sein, wie der minoische Künstler sich dieselbe gedacht hat, es liegt jedoch kein Grund vor, anzunehmen, daß sie Kultstatuetten gewesen sind. Gegen eine solche Annahme sprechen in erster Linie die Fundumstände.¹ Sie wurden ja in einem Depot von Votivgaben angetroffen, die sozusagen von der eigentlichen Kultstätte fortgeräumt, aber in unterirdisch gemauerten Depots innerhalb des heiligen Gebietes, in diesem Falle des Palastes, aufbewahrt worden sind. Dieses ist ein Beispiel für eine sehr gewöhnliche Sitte. Wenn die Votivgaben sich während einer längeren Zeit im Heiligtum angehäuft haben und dessen Platz aufs äußerste ausgenutzt ist, werden alle die weniger bedeutenden oder die beschädigten Gaben gesammelt und auf die eine oder andere Weise innerhalb des heiligen Gebietes deponiert. Meistens werden sie ganz einfach in der Erde vergraben, oder es wird ein Schacht in dem Felsen ausgehauen, wo sie niederlegt werden.² Nie aber kann das Kultobjekt selbst auf diese Weise behandelt worden sein.

Die berühmten sog. glockenförmigen Idole von Petsofa³ und Phastos⁴ sind auch als Votive zu betrachten; dafür spricht unzweideutig ihre Menge. Es ist gleichwohl in hohem Grade wahrscheinlich, daß sie primitive und vergrößerte Darstellungen der großen minoischen Göttin sind. Auf Cypern kommen auch in späterer Zeit Votivfiguren, den Gott darstellend, in einer Anzahl von Fällen vor, z. B. im Tempel des Herakles-Melkart in Kition, im Temenos des Pan Melanthios in Amargetti a. a. m.⁵

Die Stierstatuette in Aija Irini muß auf dem Hintergrund dieser Fälle betrachtet werden. Die Statuette ist eine Votivgabe, welche die in der Hauskapelle verehrte Gottheit repräsentierte, so wie dieselbe sich in der religiösen und künstlerischen Phantasie des Verehrenden materialisierte, d. h. in Form eines Stieres. Das Kultobjekt dagegen, die greifbare Inkarnation des Stiergottes, war ein Fetisch, der möglicherweise derselbe ist, welcher neben dem Altare in dem archaischen Temenos gefunden wurde.

¹ Evans *P. of M. I.* S. 495 ff.

² Die Hauptanzahl der spätarchaischen Funde der Akropolis von Lindos wurden in einem ähnlichen Depot angetroffen. Siehe Blinkenberg-Kinch *Lindos, Fouilles et recherches* I 7. Das Bronzezeitheiligtum in Dali war übersät mit aus dem Felsen gehauenen zylindrischen *favissae* zur Aufbewahrung alter Votivgaben. Ein ähnliches Verfahren ist in Ephesus nachgewiesen. Hogarth *Excav. at Ephesus* S. 43, 44.

³ Vgl. Myres *B. S. A.* IX 367.

⁴ Vgl. *Mem. de reale Istituto Lombardo, Classe di Lettere* etc. XXI 242.

⁵ Vgl. Pryce *Catal. of Sculpt. Brit. Museum* Vol. I, Part. II. S. 82 ff. u. 93.

Für die religiöse Vorstellungswelt des vorderen Orientes ist der Stiergott keineswegs unbekannt. Der syrische Blitz- und Wettergott Hadad, in seiner assyrisch-babylonischen Form meistens Adad genannt, hat zwei wechselnde Bestimmungen, die in einem gewissen Gegensatzverhältnis zueinander zu stehen scheinen. Zeitweise wird er „Allvernichter“ und Zerstörer der Ernte des Feldes genannt, zeitweise wieder „Herr des Überflusses“ und Förderer der Ernte. Ikonographisch hat er auch zwei Formen. Meistens wird er auf die im babylonisch-assyrischen Pantheon gewöhnliche Weise abgebildet, als ein bärtiger Mann, welcher sein Attribut, in diesem Falle das Blitzbündel trägt¹ und auf seinem besonderen Tiere, hier dem jungen, bisweilen geflügeltem Stiere², stehend oder von ihm begleitet. Es kommt jedoch auch vor, daß lediglich ein Stier mit einem zweiästigen, baumähnlichen Gegenstand über dem Rücken oder vor sich den Gott repräsentiert.³ Vielleicht stehen diese ungleichen Epiphanien von demselben Stiergott mit den verschiedenen Seiten seines Wesens, dem Allvernichter-Wettergott und dem Fruchtbarkeitsgott, in Verbindung. Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die vom Wettergott Hadad hervorgerufenen Regenschürme die natürliche Voraussetzung für das Befördern der Ernte durch den Vegetationsgott Hadad sind. Es ist andererseits zu vermuten, daß die anthropomorphe Epiphanie, die stets das Blitzbündel aufweist, Hadad als Wettergott zeigt, während die liegende Stiergestalt ihn in seiner Eigenschaft als Fruchtbarkeits- und Erntegott darstellt.

Ein anderer Stiergott, der uns oft in den assyrischen Keilschrifturkunden begegnet, ist der sog. „gud mar il samas“⁴, was „Stiergott, Sohn des Shamash“ bedeutet. Somit stellte Sanherib vier solche Stiergottesbilder auf, welche eine Sonnenscheibe⁵, Shamashs Emblem, trugen. Hiervon ist kein weiter Schritt zu dem astral betonten Stiergotte, den die Babylonier im Sternbild des Zodiakus unter demselben Namen

¹ S. z. B. das Šamaš resi usur-Relief in Konstantinopel Nr. 7815, vgl. B. Meißner *Babylonisch-assyrische Plastik (Der alte Orient Jahrg. 15)*, S. 75, Abb. 132. Ein Kudurru im Brit. Mus. (Nr. 102588) wiederholt die gleiche Darstellung; *King Babylonian boundary-stones and memorial-tablets in the British Museum*, S. 4 u. 5 u. Pl. CVII.

² J. de Morgan *Délégation en Perse, Mémoires Paris 1900—1902 I* 176, Abb. 382; vgl. Steinmetzer *Der babylonische Kudurru*, Nr. 40, S. 55 ff.

³ Z. B. auf einem Kudurru von Nebukadnezar I im British Museum (Nr. 90858), *King Babyl. Boundary-stones* S. 29 ff., Pl. XCI. Schließlich der sog. Kudurru des Nazimarutta von Susa, de Morgan a. a. O. Pl. IV u. XV.

⁴ Vgl. Malten *Jahrb. d. Inst.* 43 (1928), S. 98. Maltens Vermischung des astralen und mythischen Himmelsstieres und des Erntebeförderers Adad gibt seiner ganzen Darlegung (S. 104 ff.) eine gewisse Unklarheit.

⁵ Vgl. *Keilinschriften aus Assur historischen Inhalts II* (1922), Nr. 137, 10. Reihe. Eberts *Reallex. Vorg.* 12, S. 439.

wiedererkannten. Seine Genesis und Funktionen sind von ganz anderer Art als die des Hadad, und sie haben nur die Stierepiphanie gemeinsam. Die Rolle, die der erstere im Gilgamesh-Epos als Gegner der beiden Heroen Gilgamesh und Enkidu spielt, von denen Gilgamesh auch als Stiermensch abgebildet und als „der gewaltige Wildstier“ bezeichnet wird, ist ja wohlbekannt.

Nordsyrien ist das Land, welches die reichsten und fruchtbarsten Verbindungen mit dem Cypern der damaligen Zeit unterhalten hat, was die große Menge von importiertem, nordsyrischem Kulturgut in cyprischen Gräbern und Wohnplätzen zeigt. Daß der Austausch aber gegenseitig gewesen ist, haben in ganz besonders hohem Grade die französischen Ausgrabungen in Ras Shamra und Minet-el-Beida¹ gezeigt, wo ein großer Teil der angetroffenen Keramik cyprischer Import ist und die lokale Ware stark unter cyprischem Einfluß steht. Die Heimat des Hadad ist gerade in dem nördlichen Teile von Syrien, dem alten Amurru, zu suchen. Sein Kult fand bereits früh Eingang in Babylonien und florierte besonders unter Hammurabi², und scheint schließlich auch in Assyrien eine große Rolle gespielt zu haben, wo sein Name oft in den Königsnamen enthalten ist.³ Trotzdem er also dem assyrisch-babylonischen Pantheon schon in einem frühen Stadium einverleibt worden und seine ikonographische Ausgestaltung ganz von dem Milieu, welches ihn übernahm, abhängig ist, verdient gleichwohl sein nicht-babylonischer Ursprung hervorgehoben zu werden. Durch die vielen und lebhaften Verbindungen mit seinem Ursprungslande, wo sein Kult noch immer einen sehr bedeutenden Umfang hatte, finden die starken Anknüpfungen zwischen cyprischer und syrischer religiöser Vorstellung zureichende Erklärung.

Auch in Anatolien innerhalb des hettischen Kulturgebiets ist ein Stierkult nachgewiesen worden, der seinem Inhalt nach in allem Wesentlichen mit dem an Hadad geknüpften syrischen Kulte⁴ identisch ist. Der Wettergott mit dem Blitzbündel wird oft auf einem Stier stehend dargestellt⁵ und in einer Eidesformel⁶ als „der Wettergott, der große Stier“ bezeichnet. In den Invokationen, die ihn erwähnen⁷, fehlen unter seinen

¹ Vgl. die vorläufigen Mitteilungen in *Illustrated London News* vom 2. 11. 1929, 29. 11. 1930, 21. 11. 1931, 2. 3. 1932 und 11. 2. 1933.

² *Reallexikon der Assyriologie* I 22.

³ Eriba-adad, Adad-nirari u. a.

⁴ Malten hat a. a. O. S. 107 ff. eine Menge wertvollen Materials, mit ausführlichen Hinweisen versehen, gesammelt. Seine Ansicht, daß es den babylonisch-assyrischen Stiergott nicht als Opferempfänger in theriomorpher Form dargestellt gebe, muß meiner Meinung nach abgewiesen werden, mit Hinweis auf den unten beschriebenen Zylinder von Byblos (S. 322).

⁵ Malten a. a. O. Abb. 32—38.

⁶ Malten a. a. O. S. 109.

⁷ Malten a. a. O. S. 107 ff. hat alle zugänglichen Urkunden zur Beleuchtung der Frage gesammelt.

Epitheta diejenigen bei Hadad vorhandenen, welche sich auf seine Eigenschaft als Erntegott beziehen; das dürfte Zufall sein. Das erhaltene und zugängliche literarische Material ist nämlich viel geringer als dasjenige, aus dem sich der Charakter Hadads bestimmen läßt. Ikonographisch stehen der Wettergott auf dem Stiere und Hadad einander so nahe — abgesehen davon, daß der eine eine kurze hettitische Tunika sowie einen spitzen gehörnten Helm trägt, während der andere die bis auf die Füße hinabreichende assyrische Tracht trägt —, daß man schon daraus auf eine ausgesprochen nahe Verwandtschaft und eine damit zusammenhängende Gleichheit in den Eigenschaften schließen kann. Auch dieser Gott ist ein Stiergott mit der doppelten Eigenschaft „Wettergott — Erntegott“ gewesen. Aber auch mit Ägypten stand Cypren in den späteren Jahrhunderten der Bronzezeit in lebhafter Verbindung, und auch in dem ägyptischen Pantheon kommt der Stiergott in seiner am allerreinsten auskristallisierten Form vor. Der Apisstier war ja eine lebende Epiphanie der Gottheit, die mit dem Stiere geboren wurde und starb. Sein Charakter als Fruchtbarkeitsgott kommt besonders gut bei der Untersuchung der Vorstellungen und Rituale bei der Geburt zum Vorschein, oder beim Antreffen eines Stierkalbes, das den Ansprüchen an eine Reinkarnation des toten Apis genügte. Ammianus Marcellinus berichtet¹ über alle die Vorteile, von denen man annahm, daß sie die Geburt eines Apis für den Ort, wo er zur Welt gekommen war, begleiteten. Gute Ernte, Fruchtbarkeit unter Menschen und Haustieren, sowie andere gute Folgen wurden besprochen. Darum wurde das Ereignis mit einem großen Freudenfest² gefeiert, welchem eine allgemeine Trauerfeier entsprach, wenn ein Apis gestorben war.³ Diodorus⁴ berichtet von einer eigentümlichen Sitte, die dazu dient, den Stiergott in seiner Eigenschaft als Fruchtbarkeitsgott noch mehr hervorzuheben. Das neugeborene Kalb wurde nach Neilupolis geschafft, wo es während vierzig Tagen blieb, und lediglich während dieser Zeit war es den Weibern erlaubt, in seine Nähe zu kommen. Die Weiber näherten sich dem neuen Apis mit erhobenen Kleidern und entblößten Genitalien, eine Garantie für künftige Fruchtbarkeit.

Mit diesen Parallelen von den großen Kulturzentren, mit welchen Cypren fleißige Verbindungen aufrecht erhielt, als Hintergrund will ich das Vorkommen des Stiergottes in Aija Irini deuten. Er war ein Gott der Ernte und Fruchtbarkeit, der in der religiösen Phantasie der Verehrenden die Form des Stieres, der animalen Urkraft, angenommen hatte, der jedoch im Kulte von einem Fetisch repräsentiert wurde, über dessen

¹ XXII 14, 6.² Herodotus III 27.³ Ammianus a. a. O.⁴ I 85.

Form wir nichts mit Sicherheit wissen. Es ist jedoch plausibel, daß der in dem späteren Temenos angetroffene Steinfetisch gleichfalls als Kultobjekt in der Bronzezeit-Hauskapelle gedient hat. Die nahe Übereinstimmung zwischen Fund und Fundumständen in Aija Irini an der Nordküste und Dali, das im Zentrum der Insel gelegen ist, ergibt, daß dieser Stiergott nicht nur eine lokale Erscheinung war; wir scheinen vielmehr einem allgemeinen cyprischen Gotte, dessen Kult in der Late Cypriot-Zeit florierte, auf die Spur gekommen zu sein.

Die Opfergaben, die er von seinen Verehrern empfing, bestanden offenbar — soweit die archäologische Evidenz in diesem Falle tragfähig ist¹ — ausschließlich aus Vegetabilien und damit vergleichbaren Stoffen. Bedenken wir den Charakter des Aija Irini-Gottes als Erntegott, so erscheint dieser Umstand keineswegs als eine Überraschung. Was zu dem kleinen Opfertische in seiner Kapelle hingetragen wurde, hat aus den Erstlingen der Ernte in verschiedenen Formen bestanden. Ein greifbarer Beweis für diese Art von Opfergaben sind die oben erwähnten Olivenkerne auf dem Opfertische in Dali.² Einen wertvollen Vergleich bietet ein Zylinder von Byblos³, der in einer großen Kruke gefunden wurde, die als Maueropfer beim Tempelbau deponiert worden war. Dieser Zylinder stellt einen Stiergott auf einem Podium dar und vor ihm einen Opfertisch, mit kleinen undeutlichen Gegenständen überhäuft. Das sind wahrscheinlich Opfer gerade dieser Art. Die Form des Tisches schließt auch hier den Gedanken an Schlachtopfer aus.

Versuchen wir nun noch, die Art der Anlage in ihrer Gesamtheit näher zu bestimmen. Die große Schwierigkeit liegt dabei in erster Linie in dem Umstand, daß die Peripherie der bronzezeitlichen Anlage niemals vollständig ausgegraben wurde. Eine große Ausdehnung hat die Anlage gleichwohl nicht gehabt. Die Probe-Trenches, die um alle Seiten in der Nähe der Anlage herum angelegt wurden, gaben alle negative Resultate.⁴ Keine Spuren von einer Bronzezeitenbauung konnten in der näheren Umgebung konstatiert werden. Auch auf irgendeine Nekropole aus jener Epoche ist man trotz systematischen Suchens nicht gestoßen.

Es scheint mir deshalb, daß wir vor einem isolierten Häuserkomplex, und nicht vor einem Dorf oder irgendeiner anderen Art von heterogener Anlage stehen. Der offene Platz, der mit einer gewissen geome-

¹ Ein Schluß e silentio ist ja auch dann, wenn er von einem Parallellfall gestützt wird, nur von begrenztem Werte.

² Siehe oben S. 316. Die von Malten a. a. O. S. 108 angeführte Invokation (*KUB* XII, III 13, IV 7 ff. usw.) gibt ja auch deutlichen Aufschluß über die unblutige Natur der Opfergaben.

³ Montet *Byblos et l'Égypte. Quatres campagnes de fouilles à Gebél*. Text S. 113. Atlas Pl. LXI 398; vgl. Contenau *La civilisation phénicienne* S. 157.

⁴ Siehe oben S. 308.

trischen Regelmäßigkeit von Raumnuclei umgeben ist, ist in diesem Falle als ein Hof und nicht als eine zentral gelegene Agora in einem Dorfe zu betrachten: und die ganze Anlage als eine abgetrennt gelegene Kultstätte, nur von Wohnungen für die zum Kulte gehörenden Priester und von Magazin- und Vorratsplätzen für Gaben und Votive umgeben.

Mit dem einbrechenden Eisenzeitalter verändert sich das Bild der Kultstätte in Aija Irini, das, wie wir gezeigt haben, für die späte Bronzezeit bezeichnend war, mit einem Schlage. Die beiden ersten Abschnitte in dieser neuen Entwicklungsphase haben inzwischen nur wenige und schwer deutbare archäologische Spuren hinterlassen, was in besonders hohem Grade der unmittelbar darauf folgenden geometrischen Periode gilt.

Um die zu dieser Epoche gehörende Anlage näher zu bestimmen, ist man so gut wie ausschließlich angewiesen auf die stratigraphischen Verhältnisse, so wie sie in einer großen Anzahl von Profilen durch das Gebiet beobachtet werden konnten. Diese geben in erster Linie Aufklärung über die Zerstörungsgeschichte der Bronzezeitanlage, die auf folgende Art rekonstruiert werden kann.

Im Kulthause ist das Kulturlager direkt von einem Stratum von weiß-grauem Ton bedeckt, welches wie ein niedriger Konus in den beiden Räumen liegt. Die Art des Tones ergibt, daß derselbe von den Obermauern aus Rohziegeln, die auf den bewahrten Steinfundamenten geruht haben, stammt. Kein Brand- oder Kohlenlager ist vorhanden, auch keine Spur von halbverbrannten Rohziegeln, was zeigt, daß das Haus nicht den gewöhnlichsten Zerstörungsprozeß — Brand — durchgemacht hat. Das Haus ist also entweder sukzessive verfallen oder aber abgerissen worden. Einer langen Verfallperiode ist es mit Sicherheit nicht ausgesetzt gewesen, wie das wohlerhaltene Innere zeigt.

Oben auf diesem Architektur-Trümmerlager folgt einheitlich über sämtliche Bronezeitgebäude ein mächtiges Lager von roter Tonerde, mit kleineren Fragmenten von Kalkfelsen gemischt. Es ist vollkommen von gleicher Art wie die jungfräuliche Erde der Umgebung und ganz ohne Funde. Gegen den offenen Zentralhof hin fällt dieses Stratum steil wie ein Wall ab, und auf der linken Seite des Hofes, wo keine Anbauung vorhanden war, kommt dasselbe abfallende rote Erdlager vor. Nur auf einer kurzen Strecke im Süden fehlt das rote Erdlager, entweder weil es zerstört worden ist oder weil dort der Eingang war.

Die Erscheinung kann nur auf eine Art gedeutet werden: die rote sterile Erde ist durch Menschenhand in ihre jetzige Lage gebracht und einerseits dazu angewendet worden, die alte Anlage und die Kultstätte zu decken, andererseits um einen Umfassungswall auf der offenen westlichen Seite des ursprünglichen Hofes zu bilden. Die großen Erd-

massen, die man für diese doppelte Aufgabe brauchte, holte man von irgendeiner Tongrube in der Nähe. Das Resultat dieser umfassenden Arbeit war infolgedessen eine Einhegung, die von umliegenden Gebieten mittels eines mächtigen Erdwalles abgetrennt wurde. Alle Spuren der vorhergehenden Anlage waren ausgetilgt worden, jedoch ohne etwas von dem Wesentlichen in derselben zu zerstören. Die Form der Einhegung bildet eine unregelmäßige Figur, die teilweise durch die Hofform in der Bronzezeitanlage bedingt war.

Die Neuangekommenen, die diese durchgreifende Veränderung vom Hauskult zum Temenoskult zustandegebracht hatten, haben für den alten, heiligen Platz Pietät gehabt, ihn jedoch nach den Forderungen ihres eigenen Kultes umgeändert. Die Heiligkeit haftete an dem Platze, und die Ehrfurcht vor dieser Heiligkeit drückte sich dadurch aus, daß die alten Kultstätten von gewaltsamer Zerstörung verschont und statt dessen soweit möglich unter einer schützenden Erdhülle intakt gelassen wurden. Das ist gleichzeitig ein Versöhnungsakt, wie eine Desakration des alten Kultplatzes.¹ Vielleicht wurde sogar, wie oben erwähnt, der alte Fetisch als Kultobjekt in das neue Temenos mitgenommen.²

Zu dieser Anlage gehört ein aus kleineren Steinen aufgebauter Herdaltar von triangulärer Grundform, mit Asche, Kohlen und Resten von Tierknochen bedeckt. Er liegt dem supponierten Eingang mitten gegenüber, nicht weit von dem hinteren Umfassungswall. Östlich von diesem Herdaltare wurde in situ, obgleich entzweigeschlagen, ein großer, kreisrunder Stein, anscheinend ein Opfertisch, mit einem Diameter von 1,20 m und einer Dicke von 0,54 m, auf seiner oberen Fläche mit einer Anzahl kleinerer runder Aushöhlungen versehen, angetroffen (Abb. 5). In dem nordöstlichen Teil des Gebietes lag ein Bothros von geringer Tiefe, mit einem kompakten Aschenlager, welches eine Menge Krukenscherben enthielt, gefüllt.

Nur wenig Funde können mit Sicherheit dieser Periode zugeschrieben werden. Außer einer kleinen Anzahl von Skarabäen und Siegelsteinen nebst fragmentierter Keramik vom Schlusse der Periode rund um den Herdaltar und frühere Krukenscherben im Bodenlager des Bothros, fand man eine Anzahl Fragmente von Stierstatuetten, manche von an-

¹ Ein ähnliches Verfahren ist bei dem Temenos der Artemis Orthias in Sparta konstatiert worden, wo die Reste eines teilweise zerstörten Tempels von Laconian I—II mit einem dicken, schützenden Lager von Sand überdeckt worden waren, worauf danach das neue Heiligtum aufgebaut wurde. Rose, J. H. *The cult of Artemis Orthia in The Sanctuary of Art. Orthia at Sparta* ed. by R. M. Dawkins, S. 399, vgl. den Schnitt auf Taf. II.

² S. oben S. 317.



Abb. 5. Opfertisch des geometrischen Temenos.

sehnlichen Dimensionen. Einige dieser Fragmente aus unberührten geometrischen Lagern paßten mit einigen unvollständigen Terrakottastieren aus einem Depot neben dem Altare der späteren Periode zusammen. Als der Entwicklungsabschnitt in der Geschichte der Temenos, welcher am nächsten mit der geometrischen Zeit zusammenfällt, zu Ende war, befanden sich also auf und neben dem Altare einige Stierstatuetten und Gefäße. Das ist derselbe Status, den wir in der Hauskapelle von Late Cypriot III fanden. Trotz der großen äußeren Veränderungen, welche die Kultstätte während des 1. Jahrh. der Eisenzeit durchmachte, ist der Kult immer noch demselben Stiergotte gewidmet, der in der Hauskapelle verehrt wurde. Die Votivgaben sind von derselben Art und zeigen, daß der Erntegott immer noch als eine Stierinkarnation aufgefaßt wurde. Man hat nur den Rahmen des Kultes verändert und vergrößert. An die Stelle der engen Hauskapelle tritt das offene Temenos, an die Stelle des kleinen Opfertisches und des Herdes treten der Herdaltar und der große kreisförmige Opfertisch. Auch die Terrakottastiere haben größere Dimensionen. Der Inhalt des Kultes ist doch in allem Wesentlichen derselbe gewesen.

Der einzige greifbare Unterschied im Ritual ist der, daß nun blutige Opfer zweifellos vorkamen. Die Menge der Tierknochen im Bothros wie auf dem Herdaltare gibt darüber deutlichen Aufschluß. Um den Opfer-

tisch herum fehlen indessen alle Spuren von Tieropfern, und die schalenförmigen Vertiefungen in seiner Peripherie scheinen ihn als Libations-tisch für unblutige Opfer zu kennzeichnen.

Die technische und künstlerische Veränderung in der Ausgestaltung der Stierstatuetten ist durch die allgemeine keramische Entwicklung bedingt. Hervorzuheben ist jedoch ein weiteres Moment, nämlich das auffallende Dekor, das sowohl in späteren wie früheren Entwicklungsabschnitten fehlt. Der Stier Abb. 4 ist ganz mit einem schwarzen Rautennetz auf weißem Boden, wozu noch ein schwarzer Punkt im Zentrum jeder Raute kommt, versehen. Dieser Umstand ist sicher nicht nur auf die Dekorationslust jener Epoche zurückzuführen. Stierbilder in babylonisch-assyrischen sowie in hettitischen Darstellungen sind oft mit einem ähnlichen Rautennetz versehen, welches den größeren Teil des Körpers deckt.¹ Es kehrt auch in einigen bekannten Beispielen aus Kreta² wieder, und Evans deutet es richtig als eine Decke, mit der man den Stier bzw. das Stieridol bei rituellen Zeremonien³ bekleidete. So sind ohne Zweifel auch die Ornamente auf dem geometrischen Stiere von Aija Irini zu verstehen.⁴

Die Tieropfer enthalten an und für sich kein prinzipielles Abweichen von dem alten Ritual, sondern können auch eine Erweiterung des Erstlingsopfers zwecks Erzielung des Nachwuchses von Haustieren bedeuten. Die hart verbrannten Reste von Knochen im Bothros und auf dem Altare ließen sich leider nicht mit Sicherheit von osteologischem Gesichtspunkte aus feststellen. Jedoch widersprechen sie nicht dem, was Analogien mit den späteren Abschnitten, wo zweifellos Stieropfer vorgekommen sind, vermuten lassen, nämlich daß der Stier bereits vom Anfang dieser Epoche an, während welcher blutige Opfer in Aija Irini zur Anwendung kamen, als Opfertier gebraucht wurde. Ein Stieropfer, einem Stiergotte dargebracht, ist eine keineswegs seltene Erscheinung. Bisweilen wird das Opfertier als der Gott selbst aufgefaßt, der getötet und sakramental verzehrt wird, um wieder erweckt zu werden; bisweilen wiederum ist die Identifikation zwischen Opfer und Gott weniger hervorgehoben. Beide Varianten kommen sowohl innerhalb orienta-

¹ Vgl. einen hettitischen Zylinder mit Adorationsszene vor einem Stieridol bei Contenau *La glyptique Syro-hittite*, Pl. V Fig. 15, ähnlich Pl. II Fig. 6 und Pl. VI Fig. 22.

² Stierthron von Mochlos (Seager *Explorations in the island of Mochlos*, S. 60 Fig. 29) und von Pseira (id. *Excav. on the island of Pseira*, S. 23 Fig. 7), sowie schließlich von einer frühzeitigen sog. Tholos in Porti (Xanthoudides *Vaulted tombs of Messarà*, Pl. XXXVII Nr. 5052).

³ *P. of M.* II 260.

⁴ Eine ähnliche Dekoration kommt bereits während L. C. III auf zwei der Stiere von der Hauskapelle in Dali vor, vgl. oben S. 315.

lischer¹ als auch griechischer Vorstellungswelt² und Ritual vor. In dessen scheint mir das Stieropfer an den Stiergott die beginnende Auflösung der strikt theriomorphen Gottesauffassung und den Übergang in Anthropomorphismus oder Semi-Anthropomorphismus zu bezeichnen. Somit wurde das spezielle babylonische Stieropfer, wo der „Himmelsstier“ durch ein Opfertier vertreten wurde, einem höchst allgemeingültigen astralen Himmelsgott dargebracht, dessen Stierepiphanie schwach betont ist. Der dionysische Kult bewahrt verschiedene Züge, die auf einen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott in Stiergestalt hinweisen³, der sich nach anthropomorpher Richtung hin entwickelt hatte, und wo der alte Stiergott später als Opfertier betrachtet wurde. Die Bouphonien beleuchten dieselbe religiöse gedankliche Einstellung des weiteren.

Ein Stieropfer, dem in strengerem Sinne theriomorphen Stiergotte dargebracht, ist eine Anomalie. Der Apiskult enthielt auch keine solchen.

Wenn man also für Aija Irini sagen kann, daß der Stiergott aus den letzten Jahrhunderten der Bronzezeit während des Eisenalters fortlebte und nur der äußere Rahmen für den Kult verändert wurde, so muß gleichzeitig das oben Gesagte im Gedächtnis behalten werden. Die oben konstatierte Veränderung im Opferritual scheint auch der Annahme Raum zu geben, daß der alte Stiergott in der religiösen Phantasie seiner Verehrer nicht mehr so ausgeprägt theriomorph war. Den Ausdruck für dieses Gleiten von theriomorphem Stiergott zu mehr allgemein betontem Fruchtbarkeitsgott mit anthropomorpher oder anderer Epiphanie werden wir in den folgenden Abschnitten der Entwicklung des Temenos zu verfolgen suchen. Diese beginnende Verschiebung in der Gottesauffassung scheint von der einbrechenden Eisenzeit datiert werden zu können und demzufolge zeitlich mit der Veränderung der Kultstätte zusammenzufallen.

Die früharchaische Periode weist eine in der Hauptsache ungebrochene Lokaltradition auf, und die Entwicklung des Temenos und des Kultes scheint den Tendenzen zu folgen, die oben als leitend vermutet wurden.

Die alte Temenoseinhegung, die wir uns als einen heckenbewachsenen Erdwall zu denken haben, war immer noch das einzige, was das heilige Gebiet von dem umgebenden Buschwalde abtrennte. Die Profile durch das Temenos zeigen, daß die Kulturablagerungen der geometrischen Periode an verschiedenen Plätzen innerhalb des Temenos von stark wechselnder Mächtigkeit sind. So maß die Decke des geometrischen

¹ Siehe Malten a. a. O. S. 100.

² M. P. Nilsson *Griechische Feste*, S. 23, 261 ff. 291.

³ Ebenda.

Kulturlagers in dem südlichen Teil des Temenos, in der Nähe des supponierten Einganges, 0,45 m, während sie in der östlichen Hälfte in hohem Grade verdünnt, an einer Anzahl Stellen sogar nicht konstaterbar war. Am Schlusse der geometrischen Zeit war der Hof des Temenos mit anderen Worten holperig und kupiert. Um den Altar herum waren einige wenige, teilweise beschädigte Votivgaben gruppiert. Der heilige Platz befand sich zweifellos in einer Periode von Armut und Verfall.

Die früharchaische Zeit markiert dagegen den bescheidenen Auftakt zu Aija Irinis Glanzzeit. Die Neuarrangierungen sind nicht groß, jedoch trotzdem ziemlich bedeutend. Der geometrische Boden wurde, wo erforderlich, mit einem harten, weißen, mit Kalk vermischten Ton bedeckt, so daß eine approximativ ebene Oberfläche innerhalb der Wälle des Temenos zustandekam. Die Nivellierungsmethode, für einen sakralen Ort bezeichnend, ist als eine Wiederholung in kleinerem Maße von dem zu verstehen, was bei der Überdeckung der Bronzezeithäuser geschah. Als eine Veränderung durchgeführt wurde, galt es, dem vorhandenen Zustande so wenig wie möglich Gewalt anzutun. Nichts wurde fortgenommen oder verrückt; man schützte nur die Überreste der vorhergehenden Periode mit einem deckenden Lager von zu diesem Zwecke dorthin beförderter Erde. Dieses Erdlager war wie auch das rote Decklager über den Bronzezeithäusern beinahe steril. Der weiße Ton wurde über den Altar und dessen nächste Umgebung gebreitet und füllte die Höhlungen in dem östlichen Teile des Temenos. Vom Altare wurden jedoch die noch einigermaßen gut erhaltenen Votivgaben genommen und zusammen mit neuen Votiven am Fuße des neuen Altares¹ deponiert. Ein solcher Altar wurde nämlich unmittelbar südlich von dem vorhergehenden gebaut. Er besteht aus einem gehauenen Porosmonolith, von einer Baugrube umgeben, deren Seiten übrigens teilweise mit kleineren, flachen Steinen bekleidet wurden (Abb. 6). Die dadurch gebildete „Tasche“ war mit fetter, dunkler Erde gefüllt; in ihr fanden sich sowohl geometrische als auch früharchaische Votive. Der Boden in der Nähe des neuen Altares war unregelmäßig mit flachen Steinen in der Höhe des Bodens durchsetzt. Südlich vom Altare konnten hintereinander zwei mauerähnliche Steinsetzungen von knapp halbkreisrunder Form unterschieden werden. Ihr Zweck war nicht zu ermitteln.

Gleich neben diesen stieß man auf einen kleinen Bothros, der vom früharchaischen Bodenniveau hinab bis auf den Felsen gegraben und bis oben mit Asche gefüllt war, die eine große Anzahl spätgeometrischer Scherben enthielt. Ein flacher Stein deckte seine Mündung. Das ganze

¹ Siehe oben S. 318; 324 f.



Abb. 6. Der Altar der früharchaischen Periode. Dahinter die Einhegung der heiligen Bäume.

Depot dürfte aus Material bestanden haben, das sich auf dem geometrischen Herdaltare angesammelt hatte, nachdem die bedeutenderen Terrakottavotive in das große Depot neben dem neuen Altare gelegt worden waren.

Die älteren Votivgaben aus dieser Zeit fanden sich, außer im Depot neben dem Altare, auch in einer Anhäufung im nordöstlichen Teil des Temenos, wo sie, mehr oder minder fragmentiert zusammengetragen, eine Art „Gerümpelhaufen“ von beschädigten Votiven bildeten. An diese knüpft sich das hauptsächliche Interesse. Die früharchaischen Votivgaben bauen in ihrer Formgebung unverrückt auf der geometrischen Tradition weiter, wie auch der Ideeninhalt, den sie illustrieren, ein Ausdruck für die schrittweis erfolgende Entwicklung von dem Status aus ist, den wir als für die geometrische Epoche charakteristisch ansahen. Die neuen Erscheinungen, die diese Votivgaben bieten, treten scheinbar plötzlich auf, erweisen sich aber bei näherer Untersuchung als eine organische Fortsetzung der Entwicklung und Erweiterung des religiösen Gedankens in einem gegebenen Rahmen.

Während der geometrischen Zeit bestanden die Opfer, wie oben dargelegt, teils aus Tieropfern beim Herdaltare, teils aus Vegetabilien und hiermit vergleichbaren Stoffen, sowie Gußopfern an dem großen Libationstische. Die Votivgaben bestanden außer aus Gefäßen und

Keramik¹ nur aus Stiere vorstellenden Terrakottastatuetten. Die Evidenz für die Art und Verteilung der Opfer ist für die früharchaische Zeit bedeutend schwächer. In situ fanden sich auf dem neuen Altare eine Menge Asche, Kohlen und verbrannte Tierknochen von ansehnlichen Dimensionen; da aber der Altar auch unter den folgenden Entwicklungsabschnitten in so gut wie unverändertem Zustande in Gebrauch gewesen war, datieren diese Reste natürlich von den späteren her. Der Bothros im nordwestlichen Teile des Temenos enthält jedoch auch ein früharchaisches Lager, welches mit seinem Inhalt von Asche, Scherben und Resten von Tierknochen darauf schließen läßt, daß die Opfer nach demselben Ritual wie früher fortgesetzt worden sind. Irgendein Libationstisch konnte für diese Epoche nicht konstatiert werden. Vielleicht ist er, aus vergänglichem Material gefertigt, gänzlich der Vernichtung anheimgefallen, vielleicht auch haben die halbkreisförmigen konzentrischen Mauern neben dem Altare eine Aufgabe im Zusammenhang damit gehabt.

Die Votivgaben bestehen außer aus Scarabäen und Siegelsteinen aus Terrakottafiguren von drei Arten: Stiere, Mischwesen und menschliche Figuren. Die Stierstatuetten, in ansehnlicher Anzahl gefunden, zerfallen in mehrere Gruppen. Eine schließt sich nahe an die großen geometrischen Figuren an und unterscheidet sich von diesen strenggenommen nur durch einen etwas weitergetriebenen Naturalismus in der Ausführung, sowie durch Fehlen von Malereien. Eine andere Gruppe besteht aus kleineren, sehr summarisch ausgeführten Statuetten. Diese sind oft durch eine Binde oder Kette um den Hals oder durch von dem Horn über den Rücken herabhängende Binden als Opfertiere gekennzeichnet. Die dritte Gruppe gleicht wie die erste im großen und ganzen den geometrischen Statuetten, weist aber ein neues charakteristisches Attribut auf: von den Vorderfüßen ringeln sich über Bug und Hals zwei Schlangen, deren Köpfe zwischen den Hörnern des Stieres ruhen.

Die ältesten dieser Statuetten, zur ersten Gruppe gehörend, schließen sich in allem den geometrischen Stierfiguren nahe an. Sie sind auch ein Ausfluß derselben Vorstellung über die Gottheit und die Votivgaben wie diejenige, welche während der vorhergehenden Periode zum Ausdruck kam: ein Bild der Stiergottheit wird als Votivgabe neben seinem Altare aufgestellt.²

Dem Stile nach sind die zur dritten Gruppe gehörenden Terrakotten etwas jünger als die der ersten Gruppe. Sie sind sorgfältig

¹ Die Vasen, welche in fragmentarischem Zustande in Bothroi und um den Altar herum angetroffen wurden, sind natürlich nicht als Votivgaben in engerem Sinne zu betrachten, sondern eher als ein notwendiges Anhängsel zu dem Gußopfer.

² Vgl. S. 318; 324; 328.

naturalistisch ausgeführt und zuweilen mit Malereien versehen. Die Augen sind sowohl gemalt als auch in Relief hervorgehoben, und die schwere Halshaut hängt am Halse und zwischen den Vorderbeinen herunter. Die Malereien sind teils den Forderungen des Naturalismus angepaßt, teils haben sie mehr dekorativen Charakter. In einem Falle ist sogar die zeremonielle Decke wiedergegeben, welche die geometrischen Figuren¹ kennzeichnete. Zu diesen gewöhnlichen Attributen kommt nun auch die Schlange hinzu.

In der orientalischen religiösen Vorstellungswelt nimmt die Schlange einen bedeutungsvollen Platz ein. Im Alten Testamente kennen wir sie teils als Heilgott, die eherne Schlange, teils als Feind des Menschen und als das Prinzip des Bösen. In der babylonischen und sumerischen Theologie tritt sie teils als Astralgott, mit dem Sternbild gleichen Namens identifiziert, teils unter dem Namen Tiamat, als der Gott des ursprünglichen Chaos und des Wassers, auf. Als solcher ist sie auch dazu gekommen, als ein Feind der Mächte des Lichtes und der Ordnung angesehen zu werden, und der Gesichtspunkt, von welchem aus sie betrachtet worden ist, hat sich nach derselben Richtung wie im Alten Testament verschoben. Auch in Ägypten gibt es ein entsprechendes Gegenstück zu Tiamat, der bösen Schlange, deren Streit mit Merodach ihre Parallele in dem Kampf des Schlangengottes Apap, der von Ra² besiegt wurde, findet. Aber außer dieser Auffassung von der Schlange, welche sich in allen Kulturländern des vorderen Orientes findet, ist sie noch mit anderen Vorstellungen verbunden, die in mehr oder weniger hohem Grade bei allen primitiv-religiös denkenden Völkern vorkommen. Durch ihren auffallenden Körperbau, ihre blitzschnellen Bewegungen und ihr plötzliches Verschwinden in unterirdischen Höhlen ist die Schlange mit den geheimnisvollen unterirdischen Mächten in Verbindung gebracht worden, die über Leben und Tod des Menschen regieren; sie ist ein chthonischer Gott geworden. Sie ist zu einem Gotte des Totenkultes geworden, aber auch, in eigentümlicher Wechselwirkung damit, ein Ernnte- und Fruchtbarkeitssymbol.³ In Ägypten war die Schlange somit auch eine Inkarnation der Fruchtbarkeits- und Erntegöttin Rannut, in Babylon war der Saatengott Serakh eine Schlange, und innerhalb des syro-phönizischen Kulturgebietes kommt bisweilen die Göttin Astarte mit Schlangen in den Händen vor.⁴ Die Schlange als Epitheton der Fruchtbarkeits- und Erntegötter ist besonders in phrygischen und ana-

¹ Vgl. oben S. 326.

² Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II 402 ff., wo eine Zusammenfassung mit weitläufigen Hinweisen zu finden ist.

³ Küster *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion* S. 56 ff.

⁴ Hastings *E. R. E.* a. a. O.

tolischen Kulturen üblich. Dionysos treffen wir daher in vielen Fällen in Verbindung mit der Schlange an. In dem böotischen Dionysoskulte wurde eine heilige Schlange, welche als Inkarnation des Gottes angesehen wurde, um den Teilnehmer am Kulte gewunden, und etwas Ähnliches scheint in den Dionysosmysterien in Amphikhaia vor sich gegangen zu sein, welche daher auch Ophiteia¹ genannt wurden; in dem phrygischen Sabazioskulte spielte sie eine große Rolle², und in gewissen anderen dionysischen Kulturen trat sie an die Stelle des Phallus.³ Auch auf dem griechischen Festlande finden wir sie zusammen mit Agrarkulturen vordorischen Ursprungs. Es genügt, auf Eleusis und die Thesmophorienfeste⁴ hinzuweisen.

So verbreitet wie diese Vorstellungen ist auch diejenige, welche die Schlange speziell mit dem Hauskulte in Zusammenhang bringt und sie als Beschützer und guten Geist des Hauses auffaßt. Dank dieser ihrer Eigenschaft begleitet sie die minoische Palastgöttin⁵, und ihren Platz in der Form der Uräusschlange in der ägyptischen Königskrone hat sie auch als Beschützer des Hauses Pharaos gewonnen. Wie die Schlange durch diese ihre Eigenschaft auch der Beschützer für die Reichtümer des Hauses, der großen Getreidevorräte geworden und schließlich auch auf diesem Wege mit dem Ernte- und Vegetationsgott verknüpft worden ist, hat Nilsson⁶ treffend dargestellt.

Wenn daher die Schlange in Aija Irini als Attribut des Stiergott-Erntegottes vorkommt, so ist das nicht verwunderlich und muß auf entsprechende Art gedeutet werden. Die Schlange, der Gott der Agrarkulte und Saatfelder, tritt assoziiert mit dem Stier-Fruchtbarkeitsgott auf. Die schlangenumwundenen Votivstierstatuetten von dem früharchaischen Votivdepot sind ein Ausdruck für diese Zusammenschmelzung der beiden Elemente. Vielleicht ist es kein Zufall, daß dieser Schlangenkult seinen Eingang in Aija Irini während der Periode findet, wo der anatolische Einfluß, der sich während der hocharchaischen Zeit an den lokalen Skulpturen und Keramiken so stark auswirken sollte, zum ersten Male anfängt, sich bemerkbar zu machen.⁷

Die zweite Gruppe enthält im Zusammenhang mit Stieropfern aufgestellte Votivtiere, wie ihre charakteristische Ausstattung ebenso wie

¹ Gruppe *Griech. Mythol.* S. 92 und 93.

² Nilsson *Min.-Myc. rel.* S. 503.

³ Gruppe a. a. O. S. 866 und 1423.

⁴ Nilsson *Griech. Feste* S. 320.

⁵ Nilsson *Min.-Myc. rel.* S. 279 ff. ⁶ ebenda S. 504.

⁷ Die Schlange hat zwar bereits früher in dem religiösen Bewußtsein auf Cypern existiert, jedoch, soweit man bis auf weiteres beurteilen kann, nur in Verbindung mit Grabkult, wo sie als Ornament auf gewissen Grabgaben vorkommt. Gjerstad a. a. O. S. 107 und 108.

die summarische Ausführung und die Menge der Exemplare zeigt. In dem vergrabenen Depot neben dem Altare fanden sich keine, wohl aber hier und da in dem früharchaischen Lager sowie in dem oben erwähnten „Gerümpelhaufen“ verstreut, was alles darauf hinweist, daß sie dem späteren Teil der Periode angehören. Diese Annahme wird auch durch ihre keramischen Charakteristika bekräftigt.

Die Darbringung einer solchen Stierstatuette kann durch einen Wunsch des Gebers, das Andenken des erfolgten Stieropfers dauerhaft zu befestigen, veranlaßt worden sein; es besteht aber natürlich auch die Möglichkeit, daß die kleine Figur als Substitut für ein wirkliches Opfer diene, ein Verfahren, welches zur Erfüllung eines Votums sowohl einfacher als auch weniger kostspielig war.

Eine große Anzahl männlicher Statuetten wurden gleichfalls unter Fundumständen angetroffen, die gänzlich mit denen übereinstimmen, welche für die zuletzt erörterte Gruppe von Terrakottastieren zutreffend waren. Einige sind in Adorationsstellung, die eine Hand erhoben und die andere gegen die Brust gedrückt oder an der Seite herabhängend, dargestellt, andere wiederum tragen eine Votivgabe. Die meisten werden jedoch ohne ein besonderes Bewegungsschema, mit beiden Armen an den Seiten herabhängend, dargestellt. Die skulpturelle Ausführung ist aufs äußerste vereinfacht, irgendwelche Malerei in keinem Falle bewahrt. Hier treten uns zum ersten Male die Verehrer des Aija Irini-Gottes in all ihrer Primitivität selber in den Votivbildern entgegen, und die kleine Sammlung früharchaischer Statuetten gibt einen Einblick in die Entstehung dieser Sitte, die während der folgenden Epoche so bezeichnend für den Kultplatz ist.

Somit verbleibt zum Schlusse eine dritte Art von Votivfiguren: die, welche Mischwesen darstellen. Ihre Zusammensetzung ist durchweg dieselbe: sie sind als Stiermenschen komponiert, unterscheiden sich aber von der üblichen minoisch-mykenischen¹ und späteren griechischen² Minotaurusfigur und dem hettitischen sog. Gilgamesh³ dadurch, daß sie vierfüßige Wesen sind. Gleichzeitig haben sie aber durch ihren menschlichen Oberkörper und ihre Arme nicht den ausgesprochen theriomorphen Charakter, der den assyrisch-babylonischen sog. Stierkentauren⁴ kennzeichnet, dessen einziger menschlicher Zug das bärtige Antlitz ist. Bei einem Vergleich zwischen diesen Mischwesen von Stier und Menschen zeigt es sich, daß die verschiedenen Kulturkreise ungleiche Sondertypen

¹ Ein paar Siegelsteine von Knossos *B. S. A.* VII, 1901, S. 19, Fig. 7 b u. c.

² Malten a. a. O. 131 Fig. 76.

³ Contenau a. a. O. Pl. IV Fig. 12.

⁴ Ein sumerischer Zylinder von Lagaš, abgebildet in Eberts *Reallex.* Bd. IV Tafel 155 a und Ward *Sealcyllinders of western Asia* 1910, S. 115, Fig. 322 und S. 409, Fig. 33 und S. 60 Fig. 141 c.

ausgebildet haben, welche ihrerseits untereinander kleinere Variationen aufweisen. Der minoische Stiermann ist aus Elementen zusammengesetzt, wo das menschliche dominiert. Körper und Glieder sind vollkommen menschlich, während der Kopf der eines Stieres ist. So lebt die echte Minotaurusfigur in der griechischen Tradition weiter. Der syro-hettitische Gilgamesh hat dagegen ein menschliches Angesicht mit Hörnern, menschlichen Oberkörper und Arme sowie stierähnlichen Unterkörper. Sowohl der Minotaurus als der Gilgamesh werden zweibeinig dargestellt. Der sumerisch-babylonische Stierkentaure ist wiederum ein vierbeiniges Geschöpf, mit Ausnahme des Gesichtes vollständig tierähnlich. Auf dem Kopfe hat er oft Hörner.

Unter diesen gegebenen Vorbildern entwickelt nun Aija Irini einen eigenen speziellen Typ, der in Kürze — nach klassisch-griechischer Terminologie — als ein Kentaure, bei dem das Pferd gegen den Stier ausgetauscht ist, charakterisiert werden kann. Demnach sind Kopf, Arme und Oberkörper menschlich, jedoch auf einen vierbeinigen Stierkörper¹ plaziert. Innerhalb des Rahmens, den diese Bestimmungen aufstellen, gibt es jedoch zahlreiche kleinere Variationen. Einige sind gehörnt, andere nicht, auf einigen schlingen sich Schlangen über Seiten und Rücken nach dem Kopfe hinauf wie bei den vorerwähnten Stierstatuetten der gleichen Epoche, andere wiederum halten die Köpfe der Schlangen in ihren hochgehaltenen Händen. Das merkwürdigste ist, daß einige deutlich hermaphroditisch sind. Die beiden, für welche dieses gilt, haben weder Schlangen noch Hörner. Eine derselben verdient eine kurze Detailbeschreibung (Abb. 4). Der Kopf, welcher ein wenig zurückgeneigt ist, ist weiblich, mit einer kurzen geflochtenen, den Rücken hinabfallenden Haartracht und zwei schweren gedrehten Haarschlingen über Schultern und Brust. Ein breites Band ist um das Haar gewunden. Die vorstehenden großen Augen, die lange hakenförmige Nase und das kurze Kinn verleihen dem Gesichte² einen gewissen vogelähnlichen Ausdruck. Die weiblichen Brüste sind summarisch, aber deutlich modelliert. Um die Taille ist ein breiter Gürtel gewickelt, und unter dessen unterer Kante sind die männlichen Genitalien angedeutet. Die linke Hand hält ein Opfertier, wahrscheinlich ein Zicklein, während die rechte eine Libationsschale hoch in die Luft hebt.³ Der Stierkörper und die

¹ Von Festland-Griechischem Gebiete ist kürzlich eine archaische Terrakottafigur vom selben Typ veröffentlicht worden, obwohl dabei das Mischwesen aus Pferd und Mann zusammengesetzt zu sein scheint. Also ein gewöhnlicher Kentaure. Siehe *A. J. A.* Vol. XXXV, 1931, S. 425, Fig. 2.

² Solche vogelähnlichen Physiognomien sind kennzeichnend für die spät-cypriotischen weiblichen Grabidole. Vgl. Myres *Handbook of the Cesnola Coll.* S. 335, Fig. 2014.

³ Vgl. oben S. 314.

vier Beine sind schematisch, mehr oder weniger zylinderähnlich, ausgeführt. Die Stiergenitalien fehlen. Auf einem anderen Exemplar, das von etwas früherem Datum zu sein scheint, ist gemaltes Dekor vorhanden, und zwar sind der Rücken und die Seiten des Stieres mit Strichornamenten bedeckt (deutlich eine Reminiszenz der zeremoniellen Decke der geometrischen Stierstatuetten), während die menschliche Vorderseite der Figur mit der Darstellung eines Baumes geschmückt ist, auf dessen Zweigen ein in sehr stilisierter Manier ausgeführter Vogel sitzt.

Ein gemeinsamer Zug aller dieser früharchaischen Statuetten von Mischwesen zwischen Stier und Mensch ist deren Pose, die zur Beurteilung des rechten Wesens derselben von entscheidender Bedeutung ist. Sämtliche nehmen die typische Adorantenstellung, die beiden Hände erhoben, ein.¹ Die einzige vorkommende Variation dieses Themas ist die oben beschriebene Figur, die ein Opfertier und ein Libationsgefäß darbringt, also auch diese in einer Pose von entsprechender Bedeutung. Was die Natur der Mischwesen anbelangt, so ist a priori die Möglichkeit ausgeschlossen, sie als die Gottheit selbst oder als Kultobjekt zu deuten. Der Gott selbst kann natürlicherweise weder adorierend noch Opfer bringend dargestellt werden. Andererseits unterscheiden sich die Mischwesen deutlich von den üblichen Adoranten, wie wir solche in den menschlichen Statuetten dargestellt sahen. Sie tragen eines der Attribute der Gottheit — die Schlange — in ihrer Hand, und die Hörner sowie der Stierkörper zeigen, daß sie demselben Geschlechte wie der alte Stiergott angehören, dessen theriomorphe Form und Herkunft noch in der Volksphantasie lebendig war. Sie sind von Göttergeschlecht, jedoch ohne die zentrale Stellung im Kulte, die der Gottheit selbst zukommt. Sie sind Repräsentanten für die Geisterwesen und Dämonen, welche die Natur um den primitiven Menschen herum bevölkern, und sind Gegenstand seiner Furcht und Ehrerbietung; gleichzeitig sind sie aber die demütigen Diener des richtigen Gottes, und als solche sind sie in den Terrakottastatuetten von Aija Irini dargestellt. Sie gehören seiner nächsten Umgebung an, dürfen ihm ihre Verehrung widmen und ihm ihre Opfer bringen.² Wenn ein frommer Adorant eine Votivgabe aufstellte, die einen solchen opferbringenden oder den Gott

¹ Dieses ist die ursprüngliche Adorationsgeste und wird sporadisch auch in späteren Darstellungen beibehalten, obwohl es während hocharchaischer Zeit mehr und mehr üblich zu werden scheint, sich der Gottheit lediglich mit erhobener rechter Hand zu nähern.

² Hierin stimmen sie in gewissem Maße mit den minoischen Dämonen überein, deren Wesen und Funktion im großen und ganzen gleich sind. Vgl. Nilsson *Min.-Myc. Rel.* 327 ff.

mit der rituellen Geste grüßenden Dämon vorstellte, so liegt es nahe, anzunehmen, daß er die gefährlichen Geisterwesen zu besänftigen beabsichtigte, sie aber in seinem religiösen Bewußtsein dem großen Lokalgotte unterordnete, dessen Diener und Gefolge sie waren.

Wenn es nun gezeigt werden kann, daß die Diener der Gottheit, die die Natur bevölkernden Dämonen, in der religiösen und künstlerischen Phantasie der Verehrenden eine so weit fortgeschrittene semi-anthropomorphe Form angenommen haben, wie es tatsächlich der Fall ist, so ist die Annahme, daß die Gottheit selbst in ihrer Vorstellung vollkommen anthropomorphisiert worden ist, sicherlich berechtigt. Am Schlusse der früharchaischen Periode, welcher für Aija Irini mit der letzten Hälfte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. zusammenfallen dürfte, ist die Verschiebung in der Gottesauffassung von Stiergott zu menschlichem Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott vollendet. Der erste Stoß nach dieser Richtung hin konnte beim Beginn der geometrischen Zeit, d. h. ca. 250 Jahre früher, wo das offene Temenos auf dem Platze der alten Hauskapelle angelegt wurde, konstatiert werden.

Durch den Umstand, daß die äußeren Anordnungen, die der früharchaischen Periode angehören, so verhältnismäßig schlecht erhalten geblieben sind, ist unsere Detailkenntnis bezüglich der Ausgestaltung des Temenos ziemlich unsicher. Der alte Umfassungswall vom vorhergehenden Zeitabschnitt scheint auch während der früharchaischen Zeit die einzige vorhandene Form von Einhegung gewesen zu sein. Damit ist die Ausdehnung des Temenos auf die Plätze begrenzt, wo der geometrische Wall bewahrt ist. Für den südlichen Teil¹ jedoch ist man auf die Analogien angewiesen, welche das besser erhaltene hocharchaische Temenos bietet.

Die Reste aus dieser Epoche wurden in selten gut bewahrtem Zustande angetroffen und gestatten eine in allem Wesentlichen sichere Rekonstruktion der ursprünglichen Form des Temenos während jener Zeit. Die Periode wird ohne Zweifel durch eine umfassende Umlegung und Erweiterung des heiligen Platzes charakterisiert, schließt sich jedoch andererseits ausgesprochen nahe an die vorhergehende an. Das früharchaische Temenos hat im Gegensatz zu demjenigen der früheren Epochen keine lange Verfallzeit durchgemacht, ehe es von dem hocharchaischen abgelöst wurde. Die Erdprofile durch das Gebiet zeigen eine sukzessiv fortschreitende Erhöhung des Bodenniveaus, und alle Spuren einer Desakration von der Art, die den Beginn der vorher geschilderten Abschnitte in der Geschichte des Kultplatzes markiert hat, fehlen. Die fortschreitende Bodenerhöhung, durch angehäuften Kultur-

¹ Siehe oben S. 311 f.; 323; 327 f.

ablagerungen innerhalb der Temenos-Einhegung zustande gekommen, war schließlich so weit gediehen, daß der Wall, der vom Beginn der Eisenzeit an das Gebiet umgeben hatte, sich nicht mehr merklich über das innere Bodenniveau erhob. Wahrscheinlich erfolgte der schließliche Antrieb zur Erweiterung und Reparierung durch den Umstand, daß gegen den Schluß der Epoche die letzten hinfalligen Reste des Walles durch einen kleinen Bach durchbrochen worden waren, dessen Spuren von der Mitte der östlichen Begrenzung bis in das Zentrum des Platzes hinein zu verfolgen waren. Er war deutlich durch die starken Niederschläge der Regenzeit hervorgerufen worden. Im Laufe der Ausgrabungsarbeiten wurde das Gebiet einmal von einer ähnlichen Katastrophe bedroht, wobei sich wiederum kurzlebige Bäche von den Hügeln östlich des Temenos nach demselben Punkte, wo früher der Durchbruch erfolgt war, ihren Weg bahnten. Zum Glück konnte die Regenflut dieses Mal rechtzeitig abgelenkt werden, aber durch das drohende Unglück bekam man einen guten Begriff von der Zerstörungskraft des heftigen cyprischen Winterregens. Die Sandablagerungen oben auf dem letzten Niveau des früharchaischen Bodens stammen ohne Zweifel von einer oder mehreren solchen Gelegenheiten, welche zu der schließlichen Nivellierung des Gebietes beigetragen haben.

Die neue, den nun gänzlich ausgetilgten Wall ersetzende Einhegung wurde aus unregelmäßigen, lose aufgemauerten Rollsteinen in zwei gleichlaufenden Umfassungsmauern von geringer Höhe, zwischen ca. 0,25 und 0,75 m wechselnd, aufgeführt. Auf der nördlichen und teilweise auch auf der westlichen Seite des Temenos sind jedoch keine Doppelmauern vorhanden; die Gründe dafür sollen später erörtert werden. Mörtel ist nicht angewendet worden und irgendein Oberbau aus Rohziegeln oder anderem Material nicht vorhanden gewesen. Die Mauern scheinen ungefähr in der ursprünglichen Höhe bewahrt zu sein, abgesehen von den herabgestürzten Steinen, die in ihrer unmittelbaren Nähe und vor allem zwischen ihnen lagen. Der für die Umfassungsmauer zu postulierende Oberbau bestand also aus leicht zerstörbarem Material, das keine archäologisch bestimmbaren Spuren hinterließ. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß man zwischen und oben auf den Mauern Mengen von Zweigen und Reisig, durch vertikale Pfosten und beschwerende Steine in ihrer Lage gehalten, aufstapelte, eine Methode, die auch heutzutage beim Bau größerer Einhegungen auf Cypern angewendet wird. Eine solche zusammengeflochtene Reisigmauer hat eine überraschend lange Lebensdauer und große Widerstandskraft.

Beim Eingang, der nach der nordöstlichen Ecke des Gebietes verlegt wurde, hat man ausgehauene Bausteine von größeren Dimensionen und regelmäßiger Form zu zwei treppenförmigen Basen aufgebaut,



Abb. 7. Gesamtbild des hocharchaischen Temenos. Im Vordergrund der Eingang.

welche die Türpfosten trugen, das einzige dekorative Element in der sonst so primitiven Architektur Aija Irinis (Abb. 7). Vom Eingange längs der nördlichen Begrenzungsmauer wurden in regelmäßigem Abstände voneinander und der Mauer eine Anzahl Pfostenstützen in Form von großen flachen Steinen gefunden. Die Pfosten haben anscheinend ein Sonnendach, welches wie eine Arkade längs der Innenseite der Einhegung gelaufen ist, getragen, und eine ähnliche Funktion kann einigen längs dem nördlichen Teil der westlichen Umfassungsmauer im Boden versenkten Steinschwaden zugeschrieben werden. Um dieser Konstruktion die nötige Festigkeit zu verleihen, hat die äußere Mauer an diesen Stellen eine solidere Struktur. Das System der doppelten, niedrigen, von einem Oberbau aus Reisig und losen Steinen gekrönten Mauern ist hier deutlich zugunsten einer haltbareren, auf einer einfachen, besser zusammengefügt Mauer basierten Stützkonstruktion fallen gelassen worden.

Das Zentrum der alten Anlage, den Steinaltar, hat man in unverändertem Zustande übernommen, hat ihn aber mit einem dünnen Überzug von weißem, kalkhaltigem Tonmörtel verkleidet und seinen Aufsatz mit einem kranzförmigen Windschutz vom selben Materiale versehen, der unter dem Einfluß der Hitze des Feuers auf dem Altare in hohem Grade gehärtet wurde (Abb. 8).

Die frappanteste der neuen Anordnungen innerhalb des gegebenen alten Rahmens ist das Fundament eines südöstlich des Altares gelegenen kleinen zweiräumigen Gebäudes innerhalb des Temenos. Sein Grundplan ist ungefähr quadratisch, und eine innere Mauer teilt es in zwei

gleich große rechteckige Räume. Die Bautechnik ist primitiv, und sowohl gehauene Blöcke wie Mörtel fehlen. Die Mauerhöhe ist ca. 0,90 m, die Dicke ca. 1 m. Nach allem zu urteilen waren die Mauern in ursprünglicher Höhe stehen geblieben, irgendwelche Spuren eines Oberbaues von anderem Material fanden sich nicht. In den Außenmauern war keine Türöffnung vorhanden, und eine Verbindung zwischen den beiden Räumen hatte gleichfalls nicht existiert. Bei den geringen Dimensionen des Gebäudes — die innere Bodenfläche betrug nur $3,80 \times 3,70$ m —, dem Fehlen von Türen, dem Vorhandensein innerhalb des geheiligten Gebietes und schließlich dem vollständigen Mangel an Funden innerhalb der Mauern kann das Gebäude zu einem Wohnplatz nicht gedient haben, was auch durch die Stratigraphie noch weiter bestärkt wird. Markierte Bodenlager fehlten, und das die Lagerfolge am meisten Kennzeichnende waren zwei mächtige, leicht sandhaltige, durch ein dünneres, mit kleinen Steinen vermischtes Sandlager getrennte Humus-Strata. Das Vorkommen von wirklichem Erdhumus innerhalb des Fundamentes ist für das Temenos in seiner Gesamtheit einzig dastehend und erfordert eine ganz besondere Erklärung. Soweit ich sehen

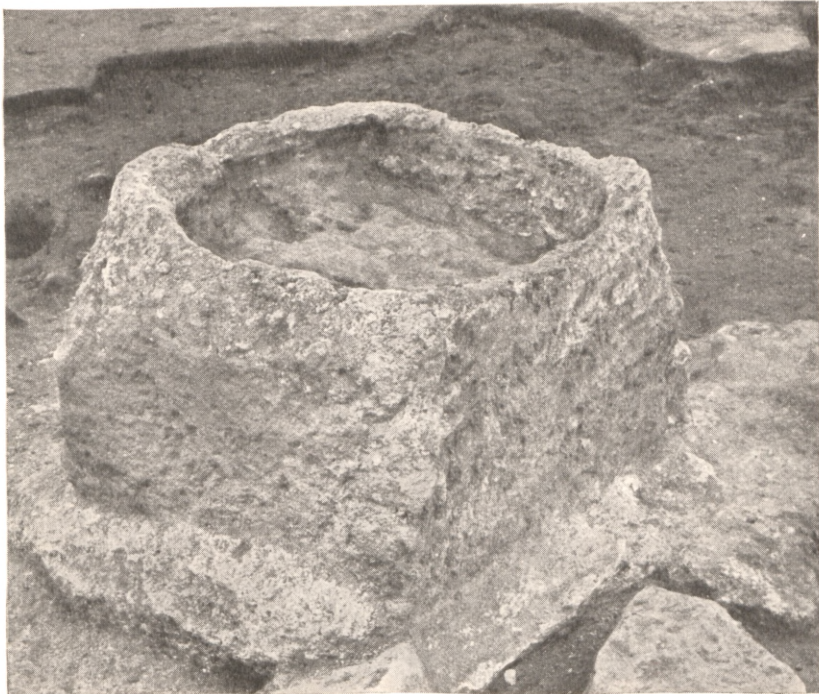


Abb. 8. Der Altar des hocharchaischen Temenos.

kann, muß der Humus absichtlich nach dem Platze hingeschafft worden sein, und es ist nicht zweifelhaft, was hiermit beabsichtigt wurde. Da der Platz ein dem Vegetationsgotte geweihtes Temenos war, und da eine solche Göttlichkeit sehr wohl mit Baumkult verbunden sein konnte, ergibt sich mir als Erklärung für das Gebäude diese: es hat zur Umzäunung der heiligen Bäume innerhalb des Temenos gedient¹ (Abb. 6). Nach den kleinen Dimensionen des Hauses und seiner Zweiräumigkeit zu urteilen, hat die Anzahl der Bäume nicht mehr als zwei betragen. Die Fragen, die durch die Struktur und stratigraphischen Verhältnisse des Gebäudes aufgeworfen werden, finden hierdurch eine befriedigende Lösung.

Das Bild, welches man sich somit vom Temenos während der hocharchaischen Zeit machen kann, ergibt einen geräumigen Hof, von Mauern und Reisighecken umgeben, und mit einem arkadeähnlichen Sonnendach zu beiden Seiten eines monumentalen Eingangs versehen, einen zentral gelegenen Altar und in dessen Nähe eine kleinere Einhegung mit zwei heiligen Bäumen.

Die Funde innerhalb des Temenos aus jener Zeit, die Aija Irinis Glanzperiode war, sind sehr reich und bestanden zum allergrößten Teile aus Terrakottastatuetten. Diese wurden so gut wie alle in situ in einem Halbkreis um den Altar und auf dessen südlicher Seite gruppiert gefunden. Dicht neben und teilweise aufeinandergepackt machten die ca. zweitausend Skulpturen eine Anhäufung von Votivgaben aus, in einem Umfange, der wenig Gegenstücke auf anderen Plätzen hat (Abb. 9). Am auffallendsten war die sorgfältige Ordnung, die bei deren Aufstellung beobachtet worden war. Am weitesten hinaus auf den Flügeln des Halbkreises lagen Gefäße und Kruken, in den ersten Reihen, dem Altare am nächsten, standen die kleinsten Statuetten, kleine Kampfwagen aus Terrakotta, Reiterfigürchen, Stierstatuetten und andere kleinere Gegenstände, und hierauf folgten konzentrisch nach außen die übrigen Votivstatuen, nach der Größe geordnet, so daß die wenigen Statuen in natürlicher Größe in den hintersten Reihen standen (Abb. 10).

Die große Menge all dieser Votivskulpturen bestehen aus männlichen Statuen und Statuetten, die einander in gewissen Gruppen ziemlich ähnlich sind. In den allermeisten Fällen sind sie Ergebnisse einer handwerksmäßigen Produktion ohne irgendwelche künstlerische Aspiration, und an ihre Hersteller wurde lediglich die Forderung gestellt, eine Votivgabe der üblichen Sorte anzufertigen, keineswegs aber ein Kunstwerk zu schaffen. Die Votivgabe hat ausschließlich durch ihre

¹ Betreffs weiterer Parallele zu einer solchen Anordnung weise ich auf meinen allgemeinen Vergleich zwischen Aija Irini und den minoisch-mykenischen Kultplätzen hin, wie diese in der Kunst und den Monumenten hervortreten (S. 351 ff.).



Abb. 9. Die Votivgaben um den Altar der hocharchaischen Periode.



Abb. 10. Querschnitt durch die Anhäufung von Votivgaben der hocharchaischen Periode.

religiöse und magische Bedeutung gewirkt, und ihre äußere Formgebung ist durch eine entsprechende Primitivität gekennzeichnet. Die meisten zeigen ein steifes, frontales „Standmotiv“, andere den Opfertypus oder den Adorationstypus, die eine Hand erhoben. Diese beiden letzteren Typen, die übrigens in Attribut und Ausstattung sehr nahe mit der großen Anzahl unbeweglich frontal stehender Figuren übereinstimmen, schließen die Möglichkeit aus, daß die Votive den Gott selbst darstellen sollen, wie er von seinen Verehrern in anthropomorpher Form konzipiert worden ist. Was die Statuen und Statuetten wiederzugeben beabsichtigen, ist der Geber des Votivgeschenkes selbst, bisweilen in dem Augenblick wo er sein Opfer bringt und sein Votum einlöst, bisweilen ohne direkte Anknüpfung an irgendeine rituelle Pose. Die Reiterfigürchen und die vierspännigen Kampfwagen beleuchten weitere Seiten der Bevölkerung Aija Irinis, ihre Beschäftigungen und die Situationen, in denen sie auf den Schutz ihres mächtigen Lokalgottes gerechnet haben. Oft sind sie mit Harnisch und spitzem Lederhelm mit Wangenschutz dargestellt. Es war ein kriegerisches Volk, und der Aija Irini-Gott war wie der syrische Hadad und der anatolische Wettergott nicht nur ein Fruchtbarkeits- und Wettergott, sondern auch ein Beschützer und Leiter¹ der kriegerischen Unternehmungen. Bezeichnend für den stark männlich betonten Charakter des Gottes ist der Umstand, daß in der ganzen Menge der Votivstatuen nur zwei bestimmt weibliche Bilder vorkommen, das eine eine sitzende Figur aus dem Beginn dieser Periode, das andere ein Beispiel für die in einer Form modellierten, an anderen Kultplätzen oft vorkommenden, stehenden, scheinbar nackten Frauenfiguren, die, sicher mit Unrecht, als ein Bild der Aphrodite oder der sogenannten nackten Göttin² gedeutet werden. Unter der großen Menge von kleinen Statuetten kommt eine Anzahl vor, die sich von den übrigen dadurch unterscheidet, daß der Kopf in einer ähnlichen Preßform, die wirklich einen Frauenkopf von ägyptisierendem Typ darstellt, modelliert ist, jedoch ist dieser vor dem Brennen in den meisten Fällen retuschiert worden, so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß der Skulpteur beabsichtigte, einen männlichen Kopf zu modellieren. Ihm fehlte zu diesem Zwecke sichtlich eine Stanze, und er mußte versuchen, den Mangel mit einfachen Mitteln auszugleichen. Die beiden oben erwähnten

¹ Vgl. Malten a. a. O. 108, wo eine Übersetzung eines Gebetes (*Keilschrifturkunden aus Bozhaszköi* XVII 14, I 5 ff.) zitiert wird, die zusammengefaßt sagt: . . . Mich (wohl: den König) aber, die Stadt Hattušaš . . . usw. . . . das Land, das Volk, die Truppen, die Wagenkämpfer sollen der Sonnengott des Himmels, der Wettergott des Himmels . . . usw. . . . freundlich besuchen.

² Cesnola *A descriptive atlas of the Cesnola Collection of Cypriote Antiquities*, Vol. 2, Pl. XXIII 87.

Frauenfiguren können jedoch nicht auf diese Weise forterklärt werden. Sie stehen isoliert und verbleiben unter den annähernd zweitausend anderen Skulpturen schwer erklärlich.

Statuetten von Stieren und Mischwesen kommen immer noch vor, werden jedoch immer seltener und bilden einen verschwindend kleinen Teil des übrigen Motivmaterials. Die Stiere sind alle von der Art, daß sie als Votive im Zusammenhang mit Opfern gedeutet werden müssen, sei es nun, daß sie als Substitut für ein blutiges Opfer gedient haben oder gleichzeitig mit der Entrichtung eines solchen aufgestellt worden sind, um diesen Akt in der Erinnerung zu bewahren. Die Mischwesen sind von gleicher Art wie die oben beschriebenen aus der früharchaischen Epoche, ihre Züge jedoch vermenschlicht, und die hermaphroditischen Typen sind verschwunden.

So wie die äußere Gestaltung des Temenos während dieser Zeit sich als eine Erweiterung und ein Weiterbau des Heiligtums der früharchaischen Epoche erwies, sehen wir auch, daß der Charakter der Funde im großen und ganzen unverändert ist. Lediglich Quantität und Repertoire sind vergrößert; der geistige Inhalt ist der gleiche, mit den kleineren Variationen, welche die Entwicklung einer festgewurzelten religiösen Tradition erlaubt.

Es ist immerhin von besonderem Interesse, daß man in dem Bildmaterial unter den Motivfiguren mit einem hohen Grade von Sicherheit eine Gruppe aussondern könnte, wo der Priester uns während verschiedener Phasen seiner Kultausübung entgegentritt. Wie bereits hervorgehoben, bildet der konische Lederhelm die allergebräuchlichste Kopfbedeckung unter den Motivstatuen. Die Tracht im übrigen kann in den meisten Fällen nicht mit Sicherheit festgestellt werden, da das Interesse des Skulpteurs so ausschließlich auf das Modellieren des Kopfes und Gesichtes begrenzt war, daß der Körper und die Tracht vollständig versäumt und meistens nur als ein schlichter Zylinder oder ein flacher Tubus dargestellt wurde. Die Malerei, die einst die schlichte Oberfläche verdeutlichte und bereicherte, fehlt oder ist nur in fragmentarischem Zustande gefunden worden. Die Umstände zwingen daher den Untersucher, weitgehend von den übrigen Einzelheiten der Tracht abzusehen und sich zur Bestimmung der Art und des Charakters der Skulpturen in erster Linie auf die Indizien zu beschränken, die sich aus der Betrachtung des Angesichts und Kopfes ergeben.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich eine kleinere Gruppe von der großen Menge der Skulpturen dadurch, daß sie anstatt des Kriegerhelmes eine ein- oder mehrmals um den Kopf gewundene Binde trägt. Das beste Beispiel für diese Gruppe ist eine Statue von natürlicher Größe, die in das Ende dieser Epoche gehört. Sie ist in eine auf die

Füße hinabreichende Tracht gekleidet, die beide Arme freiläßt, wovon der rechte gerade herunterhängt, der linke mit geballter Hand im Ellbogen gebogen ist. Bart und Haar sind lang, und um den Scheitel ist eine strickähnliche Binde mehrmals herumgewunden. Die geballte linke Hand hat deutlich um den Schaft eines Messers oder eines kürzeren Schwertes gefaßt, welches vom Körper geradeaus gerichtet war. Alles deutet darauf, daß die Statue einen ein Schlachtopfer verrichtenden Priester darstellt. Die Binde um den Kopf ist ein den Priester während der Ausübung des Rituals kennzeichnendes Attribut. *Στρόφιον*, die Hauptbinde, gehört zu dem bei Festen und feierlichen Gelegenheiten ständig angelegten priesterlichen Ornate innerhalb des griechischen Kulturgebietes¹, so wie auch ein entsprechender Brauch innerhalb des hettitischen und des syrischen Kultes² festgestellt werden kann. Die bis auf die Füße hinabreichende Tracht — am ehesten als Mantel oder Kutte zu deuten —, die den einen Arm gänzlich freiläßt und die andere Achsel deckt, gehört ebenfalls zu den Dingen, welche die priesterliche Tracht auf syro-hettitischen Darstellungen³ ausmachen, so wie der ungegürtete Chiton die charakteristische Ausstattung des griechischen Opferpriesters ist. Schließlich sei auf die Opferszene eines in Enkomi⁴ gefundenen Zylinders verwiesen, wo der Priester — die zweite Person von rechts — die gleiche charakteristische Tracht, Hauptbinde und lange, mantelähnliche Kutte, aufweist.

Wenn man sich also mit Hilfe dieser Gruppe von Motivbildern eine Auffassung von der Tracht der Aija Irini-Priester machen kann, wie sie diese bei der Verrichtung des Opfers und dem damit verbundenen Kultakte trugen, so geben auch ein paar andere kleinere Statuetten eine wertvolle Aufklärung über die rituelle Tracht bei anderen Gelegenheiten. Sie sind beide fragmentarisch, bewahren jedoch trotzdem die wichtigste Einzelheit der Darstellung: eine über den Kopf gezogene Tiermaske, die über den Hals hinabreicht und mit der einen Hand gestützt wird (Abb. 11). Ein Scarabäus von Aija Irini zeigt eine gleichartige Darstellung: zwischen zwei heraldisch stehenden Tieren steht ein Mann, der mit beiden Händen eine über den Kopf gezogene Stiermaske hält.

¹ Vgl. Stengel *Griech. Kultusaltertümer* 3 47 und Hill *Öst. Jahresh.* 2 (1899) 245 f.

² Betreffs Illustration weise ich hin auf Contenau *Glyptique Syro-hittite*, Fig. 5, wo der Mann am weitesten nach links ein Priester in einer rituellen Pose vor einem Gotte ist, Fig. 38, wo eine ähnliche Szene dargestellt wird, sowie Fig. 131, 275 u. a., wo gleichfalls entsprechende Kultakte ausgeübt werden; ähnliche aus älterer babylonischer Zeit auf einem Zylinder von Creta vgl. Evans *P. of M.* II 266 und Abb. 158.

³ Contenau a. a. O. Fig. 19.

⁴ Murray u. a. *Excavations in Cyprus*, Pl. IV, Nr. 744.

Auf Cypern sind früher ähnliche Figuren angetroffen worden, von denen drei von J. L. Myres veröffentlicht sind, welcher sie richtig „probably as performers in some religious ceremony“¹ charakterisiert. Eine große fragmentarische Draperiefigur aus hellenistischer Zeit stellt einen Priester, in einer Hand einen Zweig und in der anderen eine ähnliche Stiermaske² haltend, vor. Da sie der großen Cesnola-Sammlung in New York angehört, sind Provenienz und Fundumstände nicht mit Sicherheit bestimmbar. Einige syro-kappadocische Zylinder³, die von Contenau aus stilistischen Gründen als cyprischer Import⁴ betrachtet werden oder auf jeden Fall als unter stark cyprischem Einfluß angefertigt, sowie schließlich ein in Enkomi auf Cypern⁵ gefundener Zylinder

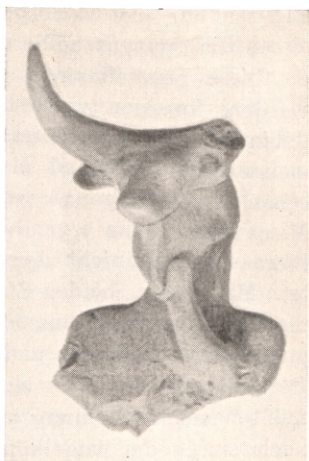


Abb. 11. Fragment einer Terrakotta-statuetten eines Priesters mit Tiermaske über den Kopf gezogen.

sind mit Darstellungen dekoriert, die sich um dasselbe Motiv bewegen. Keine derselben stellt eine Opferszene dar, da auf allen sowohl der Altar als eine bestimmte Person fehlt, die als die Gottheit repräsentierend betrachtet werden kann, jedoch sind Prozessionen von tierköpfigen, menschlichen Figuren, die Opfertiere verschiedener Art tragen, für alle gemeinsam. Auf allen außer der cyprischen, die ziemlich undeutlich ist, kommen zwei Wesen mit Vogelköpfen und eines mit Stierkopf vor. Auf einer derselben⁶ steht eine Figur in bis auf die Füße reichender Kleidung und Stiermaske neben einem heiligen Baume. In der linken Hand hält sie ein Messer von cyprischem Typ schräg nach rückwärts gerichtet, in der erhobenen rechten eine kleine Keule. Ihre Gesten und ihr Bewegungsschema ergeben, daß sie einen rituellen Tanz ausführt. Vor ihr stehen zwei vogelköpfige, ähnliche Figuren, wovon die eine geflügelt und in ein kurzes, gegürtetes Gewand gekleidet ist. Die andere dagegen gleicht in allem Wesentlichen der stierköpfigen Figur, nur mit dem Unterschiede, daß sie ein geflügeltes Tier in der rechten Hand hält. Ein Stierkopf ist zwischen den zwei vorgenannten

¹ Myres *Handbook of the Cesn. Coll.* 150 und 151, Nr. 1029, 1030, 1031.

² Cesnola *Cesnola Collection* I, Pl. CXXXIII.

³ Delaporte *Catalogue Cylindres orient. Bibl. Nationale*, Nr. 476, 477 und 478, und *Catalogue cylindres orient. Musée du Louvre*, Nr. A 1193, Pl. 105, 20, sowie Contenau a. a. O. Fig. 198, 199, 203, 206.

⁴ Contenau a. a. O. S. 151.

⁵ Murray u. a. a. O. Pl. IV, 743.

⁶ Contenau, G., a. a. O. Fig. 198.

Figuren en face wiedergegeben, und oben über dem heiligen Baume sitzen die Sonnenscheibe und die Mondsichel.

Diese Darstellungen, die im allgemeinen als Dämonen¹ gedeutet werden, kommen auch innerhalb des minoisch-mykenischen Kulturgebietes² vor, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß wir in den meisten Fällen — und dieses gilt besonders für die minoisch-mykenischen Darstellungen — wirklich vor Abbildungen von phantastischen Mischwesen ohne irgendwelche menschliche Züge stehen. Man darf hieraus jedoch nicht den Schlußsatz ziehen, daß dieses stets der Fall ist. Mit diesen beiden Statuetten von Aija Irini und dem Vergleichsmaterial, das im Zusammenhang mit ihnen demonstriert wurde, als Ausgangspunkt, liegt ein anderer Erklärungsgrund für gewisse von diesen Darstellungen vor. Es sind Tiermasken tragende Priester.³ Als solche müßten meiner Meinung nach sämtliche stierköpfige und möglicherweise auch einige der vogelköpfigen Figuren auf den oben angeführten Zylindern gedeutet werden. Daß man berechtigt ist, zu versuchen, aus diesem Material auch ein Element auszusondern, welches rituelle Verkleidung mit Tiermasken wiedergibt, wird durch das gleichzeitige Vorkommen von verschiedenen Bildern in Aija Irini, die sowohl den maskierten Priester als auch den minotaurusähnlichen Dämon vorstellen, und zwar noch so spät wie im siebenten Jahrhundert v. Chr., bewiesen. Was das ägäische Material anbetrifft, so liegt wenigstens eine Möglichkeit zu einer ähnlichen Deutung der Prozessionen von tierköpfigen Geschöpfen auf dem berühmten Miniaturrelief auf Schneckenschalen von Phaistos⁴ vor, soweit dieses wirklich eine minoische Arbeit und nicht von syrisch-babylonischem Kulturgebiet importiert ist. Mit diesem sollte auch ein Freskenfragment von Mykenae⁵ verglichen werden können, sowohl was die Komposition als auch die Figuren anbelangt, jedoch auf Grund dessen, daß der untere Teil der Körper fehlt, konnte die Art der Geschöpfe nicht näher bestimmt werden. Ein linsenförmig geschnittener Stein von Knossos, der einen Mann mit Hirschkopf⁶, einen Zweig in der linken Hand haltend und in wilder Tanzbewegung herumwirbelnd, vorstellt, dürfte gleichfalls zu den Darstellungen zu rechnen sein, die im Zusammenhang mit Bildern von Priestern in Tiermasken stehen.

¹ Contenau, G., a. a. O., Evans *J. H. S.* 21 (1901) 117, Furtwängler *Gemmen* III 34 u. a.

² Nilsson *Min.-Myc. Rel.* 322 und öfter.

³ Vgl. A. W. Persson *Åkerbruksriter och hällristningar*, wo eine ähnliche rituelle Verkleidung in der nordischen Bronzezeit aufgewiesen wird. Ebenda wird die Genesis der Dämonen in Zusammenhang mit Tiermaskenverkleidung gesetzt.

⁴ Nilsson a. a. O. 320, Fig. 96.

⁵ Ebenda 324, Fig. 98.

⁶ Evans *P. of M.* I 358, Fig. 260 e.

Eine ähnliche rituelle Verkleidung ist auf einem Stück eines Wandgemäldes von Tiryns wiedergegeben, leider ist die Figur jedoch nicht vollständig. Man kann dieselbe jedoch wie Rodenwaldt ruhig mit einem Tierkopfe¹ ergänzen. Ihr Bewegungsschema mit den gebeugten Knien und dem von der Tierhaut frei wegschwingenden Schwanze scheint schnelle Bewegung oder Tanz anzuzeigen, und hinter der Figur sehen Reste eines anderen ähnlichen Geschöpfes hervor, sowie eine Anzahl dem Kult assoziierter Gegenstände.

Es scheint daher, als ob die Tiermaskenverkleidung eine rituelle Tracht wäre, besonders mit zeremoniellen Prozessionen und Tänzen verknüpft. Es ist sicher kein Zufall, daß die mit Sicherheit bestimm-
baren Priestermasken Stierköpfe sind. Die Reminiszenzen in Aija Irini von einem ursprünglichen Stiergott sind sicher noch lebendig gewesen, und der Stier war sein heiliges Tier und sein Symbol, auf gleiche Art, wie es mit Hadad in Syrien und seinem Gegenstück in Anatolien der Fall war. Indem der Priester sein Bild anlegte, ging er eine greifbare Vereinigung mit der Gottheit ein, auf gleiche Art wie Demeters Priester in Pheneos bei gewissen Kultakten die Maske der Göttin² anlegte. Der Brauch hat bereits während der Bronzezeit eine große Verbreitung auf Cypern und innerhalb des syro-hettitischen Kulturgebietes gehabt und scheint sporadisch auch in dem minoisch-mykenischen Kreise spürbar zu sein.

Aus der großen Menge der übrigen soll besonders eine Gruppe kleiner Statuetten erwähnt werden, welche Tamburinspieler, einen Flötenbläser und einen Leierspieler vorstellen, welche alle ohne Zweifel an den religiösen Zeremonien³ teilgenommen haben, sowie schließlich der bereits früher erwähnte Steinfetisch.

Dieser ist ein beinahe sphärischer Stein von schwarzer Farbe und ohne Zweifel einmal in einem Flußbett gefunden worden. Sein größter Durchmesser ist ca. 0,25 m. Die Oberfläche trägt deutliche Spuren von Salbung mit Öl oder anderem ähnlichen Stoff, ein Brauch, der nicht nur bei primitiven Völkern angewendet wird, um die magische Kraft des Fetisches zu erhöhen und seine Macht zu vergrößern, sondern auch in der Antike üblich war.⁴ Durch den harten Stein lief eine Mehrzahl

¹ Rodenwaldt *Tiryns* II 17 und Pl. II, 7, der jedoch den Gedanken an rituelle Verkleidung abweist.

² Stengel a. a. O. 48, Nr. 5 mit vollständigen Hinweisen.

³ Ein Skarabäus von Aija Irini (Nr. 2123) zeigt einen sitzenden Leierspieler und einen stehenden Adoranten, jeder auf einer Seite eines aufgebauten Altares, auf dem ein Feuer brennt; über dem Altare ein Stierkopf.

⁴ Weinreich *Hermes* 56, 340 ff.; Clot. Mayer *Das Öl im Kultus der Griechen* (Diss. Heidelberg) 35 ff.

durchgehender Spalten, anscheinend durch starke Erhitzung zustandekommen, und seine Lage unmittelbar neben dem Altare scheint zu zeigen, daß sein ursprünglicher Platz tatsächlich auf dem Brandopferaltare selbst gewesen ist. Der Fetisch ist nämlich auch während spätarchaischer Zeit in Gebrauch gewesen, und bei der Desakrierung des Temenos jener Periode scheint der Fetisch in die Lage gekommen zu sein, in der er schließlich angetroffen wurde.

Das Kultobjekt — der Fetisch — hat also auf dem Altare gelegen, und rund um demselben waren alle Votivgaben aufgestellt. Die Schlachtopfer hat man auf dem Altar verbrannt, den Fetisch mit Öl oder Opferfett und Opferblut eingeschmiert. Tiermasken tragende Priester haben sich zum Takte der Zimbeln und zum Klange der Flöten in rituellen Tänzen und Prozessionen in der Nähe der heiligen Bäume bewegt. Das ist ungefähr das Bild der Kulturausübung in Aija Irini, welches auf Grundlage von Funduntersuchungen und den archäologischen und stratigraphischen Beobachtungen, die während der Ausgrabung gemacht wurden, aufgebaut werden kann.

Innerhalb des Gebietes des längs der nördlichen Begrenzungsmauer laufenden arkadenähnlichen Sonnendaches wurde in einem Lager von fettartiger, dunkler Kulturerde, das sich über den ganzen Boden der supponierten Arkade erstreckte, eine große Menge Skarabäen und Skarabäoiden sowie einige Zylinder und Siegel angetroffen. Diese Votivgaben haben also ihren Platz in diesem peripherisch liegenden Teile des Temenos gehabt, und ihre regelmäßige Verteilung innerhalb des Fundlagers — sie lagen mit bemerkenswerter Dichte auf demselben Niveau verstreut, trotzdem sie untereinander ungleich datiert werden müssen — ergibt, daß sie einmal an diesem Platz aufgehängt worden waren und in ihre jetzige Lage gekommen sind, als dieser Teil des Temenos zerstört worden war und die primitive Stoa zusammenstürzte. Aber außer Skarabäen und anderer Glyptik enthielt die Erde in diesem Lager auch eine Menge Fragmente von Tierknochen, Meerschnecken und Schneckenschalen, alles als Reste von Mahlzeiten zu deuten. Die sakramentale Mahlzeit im Zusammenhang mit dem Opfer ist also in Aija Irini vorgekommen, und es scheint, als ob es Sitte gewesen wäre, im Zusammenhang mit einem solchen Akte einen Votivskarabäus in der Loggia, wo die Mahlzeit vor sich gegangen war, aufzuhängen.

In diesem ganzen Kultapparat scheinen jedoch wenige Funktionen für die heiligen Bäume übrigzubleiben. Sie sind nicht direkt Objekte für den Kult gewesen, diese Funktion wurde durch den Fetisch auf dem Altare erfüllt, um welchen herum auch die Votivgaben gruppiert wurden. Sie sind nicht mit kleineren Votivgaben behängt worden, wie es

beim modernen Baumkult auf Cypern¹ und auch in der Antike² der Fall war, denn die absolute Fundlosigkeit innerhalb der Baumeinhegung und deren nächster Umgebung spricht entschieden gegen eine solche Annahme. Was ist also die Aufgabe der Bäume gewesen und welche Vorstellungen sind an sie geknüpft gewesen?

Wir dürfen ihnen, was Aija Irini betrifft, nur eine sekundäre Rolle zuteilen. Sie befanden sich dort während hocharchaischer Zeit, es ist jedoch eine offene Frage, ob sie auch während der ersten Epochen des Temenos vorgekommen sind. Irgendwelche bindende archäologische Beweise für eine solche Annahme gibt es nicht, aber die Möglichkeit besteht doch wohl. Es soll besonders hervorgehoben werden, daß die südliche Begrenzung des Temenos während der geometrischen und früharchaischen Zeit nicht festgestellt werden konnte, da der Erdwall, der die Einhegung bildete, auf dieser Strecke, wo er anscheinend vollständig zerstört worden ist, nicht aufgespürt werden konnte. Das ist aber gerade der Teil des Temenos, wo während der hocharchaischen Periode der Bau, welcher die beiden Bäume umzäunte, angetroffen wurde, und wo man also a priori zu erwarten hätte, daß die Bäume auch früher gestanden haben. Weiter kann mit Sicherheit festgestellt werden, daß Baumkult auf Cypern bereits während der späten Bronzezeit vorgekommen ist, und daß er besonders bei der Übergangszeit zwischen Bronze- und Eisenzeitalter üblich gewesen ist.

Eine große Menge Siegel und Zylinder aus dieser Zeit stellen nämlich Kultszenen dar, wo der Baum eine wichtige Rolle spielt³, und sie zeigen in vielen Fällen eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Bild von Kult und Kultplatz, welches mit Hilfe des Augenscheins von Aija Irini aufgebaut werden konnte. Aus der Cesnola-Sammlung in New York möchte ich die Aufmerksamkeit besonders auf einen Zylinder aus grünem Serpentin⁴ lenken (Abb. 12). Ein Adorant nähert sich einem pfeilerähnlichen Altare, über welchem ein Stierkopf, eine Form der Epiphanie des Gottes, schwebt. Auf einem Thronstuhl hinter dem Altare sitzt ein

¹ In dem Dorfe Syrianochori südlich von Aija Irini kommt ein solcher Baumkult im Zusammenhang mit einer heiligen Quelle „Aijasma tou Aijou Nikolaou“ vor. Der Baum ist ein verwilderter Feigenbaum, und dessen Zweige werden mit kleinen Gaben und Lappen von der Bevölkerung behängt. Diese Votive sind zur Behebung von Krankheit bestimmt. Über „Lappenbäume“ s. Weinreich *Heilungswunder* 90, A. 3.

² Eine Fundanhäufung in dem von der Schwedischen Expedition ausgegrabenen heiligen Gebiete in Dali scheint einer solchen Annahme Raum zu geben. Votivgaben an Bäumen hängend: Kern *Realenc.* III 159.

³ Einiges Material hat Ohnefalsch-Richter *Kypros, the Bible and Homer* 29 ff. und Fig. 2 ff. gesammelt.

⁴ Cesnola *Cesnola collection* III Pl. CXIX, Nr. 3.

Mann, welcher die eine Hand gegen den Altar streckt, entweder ein Priester oder — was auf Grund seiner Stellung wahrscheinlicher ist — der Gott selbst, in anthropomorpher Form dargestellt, sowie schließlich am weitesten nach links ein Baum, von drei kurzen, vertikalen Strichen umgeben. Diese Linien sind offensichtlich die primitiv dargestellte und in Planprojizierung wiedergegebene Einhegung um den Baum. Ein anderer



Abb. 12.

Zylinder in derselben Sammlung¹ zeigt nur ein Bild eines ähnlichen Temenos, aber keine Kultszene. Zwei Bäume sind von einem horizontal gestrichelten Zaun umgeben und durch eine



Abb. 13.

vertikale Linie abgeteilt, die anscheinend eine Zwischenwand markiert, welche die beiden Bäume innerhalb der gemeinsamen Einhegung voneinander trennt, in vollständiger Analogie mit der Anordnung in Aija Irini. Vor der Einhegung ist ein Stierkopf (Abb. 13). Wir stehen wieder vor einer Kombination von Baum- und Stiergottkult. Fünf andere cyprische Zylinder gleichen Datums, veröffentlicht von A. di Cesnola², sowie fünf ähnliche im Metropolitan Museum in New York³, zeigen analoge Darstellungen, wo das Hauptmotiv aus dem Baum, dem Stierkopf und dem Adoranten besteht. Schließlich gibt es einen von gleicher Art vom Grabfelde bei Aija Paraskevi bei Nicosia.⁴

Wir sehen also, daß die Kombination von Stier- und Baumkult bereits so früh wie in den letzten Jahrhunderten der Bronzezeit und in den ersten Jahrhunderten der Eisenzeit für cyprische religiöse Vorstellung nichts Fremdes war. Da das Vorkommen gerade eines solchen Kultes während hocharchaischer Zeit für Aija Irinis Teil bewiesen werden kann, scheint mir daher die Annahme wahrscheinlich, daß ein solcher Kult auch während der ersten Perioden eines offenen Temenos an dem Platze ausgeübt worden ist, an dessen Vorbild sich das hocharchaische Temenos in allem andern Wesentlichen so eng anschließt. Vorausgesetzt aber, daß diese Beweisführung richtig ist, so können doch während dieser Perioden der Baum oder die Bäume keine primäre Rolle in dem Kulte gespielt haben. Die Votivgaben aus der Zeit waren ja auf eine entsprechende Weise rund um die respektiven Altäre der beiden Epochen herumgruppiert, und das Zentrum für den Kult ist mit großer Wahr-

¹ Ebd. Pl. CXIX, Nr. 1.

² Wiedergegeben von Contenau a. a. O. Fig. 224, 225 und 226 und Cesnola *Salamina* Pl. XII, Fig. 16 u. Pl. XIII, Fig. 18, vgl. Pl. XIII, Fig. 17 u. 23.

³ Cesnola *Cesnola collection* III Pl. CXIX, Nr. 6 und Pl. CXXI, Nr. 7, 8, 11 und 15.

⁴ Ohnefalsch-Richter a. a. O. S. 29, Fig. 2.

scheinlichkeit derselbe Fetisch gewesen, der in den späteren Zeitabschnitten in der Entwicklung des Kultplatzes in Gebrauch war. Der Baum ist ein notwendiges Attribut zu dem Kulte gewesen; er ist als greifbarer Ausdruck für die Kraft und Macht des Vegetationsgottes betrachtet worden, um denselben sind zeremonielle Tänze aufgeführt worden, seine Zweige sind geschüttelt worden und dergleichen mehr; das zeigt eine große Menge glyptischer Darstellungen auf Skarabäen, Siegelringen, Siegeln und Zylindern sowohl von vorderasiatischem als auch ägäischem Kulturgebiet, aber er ist nicht in engerem Sinne Kultobjekt gewesen. Der wahre Sitz der Macht, die wahre Inkarnation der Gottheit war nicht der Baum, sondern der Fetisch. Diese Begriffsdistinktion ist meiner Meinung nach notwendig, nicht nur für Aija Irini selbst, sondern auch für viele andere sog. Baumkulte. Der Dianakult im Ariciahaine am Nemisee ist ein bis auf historische Zeit bewahrtes Beispiel für ein solches Tatsachenverhältnis. Der Baum, den der rex nemorensis so unermüdlich bewacht, ist nicht die verkörperte Gottheit, er war in späterer Zeit ihr Kultbild und im Beginn, ehe der Kult anthropomorphisiert worden war, wahrscheinlich ein Fetisch oder irgendeine andere Form von anikonischem Idol. Der Baum hat eine wichtige Aufgabe zu erfüllen und ist unlöslich mit dem Kulte verknüpft, aber Kultobjekt war er nicht. Solange kein Zweig gebrochen wurde, solange konnte der rex nemorensis ungestört in seiner Stellung verbleiben, denn für denjenigen, der sein Nachfolger und damit sein Mörder werden wollte, war die erste Bedingung, daß es ihm glücke, einen Zweig von dem heiligen Baume zu brechen. An den Kult geknüpft, ohne jedoch eine so bedeutende Rolle wie der Baum in Dianas Hain gespielt zu haben, war auch Athenas heiliger Olivenbaum, der im Pandroseion neben dem vorpersischen Athenatempel wuchs. Die Beispiele können vervielfacht werden — eine große Sammlung hat Evans¹ gegeben —, und diese scheinen alle darauf zu deuten, daß der Baum, wo er keine mantische Aufgabe gehabt hat, auf die Art betrachtet wurde, wie es in Aija Irini der Fall gewesen sein muß.

Untersucht man das minoisch-mykenische Material, so beobachtet man auch dort ähnliche Tendenzen. Ein Goldring von Mykene² zeigt einen aufgebauten Altar, von ein paar stilisierten „horns of consecration“ gekrönt, zwischen denen ein Opferfeuer brennt. Eine Adorantin passiert

¹ Evans *J. H. S.* 21 (1901), S. 126 ff.

² Ebd. S. 182, Fig. 56, wo jedoch der Altar als sog. *portal shrine* gedeutet wird. Nilsson *Min.-Myc. Rel.* 228, weist mit Recht darauf hin, wie nahe diese sog. *portal shrines* dem Altare kommen, und wenn der obere Abschluß derselben von der Art ist wie auf dem fraglichen Ringe, muß der Gegenstand zweifellos als ein Altar angesehen werden. Betreffs *portal shrines* s. u. S. 355.

den Altar, wendet sich gegen denselben und erhebt die Hand zur Adoration. Auf ihrer anderen Seite stehen zwei heilige Bäume. Die ganze Szene ist von eigentümlichen Rankenornamenten schwer zu deutender Art eingerahmt. Ein anderer Ring, veröffentlicht von Nilsson¹, zeigt auch eine Adorationsszene, in welcher der Baum eine untergeordnete

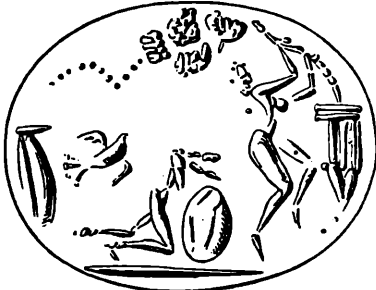


Abb. 14.

Rolle spielt. Es ist hier die Epiphanie der Göttin selbst, zu welcher der männliche Adorant sich wendet, während ein umzäunter Baum die Darstellung auf der entgegengesetzten Seite abschließt. Gleich an Art und Inhalt ist eine Szene auf einem Siegelabdruck von H. Triada², wo die anthropomorphe Epiphanie der Göttin von zwei Adorantinnen umgeben und ein eingehogter Baum links sichtbar ist. Eine Kultszene von sehr inter-

essanter Art ist auf einem Goldring von Phästos³ dargestellt (Abb. 14). Obwohl das Signet abgenutzt ist, wird die Darstellung doch in ihren Hauptzügen deutlich. Rechts ein umzäunter Baum, um dessen Stamm und Zweige eine nackte Frauenfigur unter ekstatischen Tanzbewegungen greift, im Zentrum ein ovaler Gegenstand von unbestimmten Konturen, vor welchem ein nackter Mann auf den Knien liegt. Seine Arme sind adorierend zu dem Gegenstande erhoben. Dies ist offensichtlich das Kultobjekt; es scheint mir als nichts gedeutet werden zu können denn als ein Steinfetisch⁴ von exakt demselben Typ wie der, welcher in Aija Irini gefunden wurde. Zur Linken ist ein Gegenstand, der die rechte Seite von ein paar „horns of consecration“ darstellen dürfte, d. h. den Platz des Altares angeben, und von hier fliegt ein Vogel, die Epiphanie der minoischen Göttin. Daß in ländlichen Kultplätzen in minoisch-mykenischem Kulturgebiet das Kultobjekt aus einem so primitiven Idol

¹ *Min.-Myc. Rel.* S. 228 ff. und Fig. 71.

² *Mon. ant.* XIII 43, Fig. 37, Nilsson a. a. O. Fig. 75.

³ *Mon. ant.* XIV 577, Fig. 5 und Pl. XL 6, Nilsson a. a. O. Fig. 74, danach unsere Abbildung 14.

⁴ Meistens wird es als ein Libationspithos angesehen. So von Nilsson *Min.-Myc. Rel.* S. 237 u. 297, der einen Ring im Ashmolean Museum mit ähnlicher Darstellung heranzieht. Jedoch nicht einmal dort scheint es mir möglich, die beiden ovoiden Gegenstände als Pithoi anzusehen. Der rechte hat nichts, was darauf hindeutet, und was auf dem linken als Gefäßkante angesehen wird, ist anscheinend der Unterarm des Adoranten. Meiner Meinung nach bestärkt das Beispiel die Deutung des Gegenstandes als eines Steinfetischs, der Adorationsobjekt ist.

oder Fetisch bestehen konnte, wird nicht nur durch den sog. „Fetishshrine“ im Kleinen Palaste in Knossos und dessen Inhalt von kuriosen Kultobjekten¹ erwiesen, sondern auch durch eine Darstellung auf einer kleinen gepreßten Glasplatte von Mykene.² Dort stehen zwei Mischwesen auf den Seiten eines aus unregelmäßigen Steinen erbauten Altares und gießen Libationen über einen auf demselben liegenden größeren Stein, der als ein Fetisch aufgefaßt werden muß. Vielleicht ist der Akt, der auf dem Phästosringe und dem Signet im Ashmolean Museum geschildert wird, eher als die rituelle Einschmierung des Fetisches mit Öl oder Blut zu deuten, statt als wirkliche Adoration im strengeren Sinne. Die Posen, welche die damit beschäftigten Personen einnehmen, sind unter dieser Voraussetzung leichter verständlich. Die Szenen von Baumkult, die im übrigen innerhalb desselben Kreises bekannt sind, schildern oft nur den rituellen Tanz um den Baum, ohne daß ein Altar oder ein Kultobjekt abgebildet wird³, obwohl bisweilen die anthropomorphe Epiphanie der minoisch-mykenischen Göttin das Zentrum der Gruppe bildet, manchmal als für die im Kulttanze Teilnehmenden⁵ unsichtbar gedacht, manchmal wiederum Objekt für die Adoration eines der Teilnehmer.⁵

Diese Übereinstimmungen zwischen Aija Irini und dem minoisch-mykenischen Gebiete dürfen selbstverständlich nicht zu einer Annahme von irgendwelchen direkten Verbindungen zwischen den beiden Kulturgebieten benutzt werden, was bereits durch den großen zeitlichen Unterschied der Monumente unmöglich wird — selbst wenn man ähnlichen Baumkult bereits während der beginnenden Eisenzeit in Aija Irini voraussetzt. Die primitiven religiösen Vorstellungen, die auf diesen verschiedenen Kulturgebieten auf ähnliche Weise zum Ausdruck kommen, sind von der Art, daß sie bei den meisten Völkern während eines Abschnittes ihrer religiösen Entwicklung vorkommen und somit entstehen und aussterben können, unabhängig von fremden Kultureinflüssen und Einwirkungen. Gerade auf Grund der Allgemeingültigkeit der Erscheinungen und der unleugbaren Übereinstimmungen scheint mir indessen der Versuch zu einem weitergehenden Vergleich in gewissen Punkten berechtigt. Die äußeren Anordnungen in dem Temenos von Aija Irini und um dasselbe herum können vielleicht, dank der glücklichen Umstände, die zur Bewahrung der Monumente zusammengewirkt haben, zur Klarlegung der Form und Topographie des minoischen Temenos beitragen. Ich glaube daher, daß ein Versuch, Aija Irini in gewissen Teilen

¹ Evans *P. of M.* II 1, S. 346, Fig. 198 und II 2, S. 520.

² Evans *J. H. S.* 21 (1901), S. 117, Fig. 12.

³ Evans *J. H. S.* 21, S. 176, 177 Fig. 52 und 53.

⁴ Nilsson a. a. O. Fig. 73. ⁵ Ebd. Fig. 72.

das Bild des minoisch-mykenischen Temenos komplettieren zu lassen, berechtigt ist.

Charakteristisch für die Topographie des Temenos von Aija Irini ist die niedrigere Einhegung um das heilige Gebiet, in welches man durch ein Tor mit treppenförmigen Basen gelangt, ein zentral gelegener monolithischer Altar, sowie hinter demselben zwei heilige Bäume, von einer niedrigen Mauer umzäunt. Die Übereinstimmung zwischen diesem Bilde und der von Nilsson¹ ausschließlich durch eine kritische Untersuchung des minoisch-mykenischen Materiales aufgebauten Vorstellung ist schlagend. Was mir wichtig erscheint festgehalten zu werden, ist immerhin, daß die Einhegung um dem Baum nicht



Abb. 15.

mit dem Temenos in seiner Gesamtheit identisch ist. Sie hat innerhalb des heiligen Gebietes gelegen, das seinerseits von einer Umfassungsmauer umgeben war. Mit diesem Bild im Gedächtnis versteht man leichter den Zusammenhang einer Darstellung wie derjenigen auf dem Siegel von Sphoungaras (Abb. 15), wo zwei umzäunte heilige Bäume, eine gewaltige Libationsvase und ein Teil von ein paar „horns of consecration“ wiedergegeben sind.² Es kann kaum einem Zweifel unterworfen sein, daß der Steinschnitzer beabsichtigt hat, einen Unterschied zwischen der Einhegung unmittelbar um den Raum herum und derjenigen hervorzuheben, welche auf der anderen Seite der Libationsvase sichtbar wird, um hinter den „horns of consecration“ zu verschwinden. Die letztere Einhegung, die einen einfachen Zaun darstellen soll, gibt die äußere Temenoseinhegung wieder, und die erstere stellt das grobe Mauerwerk, welches die beiden heiligen Bäume umgibt, dar.

Ein Fragment einer Steativase von Knossos³ dient zur weiteren Klärung dieses Verhältnisses. Der obere Teil des Fragmentes zeigt eine Einhegung von einfachem Mauerwerk, in primitiver Planprojektion gesehen und durch eine schmale Scheidewand abgeteilt, und innerhalb der Einhegung zwei Bäume, die Feigenbäumen sehr ähnlich sind. Vor dieser steht ein Altar mit „horns of consecration“ und ein paar Adoranten.⁴ Diese befinden sich also auf dem Temenoshofe, jedoch nicht innerhalb der kleinen Baumeinhegung, die kaum Platz für etwas anderes als die Bäume selbst übrig ließ. Deshalb konnten auch die Kultteilnehmer, die auf den

¹ Nilsson a. a. O. S. 234 faßt seine Auffassung wie folgt zusammen: . . . we have rustic sanctuaries consisting of an enclosure with a gateway, or a free-standing portal with a sacred tree.

² Nilsson a. a. O. S. 126, Fig. 27, danach unsere Abbildung.

³ Evans *J. H. S.* 21, S. 103, Fig. 2.

⁴ Vgl. Nilsson a. a. O. S. 232.

Goldringen in Candia¹ und Athen² um die Bäumen tanzen und deren Zweige ergreifen, außerhalb der Einzäunung dargestellt werden, die auch tatsächlich sowohl niedrig als eng und somit also gewissermaßen wahrheitsgetreu dargestellt ist. Dasselbe gilt auch vom sog. „portal shrine“, den Evans auf einem Signetringe von Mykene³ wiederzufinden glaubt, welcher ganz einfach einen ähnlichen niedrigen Zaun um einen heiligen Baum auf einem Temenoshofe wiedergibt. Ähnlich ist das Verhältnis auch, was eine Darstellung der drei Zypressen⁴ des ägyptischen Gottes Min anbelangt, welche keineswegs irgendwelche Tore krönen, sondern auf dieselbe Art teilweise hinter einer niedrigeren Mauer verborgen sind.

Eine Frage, die Nilsson während seiner Behandlung dieser Probleme aufgeworfen hat, ist die, warum bei diesen Darstellungen von Baumkult so oft „horns of consecration“ fehlen.⁵ Ein Erklärungsgrund scheint mir in dem Umstande zu finden zu sein, daß dasjenige, was den Gemmenschnitzer und Graveur in der Regel interessiert hat, die Szene um den Baum selbst gewesen ist. Da dieser jedoch nicht Kultobjekt war und der Altar nicht in seiner unmittelbaren Nähe stand, sind auch nicht die charakteristischen Attribute, die mit dem Kultobjekte und dem Altare verknüpft waren, mit aufgenommen worden. Wo die Szene dagegen ein erweitertes Bild des Temenos gibt und sowohl Baum wie Kultobjekt und Altar dargestellt werden, da treten auch „horns of consecration“ auf, wie der Phaestos-Ring⁶, der Mykene-Ring⁷, das Sphoungaras-Siegel (Abb. 15) und das Fragment der Steativase von Knossos zeigen.

Soviel kann man, glaube ich, in bezug auf die Topographie des minoisch-mykenischen Temenos aus dem archäologischen Materiale von Aija Irini herauslesen, und diese Annahmen werden gewissermaßen auch durch ein Monument auf Kreta selbst unterstützt.

Während einer Reise auf der Insel im Jahre 1894 besuchte Evans eine auf ihrem westlichen Teil gelegene Ruinenstadt, Goulàs, und machte dort eine Menge wertvoller Beobachtungen und Vermessungen.⁸ Unter anderen Gebädefundamenten auf einer der Akropolen des Ortes fand sich eine offene Area von etwa rechteckiger Form, und innerhalb derselben ein rechteckiges Gebiet, von einer niedrigen Steinmauer umzäunt. Vor diesem Gebäude liegt eine Zisterne oder ein Bothros, und längs der Südseite der äußeren Umfassungsmauer läuft eine Stoa oder rechteckliche Exedra, wie der Verfasser selbst es charakterisiert. Ausgrabungen würden hier mit Sicherheit Licht auf die jetzt noch dunklen Punkte werfen, aber die allgemeine Übereinstimmung zwischen den

¹ Nilsson a. a. O. Fig. 72.

² Ebd. Fig. 73.

³ Evans a. a. O. S. 182, Fig. 55.

⁴ Ebd. S. 143, Fig. 26.

⁵ Nilsson a. a. O. S. 234 und Anm. 1.

⁶ S. oben S. 352.

⁷ S. oben S. 351f.

⁸ B. S. A. 2 (1895—1896), S. 169 ff.

Dispositionen in Aija Irini und Goulàs können uns bereits jetzt nicht entgehen. Die äußere Temenosmauer und die innere Baumeinzäunung hier haben ihr Gegenstück dort, und gleichfalls auch die Stoa längs der einen Begrenzungsmauer. Es herrscht kein Zweifel darüber, daß Evans' mit beinahe divinatorischem Blicke ausgesprochene Vermutung, daß wir vor einem „hypaethral shrine“ von minoisch-mykenischem Typ, mit Baumkult assoziiert¹, stehen, vollkommen richtig ist.

Um auf die lokale Entwicklung von Temenos und Kult in Aija Irini zurückzukommen, sind einige Worte betreffs der weiteren Schicksale des Platzes erforderlich. Die hocharchaische Blüte wurde durch eine plötzliche Katastrophe der gleichen Art abgebrochen, wie diejenige, welche das früharchaische Temenos zerstörte — Überschwemmung. Dieses Mal war jedoch deren Zerstörungskraft gewaltsamer. Vom Süden und Osten, wo das Gelände ansteigt, ist eine Sturmflut über das heilige Gebiet hereingebrochen und hat offenbar mit einem Schläge den größten Teil desselben mit Sand zugeschüttet. Das hocharchaische Motivdepot verschwand unter den Sandmassen, die beinahe zu der oberen Kante des Altares hinaufreichten. Die Temenosmauer wurde auf der Strecke, die den Wassermassen ausgesetzt war, teilweise aufgerissen, und die Baumeinzäunung wurde schwer beschädigt. Von jenen Mauern losgerissene Steine richteten an den größeren Statuen des Motivdepots ganz bedeutenden Schaden an, aber dank ihrer kompakten Aufstellung bot die Statuenansammlung kräftigen Widerstand und verblieb, wie oben bemerkt, so gut wie in situ.

Die Nachblüte, die auf den Ruinen dessen, was die Glanzzeit des Kultplatzes markiert hatte, begann, fällt in ihrer Gesamtheit in die spätarchaische Zeit. Die beschädigten Mauern sind repariert und erhöht worden, die Süd- und Ostmauern der Baumeinzäunung, die durch die Katastrophe weggefeht wurden, hat man auf ihrem alten Platze wieder aufgebaut, und das neue Temenos schloß sich in seinem Äußeren soweit als möglich an dasjenige der vorhergehenden Periode an. Es ist möglich, daß die Erhöhung des Altares, die durch einen Aufbau von kalkhaltigem Tonmörtel zustande gekommen ist und die teilweise als Windschutz fungiert hat, aus dieser Periode datiert. Auch der Kult wurde, soweit aus dem Fundmaterial zu konstatieren, auf dieselbe Weise wie in hoch-

¹ Er sagt ebd. S. 178: Certain religious representations on some recently discovered rings and intaglios of Mycenaean date seem to throw fresh light on the matter. All these agree in exhibiting a votary or adorante before a hypaethral shrine containing one or more sacred trees. . . . In the lowwalled hypaethral building of Goulàs . . . one is tempted to see a Mycenaean shrine of the same class — it may be of greater antiquity than the Cypriot sanctuary.

archaischer Zeit fortgesetzt. Nur die Intensität hat nachgelassen. Unter den Votivstatuen, die nicht annähernd in so großen Mengen vorkommen wie während der vorherigen Epoche, kann ein unverkennbar ionischer Einfluß in der skulpturellen Formgebung gespürt werden, und die Figuren ändern in gewissem Maße ihr Aussehen. Der Bart, der früher ausgesprochen üblich war, wird nun immer seltener, das Haar fällt in Flechten oder Locken auf die Schultern nieder, und ein schwaches archaisches Lächeln verleiht oft dem starren Gesichte Leben. Die Tracht und die rituelle Pose sind jedoch beinahe unverändert, und die Opfer, welche man bringt, sind dieselben. Auffallend ist gleichwohl, daß unter den Votivgaben die Stier- und Mischwesenstatuetten so gut wie gänzlich fehlen. Die religiösen Vorstellungen, die von ihnen repräsentiert werden, sind deutlich ein Zug von Primitivismus, der sich auf dem Rückgange befindet. Der ionische Einfluß des 6. Jahrh. ist tiefer gegangen als nur bis zu den äußeren Kunstformen.

Der Kultplatz begann offensichtlich an Einfluß und Ansehen zu verlieren und führte ein immer mehr dahinwelkendes Dasein, um schließlich gänzlich verlassen zu werden. Es ist sicher kein Zufall, daß man innerhalb des Gebietes der immer mehr wachsenden Stadt auf der anderen Seite der Talschlucht, die nördlich von Temenos liegt, die zerstörten Reste eines Heiligtumes des 5. Jahrh. antraf. Gleichzeitig damit, daß der alte Kultplatz außerhalb der Stadt aufhörte in Gebrauch zu sein, wird ein neues Heiligtum innerhalb des Stadtgebietes selbst gegründet, und damit beginnt eine neue Verfallsperiode für das verlassene Temenos.

Die Spuren des Gewesenen sind mehr und mehr ausgetilgt worden, daß aber noch Heiligkeit an dem Platze haftete, und daß er von späteren Generationen nicht ganz vergessen wurde, das zeigt die überraschende Schlußphase in seiner Geschichte. Während der späthellenistischen Zeit hat er eine kurze Renaissance erlebt. Der umsäumte heilige Platz, der wohl zum großen Teile vom Walde, vom Flugsand und von Flutablagerungen wieder erobert worden war, wurde ausgerodet, und das spätarchaische Depot ist anscheinend teilweise wieder an den Tag gekommen. Vorsichtige Hände haben die Fragmente aufgesammelt und das Angetrossene in eine untiefe Grube im Sande eingebettet und sie wieder zugefüllt. So ist ein ähnlicher Desakrierungsritus, wie er früher in der Geschichte des Temenos vorgekommen ist, wieder ausgeführt worden. Das Gebiet um den früheren Altar herum, wo sicherlich noch Spuren des Votivdepots sichtbar waren, ist mit weißer kalkhaltiger Erde, welche die letzten Reste verhüllt hat, überdeckt, eine neue Bodenfüllung über der südöstlichen Ecke des Temenos ausgebreitet und eine ebene Oberfläche zustande gebracht worden.

Den Maueraufsatz der alten Baumeinzäunung hat man als Basis für eine niedrige Mauer benutzt, und zwei weitere eingelagerte Steinschichten bilden ein rechtwinkliges Mauersystem, welches die ungefähre Begrenzung des neuen Platzes markierte. Da diese Lager jedoch unmittelbar unter der modernen Bodenfläche liegen, sind sie besonders schwer beschädigt, und es liegt in der Natur der Sache, daß die Funde, welche auf dem hellenistischen Boden gemacht wurden, sowohl wenig zahlreich als auch unbedeutend waren. Sie bestanden nur in einigen Münzen und Lampen sowie Statuenfragmenten. Die Bevölkerung der Gegend hat jedoch noch das Auffinden einer großen Statue aus Kalkstein in frischer Erinnerung, welche nach der Beschreibung zu urteilen, eine späthellenistische Draperiefigur gewesen sein dürfte. Die Basis derselben wurde während der Ausgrabung gefunden, und ihr Platz war in unmittelbarer Nähe des alten Altares. Vielleicht geben die großen Dimensionen und der zentrale Platz derselben ein gewisses Recht zu der Annahme, daß sie das Kultbild des Platzes war. Leider fehlen selbst von dieser späten Epoche Inschriften, und wir sind daher nicht in der Lage, die Identität des hellenistischen Gottes festzustellen. Wahrscheinlich ist es doch Reseph-Apollo gewesen, der mit Melkart-Herakles der männliche Gott war, dessen Kult auf Cypern die größte Verbreitung besaß. Er ist eine griechische Identifizierung des cananitischen Wettergottes, der seinerseits mit dem syrischen Hadad¹ nahe verwandt ist, welcher die nächste Parallele zu Aija Irinis altem Stiergott bietet. Falls diese Annahme richtig ist, sollten der erste und der letzte Abschnitt in der Kultgeschichte Aija Irinis an denselben Kulturkreis und dieselbe religiöse Vorstellungssphäre angeknüpft werden können.

NACHTRAG

Als der vorstehende Aufsatz bereits in Druckbogen vorlag, wurde im vierten Hefte der Zeitschrift *Syria* für 1932, das Anfang 1933 erschien, ein interessanter Fund aus Cypern publiziert, der religionsgeschichtliche Probleme von gleicher Art wie die von mir behandelten beleuchtet (P. Dikaios, Les cultes préhistoriques dans l'île de Chypre, *Syria* XIII 345). Von hauptsächlichem Interesse ist ein Miniaturmodell aus Terrakotta, das ein Temenos darstellt. Dikaios datiert seinen Fund auf etwa 2000 v. Chr. Der Fundort war ein Grab in einer Nekropole namens Vounoi in der Nähe des Dorfes Casaphani an der Nordküste der Insel. Dargestellt wird eine Kultszene mit mehreren Teilnehmern. Den Fund hier näher zu beschreiben, wäre zwecklos. Ich weise auf die ausgezeichneten Bilder in *Syria* hin.

Unzweifelhaft ist die verehrte Gottheit sowohl mit dem Stiere als auch mit der Schlange verknüpft, was auch Dikaios mit Recht hervorhebt. Das beweist vor allem die Anwesenheit von vier heiligen Stieren, die in ihrem Verschlage von Tempeldienern gefüttert werden. Weiter kommt eine Darstellung von drei

¹ Hastings *E. R. E.* 3, S. 181 a.

Priestern vor, die, Stiermasken tragend, Hand in Hand eine Prozession oder einen Tanz ausführen. Zwischen ihnen hängen Schlangen herab. Das alles sind frühe Parallelen oder vielleicht Vorgänger des Kultes von Aija Irini, die meine Rekonstruktion in erfreulicher Weise bestätigen.

Dikaios glaubt auch die große Muttergöttin zu erkennen und nimmt an, daß auch sie im selben Temenos verehrt worden ist. Neben einer thronenden Figur, die größer als die anderen Teilnehmer der Zeremonie ist, steht ein kleines Weib mit einem Kindchen in den Armen. Dieselben werden als der Oberpriester und die Muttergöttin gedeutet. Diese Auffassung scheint mir nicht richtig zu sein. Ich weise nur kurz darauf hin, daß die ganze Darstellung sehr genreartig ist. Die Stiere werden gefüttert, ein Mann bewacht die Tür, ein anderer versucht über die Einhegung zu klettern, einige sitzen auf einer Bank und andere bewegen sich frei im Temenos. Zwischen diesen letzteren steht auch das Weib, das sich von den anderen in keiner Weise hervorhebt. Sie muß einfach als eine Adorantin verstanden werden.

Wie Hogarth mit Recht hervorhebt, dürfen auch die sehr gewöhnlichen, cyprischen, weiblichen Grabidole nicht als irgendeine Abbildung derselben großen Muttergöttin gedeutet werden.¹ Sie sind vielmehr als ein Substitut für Weib oder für Weib und Kind zu verstehen, das dem Verstorbenen unter anderen Grabgaben mit ins Grab gegeben wurde.

Auf die anderen kühnen Deutungen der reichen Funde aus Vounoi hier einzugehen, liegt keine Veranlassung vor.

¹ *Essays in Aegean archeol. presented to Sir Arthur Evans*, Oxford 1927, 55 ff.

III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT BERICHTE

RELIGIONEN DER NATURVÖLKER INDONESIENS

VON J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG IN LEIDEN

(Fortsetzung und Schluß von S. 198.)

Einige interessante Einzelheiten aus dem Reisbauzeremoniell in demselben Gebiet erzählt P. Wirz in seiner Studie: Der Reisbaukult der Oloh-Ngadju und der benachbarten Stämme von Südost-Borneo.¹ Es heißt, der Reis sei entstanden aus den Blumen und dem Mark von zwei Bäumen, die von einem gewissen *sangiang* durcheinandergemischt wurden. Ursprünglich wuchsen die abgeschnittenen Ähren jede Nacht wieder an. Man hielt nun nachts Wache beim Reisfelde und lernte so den „Reisgroßvater“ kennen, ein Wesen, das in menschlicher Gestalt aus dem zu Felde stehenden Reis sich aufrichtete und über dem Gewächs herumwandelte und die Ähren anwachsen ließ. Man schoß nun nach diesem Wesen mit giftigen Pfeilen, worauf der „Reisgroßvater“ verschwand. Seitdem wachsen die Ähren nicht mehr an. Bei der Ernte läßt man 21 Ähren bis zuletzt stehen: diese kleine Gruppe bildet den Reisgroßvater, und darin haust die Seele des Reises, die jedoch zugleich in jedem einzelnen Reiskorne haust. In dem Zeremoniell spielen besonders die Vorzeichen eine wichtige Rolle. Beim Pflanzen bedient man sich der *hampatung bidji* oder *kapatung*. Dies sind 1—3 Dezimeter lange aus Holz geschnittene Figuren, männliche und weibliche, die in verschiedenen Haltungen vorgestellt werden. Solche Figuren werden bei den Ngadju in großer Anzahl (oft wohl 100) zusammengebunden und auf das Reisfeld gebracht. Andere werden zu Splittern zerschnitten und unter den Saatreis gemischt. Unter dem Säen ist eine Pause, in welcher die Geschlechter allerlei Spaß miteinander treiben, einander necken oder auch wohl um die Wette an einer Liane ziehen. Obszöne Scherze sind jedoch beim Reispflanzen nicht erlaubt.

Ausführlichen Bericht über eine Bevölkerungsgruppe in Zentral-Borneo erstattet J. M. Elshout in seinem Buche: *De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied. Bijdragen tot de kennis van Centraal-Borneo*², das als eine Fortsetzung seiner Dissertation

¹ *Mitteilungen der Geogr.-Ethnogr. Gesellsch. Zürich*, Bd. 27 u. 28 (1926 bis 1927 u. 1927—1928), 67 ff.

² 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1926.

Over de geneeskunde der Kenja-Dajaks in Centraal-Borneo in verband met hunnen godsdienst anzusehen ist.

Die animistische Religionslehre dieses Volkes steht stark unter dem Einfluß der Kopfjagd, die früher nicht nur den wichtigsten Teil des religiösen Kultes bildete, sondern auch, da man sich allein eigentlich nie sicher fühlen konnte, im täglichen Leben ein Faktor von großer Bedeutung war. Es heißt, daß der lebende Mensch eine Seele, die *beruwa*, besitzt. Diese führt nach dem Tode ihre Existenz als *bali matei* weiter. Von den Toten stammen jedoch noch andere Wesen ab, die *bali djaka*. Nach dem Verfasser muß man beide Gruppen theoretisch unterscheiden, doch sind die Kenja selbst sich dieses Unterschiedes nicht deutlich bewußt. Die *bali djaka* werden immer im Zusammenhang mit den Leichen gedacht. Der Verfasser charakterisiert sie daher auch als die „zum Geist gewordene Magie der Leiche“. Sie sind bössartig, besonders wenn sie von geköpften oder sonstwie verstümmelten Leichen stammen. Sie spuken besonders auf dem Kirchhof oder in der Nähe desselben. Die *bali matei* dagegen bewohnen den Aufenthaltsort der Toten im Himmel. Nach den Todesursachen sind sie in Gruppen verteilt, die jede ihre eigene Wohnung im Totenlande haben. So besteht ein Haus für Geköpfte und für die im Wochenbett gestorbenen Frauen, und haben auch verschiedene Sorten Selbstmörder ihre eigene Wohnung. Eine besondere Gruppe bilden auch die Priester, die sich unter den Lebenden eine körperliche Hülle (*luhan*) auserwählt haben. Derjenige, dem dies zuteil wird, heißt *luhan bali* und kann einen Priestergeist in sich niedersteigen lassen, um durch seinen Mund zu reden. Während die *bali matei* hauptsächlich als gefährliche Wesen betrachtet werden, die aus Neid die Seelen der Lebenden zu sich zu locken suchen, besteht eine andere Gruppe von *bali*, die *bali akang*, die vorzüglich als Beschützer bei allerlei Gelegenheiten verehrt werden. Diese *bali akang* sind nach dem Verfasser die „Geister des Mutes“. Ihre wohlwollende Gesinnung ist es, die die Kopfbäger nötig haben, um die *beruwa* des Opfers besiegen zu können. Wir könnten sie daher auch nach dem Verfasser „Kopfbägergeister“ nennen. Vielleicht dürften wir vermuten, daß diese Geister von denen abstammen, die im Leben große Kopfbäger waren, so wie bei anderen indonesischen Völkern, z. B. den Toradja in Zentral-Celebes, die im Kampfe gefallenen Ahnen eine besondere Gruppe bilden, die man als die vorzüglichsten Ahnen bezeichnen könnte. Den Gegensatz zu den *bali akang* bilden die *bali léang*, die schwächenden Geister, die die *beruwa* in einen besonderen Krankheits- oder Schwächezustand bringen. Auch die Wald- und Flußdämonen werden mit dem Namen *bali* bezeichnet, obwohl sich nirgends zeigt, daß auch sie als Geister von Menschen angesehen werden. Wohl sind sie dem Menschen im allgemeinen

übel gesinnt; alle Unfälle im Walde und auf dem Flusse werden ihnen zugeschrieben.

Als allgemeiner Stammvater scheint der Basalt (*batu bila*) zu gelten, der als Sohn einer Schlingpflanze und eines Baumes angesehen wird, doch welche Stellung diese Wesen im Komplex der Religionslehre einnehmen, teilt der Verfasser nicht mit.

Der wichtigste rituelle Komplex ist das Kopfjägerfest. Es muß stattfinden bei verschiedenen wichtigen Vorfällen, wie dem Tätowieren der Frauen, und den Mitteilungen des Verfassers ist zu entnehmen, daß man eine erfolgreiche Kopfjagd als einen Beweis für die magische Kraft der Teilnehmer und den eroberten Kopf als den Träger dieser Kraft betrachtet, die auf die ganze Gemeinschaft, doch besonders auf die schwächeren Glieder, wie Alte und Kranke, einen sehr heilsamen Einfluß ausübt. Jedoch jagte man Köpfe nicht nur auf speziell zu diesem Zweck unternommenen Zügen, sondern immer, wenn die Gelegenheit sich bot, da die verschiedenen Dörfer in dieser Hinsicht fortwährend sich gegenseitig in der Schuld standen. Zwar konnte eine solche Fehde zwischen zwei Dörfern auch durch das Bezahlen einer Blutschuld offiziell beendet werden, doch das bedeutete nur, daß der Verkehr zwischen den betreffenden Gemeinschaften wiederhergestellt war: für die Individuen war dieser Friedensschluß nicht bindend, und ihr Groll blieb bestehen.

Der Verfasser gibt eine ausführliche Beschreibung eines Kopfjägerfestes, das *manat* heißt (*manat ulu*: den Kopf weihen) und neun Tage dauern muß. Der erste Tag ist dem zeremoniellen Einzug der Kopfjäger und der feierlichen Beisetzung des Kopfes auf das Kopfgestell gewidmet. Zuerst wird der Kopf an dem *belawing* aufgehängt, einem Pfahl, der auf einem Hügel errichtet ist und dessen oberes Ende einen rohen hölzernen Kopf und zwei Arme trägt, deren einer ein Schwert festhält. Dann wird unter den *belawing* den *bali akang* geopfert, die von der *beruwa* des Kopfes gezwungen werden, niederzusteigen. Nachdem man nun noch mit Hilfe des Kopfes aus jedem einzelnen Hause die schwächenden Geister vertrieben hat, wird der Kopf auf das Kopfgestell gesetzt, unter dem immer ein Feuer brennen muß. Während der nun folgenden Nacht läßt man möglichst viele *bali akang* niedersteigen. Diese machen viel Lärm: Man sagt, sie seien unzufrieden, weil nicht genug Köpfe gejagt werden. Am zweiten Tage findet ein Wetttrudern statt. Gewöhnlich vertreten die beiden Parteien das untere und das obere Stromgebiet des Dorfes. Den dritten Tag verwendet man für die Zeremonien *pelubit batu* (das Weiterrollen der Steine) und *suhen*. Diese Steine scheinen die Geister der Ahnen, speziell der *bali akang*, zu vertreten. Sie werden mit dem Blute eines geopfertem Schweines bespritzt und dann unter

das Kopfgestell ans Feuer gelegt. Dann wird einem Huhn der Kopf abgesägt, und jedem der Kopfjäger, und wer sich sonst anmeldet, reibt ein Mädchen den Arm mit dem blutigen Kopfe des Huhnes. Dann findet das Hin- und Herrollen der Steine statt, wobei dieselben sich nicht berühren dürfen, und endlich wird ein Stock mit dem erbeuteten Kopf in das Häufchen Steine gesetzt, und man drängt sich herzu, um die Spitze des Stockes, die zu Spänen zerschnitten ist, zu berühren. Die *suhen*-Zeremonie, bei der die männliche Jugend auf Wunsch mit Schweine- oder Hühnerblut bestrichen wird, verleiht das Recht zum Tragen gewisser Schmucksachen oder Kleidungsstücke, die zum Teil im täglichen Leben nie gezeigt werden. Das sind nach dem Verfasser „Symbole, die nur andeuten, daß derjenige, der sie trägt, sich dem Mannesalter nähert oder es erreicht hat und nicht mehr für einen angesehen werden soll, der noch keine Widerstandsfähigkeit besitzt und daher befürchten muß, daß seine *beruwa* entflieht“. Die eigentlichen Kopfjägerabzeichen jedoch, wie eine gewisse Tätowierung, kann man damit nicht erlangen. Am vierten Tage wird viel getanzt, doch es findet sonst nichts Wichtiges statt. Am fünften Tage werden Aufzüge gehalten, wobei die Teilnehmer in verschiedenen Häusern tanzen. Auch wird an diesem Tage nochmals ein Wettrudern abgehalten. Von nun an sind die Kopfjäger nicht mehr besonderen Speisetabus unterworfen. Allmählich kommt alles wieder in gewohnten Gang; der siebente und der neunte Tag sind Ruhetage, jedoch am sechsten und achten Tage arbeitet man wieder wie gewöhnlich auf den Reisfeldern. Das nächstwichtige Fest nach dem Kopfjägerfest ist das Reisbauritual. Besondere Erwähnung verdient es, daß verschiedene Zeremonien hauptsächlich von einzelnen, speziell dazu erwählten Personen verrichtet werden, so daß die anderen ruhig bei der Arbeit bleiben können. Das Vorbereitungszeremoniell ist zwei Männern anvertraut, den *taät bai* (die den Wald besehen). Die Felder, die zerstreut und teilweise in großer Entfernung vom Dorfe liegen, sind zu rituellen Zwecken vertreten durch speziell angelegte kleine Felder in direkter Nähe des Dorfes. Die *taät bai* verrichten nun das Nötige zuerst im Dorfe, und später wird das Zeremoniell auf diesen kleinen Feldern wiederholt. Eine der wichtigsten Aufgaben des *t. b.* ist das Opfern vor den „Vorzeichengeistern“ und das Befragen derselben. — Für das Zeremoniell während der Aussaatzeit wird eine Person erwählt, die den Titel *tena* (Versorgerin?) trägt. Ihr fällt die Aufgabe zu, das Wohlwollen der Reisgeister zu erlangen, d. h. der Geister, die das Wachstum des Reises beherrschen. Auch muß der *tena* die günstigste Zeit bestimmen im Zusammenhang mit den Mondphasen und dem Stande der Sonne. Der letztere wird gemessen mit Hilfe zweier aufrechtstehender Bambusstöcke, von denen der eine, der als der männliche gilt, zwei

Früchte, der andere, der weibliche, ein Ei trägt. — Beim Ernteritual spielen u. a. zeremonielle Hanswürste (*ujat*) eine Rolle; sie sind in verschiedener Weise verkleidet oder maskiert, laufen herum und geben auch wohl allerlei Aufführungen, bei denen man vorzugsweise Fremde vorführt. Die Masken, die dabei verwandt werden, stellen oft Schweinsköpfe, oft auch schiefe Menschenköpfe vor. Das Wort *ujat* bedeutet eigentlich „schreckenerregendes Bild“, und dieser Name wird an erster Stelle auf die Figuren angewandt, die gebraucht werden, um die bösen Geister aus Haus und Dorf zu bannen. Auch zu diesem Zeremoniell gehört wieder ein Aufzug. Der Zug, der aus Männern und Frauen besteht, die in besonderer Weise geschmückt sind und dem ein musizierender *ujat* vorausgeht, geht von Haus zu Haus und nimmt überall ein Ei und eine Perlenkette in Empfang, die dem *tena* zur Hand gestellt werden und für die Geister bestimmt sind. Aus der sorgfältigen chronologischen Tabelle des Verfassers von allen Arbeiten, die mit dem Reisbau zusammenhängen, während eines ganzen Jahres, geht hervor, daß in den meisten Monaten fast täglich die eine oder andere Zeremonie stattfindet.

Über die einheimische Bevölkerung von Sarawak, besonders die Kayan, Kenya und Iban, handelt ein neues Buch von Ch. Hose unter dem Titel *Natural man. A record from Borneo*.¹ Von dem, was der Verfasser über religiösen Glauben und Kult dieser Stämme mitteilt, erscheint das Folgende beachtenswert. Die Kayan glauben an ein höchstes Wesen *Laki tenangan*; sowohl seiner Frau *Doh tenangan* wie ihm selbst bringt man Opfer und betet zu ihnen. Als Mittler zwischen *L. t.* und den Menschen fungiert *Laki neho* (der große braune Habicht). Bei den Kenya tut dies der Kriegsdämon *Bali flaki*, der jedoch eher anthropomorph aufgefaßt wird, während sein Gegenstück bei den Iban, der Kriegsgott *Singalang burong*, sich als weißköpfiger Habicht zeigt. — Auch hier sollen die beiden ersten menschlichen Wesen aus der Vereinigung einer Schlingpflanze mit einem Baume entstanden sein. Das höchste Wesen und seine Frau sind die vornehmsten unter einer großen Gruppe mächtiger Dämonen, die alle angebetet und mit Opfern verehrt werden. Eine zweite Gruppe übermenschlicher Wesen ist diejenige, zu der an erster Stelle die Geister der Verstorbenen gehören und ferner die Seelen oder Geister verschiedener Tiere, die mit dem Menschen in engerer Beziehung stehen, wie die „Omentiere“, die Haustiere, das Krokodil u. a. Als gesonderte dritte Gruppe betrachtet der Verfasser die sog. *toh*, unbestimmte dämonische Wesen, die die Eigenschaft miteinander gemein haben, daß sie immer mit einem bestimmten Ort und Ding

¹ London, Macmillan & Co., 1926.

zusammenhängen, und, obwohl nicht wesentlich bösartig, durch ihre Reizbarkeit gefährlich werden können. So hat der erbeutete Kopf einen *toh*. Die meisten Gefahren und Unfälle, oft auch Tod und Krankheit, werden ihnen zugeschrieben. Sie sind es auch, die *tabu*-Schändungen strafen. — Die Iban kennen individuelle Schutzdämonen, *ngarong* oder *tua* genannt. Solch ein Beschützer zeigt sich im Traume. Häufig ist es der Geist eines verstorbenen Verwandten, und mancher junge Mann schläft auf dem Grabe einer vornehmen Person oder zieht sich auf einige Zeit in die Einsamkeit zurück, in der Hoffnung, eine derartige Offenbarung zu erhalten. Meistens zeigt sich der Schutzdämon in der Gestalt eines Tieres. In diesem Falle ißt oder tötet der Beschützer diese Tiere fortan nicht mehr und behandelt diese Tiersorte mit besonderer Ehrfurcht. Solch ein Schutzdämon geht manchmal auf die Nachkommen über, so daß es vorkommt, daß gewisse Stämme (?) oder Familien (welche Verwandtschaftsgruppe gemeint ist, ist nicht ersichtlich) gewisse Tiere nicht töten, weil sie glauben, sie seien mit denselben verwandt. Man sagt dann z. B., ein Ahn sei in dieses Tier verwandelt, und um gewiß zu sein, daß man diesem Ahn nichts Böses tut, könne man kein einziges Tier dieser Sorte töten. Besonders zu Krokodilen bestehen solche Beziehungen. Manchmal fungieren sie als individuelle Schutzdämonen oder schließen Blutsbrüderschaft mit einem Menschen, manchmal werden sie auch als mit einem menschlichen Individuum oder einer menschlichen Gemeinschaft verwandt angesehen. — Nach dem Verfasser kennen die Kayan keine anderen Schamanen als die, welche als Priester im öffentlichen Ehrendienste fungieren und die *dayong* (vgl. bei Mallinckrodt *dahiang*: Schutzdämonen) genannt werden. Bei den Iban heißen diese Beamten *manang* (verwandt mit ozeanisch *mana*, vgl. Lehmann, *Mana*, 1 ff.), doch hier kennt man auch Schamanen im engeren Sinne. Das sind hier Männer, die Frauenkleider tragen und sich auch in anderer Hinsicht wie Frauen betragen (sie verrichten jedoch keine häuslichen Arbeiten). Es heißt, diese Lebensweise sei ihnen im Traume auferlegt. — Im Reissbaueremoniell spielen Frauen eine wichtige Rolle. Beim Erntefest, das von einiger sexueller Ungebundenheit begleitet wird, finden Solo- und Gruppentänze statt. Die meisten Solotänze bestehen aus spaßigen Nachahmungen der Bewegungen gewisser Tiere; jedoch ahmt man niemals Tiere nach, vor denen man sich wirklich fürchtet. Daraus schließt der Verfasser — wohl etwas übereilt — daß diese Tänze nichts mit der Religion zu machen haben. In einem der Gruppentänze werden die Tanzenden von einer Frau geführt, die einen der alten Köpfe festhält. Einige junge Frauen in männlicher Kriegsausrüstung tun, als ob sie einen Kopf erbeuten.

Ein nahe verwandtes, jedoch in mancher Hinsicht abweichendes Bild

zeigen die Dusun- und Murutgruppen in Britisch-Nord-Borneo, denen das letzte Buch **Owen Rutters**: *The Pagans of North Borneo*¹ gewidmet ist. Bei allen Stämmen besteht der Glaube an ein höchstes Wesen. Nach den Rundum-Murut heißt er *Kohlung* und haust auf dem Antulai, dem höchsten Berge des Murutgebietes. Die anderen Murutgruppen und die Dusun nennen dieses Wesen *Kinaringan* und meinen, er wohne im Himmel. Er hat eine Frau, *Munsummundok*, die als Mittlerin zwischen ihm und den Menschen auftritt. Nach den Tempasuk-Dusun hat er auch einen Sohn, *Tawardakan*, der den Menschen übel gesinnt ist. Das höchste Wesen scheint nicht direkt verehrt zu werden. Wohl wird *Kinaringan* und vielleicht auch *Kohlung* angerufen beim Eide. Bei den Rundum-Murut fand der Verfasser den Glauben, daß die Geister der Verstorbenen zu den Abhängen des Antulai gehen, um nach sieben Wiedergeburten schließlich in den *Orang tua* der Welt aufzugehen, „der jeden und alles in sich aufnimmt“. Dieser *Orang tua* ist anscheinend identisch mit *Kohlung*. Auch für die Dusun ist ein Berg (der Kinabalu) das Geisterland; den Glauben an die Wiedergeburt scheinen sie jedoch nicht zu haben. Die Schöpfungsmythen, die der Verfasser aufgezeichnet hat, sind alle mehr oder weniger fragmentarisch; zusammen orientieren sie uns jedoch genügend. Die Murut leiten alles ab von der ursprünglichen Zweiheit Himmel und Erde, und nach den Dusun bestanden anfänglich nur Himmel und Wasser. Aus dem Himmel, heißt es weiter in letzterer Mythe, fiel ein Fels und aus der Höhlung an der Spitze des Felsens kamen *Kinaringan* und *Munsummundok*. *K.* erhielt Erde von dem bösen Dämon *Bisagit* unter der Bedingung, daß *B.* einmal in 40 Jahren die Hälfte der von *K.* zu schaffenden Menschen durch die Pocken wegnehmen dürfe. Aus diesem Material und Stücken des Felsens schuf *K.* nun die Erde. Um diese zu bevölkern, bildete er nacheinander ein Menschenpaar aus Stein, aus Holz und aus Lehm. Erst dieses letztere konnte er lebend machen. Da dieses Paar keine Kinder bekommen konnte (wodurch wird nicht berichtet), vertauschte er eine Rippe des Mannes mit einer der Frau. Nun konnten sie Kinder bekommen (!) und wurden die Stammeltern des Menschengeschlechtes. Diese Mythe ist sehr verbreitet, außer dem Motiv des Rippentausches, das ungewöhnlich ist. Nach den Tempasuk-Dusun wurde für das erste Paar nicht Stein, sondern Eisen verwandt, und die drei Gruppen, in die die Tempasuk verteilt sind, stammen von den drei Urpaaren ab. Es bestehen auch verschiedene Mythen, die vom Bruder-Schwester-Inzest ausgehen, während über das, was vorhergegangen ist, nichts oder sehr wenig gesagt wird. Ebenfalls als vereinzelt Erzählung ist eine Mythe in Um-

¹ London, Hutchinson & Co., 1929.

lauf über den Ursprung der Speisen: *K.* tötete seine Tochter und befahl dem ersten Menschenpaare, ihren Körper in Stücke zu schneiden und diese Stücke in die Erde zu pflanzen. Aus dem Kopf entstand nun die Kokosnuß, aus den Armen das Zuckerrohr, aus den Fingern Bananen, aus den Beinen Süßkartoffeln und aus den Füßen Mais. Nach einer anderen Lesart dieser Mythe war das in dieser Weise geopfert Wesen ein Kind des ersten Menschenpaares. — Der Verfasser macht auch einige interessante Mitteilungen über das Ritual im Zusammenhang mit der Kopfjagd. Auf sein Ersuchen hat *G. C. Woolley*, ein Verwaltungsbeamter, sich große Mühe gegeben, den Text eines Murut-„Kopfesanges“ zu erlangen. Diese Bemühung hatte Erfolg, und der Verfasser gibt nun den Gesang im Murut und im Englischen wieder. Man singt ihn zum Feste nach einer erfolgreichen Kopfjagd, und die Männer und Frauen singen abwechselnd eine Strophe. Es ist hauptsächlich ein Lobgesang für die Kopfjäger, bei dem allerlei andeutende Ausdrücke gebraucht werden, um z. B. erbeutete Köpfe zu bezeichnen. Ein anderes Fest, bei dem die Köpfe ebenfalls den Mittelpunkt der Handlung bilden, heißt *main mensilad* (das Spiel des *silad*-Grases). Auffallend ist dabei die wichtige Rolle, die die *silad*-Blätter im Ritual erfüllen. Die Häuser werden hauptsächlich damit verziert. Man tanzt mit den Köpfen, besonders die älteren Frauen und die Männer, die gejagt haben. Ferner wird viel getrunken. Am dritten Tage findet der wichtigste Ritus statt. Jede Familie liefert einen reichlich mit *silad* verzierten Pfahl und wählt einen Vertreter, der diesen Pfahl und die Köpfe der Familie tragen soll. Auch beim Ausschmücken dieser Männer spielt *silad* eine große Rolle. Die Träger tanzen nun im Aufzug um die Felder, während der Rest der Bevölkerung an den Fluß geht. Dort tanzen die Frauen, während die Männer Bambusröhren mit Wasser füllen. Sobald der Aufzug erscheint, werden die Teilnehmer mit Wasser aus den Röhren begossen. Nachdem man sich etwas im Flusse getummelt hat, läuft der Aufzug durch alle Häuser, wobei auch wieder mit Wasser geworfen wird. Auch im Reissbauzeremoniell spielt *silad* eine Rolle. Wenn der Reis reif ist, kommt die Gemeinschaft in einem speziell zu diesem Zweck gebauten Hause zusammen. Man tanzt dann mit langen *silad*-Blättern im Haar und in den Händen um einen alten Reiskorb, der mit den Blättern geschlagen wird. — Der Verfasser berichtet noch einige Einzelheiten betreffend die Leichenbeisetzung und den *gusi*-Kult (siehe dieses Archiv XXV, 156).

KLEINE SUNDA-INSELN

Bali und Lombok. Seit einigen Jahren gehören auch diese Inseln zu dem Forschungsgebiet von *Paul Wirz*. Seine Abhandlung: *Der Reis-*

bau und die Reisbaukulte auf Bali und Lombok¹ enthält verschiedene interessante Einzelheiten, die er aus eigener Anschauung kennt, eine Anzahl Parallelen aus anderen Gegenden des Archipels und einige etwas oberflächliche Betrachtungen. Der Verfasser behauptet, mit der „Reismutter“ (die hier natürlich auch eine wichtige Rolle im Ritual spielt) sei ursprünglich einfach nur der wichtigste Teil des Reisfeldes gemeint gewesen; unter dem Einfluß der animistischen Auffassung der „Reisseele“, die sowohl persönlich wie unpersönlich gedacht wird, sei der Begriff der Reismutter als einer im Reis verkörperten Persönlichkeit entstanden, die die im Gewächs vorhandenen Kräfte in sich zusammenzieht und aufbewahrt, und auf diesem Wege sei man schließlich zu der Auffassung gelangt, daß die Reismutter das Wesen ist, das den Reis erzeugt. Durch Verschmelzung dieses einheimischen Reismutterbegriffs mit der Vorstellung des indischen Gottes Çri ist, wie der Verfasser glaubt, der eigenartige Glaubenskomplex entstanden, der sich in dem Balischen Reisbaukult widerspiegelt. Nach den Forschungen **Rassers'** (siehe oben S. 179 f.) bedarf es keiner Erklärung, daß dies alles nicht so einfach ist, als Wirz es sich gedacht hat. — Auf Bali hat man keine Figuren der Gottheit aus Stein oder Holz, sondern verwendet eine Puppe aus Lontarblättern, die *Sri* genannt wird und der Gottheit zur Wohnung dient. Sie wird immer im Hause aufbewahrt, denn *Sri* gilt nicht nur als die Göttin des Reisbaues, „sie ist auch ganz allgemein der Inbegriff von Reichtum, Wohlstand und Gedeihen“. Manchmal wird *Sri* mit *Dewa aju melantong* identifiziert, einer Gottheit, der man, zusammen mit dem „Erdgeist“ *Djeroh gedeh*, opfert beim Anlegen einer neuen *sawah*, oder wenn man während des Reisbaues von Unfällen betroffen wird. Die männliche Gottheit muß, außer Reis, Früchten und *sirih*, auch stets gebratenes Fleisch bekommen; der weiblichen gibt man vorzugsweise Blumen und Blätter. Wenn die Zeit der Ernte naht, schneidet man auf einem gewissen Teil des Reisfeldes eine Anzahl Halme ab und macht daraus zwei Garben, die zusammen *Nini-Sri* oder *Dewa-Dewi-Sri* genannt werden und die *Sri* und *Wisnu* vorstellen. Nachdem man ihnen geopfert hat, bleiben die beiden Garben bis zur Ernte liegen. Dann werden sie zusammengebunden (*kawin*: heiraten). Eine dritte Garbe gilt dann als Diener oder Kind. Auf Lombok heißt diese Garbe auch wirklich „Kind“. Die drei Garben werden mit allerlei Zeremoniell weggelegt und weiter aufgehoben. Nur in der Not wird dieser Reis aufgegessen, doch auch dann müssen Halme und Spreu aufbewahrt werden. Bei den Bali auf Lombok wird *Sri* in derselben Weise verehrt wie auf Bali. Davon findet

¹ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. 67 (1927), 217 ff.

man auch vieles bei den Sasak wieder. Die *Waktu-lima* und die *Waktu-tiga*-Gruppen zeigen in dieser Hinsicht wenig Unterschied (siehe unten); wohl wechselt das Ritual mehr oder weniger von Ort zu Ort.

Daß Paul Wirz während seines Aufenthaltes auf Bali in den Jahren 1918, 1925 und 1926 nicht stillgesessen hat, zeigt sich auch aus seiner Studie *Der Totenkult auf Bali*¹, ein schön ausgestattetes Werk in Quarto, mit 46 Federzeichnungen und 101 Lichtbildern illustriert, worin er alles mitteilt, was er durch eigene Anschauung und durch Befragen der Eingeborenen oder aus gedruckter Literatur über das Totenritual erfahren konnte. Der Verfasser sieht sehr wohl ein, daß seine Beschreibung alles andere als erschöpfend ist. Nicht nur ist das Ritual nicht dasselbe für die verschiedenen Kasten und wird die Leiche eines *padanda* anders behandelt als die eines gewöhnlichen Mannes, sondern es bestehen auch zahlreiche örtliche Unterschiede, die nicht mit Kasten- oder Funktionsunterschieden zusammenhängen. Der Verfasser hat auch noch den vor-hinduischen Beisetzungsgebräuchen nachgeforscht, jedoch neue Resultate von Wichtigkeit hat diese Untersuchung nicht geliefert. Der Reihe nach behandelt er das vorläufige Begräbnis, die Behandlung der Leiche vor dem Veraschen und das Veraschungsritual selbst. Es ist dem Verfasser unzweifelhaft gelungen, wichtiges Material zu sammeln, das in absehbarer Zeit sicher verschwunden sein wird. Augenscheinlich hat er jedoch die Schwierigkeit einer derartigen Untersuchung unterschätzt. Java, Bali und Lombok bilden ein Forschungsgebiet, auf dem der Ethnologe, der nicht gleichzeitig über philologische und archäologische Spezialkenntnisse verfügt, sich mit der größten Vorsicht bewegen muß. Schon aus der Art und Weise, wie der Verfasser mit der einheimischen Terminologie umgeht (vgl. hierüber auch R. Goris in *Djawa* IX, 204—205), um von anderen Mängeln nicht zu reden, zeigt sich, wie wenig er diese Vorsicht geübt hat.

In Entwurf und Ausführung ein Gegensatz zu dem Buche von Wirz ist die demselben Gegenstande gewidmete und im selben Jahre erschienene Studie von K. Chr. Crucq, unter dem Titel *Bijdrage tot de kennis van het Balisch doodenritueel*.² Diese Beschreibung basiert völlig auf einer genauen Studie von Handschriften (unter denen eine aus Lombok), die sich im Besitze des Legatum Warnerianum in Leiden befinden, und auf der verfügbaren Literatur. Verfasser gibt zuerst den Text der Handschriften mit Übersetzung und Bemerkungen. Dann behandelt er die Angaben aus der Literatur, wobei er zum Vergleich auf allerlei Beisetzungszeremonien in anderen Teilen des Archipels und Hinterindiens hinweist. Das dritte Kapitel vergleicht die An-

¹ Stuttgart, Strecker & Schröder, 1928.

² Santport, C. A. Mees, 1928.

gaben aus den Handschriften mit denen aus der Literatur. Dann folgt ein Kapitel über den Bali Aga (die wichtigste Literatur hierüber ist die Beschreibung von B. J. Haga in *Adatrechtbundel* XXHI, 454) und das Schlußkapitel gibt eine kurze vergleichende Betrachtung über hinduisches und balisches Ritual. Es ist bedauerlich, daß Cruq die am Orte selbst gesammelten Angaben von Wirz nicht hat verwenden können; denn mit diesen Angaben hätte er verschiedene Lücken in seiner Beschreibung füllen können. Ohnehin ist jedoch diese sorgfältige Arbeit auf streng philologischer Grundlage eines durchaus befugten Forschers mit Nachdruck zu begrüßen.

Einen interessanten Beitrag zum Begriff des balischen Klassifikationssystems, das, wie nun wohl feststeht, unter hinduischem Einfluß aus einem alt-einheimischen kosmologischem Kern entstanden ist, liefert der Balikenner H. T. Damsté mit einem Aufsatz über *Balische kleedjes en doeken, verband houdende met eerediensten dooden-zorg*.¹ Bei Veraschungsfesten hat der Verfasser beobachtet, daß die kosmische Gruppierung durch acht Kissen vorgestellt wird, die in einem Viereck um ein neuntes Kissen herum angeordnet werden. Jedes Kissen hat eine bestimmte Farbe, die zugleich zu einer bestimmten Himmelsrichtung und einer bestimmten Gottheit des hindu-balischen Pantheons gehört. Das Kissen in der Mitte hat alle Farben und gehört zum Çiwa. Anstatt der neun Kissen verwendet man auch wohl einen weißen Lappen, auf dem die neun Götter durch ihre in den zugehörigen Farben gestickten Wappen vertreten sind. Alle neun zusammen heißen *Nawa Dewata* oder *Nawa Sanga*. Solch ein Lappen heißt *kekasang*. Wenn der Priester zu den neun Göttern betet, hat er einen *kekasang* auf dem Schoß.

Äußerst lehrreich im Hinblick auf die sozial-religiöse Organisation ist der alt-einheimische Gewebekult der Sasak auf Lombok, über den wir jetzt eine wertvolle Abhandlung besitzen von J. C. Haar: *De heilige weefsels van de „Waktœ-Telœ“ op Oost-Lombok*², nachdem Damsté schon 1923 mit seinem Aufsatz über *Heilige weefsels op Lombok*³ in weiteren Kreisen die Aufmerksamkeit auf diesen Kultus gerichtet hat. Die Sasak sind bekanntlich offiziell Mohammedaner. Neben dem Islam, der *Waktu lima* genannt wird, besteht jedoch die einheimische Religion, die man *Waktu tiga* (oder *telu*) nennt, in den meisten Sasakschen Dörfern mehr oder weniger schwindend weiter. Mittelpunkte dieser alten Religion sind die Bergdörfer Sembalun (S. Buntung und

¹ *Gedenkschrift Koninkl. Instituut v. d. taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1926, 254 ff.*

² *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.* Bd. 65 (1925) 38 ff.

³ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch.*, Bd. 63 (1923), 176 ff.

S. Lawang) und Bajan. Jedes Dorf in der Ebene scheint in historischem Zusammenhang mit einem dieser Bergdörfer zu stehen, und dieser Zusammenhang zeigt sich u. a. aus der Art der örtlichen Gewebeverehrung. Es bestehen zwei Sorten heilige Gewebe, die *kèrèng kemali ragi umba'* (heiliges Gewebe mit unsichtbarem Einschlag) oder kurz *ragi umba'*, die in den beiden Dörfern Sembalun heimisch sind und in den anderen zu der Sembalun-Gruppe gehörenden Dörfern ebenfalls eine wichtige Rolle im Ritual spielen, und die *kèrèng kemali ragi lèmpot*, kurz *ragi lèmpot* genannt (*lèmpot* bedeutet *slendang*), die besonders in der Bajan-Gruppe in Gebrauch sind. Die *ragi umba'* gebraucht man zum Tragen des Gefäßes mit heiligem Wasser, d. h. Wasser aus einem heiligen (*kemali*) Brunnen, mit dem das Gewebe in Zusammenhang gebracht wird, und nach dem es häufig genannt wird. Wo der *r. lèmpot* fungiert, verwendet man ein anderes Tuch zum Tragen des heiligen Wassers, und wird der *lèmpot* in den *paosan* (Ort zum Lesen, Rezitieren) gelegt, der sich in der Mitte des Festplatzes befindet. Der *r. umba'* wird gebraucht, bis er fast vermodert ist. Das Anschlagen eines neuen Gewebes, das aus einem Faden gewebt werden muß, ist von verschiedenen Zeremonien begleitet. Die Weberinnen müssen Jungfrauen oder alte Frauen sein. Das neue Gewebe wird feierlich eingeweiht, meistens bei Gelegenheit der Zeremonien des Haarschneidens, der Beschneidung oder des Zähnefeilens. Im *paosan*, wo auch das Gefäß mit heiligem Wasser nach Beendigung der Feier hingestellt wird, werden die heiligen Erzählungen vorgelesen, und um den *paosan* herum beschäftigt man sich mit *gamelan* und *wajang*. — Außer den beiden genannten Gewebearten, den Grundgeweben, die meistens auch krankheitserregende Eigenschaften besitzen zur Bestrafung der tabu-Schändungen, bestehen noch viele andere heilige Tücher, die nach dem Muster der Grundgewebe, doch viel kleiner und mit geringerer Sorgfalt verfertigt werden und zur Abwehr der genannten Krankheiten dienen. Man nennt diese Tücher *sabuk* oder *mudjo-mali* (Krankheitsabwehrer). So steht gegenüber jedem *r. umba'* oder *lèmpot* ein *mudjo-mali*. Übrigens wechselt der Gewebekult mehr oder weniger von Dorf zu Dorf. In Sembalun Lawang sind sechs *pemangku* (*Waktu-tiga*-Priester). Jeder von ihnen bewahrt zwei heilige Tücher auf, die hier *kekombong umba'* genannt werden, ein männliches und ein weibliches. Nur die weiblichen Tücher, von denen verschiedene „Waldhuhn“ heißen (man glaubt, daß die Geister der Ahnen sich in Waldhühnern aufhalten), werden hier zum Tragen des heiligen Wassers verwandt. Sie haben nicht, wie die männlichen, krankheitserregende Eigenschaften. In Sembalun Bumbung sind ebenfalls sechs *pemangku* mit zwölf Tüchern, doch daneben kennt man noch zwei andere Gewebe, „Waldhahn“ und „Waldhuhn“ genannt, die ein direkter Nachkomme eines Oberhauptes aus der

alten Zeit aufbewahrt. Diese Nachkommen sind sehr zahlreich, und der Verfasser glaubt, die Verehrung der anderen Tücher werde in den Hintergrund treten. Es ist inzwischen bemerkenswert, daß in dem Dorfe Dasang-Lekong, einem Sembalun-Dorfe, die *umba'*-Tücher auch von bestimmten Familienhäuptern aufbewahrt und als *pusaka* verehrt werden, obwohl auch ein *pemangku* da ist. Unter den andern zwölf Geweben kommt auch wieder ein weibliches Tuch mit dem Namen „Waldhuhn“ vor; das dazu gehörende männliche heißt jedoch nicht „Waldhahn“, sondern *Bulan purnama* (heller Mond). In den meisten Dörfern hat man sowohl *lèmpot*- wie *umba'*-Tücher, doch gewöhnlich spielt eines derselben die Hauptrolle. So zeigte sich, daß in der Niederlassung Pengadangan, deren Bevölkerung aus Sembalun stammt, unter den vielen Tüchern untergeordneter Bedeutung sich ein *lèmpot* befand. In dem Dorfe Pringgasela sagt man, die *umba'*- und die *lèmpot*-Gewebe ständen in gleichem Ansehen. Es befinden sich da neun *umba'*, die als Tragetücher für das heilige Wasser verwandt werden, und 44 *lèmpot*, die als Schmucktücher im *paosan* (der hier *kekep* heißt) gebraucht werden. Doch nur neun dieser *lèmpot* werden eigentlich verehrt, und die meisten derselben stammen nach der Überlieferung und auch nach den Namen aus Bajan. Auch in anderen Gegenden Ost-Lomboks, wo neben *umba'* auch *lèmpot* vorkommen, stammt, wie der Verfasser meint, dieser Kult aus Bajan. Der Verfasser nennt ein Dorf, Rumbuk, wo ausschließlich *lèmpot* verehrt werden. Doch wird auch hier ein *ragi umba'* als Tragetuch gebraucht, doch das ist hier eine Funktion von sehr untergeordneter Bedeutung.

Savu. Nach dem Muster der Aufsätze von A. C. Kruyt erstattet F. H. van de Wetering Bericht über seine Befunde auf den Savu-Inseln in seiner Abhandlung *De Savoeneezen*.¹ Man kennt hier nach dem Verfasser nur einen Priester, den *dèo vai* (malaiisch *tuan tanah*: Grundherr). Dieser leitet die großen Feste und bringt die dabei erforderlichen Opfer. Wenn das Dorf von einer epidemischen Krankheit heimgesucht wird, trotz der Versuche, das Unheil durch magische Mittel abzuwehren, erwartet man von dem *d. r.*, daß er das Übel vertreibt. Zu diesem Zweck legt er einige Speisen aus jedem Hause in ein Schiffchen aus Lontarblättern und stößt dieses unter dem Aussprechen einer Beschwörung ins Meer. — Auch am vierten Tage nach einem Begräbnis bedient man sich eines Lontarschiffchens. Außer Vertretern der wichtigsten Nahrungsmittel, wie ein Reiskorn, ein Maiskorn usw., enthält dieses Schiffchen drei Püppchen aus Lontarblatt, die den Toten, den Steuermann und den mit dem Loten und Ankern beauftragten Mann

¹ *Bijdragen*, Bd. 82 (1926), 485 ff.

vorstellen. So wird der Tote zu Schiff ins Totenland gesandt. — Schlangen, besonders eine bestimmte Sorte, betrachtet man als wiedergeborene Ahnen.

CELEBES

In seiner Abhandlung *De landbouw bij de To Bada' in Midden-Celebes*¹ macht der vor kurzem gestorbene Missionar **Jac. Woensdrecht** auch einige Mitteilungen, die in religionswissenschaftlicher Hinsicht erwähnenswert sind. Wenn alle Vorzeichen günstig sind, wird den Erdgeistern (*anditu tampo'*) und den Baumgeistern (*anditu kau*) mitgeteilt, daß man mit der Feldarbeit anfangen wird. Die Geister lassen dann durch den Priester wissen, welche Opfer gebracht werden müssen, um sie umziehen zu machen (buchstäblich: Platz machen). Alle Arbeit, die nun auf den Feldern verrichtet werden muß, muß vorher auf einem kleinen Acker verrichtet werden, der für die Toten angelegt ist. Man macht zwei solcher Gärtchen, einen früh am Morgen, „damit die Reiszögel (in denen die Seelen der Verstorbenen wiedergeboren werden) später den Reis nicht aufessen“, und einen gegen Sonnenuntergang, um das Gewächs in derselben Weise gegen die Mäuse (in denen die Toten ebenfalls wiedergeboren werden) zu schützen. Zu dem Vorbereitungszeremoniell gehört ferner das *mohompo'* (Auf-sich-nehmen) oder *motolohi tauma* (Menschen vertauschen): der Priester schickt einige junge Männer aus, um Hühner, Kokosnüsse und Pinang zu stehlen, die man zum Feste braucht. Er macht eine weibliche und vier männliche Puppen aus Arengfasern. Diese werden zuerst an die Pfähle der Reisscheune gebunden und später an Bambusstöcken befestigt im Aufzug durch das Dorf getragen. Mitten im Dorfe wird den Geistern geopfert. Schließlich wird die weibliche Puppe mitten ins Dorf gepflanzt und die männlichen auf den Dorfwall in den vier Himmelsrichtungen, um die weibliche zu beschützen gegen „fremde Freier“. Diese Puppen werden *tatauna* (Menschlein) genannt. Bei dem Zeremoniell, das mit den Büffeln stattfindet, muß auch wieder mit den Toten gerechnet werden. Hinter dem Büffelkraal macht man einen *boso' tomate* (Totenkraal) oder *boso' anditu* (Geisterkraal). An die Tür des Kraals bindet man nachgemachte Büffel, d. h. Zitronen, die man mit hölzernen Pfoten und Hörnern versehen hat. Der Zweck des Büffelzeremoniels ist, die Vermehrung der Büffel und das Gedeihen des Gewächses zu fördern. Man betet dabei u. a. zum Vater Himmel, zur Mutter Erde, zu denen, die in den vier Himmelsrichtungen wohnen und zu den Geistern der Berge. *Alatala* und *Buriro* (Sonnengott) werden bei allerlei Gelegenheiten zusammen angerufen. Wenn der Reis reif ist, gebraucht man ferner bis nach der Ernte zeremonielle

¹ *Tijdschr. Batav. Genootschap*, Bd. 68 (1928), 125 ff.

Wechselsprache. — Bei der Ernte, die unter der Führung einer Frau (*topokubangi*: die sich umhüllt) stattfindet, läßt man zwei vom *k.* angewiesene Ähren, den Reisivater und die Reismutter, umringt von einer Anzahl anderer, bis zuletzt stehen. Wenn alle geerntet haben, kommen Leute aus allen zusammengehörenden Dörfern, um den Reisivater und die Reismutter „fangen“ zu helfen. Sie werden dann zusammen mit den umstehenden Ähren in zwei Büschel gebunden. Die Reismutter muß größer sein als der Reisivater. Sie liefern später den Saatreis. Wenn schließlich aller Reis in den Scheunen ist, gehen die Personen, die die Reismutter „gefangen“ haben, auf Raub aus: sie rauben z. B. Tabak, Kokosnüsse, alten Reis, der gerade aus der Scheune geholt wurde, u. a. m.

Einiges Wissenswertes betreffs der Religion, besonders des Totenrituals, bei der Bevölkerung im zentralen Norden der südwestlichen Halbinsel findet man in der *Memorie van overgave* betreffende de onderafdeeling Makale¹ von E. A. J. Nobele. Man unterscheidet im Menschen die Lebenskraft (*tuw*) und die Seele (*penawan*). Diese letztere irrt nach dem Tode noch einige Zeit in der Gegend umher als Geist (*bombo*), um schließlich nach dem Geisterland zu gehen (*tanah bombo*). Nachdem man die Leiche fest in weiße Lappen gewickelt hat, bleibt sie noch vorläufig im Hause auf der Erde liegen. Täglich versieht eine Sklavin sie mit frischem Essen. Das Fest der ersten Beisetzung fängt etwa nach einem Monat an. Am dritten Tage wird die Leiche noch sorgfältiger in neue Lappen eingepackt, worauf ein *tomakaja* (ein speziell mit dieser und anderen zum Totenfest gehörenden Verrichtungen belasteter Sklave) die Hülle zunäht. Das Ritual des fünften Tages heißt *mangroja* (eifrig Fest feiern). An diesem Tage dürfen die Verwandten und Bekannten des Verstorbenen Büffel schlachten, doch erst nach Genehmigung seitens der Erben, denn diese müssen diese Freigebigkeit ein anderes Mal beantworten. Noch einige Tage verlaufen mit Schutz- und Abwehrritten, und dann bleibt die Leiche liegen bis zum Feste der endgültigen Beisetzung, das manchmal nach einigen Monaten, häufig auch erst nach Jahren stattfindet. Wenn der Zeitpunkt festgesetzt ist, fertigt man zuerst die wichtigsten erforderlichen Gegenstände an, wie eine Puppe, ein hölzernes Pferd und eine Trage in der Form einer Reisscheune, und baut auch ein Leichenhaus auf dem Festplatz. Am ersten Tage wird der Tote geweckt, u. a. durch Schießen und durch Schlagen des *gandang* (Trommel) durch den *tomakaja*. Die Gebeine werden, nachdem sie eingepackt wurden, vorläufig in die Reisscheune geborgen und am vierten Tage in das Leichenhaus (*lakkian*) überführt. Der Aufzug, der an der Überführung teilnimmt, besteht aus: 1. den „Kriegstänzern“,

¹ *Tijdschr. Batav. Genootsch.*, Bd. 66 (1926), 1 ff.

2. den Wächtern, 3. drei Büffeln, 4. der Witwe und den Kindern, die bei der Leiche Wache gehalten haben, 5. der hölzernen Puppe und dem hölzernen Pferd, 6. der Sklavin, 7. einer Anzahl Büffel. Die Leichentrage befindet sich zwischen 6. und 7. Der fünfte Tag ist wieder dem *mangrojo* gewidmet. Viele Büffel werden geschlachtet, und das Fleisch derselben wird von einer Person, die die Adat und die Familienbeziehungen des Verstorbenen gut kennt, unter die Teilnehmer verteilt. Am sechsten Tage endlich wird die Leiche im Familiengrabe beigesetzt, das gewöhnlich aus einer in der steilen Felswand ausgehauenen Höhle mit vorstehendem Rande besteht, auf den man u. a. die hölzerne Puppe legt. Die Trage und das hölzerne Pferd werden so nahe wie möglich beim Grabe aufgestellt. Hiermit endet das eigentliche Totenfest, doch die nächsten Verwandten müssen dann noch verschiedene Opfer bringen. Eine neue Reihe von Opfern fängt nach einer Ruhepause von einem Monat an. Erwähnenswert ist noch, daß bei den Totenfesten auch Stier- und Hahnenkämpfe stattfinden, während man einen Teil der Zeit außer mit Singen und Tanzen auch mit Würfeln verbringt. Es ist bedauerlich, daß der Verfasser nicht berichtet, in welchem rituellen Zusammenhange dies geschieht. — Noch andere Feste, sowie die dabei geübten Tänze werden kurz beschrieben. — Nach Beendigung der Reisernte wird eine Spiegelfechterei zwischen zwei Gruppen von Männern veranstaltet. Man gebraucht dabei nur die Beine: auf einem Bein hinkend, versucht man den Gegner mit der Fußsohle gegen das Bein zu treten, besonders von hinten; wer fällt, fällt aus.

Bevor wir uns von Celebes verabschieden, wollen wir noch hinweisen auf die wichtigen ethnographischen Forschungen des schwedischen Biologen **Walter Kaudern**. Die Resultate seines Herumschweifens auf Celebes in den Jahren 1917—1920 werden in der Serie *Ethnographical studies in Celebes* veröffentlicht, wovon bis heute vier Teile erschienen sind. Obwohl Kaudern sich hauptsächlich auf das Studium der materiellen Kultur verlegt hat, enthält sein umfangreiches Material selbstverständlich auch vieles, was in religionswissenschaftlicher Hinsicht von Bedeutung ist. Bemerkenswert sind besonders Teil I: *Structures and settlements in Central Celebes*¹ und Teil IV: *Games and dances in Celebes*.² In ersterem Buche gibt der Verfasser u. a. eine genaue, ausführlich illustrierte Beschreibung einer großen Zahl von Gotteshäusern, bei der er auch der Holzskulptur, die man in diesen Tempeln antrifft, die nötige Aufmerksamkeit widmet. Das zweite Buch enthält zahlreiche interessante Mitteilungen über mehr oder weniger rituelle Spiele und zeremonielle Tänze verschiedener Art.

¹ Göteborg, 1926.

² Ohne Jahreszahl.

MOLUKKEN

Halmahera. Ein Aufsatz M. J. van Baardas, Over het geloof der Galelas¹, enthält einige Berichte, die die im vorigen Bericht besprochene Beschreibung A. Huetings, die den naheverwandten Tobelo galt, in manchen Punkten ergänzen und verdeutlichen. Der einheimische Name des höchsten Wesens ist *Gikimoi* (der Eine, das eine Wesen). Ein Mensch besteht aus *rohe* (Körper), *njawa* (Seele) und *gurumi* (Lebenskraft, Lebensgeist: auch Spiegelbild, Schattenbild, Nebel). Das Schattenbild des Menschen heißt zwar *gurumi madorou* (unechter *gurumi*), doch man nimmt an, daß es dennoch in Verbindung steht mit dem echten *gurumi*, denn wenn man z. B. in das Schattenbild sticht, kann man den echten *gurumi* bestimmt schädigen. Der *gurumi* ist im Schläfe abwesend, kann gestärkt und auch gestohlen werden. Er haust in allen Körperteilen, und etwas von ihm bleibt den losen Körperteilen anhaften, und auch Gegenständen, die lange mit dem Körper in Berührung gewesen sind. Tiere, Pflanzen und Dinge haben jedoch selbst keinen *gurumi*. Sie werden durch in ihnen hausende *giki* (Jemand, Wesen) beseelt. Auch sagt man, daß sie *duhutu* besitzen, welcher Ausdruck sowohl „Eigentümer“, wie „persönliches Leben“ bedeutet, das alle Wesen und Dinge gemein haben. Was nach dem Tode des Menschen fortbesteht, ist der *njawa*. Dieser muß der Macht der bösen Geister (*toka*), die ihn zu einem der ihren machen wollen, entzogen werden und kann dann als *goma* (Schutzgeist der überlebenden Familie) auftreten. Wer jedoch bei Lebzeiten einem *toka* als Medium gedient hat, wird nach seinem Tode unwiderruflich auch ein *toka*. Der am meisten verehrte Geist und zugleich das einzige Wesen, das man gemeinschaftlich verehrt, ist der *wongé*. Der Verfasser charakterisiert diesen als „Dorfschutzgeist; der Geist des Urahns des Geschlechtes oder Stammes, der ein Dorf bewohnt“. Er heißt auch wohl *dodadi* (Erwecker, Ursprung). Die Galela nennen sich die *Soa mogiowo* (zehn Stämme oder Dörfer), und man findet denn auch in zehn Dörfern einen Dorftempel (*seri*) für den *wongé*. Den Nachkommen offenbart er sich als ein Tier. Es bestehen drei solcher *wongé*-Tiere: Krokodil, Schlange und Fischadler. Auf den Pfählen des Dorftempels ist das betreffende *wongé*-Tier abgebildet. Die Dorfbewohner dürfen ihr *wongé*-Tier weder essen noch töten. Eine besondere Gruppe bilden auch hier die Geister der in der Kraft des Lebens plötzlich, z. B. im Kampf, durch einen Unfall oder durch Selbstmord Umgekommenen (*diliké*). Mit dem *wongé* verbleiben sie im Dorftempel (den wir also eher Klan- oder Geisterhaus nennen können). Da die *diliké* bei ihrem Tode noch im Besitz ihres

¹ *Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingswetenschap*, Bd. 71 (1927), 250 ff., 305 ff.

vollen *gurumi* waren, sieht man sie für stärker als die gewöhnlichen Haus- oder Familiengeister (*goma*) an. Manchmal ruft man sie zu Hilfe. Sie offenbaren sich dann in einem Medium, betragen sich jedoch so roh und wild, daß man nicht so bald zu diesem Rettungsmittel greift. Im Totenreich haben sie ein eigenes Gebiet im Osten, während die *goma* im Westen verbleiben. Eine dritte Gruppe von Geistern bilden die *djini*. Diese gelten für Geister von Völkern, die keine *goma*-Verehrung kennen. Sie fungieren als persönliche Schutzgeister und offenbaren sich ihrem Schützling in der Gestalt des einen oder andern, nicht alltäglichen, auffallenden Gegenstandes. Personen, die Beziehungen zu einem *djini* haben, heißen *guru*, und andere, die sich diesen anschließen als Verehrer desselben *djini*, nennt man *muri* (Jünger). Man tritt mit seinem *djini* in Verbindung, indem man sich in eine Art hypnotischen Schlaf bringt; man nennt diese Schamanen daher auch wohl *idu-idu* (Schläfer). Der Schläfer wird von seinem *djini* besessen, und dieser gibt dann die gewünschte Auskunft.

Seran. Seit dem vorigen Bericht sind wieder ein paar Veröffentlichungen betreffend den *Kakean*-Bund erschienen (vgl. dieses Archiv XXV, 186). Ein interessanter Aufsatz von A. B. Deacon, einem vielversprechenden jungen englischen Ethnologen, der vor einigen Jahren, kurz nach Beendigung seiner ersten ethnographischen Forschungsreise, in Melanesien starb, handelt über den historischen Zusammenhang des genannten Bundes mit ähnlichen Kultformen in Melanesien und Neu-Guinea: *The Kakihan Society of Ceram and New Guinea initiation cults*.¹ Der Verfasser fragt sich, wie es zu erklären ist, daß zwischen den geheimen Riten in Melanesien (Type *Tamate*) und denen in Neu-Guinea (Type *Balum*) neben auffallenden Zügen der Übereinstimmung, die genetischen Zusammenhang äußerst wahrscheinlich machen, nicht weniger auffallende Unterschiede bestehen, die uns an dem gemeinschaftlichen Ursprung der beiden Kulttypen wieder zweifeln lassen. Für den Verfasser ist diese Frage desto wichtiger, da er mit Rivers annimmt, daß dieses geheime Ritual überall von einer gewissen Einwanderergruppe, den „Kava-Menschen“, eingeführt wurde. In Melanesien zählt er also Sonnenkult und den Gebrauch von Megalithen zu derselben eingewanderten Kultur, und diese fehlen im erforschten Gebiet von Neu-Guinea. Bezeichnend für dieses Gebiet ist die Vorstellung, daß die Neulinge bei der Initiation von der Gottheit verschlungen werden („devouring god type“). Die Schwierigkeit wäre beseitigt, so meint er, wenn wir irgendwo einen rituellen Komplex finden könnten, der die kennzeichnenden Züge der melanesischen Kultformen mit denen von

¹ *Folk-Lore*, Bd. 36 (1925), 332 ff.

Neu-Guinea in sich vereinigt. Es zeigt sich nun, daß das *Kakean*-Ritual ein solcher Komplex ist. Es bestehen deutliche Beweise für den kultischen Gebrauch von Steinen sowohl wie für das Bestehen des Sonnenkultes, erklärt der Verfasser. Auch besteht die Vorstellung, daß die Neulinge von der Gottheit, die im Initiationshause thront, getötet werden, während verschiedene andere Züge in dem Ritual auf eine enge Verwandtschaft mit dem Initiationskomplex von Karesau (in der Schouten-Gruppe) und dem des Finschhafen-Gebietes (*Balum*-Kult) hinweisen. So drängt sich die Folgerung auf, erklärt der Verfasser, daß der *Kakean* als der Prototyp sowohl der melanesischen Männerbundriten, wie derer von Neu-Guinea angesehen werden können. Dieser Prototyp könnte verschiedene Züge verloren haben.

Wie man die Folgerungen des Verfassers beurteilt, hängt natürlich zum großen Teil davon ab, welchen Wert man den Hypothesen Rivers' über den engen Zusammenhang zwischen bestimmten Kulturelementen in Melanesien und gewissen eingewanderten Bevölkerungsgruppen beimißt. Doch auch demjenigen, der Rivers' Erklärungsmethode annimmt, kann es nicht entgehen, daß Deacons Auffassung über das Wesentliche und das Nebensächliche im *Kakean*-Ritual auf wenig fester Grundlage beruht. Viele Mitteilungen hat er unbenutzt gelassen, während er dagegen Verfasser wie Bastian und Riedel, deren Mitteilungen in dieser Sache man nur dann verwenden kann, wenn sie durch unabhängige Berichte von anderen bestätigt werden, augenscheinlich für verlässliche Berichterstatte ansieht. Doch kann seine Studie insoweit als eine willkommene Bereicherung angesehen werden, als die Hypothese verschiedener Forscher, der *Kakean* sei durch Einwanderer aus Melanesien nach Seran gebracht worden, nach seinen Ausführungen kaum aufrecht erhalten werden kann.

Ganz anders in Plan und Untersuchungsmethode ist die zum großen Teil demselben Gegenstande gewidmete Dissertation J. Ph. Duyvendaks *Het Kakean-geenootschap van Seran*.¹ Dieses Buch gibt eine Zusammenfassung und kritische Verarbeitung aller Mitteilungen betreffend den *Kakean*-Komplex, die die ethnographische und andere Literatur über Seran liefern konnte. Gleichzeitig hat der Verfasser einen ernsten Versuch gemacht, durch Vergleichen mit ähnlichen Komplexen in anderen Gebieten, besonders in Melanesien, die Funktion dieser Erscheinung im ganzen Kulturorganismus zu rekonstruieren. Er hat seine Forschung denn auch nicht auf den *Kakean*-Bund selbst beschränkt, sondern seine Aufmerksamkeit auf alle Gruppierungen gerichtet, die in irgendeiner Weise mit dieser religiösen Organisation in Verbindung

¹ 1926.

stehen könnten. Die einheimische Tradition läßt bekanntlich die *Patasiwa hitam* und die *Patalima* (die *Patasiwa putih* werden nicht genannt) von dem Nunusaku abstammen, nach einigen einem Berge, nach anderen einem großen Waringin-Baume, aus dem die bekannten „drei Flüsse“ entstanden sind. Außer durch den *Kakean* unterscheiden die *Patasiwa hitam* sich auch durch die *saniri*-Organisation. Unter *saniri* versteht man eine Versammlung und gleichzeitig das Gebiet, dem die Versammlung gilt. Die drei *saniri* fallen zusammen mit den drei Stromgebieten. Alle *Kakean*-Mitglieder, d. h. alle erwachsenen männlichen Personen, mußten sich daran beteiligen. Alle die betreffenden *saniri* angehenden wichtigen Angelegenheiten wurden durch diese Versammlung geregelt. Sie waren von zweierlei Art: *bitjara di laut* (wobei ein Regierungsvertreter zugegen sein durfte) und *bitjara di darat* (wobei das nicht geduldet wurde). Als Haupt des *saniri* fungiert der *kapala saniri*, dem ein *Kapitan* und zwei Beamte zur Seite stehen, genannt *salia bubui* (mal. *udjong bandera*) und *salia ui* (mal. *pohon bandera*): oberes und unteres Ende der Flagge. Es fanden auch wohl gemeinschaftliche Versammlungen der drei *saniri* statt, und diese könnte man auch *kakean*-Versammlungen nennen, denn beide Organisationen stehen augenscheinlich in engem Zusammenhang miteinander. Sie treten zutage wie zwei Aspekte derselben Organisation: die *saniri* bilden die gesellschaftliche Ordnung und der *Kakean* die religiöse Organisation. Es sind Tatsachen vorhanden, die darauf hinweisen, daß der Gegensatz *Patasiwa* < *Patalima*, die auf den benachbarten Inseln unter verschiedenen Namen (*Ursiwa* und *Urlima* usw.) ebenfalls bekannt sind, mit einem früheren sozialen Dualismus zusammenhängt. In diesem Zusammenhang weist der Verfasser darauf hin, daß auf Seran wie auf Kei und Tanimbar die „cross-cousin“-Heirat gebräuchlich ist oder war (siehe unten bei Tanimbar). Auf Kei ist es die ausschließliche (einseitige) „c.-c.“-Heirat, und der Verfasser weiß es glaubhaft zu machen, daß dieser Typ der Heirat auch auf Seran der gewöhnliche war. In zwei Tanzspielen, die von Geurtjens beschrieben wurden, sieht er einen Zusammenhang mit der Stammorganisation, nämlich eine ursprüngliche Vierteilung, wobei der Stamm als Ganzes als fünfte Gruppe galt, und eine spätere Ausdehnung auf acht (mit dem Stamm neun). Hiermit, so erklärt der Verfasser, muß die Gruppierung *Patasiwa* < *Patalima* zusammenhängen. Vermutlich erhielten die vier hinzugekommenen Gruppen den Namen, der eigentlich dem ganzen ausgedehnten Stamme zukam: *Patalima*, während die ursprünglichen vier Gruppen weiter *Patasiwa* genannt wurden. Die alte exogame Zweiteilung der Kernvier blieb bestehen, und die neuen vier wurden dabei eingeteilt. Zwischen *Ursiwa* und *Urlima* bestand also kein Konnubium: sie waren nicht exogam; jedoch jede exogame Stammhälfte bestand aus *Ursiwa* und *Urlima*. Auf die Dauer trat der Gegen-

satz *Ursiwa* < *Uralima* an die Stelle des Gegensatzes der zwei exogamen Stammhälften. So wird es auch deutlich, daß auf Seran die *Patasiwa* um die *Patalima* herumwohnen, denn letztere bilden den ursprünglichen Kern. Die Dreiteilung der *Patasiwa hitam* läßt sich erklären aus der Gewohnheit, die in zwei Hälften geteilte Gruppe als Ganzes als dritte Einheit anzusehen. Daß dieser Dreiteilung eine Zweiteilung zugrunde liegt, zeigt sich deutlich. Der Sapalewa und der Tala (die beiden wichtigsten Stromgebiete) galten als Nord- und Südhälfte des Stammes, und die dritte Gruppe, die eigentlich die alles umfassende Einheit war, wurde durch den Ost-West strömenden Eti versinnbildlicht. Bei der Aufstellung einer allgemeinen *saniri*-Versammlung war für die Eti-Gruppe eigentlich kein Platz vorhanden. Die zwei anderen saßen auf zwei in ost-westlicher Richtung hingelegten Bäumen, und die Eti-Gruppe setzte sich westlich von einer der anderen. Die nördliche Hälfte wurde anscheinend als weibliche angesehen: man spricht von dem „weiblichen Stamm“. Auf das Bestehen einer Zweiteilung der *Patasiwa hitam* deutet vielleicht auch der Bericht, daß man in einem der *Patasiwa hitam*-Dörfer zwei Gruppen der *P. h.* unterscheidet, die man *P. seleti* (Biene) und *P. malu* (Vogel) nenne.

In Melanesien steht die Zweiteilung in unverkennbarem Zusammenhang mit den geheimen Männerorganisationen. Auf einigen Inseln finden wir nebeneinander eine mehr religiöse und eine mehr profane (soziale) Genossenschaft (Typen: *Tamate* < *Sukwe*; *Sukwe des Waldes* < *Sukwe des Dorfes*), verbunden mit Himmel-Männlichkeit-Licht-Sonne, resp. Erde-Weiblichkeit-Finsternis-Mond. Die Unterabteilungen der beiden Stammhälften, also die Klans, scheinen identisch zu sein oder doch wenigstens sehr eng zusammenzuhängen mit den verschiedenen Rängen in den Genossenschaften. Der Verfasser erklärt, daß die Stammhälften wesentlich totemistische Gruppen sind und daß die Initiation zu den Genossenschaften ein totemistischer Pubertätsritus ist. Es zeigt sich hier also eine große Übereinstimmung zwischen den melanesischen Organisationen und denen auf Seran. Auch auf Seran hat die soziale Zweiteilung bestanden, und hier ist die Zweiteilungstendenz am besten erhalten im *Kakean*-Gebiet. Vermutlich, so glaubt der Verfasser, hat der *Kakean* auch unter den *Patalima* geherrscht, doch ist er, durch irgendwelche Ursachen, auf die Dauer auf den Westen beschränkt geblieben. Die endliche Schlußfolgerung des Verfassers ist also, daß der *Kakean* als sakrale Organisation des in zwei exogame Hälften verteilten Stammes entstanden ist und daß das Verhältnis zwischen dem eigentlichen *Kakean* und der *saniri*-Organisation dem zwischen *Tamate* und *Sukwe* auf den Banks-Inseln ähnlich ist. Aus diesem kurzen Referat kann natürlich nicht die Beweiskraft der Erklärung des Verfassers hervorgehen. Außerdem hat man diese Studie mehr als ein ausführliches Arbeitsprogramm denn als eine

abgeschlossene Untersuchung anzusehen. Vor allem ist eine erschöpfende Bearbeitung des melanesischen Materials und des Materials aus Neu-Guinea nötig im Hinblick auf den organischen Zusammenhang des Männerbunds-systems mit der sozio-familialen Struktur. Daß von einer solchen Untersuchung Resultate von großer Bedeutung zu erwarten sind, hat der Verfasser m. E. überzeugend nachgewiesen.

TANIMBAR-INSELN

Auch in diesem Gebiete kann man, wie zu erwarten war, einen innigen Zusammenhang zwischen dem religiösen Kult und der sozio-familialen Organisation beobachten. Diesbezügliche wichtige Mitteilungen enthält ein Aufsatz von P. Drabbe: *Dood en begrafenis en spiritisme op Tanimbar*.¹ Die Mitteilungen des Verfassers beziehen sich speziell auf den mittleren Teil der Ostküste von Jamdena, doch es unterliegt keinem Zweifel, daß wesentlich dieselben Gebräuche in der ganzen Tanimbar-Gruppe gang und gäbe sind oder waren. Von großer Bedeutung ist hier das Verhältnis zwischen den *nduwe* (Mutters Brüder, deren Kinder usw.) und den *uranak* (Kindern, Enkeln usw. der Schwester) einer Person. Man muß seinen *nduwe*, so lange man lebt, gewisse Speisen und Kostbarkeiten liefern, während man seinen *uranak* andere Speisen und Kostbarkeiten schuldig ist (die man also von seinen *nduwe* erhält). Die Dinge, die der *uranak* gibt, sind „männlich“, und die, welche der *nduwe* gibt, sind „weiblich“. Zu der Begräbnisfeier gehört ein zeremonieller Austausch von männlichen und weiblichen Kostbarkeiten zwischen den *nduwe* und den *uranak* des Verstorbenen. Der wichtigste *nduwe*, d. h. der wirkliche Bruder der Mutter, oder wenn er nicht mehr lebt, sein ältester Sohn usw., muß ein besonderes Geschenk geben, wodurch das Fest (*angrije*) zum „großen *angrije*“ erhoben wird. Unzweifelhaft bestehen zwischen den *nduwe* und den *uranak* dieselben Beziehungen, wie zwischen den *mang ohoi* und den *jan ur* auf den Kei-Inseln², und, wie Duyvendak (128) sehr richtig vermutet, zwischen den *tauli* und den *malameit* auf Seran, d. h. diese Gruppen stehen in einseitiger Ehebeziehung zueinander: der *nduwe* liefert dem *uranak* Frauen, jedoch nicht umgekehrt, was in Verbindung mit Drabbes Umschreibung dieser Ausdrücke die ausschließliche „cross-cousin“-Heirat zur Folge haben muß. Nun wird es auch deutlich, warum die Geschenke, die die beiden Gruppen austauschen, männliche und weibliche heißen. Dieses Verhältnis umfaßt jedoch noch mehr. Die Seher oder Schamanen, die die Fähigkeit besitzen,

¹ *Tijdschrift v. h. Koninkl. Nederl. Aardrijksk. Genootsch.*, tweede Serie, Bd. 42 (1925), 31 ff.

² Beschrieben von H. Geurtjens in seinem Buche „Uit een vreemde wereld“ enz. (vgl. *Archiv* 25, 190).

die Geister zu sehen und zu erfahren, auf wen sie es abgesehen haben, sind, außer *mal'los* (Lochäugigen), gewöhnlich auch *nir mangmatar* (Menschen mit Toten), d. h. Menschen, die im Besitze gewisser Toten sind, von denen sie dann und wann besessen sind. Gewöhnlich „empfängt“ man diese Toten von seinen Eltern oder von seinen *nduwe*; im letzteren Falle gilt das Seheramt als eine der Kostbarkeiten, die die *nduwe* ihren *wanak* geben. Darum muß der *wanak* das Honorar für seine Seherleistungen, insofern es aus Dingen besteht, die dafür in Betracht kommen (männliche Dinge also), seinen *nduwe* abtragen. Dafür erhält er dann wieder weibliche Zierate zurück. Man nennt diese „die Leiter und das Seil, an welchem die Toten niedersteigen“. Manchmal wird man ungewollt zum Seher, denn die Toten „wollen in der Familie bleiben“. Beim Befragen der Ahnen tritt der Seher als Medium auf. Zusammen mit den Ahnen wird auch das höchste Wesen befragt (*Ratu*), besonders um die Ursachen von Krankheiten und anderem Unheil zu erfahren. — Man unterscheidet zwei Seelen, die „große Seele“ (*smangit silaai*) und die „Flatter- oder Fliegeseele“ (*smangit kokeri*), was jedoch der genaue Unterschied zwischen beiden ist, kann der Verfasser nicht mitteilen.

IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

MITTEILUNGEN UND HINWEISE

ZUR VERWANDTENEHE BEI DEN ARSAKIDEN

Die Sāsāniden haben sich mit Erfolg darum bemüht, die Erinnerung an die voraufgegangene Zeit der Arsakiden auszulöschen, die doch im Kampfe mit Seleukiden und Römern der Sache Irans gewaltige Dienste geleistet hatten. So fertigt das Šāhnāme die Parther ganz kurz ab und auch die älteste Aufzählung der iranischen Könige, die vielleicht aus der Zeit des Šērōē (628) stammende¹ Liste im mandaeischen Ginzā, rechts, 382 ff. weiß von den Arsakiden kaum etwas zu sagen. „Ašaq, Sohn des Ašqan“ soll 465 Jahre regiert haben. Außer ihm wird nur der letzte Parther, Artabanos erwähnt.

Es hat sich so die Ansicht verbreiten können, als seien die Arsakiden überhaupt keine Mazdaisten gewesen und als hätten sie die religiösen Dinge zum mindesten leicht genommen. In Wirklichkeit waren sie Vertreter eines Mazdaismus, der in weitgehendem Maße dem der jüngeren Achaemenidenepoche entspricht.² Wenn auch die frataraks, Gouverneure, der Persis auf ihren Münzen zuweilen als hēpat, Feuerherren, bezeichnet werden und Sāsān, Dynast von Xīr, zugleich ein Priesteramt am Tempel der Anāhita- zu Ištāxr versehen haben soll, so heißt das nicht, daß die Sāsāniden erst wieder die Magier zur Geltung gelangen ließen. Vielmehr zeigen die Vorgänge bei den Vasallen in der Persis, daß das Priesteramt in der Arsakidenperiode als mit der fürstlichen Würde vereinbar galt.

Wir wissen nämlich, daß die Magier unter den Arsakiden zu den Megistanen, zu den im großköniglichen Rat sitzenden Großen gehörten und daß bei den Parthern nur König werden konnte, wer in die Wissenschaft der Magier eingeweiht war.³ Der von Nero als König von Armenien eingesetzte Tiridates, der Bruder des Großkönigs Volagases I., war selber Magier.⁴ Priester begleiten ihn auf der Reise nach Rom und er führt Nero dort in gewisse magische Tafelriten ein. Auch jener Volagases, der eine Sammlung der avestischen Texte veranlaßte, muß sich dabei der Dienste der Magier bedient haben.

Nun gehört zu den Sitten, die im jüngeren Avesta als löblich hingestellt werden, der xʾaētʾvadatha-, die Verwandtenehe (Yasna 12, 9). Daß sie bei den Parthern wie bei den Achaemeniden geübt wurde, be-

¹ Lidzbarski *Ginza* 412, 2.

² S. Unvala *The Parthians*.

³ Cicero *de divinat.* 41, 90 s.

⁴ Plinius *hist. nat.* 30, 2, 16 s.; Tacitus *ann.* 15, 24.

sagen die klassischen Schriftsteller¹, die mit dem Arsakidenreich gleichzeitig sind.

Erscheint im Yasna haptahāti- (Yasna 38, 1 ff.) Ahura-Mazda- als ein himmlischer König mit einem Harem, so wird dort, Yasna 38, 3, in den Wassern, die als ahurāniš ahurahyā bezeichnet werden, der früheste Hinweis auf den x^aetvadatha- erblickt. Wie sich diese Lehre im Avesta entwickelt hat, kann hier außer Betracht bleiben. In den Pahlavi-büchern wird der x^vetukdas als Mittel zur Sühnung von Todsünden empfohlen.²

Eine vielleicht dem 2. vorchristlichen Jahrh. angehörende Inschrift in aramaeischer Sprache aus Arebsun (Arabissos) in Kappadokien³, sagt aus, daß Dēn mazdayasniš, der mazdaistische Glaube, die Königin, Schwester und Gattin des Bēl ist, der hier als mit Ahura-Mazda- wesens-eins erscheint. Bēl wird ausdrücklich als König bezeichnet, stellt also den auf den himmlischen Bezirk übertragenen irdischen Herrscher dar.

Andererseits heißt es, wobei an die Erwähnung der Hutaōša- in Yašt 15, 35 f. gedacht werden kann, im Yātkār i Zarērān, daß Vištāspa- von Hutaōša- folgendes erklärt haben soll: u ān i hutōš yam x^vāhar u zan, „und jene ist Hutaōša-, die meine Schwester und Gattin ist.“⁴ Wir treffen also hier fast die gleichen Wendungen an wie in der Inschrift von Arebsun, nur daß es sich im Yātkār i Zarērān nicht um Ahura-Mazda-, sondern um den Herrscher Vištāspa- handelt.

Ebenso wie die Seleukiden führen auch die parthischen Großkönige den Titel θεός. Die Achaemeniden haben sich niemals als Götter betrachten lassen, wohl aber ist Alexander als Pharaos von Ägypten als Sohn des Re^f göttlich verehrt worden und hat sich aus der Anknüpfung an griechische Vorstellungen heraus von den hellenischen Mitgliedern des korinthischen Bundes als Gott anerkennen lassen.⁵ Einen Reichskult des Herrschers hat aber Alexander nie eingerichtet; erst die Diadochen sind dazu geschritten.

Wenn der Alexanderroman den König der Könige Dareios Kodomannos Gott, θεῶν συγγενής, Throngenosse des Mithra-, nennt⁶, so werden in jenem etwa um 200 n. Chr. anzusetzenden Text Vorstellungen aus

¹ Catull *carm.* 90 und eine Reihe anderer Autoren bis zu Sextus Empiricus *Pyrrh. hypot.* 1, 152; 3, 205, und zu Bardesanes, bei Euseb. (*praep. ev.* 6, 10, 16, Gaisford) der um 223 starb, also kurz vor dem Beginn der sāsānidischen Herrschaft.

² *Šāyast-ne-šāyast* 8, 18, Tavadia; vgl. Bartholomae *Zend-Handschriften* 36; West *SBE* 5, 389, 4; S. 18, 411, wo eine Äußerung aus dem *Denkart* 6 wiedergegeben wird.

³ *Ephemeris f. sem. Epigraphik* 1, 59 ff.; 319 ff.; Marquart *Unters. z. Gesch. Erāns* 2, 121 ff.; in die Achaemenidenzeit versetzt die Inschriften von Arebsun Schaefer *Iranische Beiträge* 1, 3; s. aber Fr. Cumont *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, 275, 33.

⁴ Geiger *Sitzungsber. d. bayer. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1890, 2, 76.

⁵ U. Wilcken *Alexander d. Große* 196 ff., s. auch J. Grafton Milne *Ancient Egypt* 1929, 74 ff.

⁶ Ps. Kallisthenes 1, 36; 38 f.

der Diadochen- und Arsakidenzeit verwendet. Auch Antiochos I. von Kommagene, der aus einem mit den Seleukiden verschwägerten iranischen Dynastengeschlecht hervorgegangen ist, stellt sich in der Inschrift von Nimrūd Dagh als sichtbar gewordener, gerechter Gott hin.¹

Wie der Bel-Ahura-Mazda von Arebsun haben die arsakidischen Großkönige auch die Sitte des x^vaetvadatha- befolgt, jene Eheform, die besonders den x^vaētu-, den „Geschlechtern“ zukommt.

Die vom gleichen Vater, aber offenbar von einer anderen Mutter stammenden Schwestern waren demnach im Sinne des x^vaetvadatha- öfters die Gattinnen der arsakidischen Großkönige. Für die Vasallen der Adiabene kommt in diesem Zusammenhang der Fall der Helena, der Schwester und Ehefrau des Monobazos, im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung in Betracht.²

Bemerkenswert ist es, daß bei den arsakidischen Herrschern auch die Königinnen in Staatsakten genannt werden. Abgesehen von babylonischen Urkunden und den Dokumenten aus Auramān wird auf Münzen des Phrahatakes von 3/2 v. Chr. Musa, θεὰ οὐρανία, seine mit ihm vermählte Mutter, miterwähnt³, und Kamnaskires II. von Elymais bildet 82 v. Chr. auf seinen Prägungen die Königin Anzaze ab. Sprößlinge aus Ehen mit der Mutter galten als besonders des Königstums würdig.⁴

Bei den Achaemeniden war eine solche Unterstreichung der Rolle der Königin nicht üblich, obgleich Gestalten wie Atossa und Parysatis im staatlichen Leben eine bedeutende Rolle gespielt haben. Dagegen hören wir von der Sakenkönigin Tomyris, der Herrscherin über die Massageten. Die Arsakiden sind politisch durch die Parner emporgekommen, einen Zweig der Däher. Mögen die Arsakiden selber baktrischer oder sonstiger Herkunft sein, der nomadische Faktor hat jedenfalls unter ihnen in Iran die Macht gewonnen. Die Kreise, aus denen das Partherreich entstand, ähneln denen, auf die sich Bessos als Artaxerxes IV. gegen Alexander zu stützen suchte. Der hohe Rang, den die Königin oder die Königinnen bei den arsakidischen Großkönigen genießen, mag ein Überbleibsel halbnomadischer Erinnerungen sein. Als Mischung der Skythen mit einer fremden Bevölkerung, den „Amazonen“, gelten die Sauromaten (Sarmaten).⁵ Unter den „Amazonen“, den „Oiorpata“ der Skythen, ist ein Volk mit mutterrechtlicher Gesellschaftsordnung zu verstehen.⁶

¹ Dittenberger *O. G. I.* 1, 383, 85; *Pantheon*, 73 ff.

² Josephus *Antiqu.* 20, 2, 1.

³ Ebd. 18, 2, 4. Hill *Coins of the Brit. Museum. Parthia* XLI. Eine Ehe der Musa mit Phrahatakes nehmen an v. Gutschmidt *Gesch. Irans* 118, F. Cumont *Doura-Europos* 345, 9. Anderer Ansicht Justi *Grdr. d. iran. Phil.* 2, 503, 3.

⁴ Philon von Alexandrien *De spec. leg.* 3, 13.

⁵ Herodot 4, 110 ff.

⁶ Daß die Amazonenlegende, soweit sie sich auf Kleinasien bezieht, eine vorgriechische Gesellschaftsordnung reflektiert, besagt Rostovcev *Revue des Et. grecques* 1919, 468. s. R. Dussaud *La Lydie* 88 ff.

Die arsakidischen Gebräuche sind hinsichtlich der staatlichen Rangverhältnisse in Georgien solange in Übung geblieben, als dieses Land seine Unabhängigkeit gegen die Russen zu behaupten vermochte.¹ Die Königin nahm dort an allen feierlichen Staatsakten teil. Im übrigen befinden wir uns in Georgien wohl auf altem mutterrechtlichem Boden. Mchet'a, die alte Hauptstadt, wurde Dedak'alak'i = μητρόπολις genannt, und eine wichtige Festung in Kahet'i hieß Dedacihe, Mutterschloß.

Während die Arsakiden auf Ehegebräuche bei den Wanderstämmen zurückgegriffen haben mögen, lag für die Achaemeniden, bei denen ebenfalls sehr rege Beziehungen zu den nicht seßhaften iranischen Stämmen bestanden, noch das Beispiel der Elamier nahe; in Elam waren nämlich die Söhne der Schwester zur Thronfolge berechtigt.² Im altpersischen Reich war also ein doppeltes Vorbild für die Verwandtenehe vorhanden.

Zu untersuchen wäre der Zusammenhang dieser Sitte mit mutterrechtlichen Vorstellungen überhaupt, die man wohl freilich in einem weit beschränkteren Rahmen auffassen muß, als ihn etwa Bachofen vertritt. Anāhita- ist nicht nur mit der elamischen Nahhunte und mit der im ganzen Orient verbreiteten Nanā, ursprünglich der Stadtgöttin von Uruk³, zusammengeflossen, die schon dort neben Istar auftritt. In Kapadokien, das bereits zum Mederreich gehört hat, erscheint Anāhita- in Zela, und auch mit der Mā von Komana in Pontos, wo einst im 14. Jahrh. v. Chr. die hethitische Hīpa verehrt wurde, ist Anāhita- gleichgestellt worden.⁴ Mit der als Muttergottheit aufzufassenden Artemis von Ephesos wie mit der Kybele-Kybebe ist Anāhita- verschmolzen, ursprünglich eine Wassergottheit Arəvdi-sūra-anāhita-, die im 5. Yašt mit der iranischen Ritterschaft besonders in Verbindung gesetzt wird. Sie ist die Beschützerin der Ehe und könnte daher auch für den x'aētvadatha- in Betracht kommen.

Eine babylonische Tontafel aus Ereh, die ins Jahr 139 v. Chr. datiert wird⁵, nennt „Arsakes“ und seine Mutter „Ri . . . nu“ als „Könige“, šarrāni. Es handelt sich um den wahren Begründer der parthischen Großmacht, Mithradates I., der in Babylonien und in der Elymaïs Fuß ge-

¹ s. F. Holldack *Zwei Grundsteine zu einer grusinischen Staats- und Kulturgeschichte*, Leipzig 1907

² s. hierzu F. W. König *Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam*; Festschr. d. Wiener Nationalbibl.

³ Furlani *La religione babilonese ed assira* 1, 115; 239. Jastrow *Rel. Babyloniens und Assyriens* 1, 77; vgl. Index.

⁴ s. hierzu Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.* 2, 1, 158. Über die Gleichsetzung von Mā und Anāhita- s. F. Cumont *Les religions orientales* 4 50; 224, 23; daß die Perser in Zela in das Mā-Heiligtum von Komana den Kult der Anāhita- eingeführt hätten (R. Dussaud *La Lydie et ses voisins* 17, 5), ist sehr unwahrscheinlich. In Zela wie in anderen Orten ist Anāhita- den jeweils anerkannten lokalen Gottheiten angeglichen worden, nicht aber in Gegensatz zu ihnen getreten. Die Griechen sahen in der Mā übrigens eine Form der taurischen Artemis, Greßmann *Die orientalischen Religionen* 78.

⁵ Bei A. T. Clay *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan* 2 (1913), 13; 33; 87.

faßt und 139 den Seleukiden Demetrios II. in Medien besiegt und gefangen genommen hatte. Daß Mithradates I. mit seiner sonst unbekanntem Mutter vermählt war, wird dagegen nirgends gesagt, möglich wäre eine solche Ehe aber.

Aus dem Jahre 76/5 lernen wir Arsakes, šar šarrāni, mit seiner Schwester Izbubarzā als šarratu kennen.¹ Hier wird eine Ehe des schon älteren Sanatroikes (76—63) anzunehmen sein, der die Übergriffe des Tigranes von Armenien nicht zu hindern vermochte. Lucan 8, 404, gebraucht die Wendung „iacuere sorores in regum thalamis“, was auf die Könige der Parther durchaus zutrifft.

Einen weiteren Beweis erbringt dafür die Urkunde I aus Auramān (Ävromān), in der es A 1—5 heißt:²

βασιλεύοντος βασιλέων Ἀρσάκου εὐεργέτου δικαίου ἐπιφανοῦς καὶ φιλέλληρος καὶ βασιλισσῶν Σιάκης τε τῆς δημοκρατίας αὐτοῦ ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ Ἀρναζάτης τῆς ἐπικαλουμένη[ς] Αὐτομά τῆς ἐκ βασιλείως μεγάλου Τιγράνου καὶ γυναικὸς αὐτ[οῦ] καὶ Ἀζάτης τῆς δημοκρατίας αὐτοῦ ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς κτλ.

Solche Verbindungen, die in den mehr oder weniger iranisierten Gegenden Vorderasiens wie Armenien, Pontos, Kommagene, aber auch in Karien bei den auf ihre echte oder angebliche iranische Abkunft stolzen Herrscherhäusern weniger befremden, waren auch außerhalb der rein iranischen Gemeinschaften üblich.³ In Inschriften aus Dura-Europos, jener makedonischen Kolonie, am rechten Ufer des Euphrat, die zu Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in die Gewalt der Parther geriet⁴, stoßen wir auf Formeln, die genau mit denen aus Auramān über-

¹ Straßmaier *ZfA.* 8, 112.

² E. H. Minns *The Journal of Hellenic studies* 35, 1915, 28. Mit O. Mann und K. Hadank ist hier für اورامان die Umschrift Auramān gewählt worden. Vgl. Hadank *Mundarten der Gūrān* 3, 70f. In dem Namen Auramān scheint avestisch Ahura-, altpersisch aura-, „Herr“ zu stecken, aber wohl kaum der Gottesname Ahura- Mazda-. Vgl. auch altpersisch māniya-, „liegende Habe“ (Bartholomae) oder „Haus“, „Gehöft“, = avestisch demāna-, nmāna; das ist im Avesta der engste soziale Begriff, die Hausgemeinschaft mit dem nmānōpatian der Spitze. Der Name Ἀραμάσθης in der Auramān-Urkunde 2, A. 12 stimmt zu armenisch Aramazd, georgisch Armazi, während die Griechen des 4. Jahrh. Horomazes, Oromasdes schreiben, also von ihren Gewährsmännern Ohrmazd hörten. Aramasdes stimmt zum altpersischen Auramazda-. Zu aura- s. auch Benveniste *Bull. de la société de linguistique de Paris* 30, 1930.

³ Für die Seleukiden s. Bevan *The house of Seleucus* 2, 279.

⁴ Mithradates II. hatte, wie erwähnt, Demetrios II. 139 gefangen und sich damit in Babylonien festgesetzt. Antiochos Sidetes versuchte die parthische Macht wieder einzudämmen, erlag aber Phraates II. 129. Wegen den Verwicklungen mit den Skythen, die er gegen Antiochos Sidetes herbeigeht, denen er aber wegen ihres verspäteten Eintreffens den Sold vorenthalten hatte, kam Phraates, der 129/8 gegen die Skythen fiel, nicht dazu, seine Erfolge gegen das Seleukidenreich auszunützen. Der von Phraates eingesetzte Himeros machte sich als Statthalter von Babylon und Seleukeia fast unabhängig, scheint aber die durch Kämpfe mit den Nomaden in Anspruch genommenen Parther immer formell als Oberherren anerkannt zu haben. Für die Arsakiden führte Himeros

einstimmen, sich aber auf Semiten und Makedonier beziehen. Es heißt dort von Frauen *δοματριάς ἀδελφῆς καὶ γυναικός*.¹ Handelt es sich hier nur um Sitten, die wohl denen der Parther angepaßt sind und die bei den Makedoniern schon von den Persern angenommen sein mögen, so finden sich auch sonst im griechischen wie im semitischen Bereich Verwandtenehen, z. B. bei den Juden bis zum Deuteronomion.² Die nabataeischen Königinnen waren bisweilen die Schwestern der Herrscher³, und Verwandtenehen sind bei den Arabern wie bei den Syrern und Phoeniziern belegt.⁴ Für die makedonischen Kolonien im Osten ergab sich das gleiche Problem wie für die iranische Herrenklasse, die Reinhaltung der regierenden Schicht zu bewahren, so daß man das iranische Vorbild annahm, zumal ja auch seit Alexander zahlreiche Ehen zwischen Iraniern und Makedoniern stattgefunden hatten.

St. Margarethen (Oberbayern)

O. G. von Wesendonk.

ZU GENESIS 2, 2–3. „ER SEGNETE UND HEILIGTE IHN.“

Gen. 2, 2–3 steht wörtlich zu lesen: „Gott ruhte sich am siebenten Tage aus von aller seiner Arbeit, die er⁵ geleistet hatte. Darum eben segnete und heiligte er den siebenten Tag, weil er an ihm von aller seiner Arbeit, die er vollbracht hatte, sich ausruhte.“

In diesem sonst klaren Satzgefüge scheinen die Worte: „Gott segnete und heiligte den siebenten Tag“ noch keine allseitig befriedigende Erklärung gefunden zu haben. Keine von den vorhandenen Erklärungen wird nämlich dem Wortlaut und Zusammenhang vollauf gerecht.

Das läßt schon eine Übersicht über die bedeutsamsten neueren Erklärungen des In- und Auslandes erkennen.

Holzinger (in Martis Kurzem Handkommentar 1904, S. 15) meint: „Er heiligte⁶ ihn = er sonderte ihn aus der Reihe der übrigen Tage

z. B. Krieg in Mesene. Mithradates der Große hat dann Babylonien fest in die Hand genommen, und sein Sohn Orodes (56–37) konnte in Ktesiphon eine Residenz der Großkönige schaffen. Damals war der Euphratübergang bei Dura-Europos für die Parther besonders wichtig.

¹ Nr. 65 und 68 bei Fr. Cumont *Fouilles de Doura-Europos* 417 ff. Die beiden Inschriften stammen aus den Jahren 32/3 und 36/7 n. Chr. In Nr. 118, a. a. O. 441, wird Eubula Frau ihres Bruders Lysias genannt. Diese Inschrift stammt aus dem Artemistempel von einem Steinsessel. Die Artemis von Dura-Europos war eigentlich Nanā. Ein Heiligtum der Artemis bei Nikephorion am Euphrat oberhalb von Dura-Europos galt als Gründung des Dareios (Isidor von Charax *Geogr. Graeci Min.* 1, 247, 7), bezog sich also wohl auf Anāhita-, die mit Nanā wie Artemis vereingit worden ist.

² Vgl. 5. *Moses* 26, 20 ff.

³ R. Dussaud *Journal asiatique* 1904, 184 ff.; Hill *Coins of the British Museum, Arabia, Mesopotamia* 11 ff.

⁴ Zu dem Problem s. die Arbeiten von Kornemann *Mitt. d. Schles. Ges. f. Völkerkunde* 24 (1923) 17 ff.; *Klio* 19 (1924) 356 ff.; *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg 1928, 12 ff.; Fr. Cumont *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.* 1924, 52 ff.; *Doura-Europos* XL, 344 ff.

⁵ In sechs Schöpfungstagen.

⁶ Über „segnete“ wird kein Wort verloren.

aus als etwas Besonderes, der Gottheit Gehöriges.“ Das „besagt nichts anderes als die Einsetzung der Sabbatordnung.“ Ein, zumal in seiner Allgemeinheit, überraschender, weil übereilter und kühner Schluß, abgesehen davon, daß damit nicht erklärt wird, woran die Aussonderung zur Gottgehörigkeit und diese Gottgehörigkeit selbst zu erkennen sein soll, und daß ja doch die Frage ist, ob der Verfasser nicht doch etwas anderes meint als den Sabbat als solchen, der „merkwürdigerweise“ nicht genannt wird. Und „merkwürdig“ ist auch, „daß Pg. nicht angibt, wann die Sabbatordnung praktisch geworden ist.“ Ob aber dieses wiederholte „merkwürdig“ nicht darauf hinweist, daß es dem Verfasser von Gen. 2, 2—3 an dieser Stelle auf etwas anderes ankam, da sich der vermißte Hinweis bei ihm anderwärts, nämlich Ex. 16, 5. 22. 25—30, auch 31, 12—17; 35, 3 zur Genüge findet, und zumal Ex. 31 die Beziehung zwischen Sabbat und Gottes Ruhe hergestellt erscheint in einer Weise, die vielleicht für die Entscheidung der Frage, ob hier Pg. oder Ps. zu Worte kommt, entscheidend oder doch beachtenswert ist.

Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen² (Die Schriften des Alten Testaments 1921; dasselbe übrigens schon ziemlich ebenso „Genesis“³ 1910, S. 115) erläutert S. 108 wesentlich deutlicher: „Eingesetzt hat Gott den Sabbat durch sein Segnen und Heiligen. Beides bedeutet dasselbe. Durch den Segen, d. h. durch ein wunderbar wirkendes Wort hat Gott diesen Tag geheiligt, d. h. sich angeeignet und zum heiligen Tag gemacht.“ Dazu ist zu fragen: Wie lautet dieses „wunderbar wirkende Wort“ und wo steht es zu lesen? und: wenn Gott den Tag durch das Segnen geheiligt hat, wie kann dann Segnen und Heiligen dasselbe sein? Die nachfolgende Berufung auf Sir. 36, 7—13 aber (es sollte übrigens heißen 7—9, sonst aber 7—15) gehört schwerlich zur Sache.

Procksch, Die Genesis (1924) S. 451 ferner weiß gar so viel zu sagen, daß es eher zu viel wird. Man höre: „Eigentümlich ist, daß der Sabbat gesegnet wird, was auf die Wohltaten geht, die er den Menschen einst! vermitteln soll!¹ Der Begriff שָׁבַת kann heißen: heilig machen, für heilig erklären², wonach jedenfalls! unsere Stelle zu erklären ist... שָׁבַת ist ein kultischer Begriff wohl kananäischen Ursprungs... deutet die religiöse Bedeutung des Sabbats an. Für P. ist Kultus der Ausdruck für die Berührung mit Gott... Der Ruhe Gottes als vollständiger Ruhe vom Tagewerk soll nach P. einst! vollständige Ruhe der Menschen entsprechen, was sich erst allmählich durchgesetzt hat.“ Allein die wiederholten Blicke in die Zukunft können zum Verständnis des gegenwärtigen Sinns nicht beitragen. Der Kultus aber, der „Berührung mit Gott“ ist, läßt sich wohl vom Menschen, nicht jedoch von Gott verstehen.

Ähnlich drückt sich S. R. Driver, The book of Genesis (1904), S. 18 aus: Blessed and hallowed it: distinguished it from ordinary days

¹ Ed. König *Genesis* (1919) S. 164 „zu einem Quell von Wohltaten machen.“

² Ed. König ebd. = „die Aussonderung des siebenten Tages von den übrigen, indem dieser Tag als ein gottangehöriger zu betrachten ist.“

Sir. 36, 7—13 by attaching special blessings to its observance and by setting it apart for holy uses. Zu vergleichen Ex. 20, 8. 11 b; Jer. 17, 22. 24. 27; Jes. 58, 13. Hier gilt zu Sir. 36, was bei Gunkel angemerkt wurde, und im übrigen in sinngemäßer Anwendung, was von Procksch gilt.

Ganz andere Wege endlich führt Johs. Pedersen (Professor der semitischen Philologie an der Universität Kopenhagen), *Israel, its life and culture* (London 1926, Oxf. Univ. Press, 578 S. Zuerst dänisch 1920, dann englisch überarbeitet).¹ In dem Abschnitt *The blessing* S. 182—212 erklärt er S. 182, das Wort als the power to live und meint: „Die Seele ist (laut alttestamentlicher Auffassung) ein mit Macht gesättigtes Ganzes.“ Diese Macht sei die Ursache, daß die Seele wachse und gedeihe, bestehe und sich betätige, daher „Lebensmacht“, die sich sowohl in der Seele betätige als nach außen wirke, die sowohl die innere Kraft der Seele als das von ihr (der „Lebensmacht“) geschaffene Glück bedeute. Diese Kraft sei bald stärker, bald schwächer, könne überhaupt sehr verschiedenartig sein. Sie heiße בְּרִכָּה, blessing, Segen. Gott segnete die Geschöpfe Gen. 1, 22, d. h. er gab ihnen die Fähigkeit, ihre Art zu erhalten, sich fortzupflanzen; ebenso die Menschen 1, 28; 5, 2, daß sie sich mehrten und die Herrschaft über alle Geschöpfe führen könnten. Der Sabbat ist vor anderen Tagen gesegnet: „daher darf keine gewöhnliche Arbeit an ihm geschehen. Gen. 2, 3; Ex. 20, 11.“ Diese im ganzen animistische Theorie wird dem sprachlichen wie exegetischen Tatbestand des Alten Testaments nicht von ferne gerecht; abgesehen davon, daß jenes „daher“ im Licht der Pedersenschen Theorie nicht so recht einleuchten will.

Was ist aber nun gemeint, wenn es von Gott mit Bezug auf den siebenten Tag heißt וַיְבָרֶךְ וַיְקַדְּשׁ?

Zunächst וַיְבָרֶךְ. Nach seinem ursprünglichen Wortsinn heißt בָּרַךְ „knien“, Gen. 24, 11; Ps. 95, 6; 2 Chr. 6, 13, erhalten auch im aram. בָּרַךְ, syr. ܒܪܟܝܢ, äth. ብርከ. Davon abgeleitet בְּרִכָּה „Knie“ an zahlreichen Stellen,

ebenso aram. ܒܪܟܝܢ, syr. ܒܪܟܝܢ, ass. *birku*, äth. ብርከ. Man darf also fast von einem gemeinsemitischen Stamm sprechen, der sich sogar aus den ältesten Zeiten bis in die jüngsten erhalten hat. Denn die älteste, ursprüngliche Bedeutung des Stammes kann nur das sinnlich-anschauliche „knien“ gewesen sein, aus der sich dann von selber (von der Haltung des Knienden aus gedacht) metaphorisch-geistig „hochstellen“, „huldigen“, ebenso in weiterem Sinne „grüßen“, „begrüßen“, ferner „beglückwünschen“, „Gutes aussagen“, „Gutes wünschen“, „preisen“, „segnen“ und vieles ähnliche mehr entwickelte. Kurz zusammengefaßt: knien = jemanden oder etwas in seiner überragenden Stellung, in seiner Überlegenheit, Hoheit, Macht (mit der Tat) anerkennen [der übliche Stamm I [בָּרַךְ] und dem dann [Stamm II] (mit Worten) Ausdruck geben.

¹ Vgl. H. Großmann ZAW. 1926 S. 305 f.

Bekanntlich scheiden nämlich die hebräischen Wörterbücher zwischen zwei Stämmen "ב, doch nach dem Gesagten mit Unrecht, während die arabischen, z. B. G. W. Freitag, بَرَك beiderlei Sinn unter einer Wurzel vereinigen: I *genua flectens in terra procubuit*; II *adegit ad procumbendum* und *benedictionem precatus fuit*, III *benedixit (Deus homini)*. V *benedictionem captavit, sibi benedixit*. VI *benedictionem petiit, benedictus fuit*. VIII *demissum humi defixit pectus suum (camelus)*, X *benedictus fuit*.

Dann aber ist es auch nach Lage der Dinge Pflicht, in den anderen semitischen Sprachen ebenso zu verfahren. Folglich gehört außer genannten Wörtern hierher und zusammen auch אלה segnen, spätsab. ברך u. dgl., während die metathetischen Formen wie ass. *karābu*, min. מְכַרֵּב, מְכַרֵּב (Heiligtum) u. ä. hier auf sich beruhen müssen. Nicht einmal auf Ed. Königs These (Wörterbuch 49 b), wonach „der ass. Stamm *karābu* im unwillkürlichen Zusammenschauen mit *barakh* knien eine Metathesis erfuhr“, womit der Zusammenhang zwischen ברך = knien und = preisen, segnen — verbrämt, quasi beschönigt oder gar entschuldigt werden soll (und damit doch implicite zugegeben, anerkannt werden muß: „mit "ב knien hängt auch "ב preisen, segnen, zusammen!“), kann hier noch näher eingegangen werden.

Das alles angewandt auf Gen. 2, 3 würden wir zu übersetzen und zu verstehen haben: Gott stellte den siebenten Tag hoch, höher als die anderen Tage, nämlich die vorangegangenen sechs Schöpfungstage. Und zwar geschah diese Hochstellung in Gottes Gedanken, also Gott lobte (sich), pries (hoch) den siebenten Tag. Warum? Es steht deutlich genug da: כִּי בּוֹ רָגַ — weil er an diesem Tage sich von sechstägiger schwerer Arbeit ausruhen konnte, durfte. Es handelt sich um eine Art Exegese zu dem וַיִּנְשֵׁם Ex. 31, 17: er schöpfte Atem, kam wieder zu Atem, erholte sich, verschnafte sich (nach schwerer Anstrengung). Kurz, Gott hatte sich sechs Tage lang ordentlich geplagt und freute sich, am siebenten Tag seine Ruhe zu haben. Gewiß ein starker Anthropomorphismus (oder auch Anthropopathismus): immerhin nicht stärker als der des Sechstageswerks, und sogar genau ihm entsprechend. Und wenn die späte Zeit von P. dergleichen duldet oder sogar erzeugte, so hat die noch spätere eines Ps. sogar den weit stärkeren von וַיִּנְשֵׁם geduldet oder erzeugt.

Und dann וַיִּקְדֶּשׁ. Hier gewinnen wir nichts neues, sondern haben es nur mit einem Synonym¹ zu tun. Der Stamm קדש hat ursprünglich den Sinn „erhoben“, „erhaben“ und deutet damit im geläufigen Sprachgebrauch auf den Abstand zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Ewigkeit und Sterblichkeit, Heiligkeit und Sündhaftigkeit. Das kultische, rituelle, levitische Moment, das ihm im Alten Testament tatsächlich, je länger je mehr anhaftet, ist durchaus sekundär und hat jedenfalls an unserer Stelle, wo Gott handelt, nichts zu suchen. Die

¹ Man darf sagen, daß "ב an dieser Stelle mit durch Attraktion (von "ב) zum Synonym geworden ist.

üblichen Handbücher befriedigen an dieser Stelle keineswegs. Wenn z. B. Gesenius-Buhl, Wörterbuch¹⁵ (1910) zu קָדַשׁ 694 a „dem gewöhnlichen Gebrauch entnommen“ angibt, so stimmt das zwar zu 1. teilweise, aber nicht zu 2. „als Wesensbezeichnung“ a) „von Menschen“, b) „von Engeln“, c) „von Gott“, wo die Ausdrücke ungeschickt, mindestens unklar gehalten sind und der gemeinte, gemeinsame Sinn nur etwas wie: erhaben, hehr u. dgl. sein kann.¹ Am deutlichsten wird das zu Hes. 39, 7: „dessen Ehre nicht verletzt werden darf“, zu Jes. 6, 3: „der Erhabene und schlechthin Vollkommene“. Ebenso wird unter קָדַשׁ 696 f. außerhalb der kultischen und überhaupt göttlichen Beziehungen fortgesetzt von „heilig“ gesprochen, ohne daß dabei klar wird, was darunter verstanden sein will, wo es sich gleichfalls nur um das Gebiet des Erhabenen, Ehrwürdigen u. dgl. handeln kann.

Wer aber in קָדַשׁ das kultische Moment nicht als sekundär gelten lassen will oder kann, muß dann (was übrigens ebenso nahe liegt und keine Schwierigkeiten hat) aus dem kultischen den allgemeinen Sinn des Erhabenen, Ehrwürdigen folgern.

Das Zeitwort קָדַשׁ meint also: als erhaben hinstellen oder machen, beurteilen oder sehen, kurz erheben (in jedem übertragenen Sinn des Worts). Also zunächst genau dasselbe wie קָבַע, nur daß bei קָדַשׁ das Knien sich erübrigt, wegfällt. Dann aber genauer: für erhaben, ehrwürdig u. ä. erklären, also mit ehrenden Lobsprüchen bedenken, kurz ehren. Gott „heiligte“ den siebenten Tag — will besagen: er machte ihn erhaben über die anderen Tage, erhob ihn über die sechs Schöpfungstage, schätzte und ehrte ihn als hochgestellten Tag. Warum? Nun sehr einfach, wie unmittelbar darauf folgt, weil er an diesem Tage sich von sechstägiger schwerer Arbeit ausruhen konnte, durfte.

Nichts mehr, nichts weiteres noch höheres liegt in dem Wortlaut. Es handelt sich nicht um einen „Tag, wo Gott zu sich kam“, nicht mehr der Arbeit, sondern „sich selber gehörte“; es geht nicht darum, daß der siebente Tag (der Sabbat) vom profanen abgesondert, levitisch gereinigt, der Gottheit als eigen zugewiesen, durch besondere Gesetze, Ordnungen, Opfer² ausgezeichnet, als unantastbar und unverletzlich durch menschliche Arbeit (Arbeit „verunreinigt“, „hält vom Kult² fern“) erklärt wurde. Das alles stimmt zu dem Menschen, der den Sabbat „heiligt“ (durch Enthaltung von der Arbeit) Ex. 20, 8; Deut. 5, 12 und ihn dadurch Jahwe weihet, und viele andere praktische und kultische Folgerungen mögen an den Sabbat angeschlossen worden sein. Allein Gen. 2, 3 han-

¹ Dasselbe würde z. B. auch von W. Bauer *Wörterbuch zum N. T.* (1928) gelten, wo Sp. 12 f. ἁγιάζω zuerst kultisch genommen wird, dann von Personen = „als heilig behandeln“ steht, und die Frage bleibt: Wie ist das „heilig“ hier gemeint? — Das lateinische *sacer* und *sanctus*, beides zunächst: heilig = der Gottheit gehörig, göttlich — geht in die allgemeine Bedeutung: unantastbar, erhaben, ehrwürdig über. Ebenso wie קָדַשׁ.

² Vgl. Num. 28, 9—10 die Verdoppelung des täglichen Opfers, Lev. 24, 8 Erneuerung der Schaubrote, Lev. 23, 3; Hes. 46, 3 gottesdienstliche Versammlungen am Sabbat.

delt es sich um das alles nicht, sondern lediglich um die Ruhe des Schöpfers, des szs. göttlichen Arbeiters, von sechs schweren Tagewerken, von einer voll ausgenutzten Arbeitswoche, und um die Freude des Arbeiters (er lobte und ehrte den siebenten Tag, den Ruhetag) an der durch fleißige Arbeit sauer verdienten und gerne genossenen Ruhe.

Gott „segnete“ und „heiligte“ den siebenten Tag — meint also, um es kurz und deutlich zu sagen: Gott lobte und ehrte den siebenten Tag, den Abschluß der Welterschöpfungs-Arbeitswoche, als seinen Ruhetag.¹

Kassel.

Julius Boehmer.

ZU MAKEDONISCH ἈΡΑΝΤΙΣΙΝ· ΕΠΙΝΥΣΙ

Die Hesychglosse Ἀραντίσιον Ἐπινύσι. Μακεδόνες ist, soweit ich sehe, bis jetzt nicht befriedigend erklärt worden (vgl. z. B. Baege, De Macedonia Sacris, Diss. Halle 1913, 63). Ich möchte daher zur Förderung dieser Frage folgende Bemerkungen machen:

I. Ist auf den überlieferten Akzent Verlaß — und es ist wohl kein Grund zum Zweifel gegeben —, so ist man nicht gezwungen, einen Nominativ *Ἀραντίδες anzusetzen, wie das meistens geschieht, so z. B. bei O. Hoffmann, Die Makedonen, S. 96, der ohne ein Wort der Rechtfertigung Ἀραντίσιον akzentuiert. Man wird vielmehr auch einen *i*-Stamm *Ἀραντι- ernstlich in Erwägung ziehen müssen. Die Flexion würde dann ganz normal die eines nicht-ablautenden *i*-Stammes sein, so wie sie im Griechischen im jonischen Dialekt bei Herodot vorkommt, vgl. μάντισι IV 69, πίσισι IV 172 (dazu Bechtel, Griech. Dial. III 145; vgl. Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.⁴ S. 277, § 272), und wie sie bei τρισί auch im Attischen normal ist.

Diese Auffassung als *i*-Stamm hat den Vorteil, daß dann der Name *Ἀραντις in die große Reihe von Göttinnennamen auf *-tis* einrückt, wie z. B. griech. Λάχσις und Νέμεσις, deren Etymologie als ursprüngliche Nomina agentis deutlich ist (Kretschmer, Glotta XIII 106; Λάχσις als

¹ Kober *Die Ruhe Gottes nach rabbinischen Fingerzeigen* (Deutsches Pfarrblatt 1932 Nr. 9 S. 113 f.) will רָחַץ nicht als „das Ausruhen eines Müden“, sondern als „das Aufhören eines Starken“ verstehen. Es handelt sich da im Grunde um durchsichtige, gegen den oben erwähnten Anthropopathismus gerichtete apologetische Erwägungen und Bemühungen der Rabbinen, in deren Spuren Kober einhergeht (man beachte namentlich den Schlußabsatz mit seinen Ausführungen zu den Zahlen 666 und 7). Aber wer das „Aufhören“ vom „Ruhem“ hier geschieden haben will, übersieht wohl, daß das Aufhören, wenn es nicht das Ruhem in sich schließt, schwerlich Grund zum „Segnen und Heiligen“ („Loben und Ehren“) des Tages sein kann. Zur sprachlichen Seite der Sache

sei erinnert, daß سَبَت die Grundbedeutung „abschneiden“ (sogar rasi caput), dann und daher „Schluß machen“, „aufhören“ hat; weiter dann „ruhen“, „schlafen“ bedeutet (abgesehen von den sabbatlichen Ableitungen); daß assyrisch šabātu laut Delitzsch *Handwörterbuch* 639 „fertig sein“, „feiern“ bedeutet. Nach allem wird es auch Gen. 2, 2—3 beim „Ruhem“ sein Bewenden haben müssen.

„Verteilerin“ besonders klar bei Plutarch, Quaest. Conv. II 644 a). Auch *Βριτόμαρτις*, der kretische Beiname der Artemis (vgl. Walde, Et. Wb.² s. v. *marītus*) ist vielleicht anzureihen, doch muß die gleichfalls gut-bezeugte Form *Βριτομαρπις* berücksichtigt werden (P. Wahrmann, Glotta XIX 170). Drei sizilische Bildungen gleicher Art *Λάγεις* (= gr. *Λάγεις*), *Βαιῶτις* und *Νῆστις* hat A. v. Blumenthal (Glotta XVIII 147 f.) kurz besprochen. Davon kehrt *Λάγεις* als **Logetis* (dat. plur. *Logetibas*) im Messapischen wieder (Kretschmer, Glotta XII 278 ff.). Aus Italien sei erinnert an den sabinisch-lateinischen Beinamen der Juno *Curitis* (vgl. Verf., IF. XLVII 328) oder an die Göttin *Mephitis*. Über eine keltische Göttin *Baltis* vgl. Cumont, RE. II 2842. Auch männliche Gottheiten haben Namen auf *-tis*. So führte Mars im Gallischen einen Beinamen *Teutatis* (L. Weisgerber, Sprache der Festlandkelten = XX. Bericht der Röm.-germ. Kommission, S. 211). In Nordbulgarien gab es einen Gott *Magutis* (Heichelheim, PWRE. s. v.) usw. Soviel nur als eine kleine Auswahl, da ich an anderer Stelle auf diesen wichtigen Namentypus ausführlicher zurückkommen möchte. Speziell für **Ἀραντις* dürfte noch von Bedeutung sein *Bluritis*, Beiname der Artemis in Makedonien (Baege a. a. O. 50 f.).

II. Ich glaube nun, daß der Name **Ἀραντις* zu den illyrischen Bestandteilen des Makedonischen zu rechnen ist. Dafür läßt sich zweierlei anführen:

1. Aus Rom wird CIL. VI 3186 ein *C. Arantius, natione Pannonius* bezeugt, also doch wohl ein Illyrier, dessen Name möglicherweise von dem Götternamen **Ἀραντις* abgeleitet ist. Erweist sich diese Annahme als richtig, so wird auch dadurch der Ansatz **Ἀραντι-* (nicht **Ἀραντιδ-*) wahrscheinlich gemacht. Ein Zusammenhang zwischen Götter- und Personennamen besteht auch sonst im Illyrischen: *Boria* ist gleichzeitig eine Gottheit in Istrien und ein Männername in Dalmatien (PN.-Lex. 24). *Fonio* ist ein Göttername in Aquileia, *Fonna* ein zugehöriger Frauennamen in Este (ebd. 51). In ähnlichem Verhältnis steht auf den venetischen Inschriften der Männername (gen.) *Reitii* (Pauli nr. 35) zu dem Namen der bekannten venetischen Göttin *Reiti(i)a* (wegen *i* statt des *h* bei Pauli vgl. F. Sommer, IF. XLII 103 ff.). Der aus Dalmatien überlieferte PN. *Angetius* scheint zum Namen der italischen Göttin *Angitia* zu gehören (PN.-Lex. 6). Ist die Deutung einer messapischen Inschrift aus Rudiae, die Fr. Ribezzo, Neapolis I (1913) 214 gegeben hat, richtig, so ist hier *Aprodita* (= *Ἀφροδίτη*) ein Frauennamen. Die Beziehungen zwischen diesen Götter- und Personennamen mögen verschiedener Art sein; sie zeigen aber auf jeden Fall, daß auch zwischen pannon. *Arantius* und makedon. *Ἀράραντις* ein Zusammenhang durchaus möglich ist.

2. Mit *Ἀράραντις* bringt man den Beinamen der Ceres, der auf dem oskischen Vibia-Fluch aus Capua (v. Planta nr. 128) als *Arentika* erscheint, zusammen (vgl. Baege a. a. O. 63; Bücheler, Kl. Schriften II 254 f.; F. Altheim, Terra Mater 127). Nimmt man illyrischen Ursprung

des Namens an, so ist sowohl das Lautliche als auch die merkwürdige Übereinstimmung zwischen der makedonischen Glosse und einem Götterbeinamen auf einer oskischen Inschrift vollkommen verständlich. Die Illyrier haben auch anderorts den italischen Stämmen Götternamen vermittelt. Am berühmtesten ist seit Kretschmers Untersuchung (Festschr. f. A. Bezenberger, 1921, S. 90) der umbrische *Grabovius*. Der Wechsel von *a* und *e* vor dem *-nt-* wäre derselbe wie in *Ταράντι-, Tarentum* oder *Ἀψάντινος, Uzentum*, worüber ich ZONF. VII 13f. das Nötige gesagt habe. Die Bildung mit einem *-k-*Suffix läßt sich gleichfalls aus dem Illyrischen belegen. So darf man erinnern an die Gentilnamenbildung *Andetiko-* (dat. plur. *Andeticobos*) auf der venetischen Eimerinschrift von Canevói oder an die Gentilicia auf *-icus*, die namentlich in Istrien zu finden sind, wie *Abalica, Balbica, Boicus* usw. (PN-Lex. 149; vgl. besonders W. Schulze, ZGLE. 29 ff.).

Auf eine weitere Etymologie des Namens möchte ich vorderhand noch verzichten.

Jena.

Hans Krahe.

EIN APOTROPÄISCHER KRIEGSBRAUCH

In seiner interessanten Untersuchung über die Geschwisterehe im Altertum¹ und über die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur², die er aus mutterrechtlichen Anschauungen des vorindogermanischen Volkstums erklärt, welche dann in die dünne Oberschicht des darüber gelagerten Persertums eingedrungen sei, sieht E. Kornemann einen „schlagenden Beweis“ für seine Auffassung in der Gemeinsamkeit einer auffälligen Sitte bei drei Völkern, die auch in Geschwisterehe und Frauenerbrecht beieinanderstehen und von denen zwei vorindogermanisch sind. Es handelt sich dabei um den Bericht Justins I 6, 13, Polyän VII 45, 2 über die Entscheidungsschlacht des Kyros gegen die Meder 550, zu dem sich eine Parallele bei Plutarch de virt. mul. 5 findet: *pulsa itaque Persarum acies cum paulatim cederet, matres et uxores eorum obviam occurrunt . . . cunctantibus sublata veste obscena corporis ostendunt rogantes num in uteros matrum vel uxorum vellent refugere*. Ähnlich erzählt Plutarch mul. virt. 248 B aus Lydien von Bellerophon: *αἱ γυναῖκες ἀναστροάμενοι τοὺς χιτωνίσκους ἀπήντησαν αὐτῷ· πάλιν οὖν ὑπ' αἰσχρῆνης ἀναχωροῦντος ὀπίσω καὶ τὸ κύμα λέγεται συνποχωρῆσαι*.³ Endlich verweist Kornemann auf eine Stelle aus der irischen Cuchulinnssage (H. Zimmer): „Wenn Cuchulinn in Berserkerwut verfiel, trat ihm die Königin mit entblößten Brüsten entgegen und hochgehobenen Rücken,

¹ *Mitteil. der Schles. Gesellsch. f. Volkskunde* 1923.

² *Orient und Antike*, herausg. von G. Bergsträßer u. O. Regenbogen, H. 4.

³ [Ähnlich auch die Lakedämonierin zu ihren aus der Schlacht geflohenen Söhnen: Teles S. 58, 9 Hense; (Plut.) *Lacaen. apophth.* 241 B. Wendland *Neue Jahrb.* 37, 240 hat diese Stellen schon verglichen und die Handlung als apotropäisch gedeutet, sie als das prius gegenüber den sekundär hinzutretenden Worten betrachtet. *Weinreich.*]

daß die Scham sichtbar war. Wenn er dann verschämt die Augen niederschlug, steckten ihn die Männer in kaltes Wasser.“

Zu einem tieferen Verständnis des Brauches gehört aber die Heranziehung weiterer Notizen über Entblößungen, so der von Diodor verbürgten Sitte ägyptischer Frauen, sich vor dem Apisttier zu entblößen, um Kindersegen zu empfangen, und der von den Kirchenvätern vielfach mißbrauchten Stelle, daß Baubo ihre Genitalien entblößt, um Demeter „aufzuheitern“, für die sich neuerdings als Quelle das Verhalten der ägyptischen Göttin Hathor vor dem Sonnengott nachweisen läßt (A. Gardiner).¹ Zieht man endlich den weitverbreiteten Brauch heran, den bereits die isländische Sagaliteratur bezeugt, durch Entblößung des Hintern den bösen Blick unschädlich zu machen, das Schwert des Feindes abzustumpfen oder Bindezauber bei Hühnern und Bienen zu bewirken², so wird eindeutig, daß es sich hier um dynamistische Vorstellungen handelt, die Ausstrahlung von Kraft im apotropäischen Sinne. Die Geladenheit gerade der Sexualorgane mit „Mana“ verdeutlicht am besten die Rolle des Phallus im Abwehrzauber wie seine Rolle im semitischen Kulturkreis bei der Eidesleistung, wofür die Doppelbedeutung von *testis* als Wahrheitszeuge und Fortpflanzungsträger charakteristisch ist.³ Wenn im A. T. der Knecht Abrahams beim Eid die Hand an den Phallus seines Herrn legt (Genesis 24), entspricht dieser Handlung Jakobs Eid bei der „Furcht seines Vaters“, aber Wilamowitz hat unrecht, wenn er in der Bezeichnung *αἰδοῖα* noch asiatisches Empfinden sehen will, das noch nicht zur Körperbejahung der homerischen Welt geläutert war.⁴ Vielmehr drückt das Wort die Tabu-Bedeutung der Genitalien aus, die abgeschwächt in der Geste der „Feige“ nachklingt. Sie dient der Glückszuwendung als Ausdruck erhöhter Lebenskraft und ist darum apotropäisch wiederum gegen den bösen Blick. Während Grimm meinte, man wolle den Alp festhalten, hat Kuhnert den sexuellen Gehalt erkannt, wenn er dachte, das Auge solle sich aus Scham abwenden, oder Licht die Ansicht vertrat, das feindliche Auge solle durch den Anblick des Obszönen gefesselt und damit ungefährlich werden.⁵ Diese rationalistischen Deutungen, mit denen schon die antiken Gewährsmänner (durch die ironische Frage der Frauen) arbeiten, verkennen nämlich die Idee der Manaladung, der umgekehrt die Forderung der Verhüllung im Kult entspricht. So glauben die Singalesen, die Vulva verhüllt halten zu müssen, um Dämonen einerseits vom Verkehr abzuhalten und das Entweichen der dort zentrierten Kräfte andererseits zu verhindern. Die Sitte, das Antlitz zu verhüllen, hat Dürkheim daher mit Recht als sekundär, nämlich als Verschiebung von unten nach oben, aufgefaßt. Die Beispiele

¹ Vgl. meine Untersuchung über *Die Gebärdensprache im Alten Testament*. Berlin 1932, Ebering.

² *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* III.

³ Winkler *Das Recht im Spiegel des Sprichworts*.

⁴ *Staat und Gesellschaft der Griechen*.

⁵ *Sittengeschichte Griechenlands* II 172.

aus anderen Kulturkreisen freilich zeigen die Allgemeingültigkeit der betreffenden Vorstellungen für die prälogische Schicht des Denkens, ohne daß es nötig ist, an Abhängigkeit und Beeinflussung zu denken. Verkörpert doch noch der römische Triumphator, der gleich der tönernen Statue des Jupiter im kapitolinischen Tempel Hände und Gesicht mit Mennig gefärbt bekam, die Macht der Gottheit.¹ So wird die ansprechende Erklärung Kornemanns, die auch ohne den genannten Beweis einleuchtend bleibt, den Brauch der Entblößung nicht zu ihrer Stütze verwenden dürfen.

Harburg a. E.

Lic. Dr. H. Vorwahl.

VORTRÄGE DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT HAMBURG

I.

ÜBER DEN RATIONALISMUS DER SCHOLASTISCHEN GESELLSCHAFTSTHEORIE. VON H. LIEBESCHÜTZ

Der Rationalismus, der im Mittelalter zu einer Theorie der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt, entsteht aus dem Gegenüber von Kirche und Welt; so ergibt sich die Möglichkeit, Lebensbeziehungen des eigenen Daseins wie von außen zu betrachten und in Begriffe zu fassen.

Innerhalb der durch diese Grundvoraussetzung gegebenen Grenzen spiegelt der Rationalismus der Gesellschaftstheorie die Wandlungen wider, welche in Bildungs- und Religionsgeschichte überhaupt sich vollziehen: Manegold v. Lauterbach und Thomas v. Aquino dienen als Beispiele dieser Entwicklung; sie schreitet von einzelnen Formulierungen, welche die Position des Gegners durch Messung an der Vernunft in ihrer Unhaltbarkeit aufzeigen wollen, zu umfassender Betrachtung der sozialen Wirklichkeit. Es läßt sich zeigen, daß dabei ebenso das theoretische Bedürfnis nach erweitertem Weltverständnis wie die religiöse Forderung nach praktischer Durchdringung der Wirklichkeit als Triebkräfte zugrunde liegen.

Zu einem eigenartigen Abschluß kommt diese Entwicklung bei Marsilius von Padua. Hier ist die rationale Teleologie aus aristotelischen Begriffen aufs äußerste ausgebildet, aber das überrationale Ziel, auf das hin diese Zweckmäßigkeit ausgerichtet war, als solches ausgeschaltet; auch die Kirche ist als eine Anstalt zu gesellschaftlichen Zwecken gedeutet. Hier sind also die eigentümlichen Voraussetzungen der mittelalterlichen Sozialtheorien verneint.

Das führt schließlich zu der Frage des Verhältnisses der geschichtlichen Wirklichkeit zur staats-theoretischen Literatur; vielleicht ist deren Bedeutung als Zeichen rationalisierender Kräfte in der europäischen Gesellschaft wichtiger als ihre ursächliche Einwirkung auf den Gang der Dinge.

¹ Altheim *Römische Religionsgeschichte* 25.

II.

DER GLAUBE AN DIE OLYMPISCHEN GÖTTER. VON BRUNO SNELL

Von einem „Glauben“ an die olympischen Götter kann man nur in beschränktem Sinne sprechen. Die Vorstellung, daß man diesem oder jenem „Glauben“ (Dogma) anhängen könnte, hat es in Griechenland nicht gegeben, denn dem Griechen sind seine Götter so natürlich, daß Herodot z. B. ohne weiteres die Götter Ägyptens mit den griechischen identifiziert. Auch die Prozesse gegen Philosophen wie Sokrates sind nicht Ketzerverfolgungen, sondern richten sich gegen Gottesleugnung. Die olympischen Götter sind aber nicht von einer bloß spielenden Phantasie geschaffen, sondern, wie Homer zeigt, durchaus ernsthaft als wirkend angenommen: durch die Götter erhält alles Sinnvolle seinen Sinn, in den olympischen Göttern konstituiert sich geradezu zum ersten Male eine Schicht des Sinnvollen und Natürlichen. Der Glaube, daß hinter dem Irdischen als das Eigentliche und Wesentliche etwas steht, das sinnvoll, harmonisch und schön ist, weist voraus auf die klassisch-griechische Kunst und Wissenschaft. In den entscheidenden Leistungen der griechischen Kunst und Dichtung tritt diese Seite des „olympischen“ Glaubens in den Vordergrund vor anderen religiösen Möglichkeiten, die es in Griechenland gab.

III.

DIE OPFERIDEE ALS SOZIALES BINDUNGSMITTEL IN DER RELIGION ALTÄGYPTENS. VON ERNST ZYHLARZ

Die Ausführungen des Vortragenden verfolgten den Zweck, die mentale Basis religiösen Denkens bei den so vielartigen Religionsformen und -ideen dienenden Altägyptern freizulegen. Auf dem urzeitlichen Glauben an die magische Kraft der „Machtwesen“ in der Umwelt war in der Vorzeit die rein zweckmäßig ausgeübte Praxis der magischen Opferdarbringung aufgebaut. „Etwas tun“, um das „Machtwesen“ zu befrieden, eventuell es abzulenken, zu betören, ja womöglich seiner Herr zu werden, das war die urzeitliche Grundvorstellung von der Praktik des Opfers überhaupt gewesen. Das sentimentale Moment trat gegenüber solcher, alle Religionskreise auf ägyptischem Boden politisch einigender Hauptidee zurück. Eine äußerst dehnbare ideologische Allgemeinraison hatte schließlich die entgegengesetztesten Bekenntnisse späterer Zeiten auf der Basis eines sozial wohlthätigen Liberalismus zu vereinigen vermocht, ohne den die staatliche Koexistenz so gegensätzlicher Volksteile wie die Altägyptens niemals hätte möglich werden können. So war ein urzeitlich primärer Magismus mit seiner Opferidee naturideologischer Tendenz zum einigenden geistigen Band einer mehrfach geschichteten Landesbevölkerung geworden, ein lehrhaftes Schulbeispiel der alten Geschichte von aktuellem Wert auch für unsere moderne Welt.

REGISTER

- Abraxas 39 f.
 Admetos 1 ff. 22 ff.
 Aglibol 162
 Ahnenkult 136 f. 183. 192. 382
 Aion 154. 156 f.
 Alkestis 1 ff.
 Altersklassen 215
 Amon 144
 Amor u. Psyche 242 ff.
 Amphion u. Zethos 231 ff. 240 f.
 Amulette 108 ff.
 Anahita 386
 Animismus 112 ff. 123 ff.
ἀνοδος der Persephone 271 ff. 285 ff. 291 ff.
 Antaios 208
 Apis 321
 Apollon 24 ff. 164. 294
Ἀράντισιν — *Ἐρινόσιν* 393 f.
 Arsakiden 383 ff.
 Astrologie 166 ff.
 Atargatis 161
 Aufgaben, zu lösende 242 ff. 252 ff.

 Baalschamin 162. 165
 Baumkult 340. 348 ff. 354 f.
 Beschneidung 133. 135 f.
 Borneo 195 ff.
 Brautkranz 76
 Brautraub 225 f. 289 ff.
 Buddhismus 179 ff.

 Celebes 373 ff.
 Chanukka 150 f.
 Choenfest 71 f.
 Ciwaismus 179 ff. 370
 Cyprus, Kulte 308 ff.

δαίμονες ἄλλοι 203 f.
 Demeter u. Persephone 279 ff. 291 ff. 306
 Dioskuren 231. 233. 237. 286

dischi sacri 271 ff. 303 ff.
 Drama, javanisches 174 ff.

 Echnaton 144
 Elagabal 161
 Entblößung 321. 395 ff.
 Epiphantias 148 ff.
 Eros u. Psyche 242 ff.
 Eselsköpfige Götter 49 ff. 56 ff.
 Etrusker 219
 Euripides 1 ff. 22 ff.
 Exogamie 379 f.

 Feste, römische 74
 Fetischismus 138. 181 f. 317 f. 321 f. 348. 353
 Friedlosigkeit, altgermanische 209 ff.

 Genesis (2, 2f.) 388 ff.
 Gewebekult 370 ff.
 Gilgamesch 320. 333
 Götter, olympische 398
 Gottmenschentum 384 ff.

 Hadad 161. 163. 319 ff. 342
 Helios 142
 — *ἠελίοιο* 152 f. 155 ff.
 Herakles 28 f. 33
 Hermaphroditismus 196 f. 334 f.
 Hermes Tychon 205
 Herrscherkult 384 f.
 Hexen 111. 139
 Himmelstheologie 164 ff.
 Hochzeitsbräuche 75 f.
 Höchste Wesen 112 ff. 119. 121. 123 ff. 138. 184 ff. 366. 376
horns of consecration 354 f.
 Horus u. Set 233
 Hyakinthos 293

 Iao 34 ff.
 — u. Esel 54, 2

 Jarhibol 162
 Indonesien 174 ff. 360 ff.
 Initiation 107. 115 f. 122 f. 131 ff. 175 ff. 190. 211 ff. 377 f. 380
 Josias Tod 199 ff.
 Islam 370
 Jünglingsweihe 214 ff.
 Juppiter Heliopolitanus 160 f. 165
 — *summus exsuperantis-simus* 165

 Kalender 141 ff. 166 ff.
 Kikellia 157 f.
 Kopfjagd 181 f. 361 f. 365. 367
 Kore s. Persephone
 Kranz 70 ff.
 — apotropäisch 86 ff. 100
 — beim Symposion 96 ff.
 — im Kult 90 ff.
 — kathartisch 97 ff.
 — magisch 100 ff.
 — profan 103 f.
 — symbolisch 100 ff.
 Kretisch-mykenische Religion 313. 317 ff. 340. 346. 351 ff.
 Kriegsbrauch, apotropäischer 395 ff.

Ἄκοί = Laien 205 f.
 Landbaumythen 178
 Lorbeer 72
Luperci 220

 „Macht“ 317. 351
 Märchen 1 ff. 242 ff. 262 ff.
 Magie 108 ff. 137 f.
 Maizweig 72
 Malaien 183 ff.
 Masken 214 ff. 345 f.
 Mazdaismus 383 ff.
 Mercurius 161. 163. 219
 Minotaurus 334. 346
 Mithras 78. 164

- Moiren 25 ff. 32. 288 f. 293
 Molukken 376 ff.
 Mond 142 f. 174 ff. 179.
 189. 286 f.
 Mutproben 216
 Mutterrecht 386. 395
 Mysterien 78
 Ölbaum 78 f.
 Opferidee, altägyptische
 398
 Opferritus u. Todesstrafe
 209 ff.
 Opfertod aus Liebe 1 ff.
 Orphik 288
 Osiris 158
 Perchten 215
 Persephone 291 ff.
 Planetengötter 165 f. 169
 Psyche 242 ff.
 Pygmäen 105 ff.
 Reisbauriten 176 f. 360 f.
 363 ff. 368 373 ff.
rites de passage 214
 Sabbat 388 ff.
 Saturnalien 157 f.
 Schamanismus 188 ff. 193.
 365. 377. 381 f.
 Schamasch 143. 319
 Schlange 331 f. 334 f. 358 f.
 Scholastik 397
 Seelenglaube 116. 189.
 194 ff. 361. 364. 374. 382
 Selene 143
 Semang 107. 183 ff.
 Set 34 ff. 50 f. 233
 Siegerkranz 79 ff.
 Sol 142. 173
 Sonnengötter 39. 65 ff.
 141 ff.
 Sonnenkalender 141 ff.
 Sonnenreligion 141 ff.
 286 f.
 Sonnentheologie 164 ff.
 Sotiszyklus 145 ff.
 Stierkult 310. 314 ff. 319 ff.
 326 f. 330. 332 ff. 343 ff.
 349 f. 358 f.
 Stiermenschen 333 ff.
 343 ff.
 Sumatra 188 ff.
 Sundainseln 367 ff.
 Symbole, religiöse 279 ff.
 305
 Syrische Kulte 159 ff.
 319 ff. 344
 Szepter 83 ff.
 Tanimbar-Inseln 381 f.
 Temenos, cyprisches 308 ff.
τέμνορες 85
 Tiergestalt ägypt. Götter
 37 ff.
 Tierkreis 168. 170 ff. 271 ff.
 295 ff. 305. 319
 Todesstrafe, altgermani-
 sche 209 ff.
 Totemismus 135
 Totenkranz 81. 94 ff.
 Totenkult 116. 119. 121.
 124. 137. 182 f. 197 ff.
 361. 369 f. 372 ff.
 Totenreich 247 ff.
 Trophonios u. Agamedes
 228 ff. 236 ff.
 Typhon 34 ff.
Vargr 221 f.
 Verhüllung 217 f.
 Verwandtenehe 175 ff. 226.
 366. 383 ff. 395
 Votivgaben 329 ff.
 — Depot 340 ff.
 Wasser des Lebens 243 ff.
 Weihnachtsfest 150 f.
 Werwolf 222 f.
 Wochentagsaberglauben
 171
 Wolf 219 ff.
 Zahlen, heilige (Drei und
 Vier) 242 ff., (Sieben) 35 f.
 Zauber 108 ff.
 Zauberkraft d. Erde 207 f.
 Zauberpapyri 34 ff.
 Zodiakus s. Tierkreis
 Zweig 72 ff.
 Zweigeschlechtigkeit
 196 f. 334 f.
 Zwillinge, göttliche 228 ff.



010284.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON
A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN
E. LITTMANN / E. NORDEN / K. TH. PREUSS
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

XXX. BAND
HEFT 1/2



1 9 3 3

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

1933:49

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSGEG. VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN UND M. P. NILSSON IN LUND

*Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft
in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm*

Band XXX erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von *RM* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C1, Postschließfach 380 (Postcheckkonto Leipzig 51272). Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft“ der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt im Auftrag der Gesellschaft Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrucke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson-Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig C1, Postschließfach 380, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigelegt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigenpreise: Die zweigespaltene Millimeterzeile *RM* —.25, $\frac{1}{2}$ Seite *RM* 70.—, $\frac{1}{3}$ Seite *RM* 38.—, $\frac{1}{6}$ Seite *RM* 20.—. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig C1, Postschließfach 380.

INHALT

	Seite
I. Archiv für Religionswissenschaft / Abhandlungen:	
Die Sage von Alkestis. Von <i>G. Megaw</i> in Athen	1
Iao und Set. (Zu den <i>Figuræ magicæ</i> in den Zauberpapyri.) Von <i>A. Procopé-Walter</i> in Leningrad. Mit 15 Abbildungen	34
Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum. Von <i>Ludwig Deubner</i> in Berlin	70
Religiöse Ideen und Kulte der Ituri-Pygmäen (Belgisch-Kongo). Von <i>P. Paul Schebesta</i> in St. Gabriel-Mödling	105
II. Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft zu Stockholm:	
Sonnenkalender und Sonnenreligion. Von <i>Martin P. Nilsson</i> in Lund.	141
III. Archiv für Religionswissenschaft / Berichte:	
Religionen der Naturvölker Indonesiens. Von <i>J. P. B. de Josselin de Jong</i> in Leiden	174
IV. Archiv für Religionswissenschaft / Mitteilungen und Hinweise:	
König Josias Tod. Von <i>Julius Boehmer</i> in Kassel.	199
<i>Δαιμονὸς ἕλλοι</i> . Von <i>Otto Kern</i> in Halle (Saale).	203
Ein neues Zeugnis für Hermes Tychon. Von <i>Otto Kern</i> in Halle (Saale).	205
<i>Aaol</i> — Die Laien. Von <i>Otto Kern</i> in Halle (Saale)	205
Zur Zauberkraft der Erde. Von <i>Heinrich Lewyff</i> in Berlin.	207

Biblioteka Uniwersytecka
w Toruniu

010284