

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON  
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS  
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER  
HERAUSGEGEBEN VON  
RICHARD WÜNSCH

SECHZEHNTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT  
MIT 9 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 9. SEPTEMBER 1913



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1913

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Richard Wünsch

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

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche Abhandlungen enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg, W. Caland, H. Jacobi), iranische (Edv. Lehmann), klassische (L. Deubner, G. Karo), christliche (Joh. Weiss, H. Lietzmann; Hagiographie H. Günter), germanische (F. Kauffmann); ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, W. Müller-Wismar, Indonesien H. H. Juynboll). Gelegentlich sollen in zwangloser Folge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Philosophie (M. Wundt). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgene Erscheinungen, auch abgelegene und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

---

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Münster i. W., Raesfeldstr. 30 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

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

# I Abhandlungen

---

## I Primordi della Religione in Sardegna<sup>1</sup>

per Raffaele Pettazzoni, Roma

Con nove figure nel testo

Nella civiltà primitiva della Sardegna la religione si manifestò sotto il duplice aspetto morfologico dell'animismo e del naturalismo.

L'animismo sardo è propriamente un manismo o religione dei morti. Il naturalismo ci si presenta nella forma specifica di religione delle acque.

Altre forme di animismo, altri culti di elementi o fenomeni naturali poterono certo esistere presso l'antico popolo sardo. Ma noi non ne sappiamo nulla. Invece sul culto dei morti e sul culto delle acque siamo informati per un duplice ordine di fatti: da un lato la tradizione letteraria; dall'altro gli avanzi monumentali.

Letterariamente, le notizie di maggior valore e di capitale importanza ci sono tramandate da Solino, il quale è per noi la fonte classica per eccellenza, sia in ordine al culto dei morti, sia in ordine al culto delle acque.

Culto dei morti. Solino I 61: *hic Iphicles Iolaum creat, qui Sardiniam ingressus, palantes incolarum animos ad concordiam eblanditus, Olbiam atque alia graeca oppida extruxit. Iolenses ab eo dicti sepulcro eius templum addiderunt, quod imitatus virtutem patrum malis plurimis Sardiniam liberasset.*

---

<sup>1</sup> Comunicazione presentata al Congresso di storia delle religioni a Leida: v. *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des religions*, Leide 1913 p. 142 s.

Attraverso la leggenda greca della *κτίσις* intravediamo una divinità indigena, di cui Iolaos non è che una ipostasi mitica e un adattamento al linguaggio mitologico ellenico. La grande divinità sarda, la sola di cui abbiamo notizie e documenti, è il

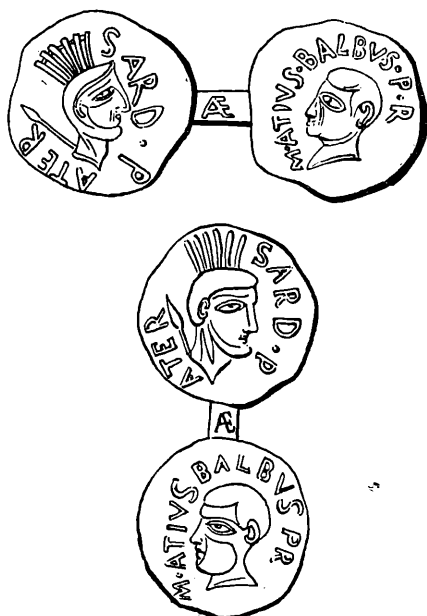


Fig. 1. Monete romane della gens Atia con l'immagine del dio supremo dei Sardi (R. Pettazzoni *La relig. primit. in Sardegna*).

*negat, lumina aquis attrectat: ubi periurium non est, cernit clarius, si perfidia abnuvit, detegitur facinus caecitate, et captus oculis admissum fatetur.*<sup>1</sup>

Tanto le acque piovane come le sorgive erano sacre per il Sardo primitivo. Avevano esse una arcana virtù purificatrice che combatteva efficacemente il male in ogni sua forma: come dolore fisico, risanando gli occhi e le membra inferme, e come colpa morale, rivelando, pel tramite degli occhi, il colpevole spergiuro.

<sup>1</sup> Cfr. Isidor. *Etymol.* XIV 6, 40; Priscian. *Perieg.* 466 sgg. (Poetae latini minores ed. Baehrens IV p. 290).

Sardus Pater (Fig. 1). È il tempio del Sardus Pater che nasce sulla sua tomba: parallelamente alla trasformazione del sepolcro nel tempio, intravediamo l'evoluzione ideale dello spirito del defunto, eroizzato, che diventa un dio.

Culto delle acque. Solino IV 6: *fontes calidi et salubres aliquot locis effervescent, qui medelas adferunt aut solidant ossa fracta aut abolent a solifugis insertum venenum aut etiam ocularias dissipant aegritudines. 7. sed qui oculis medentur, et coarguendis valent furibus, nam quisquis sacramento raptum*

Questa ordalia per l'acqua era praticata dai Sardi specialmente nei casi sospetti di furto. Alcune statuette di bronzo con quattro occhi trovate in Sardegna (Fig. 2 e 3) si prestano ad essere spie-



Fig. 2 e 3. Statuette sarde votive in bronzo nel Museo di Cagliari  
(*La relig. primitiva in Sardegna*).

gate come figure votive di persone che, avendo superato la terribile prova, ne erano uscite monde nella coscienza e remunerate con un incremento di forza visiva.

Mentre la tradizione classica ci presenta i fatti della religione sarda quali li conobbero — in un tempo certo assai lontano dalle origini — scrittori d'altra razza, d'altra lingua e d'altra civiltà, gli avanzi monumentali non solo ci parlano dal suolo stesso della

Sardegna, ma, in base ai risultati dell'archeologia generale e speciale, si dispongono in un ordine successivo e relativamente cronologico che raggiunge — a ritroso — le epoche primordiali; e insieme, poi, i due ordini di informazioni, integrandosi a vicenda, ci permettono di disegnare un quadro abbastanza preciso della storia della religione sarda antichissima.

Seguendo l'evoluzione delle forme di sepoltura in Sardegna, noi possiamo anche seguire, parallelamente, le fasi successive della religione dei morti. La quale non fu stazionaria, ma, partendo da un animismo primitivo di grado inferiore, arrivò ad un animismo più complesso, e da questo si incamminò, a quanto sembra, verso forme superiori della evoluzione religiosa.

La più antica forma di sepoltura sarda è la piccola grotta o camera sepolcrale scavata nella roccia. Queste grotticelle generalmente si rinvengono a gruppi, a volte così numerosi da dare quasi l'impressione di una necropoli, per esempio, nel territorio di Alghero (Sardegna nord-ovest)<sup>1</sup>. Esse hanno riscontri notissimi nell'archeologia preistorica del continente — sì italico che europeo —, e sono generalmente riferite all'epoca che segna la transizione dall'età della pietra alla prima età dei metalli (eneolitica), pur non potendosi escludere che si sia continuato a scavarne anche in epoche posteriori. Già con questo primissimo tipo di sepolcro troviamo connessi alcuni elementi che accennano ad una religione rudimentale. Per esempio, sopra le pareti di qualche grotta, o sopra i pilastri che talora ne sorreggono la volta, si sono trovate delle figure scolpite, e una più di tutte frequente, che rassomiglia a una testa di toro fortemente stilizzata, qualche volta ridotta alle sole due corna<sup>2</sup>. Inoltre si sono trovati dentro le grotte alcuni idoli antropomorfi (Fig. 4), del tipo che s'incontra sovente nella civiltà

<sup>1</sup> A. Taramelli *Alghero: Nuovi scavi nella necropoli preistorica a grotte artificiali di Anghelu Ruju*, Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei XIX 1909, 397 sgg. — Cfr. *Notizie degli scavi* 1904, 301; G. Pinza *Monumenti primitivi della Sardegna*, Monumenti antichi della R. Accad. dei Lincei, XI 1901.

<sup>2</sup> A. Taramelli *Alghero* 455 Fig. 37; cfr. 469 Fig. 46; 505 Fig. 70.

premicenea dell'Egeo, e che si suol chiamare 'cicladico'<sup>1</sup>. Nè va dimenticato il colore rosso che qualche volta si vede dato all'interno della grotta<sup>2</sup>.

In una età meno remota compare in Sardegna un altro tipo di sepolcro, quello che oggi si chiama, con nome indigeno di sapore manifestamente *folklorico*, 'tomba dei giganti'. Nata per evoluzione dal *dolmen* secondo un principio struttivo (costruzione all'aperto) che si oppone decisamente a quello della escavazione rupestre a guisa di grotta, la tomba dei giganti è una specie



Fig. 4. Statuetta trovata entro una grotta sepolcrale di Alghero (*Monumenti dei Lincei* XIX).

di sepolcro collettivo destinato a una intera famiglia o forse a un gruppo di famiglie<sup>3</sup>. L'ampio vestibolo semicircolare (Fig. 5) che precedeva il sepolcro vero e proprio offriva l'ambiente

<sup>1</sup> A. Taramelli *Alghero* 479 sgg.

<sup>2</sup> A. Taramelli *Alghero* 451. — Cfr. F. von Duhn *Rot und Tot* in questo Archivio IX 1906, 1 sgg.; *ibid.* p. 525 sgg.; XI 1908, 157, 406.

<sup>3</sup> D. Mackenzie *Le tombe dei giganti nelle loro relazioni coi nuraghi della Sardegna*, *Ausonia* III 1908, 18 sgg.; *The dolmens, tombs of giants and nuraghi of Sardinia*, *Papers of the British School at Rome* V 1910, 89 sgg.

adatto allo svolgersi dei riti e delle cerimonie del culto, tra cui ci è esplicitamente attestato il rito dell'incubazione. Dicono infatti Aristotele e i suoi commentatori Simplicio e Filopono<sup>1</sup>, che in Sardegna vigeva il costume di dormire presso le tombe degli eroi, i quali eroi — soggiungono — erano i figli di Herakles e delle Thespiadi, venuti sotto la guida di Iolaos a colonizzare la Sardegna<sup>2</sup>.

Qui si tratta di una leggenda indigena tradotta in veste greca: come Iolaos è, in linguaggio mitico ellenico, il Sardus Pater, non altrimenti gli Heraklidi sono la traduzione nello stesso linguaggio di quegli avi indigeni eroizzati, il cui ricordo si tramandò di generazione in generazione sino

al *folklore* moderno, dove essi appaiono col nome di *giganti*. Diceva la saga indigena — riportata da Simplicio e da lui

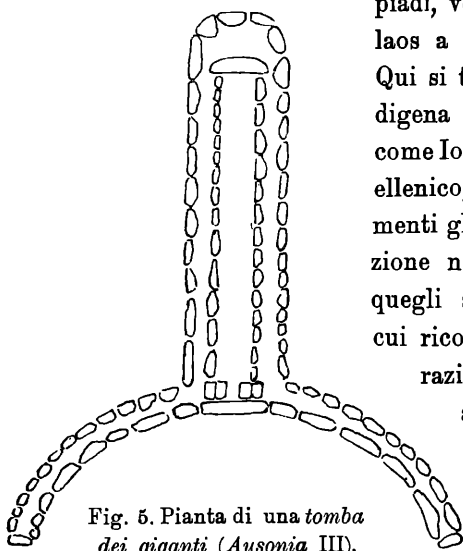


Fig. 5. Pianta di una tomba dei giganti (Ausonia III).

riferita agli Heraklidi — che questi eroi avevano conservati intatti i loro corpi, così da non offrire sembianza di cadaveri, ma di dormienti. Qui assistiamo al divenire del mito dal rito: e il rito è appunto quello dell'incubazione, perchè coloro che la praticavano cadevano quasi in un sonno letargico che durava — a testimonianza degli autori citati — per più giorni e più notti consecutive. In realtà mi sembra che nessuna difficoltà si opponga a identificare le tombe dei giganti con le tombe degli eroi della tradizione.

<sup>1</sup> Aristot. *phys.* IV 11, 1; Simplic. in Aristot. *l. c.* pag. 218, 21 (Comment. in Aristotelem IX 707); Philop. in Aristot. *l. c.* (Comment. in Arist. XVII 715). — Cfr. Tertullian. *de anima* 49.

<sup>2</sup> Cfr. Diodor. IV 29; V 15; Pausan. VII 2, 2; IX 23, 7; X 17, 5.



Procedendo, si presenta un'altra identificazione. L'ultima evoluzione della sepoltura sarda avviene quando essa si trasforma in un tempio. Così nasce il tempio di Iolaos (*sepulcro eius templum addiderunt*), cioè del grande iddio indigeno, il Sardus Pater: il che equivale a dire, in linguaggio storico-religioso, che dall'avo eroizzato nasce la figura del dio. Dall'animismo si passa al teismo. Ora, il tempio della tradizione letteraria<sup>1</sup> si identifica con un tipo di santuario che ci è stato rivelato dagli scavi recenti: un santuario assolutamente caratteristico e tale che non ha riscontri nell'architettura religiosa del mondo classico: un edificio che si connette per il suo tipo struttivo alla tradizione megalitica, affermando, così, in modo non dubbio il suo carattere autoctono, ma che rappresenta questa tradizione nella sua fase più recente, più evoluta e più completa<sup>2</sup>. Un ampio vestibolo (Fig. 6), dove si consumavano i sacrifici, metteva capo a una scala, che scendeva sotto terra fino alla base di una specie di pozzo circolare coperto superiormente da una volta a cupola (Fig. 7). In fondo era una conca scavata nella roccia, la quale doveva essere protetta da un coperchio e doveva contenere un liquido, evidentemente un liquido sacro, e precisamente l'acqua che serviva ad operare le guarigioni miracolose e a denunziare i colpevoli di furto.

Questo fatto ci dice che nella fase più evoluta della religione sarda, presso il santuario del Sardus Pater, vennero a trovarsi giustaposti e fusi i due elementi religiosi primordiali dell'animismo e del naturalismo.

Infatti la religione naturalistica dell'acqua dovè pure dal canto suo percorrere, come quella dei morti, certe sue fasi di sviluppo. Il concetto che informa l'ordalia per l'acqua, come ogni altra prova ordalica, proviene dalla credenza in una energia latente e possente

<sup>1</sup> κατεσκεύασε δὲ (ὁ Ἰόλαος) καὶ . . . θεῶν ναοῦς: Diodor. V 15.

<sup>2</sup> A. Taramelli *Notizie degli scavi* 1909, 412; 1911, 291. R. Pettazzoni *Le antichità protosarde di Santa Vittoria*, *Bullettino di paletnologia italiana*, XXXV 1909, 159 sgg. — G. Spano *Bullettino archeologico sardo* III 1857, 65 sgg.; A. Mayr *Globus* LXXXVI 1904, 135; Lovisato *Bollettino della società adriatica di scienze naturali in Trieste* XX 1900, tav. III 1, 2.

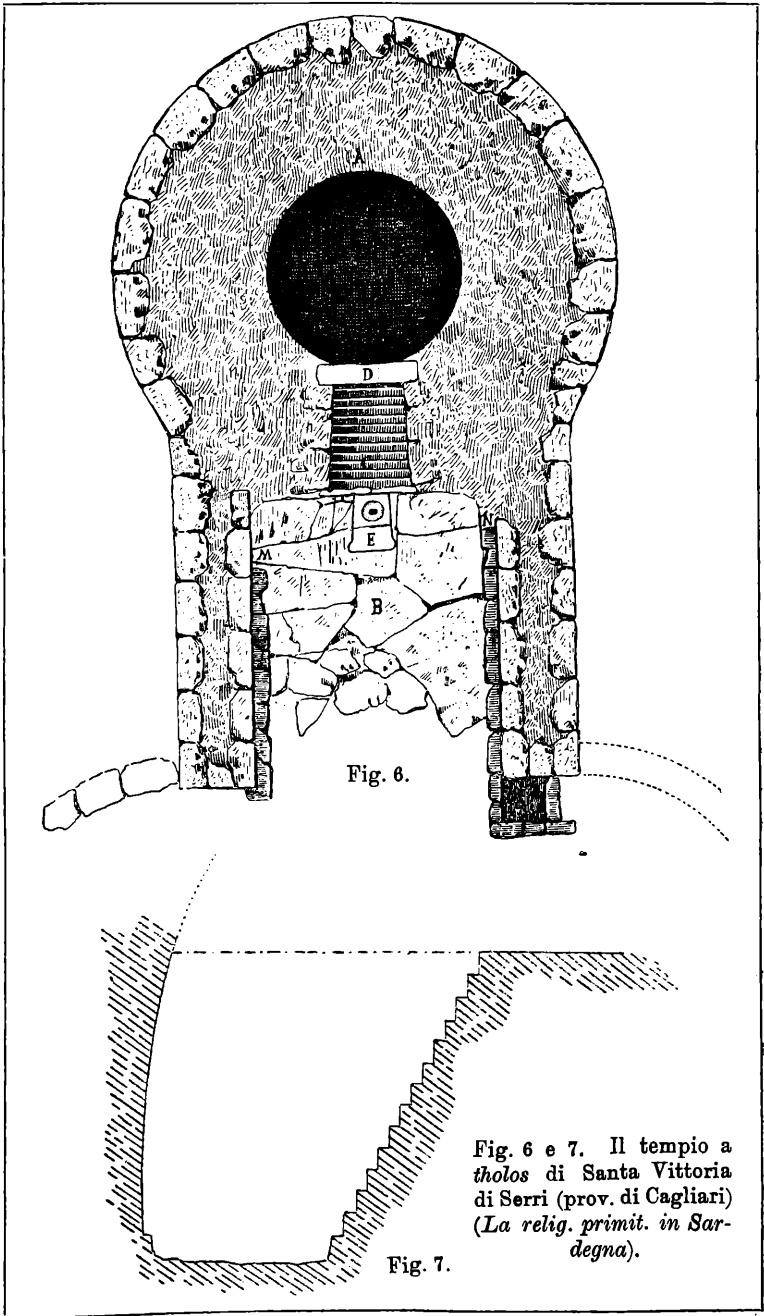


Fig. 6.

Fig. 7.

Fig. 6 e 7. Il tempio a tholos di Santa Vittoria di Serri (prov. di Cagliari) (*La relig. primit. in Sardegna*).

che emana dalle cose della natura: una credenza di tipo magico affine a quella del *mana* e dell'*orenda*, e — per citare un ambiente più vicino alla Sardegna — del *džo* presso gl'indigeni della costa di Guinea<sup>1</sup>. Questa credenza ed altre analoghe e connesse, noi possiamo bene attribuirle, senza tema di errare, alla mentalità religiosa dei Sardi primordiali; ma poi esse vennero meno, e certo erano scomparse del tutto al momento in cui si era compiuto quel processo evolutivo che portò ambo le forme della religione sarda a confluire sulla figura del *Sardus Pater*.

Da un lato il gruppo multiplo degli avi eroizzati si singularizza — per un processo mitico ben noto — nella figura unica e somma di un solo eroe, che prelude al dio. Dall'altro l'acqua, dotata in origine di un suo intimo e arcano potere, finisce per diventare soltanto uno strumento di grazia o di castigo nelle mani di un dio benefico e morale. Così l'animismo e il naturalismo e, col naturalismo, la magia, confluiscono insieme nella figura del dio supremo. Riti e concezioni magiche, riti e concezioni animistiche tutti si risolvono in lui. Egli è il centro e il fulcro delle credenze indigene. Quando la sua figura sorge sull'orizzonte religioso, sembrano tramontare, o meglio, fondersi e confondersi nella sua luce tutti i fantasmi preesistenti, preformati nella coscienza religiosa delle età anteriori.

Come si spiega questo fatto? In gran parte con le vicende storiche della Sardegna. Nell'incalzare delle invasioni straniere, nel succedersi delle genti semitiche, greche e romane, apportatrici di civiltà nuove, ma tutte estranee e tutte ostili allo spirito indigeno, nelle lotte lungamente e tenacemente combattute contro gl'invasori, il dio divenne il simbolo ideale della stirpe: la sua figura crebbe smisuratamente nella coscienza della gente sarda. Incarnazione dell'idea nazionale, egli sopravvisse attraverso i secoli nelle memorie e nella fede del suo popolo, partecipò dei suoi destini, idea indelebile del suo pensiero.

Ma forse, anche, preesisteva una credenza latente e primordiale

<sup>1</sup> C. Spieth *Zaubermitte! der Evheer in Togo*, Globus LXXXI 1902, 314.

in un essere supremo — quale si trova non di rado presso le religioni dei primitivi —, la quale, rievocata nei momenti più travagliati della storia del popolo sardo, rivisse nella figura dominante del *Sardus Pater*.

Questi fatti e queste idee che possono parere esposti in una forma alquanto dogmatica, sono stati da me trattati più ampiamente e, per quanto fu possibile, documentati in un lavoro speciale su *La religione primitiva in Sardegna*<sup>1</sup>.

Il mio intento è, ora, di illustrare una scoperta della quale non potei tener conto in quella mia pubblicazione, e che, in base ai risultati acquisiti, assume un particolare valore in ordine alla ricostruzione dell'antichissima storia religiosa della Sardegna.

A Tonara, nella regione centrale dell'isola, alle falde del Genargentu — dunque in quella zona che fu per più lungo tempo inaccessibile alle influenze straniere, e dove le tradizioni indigene si affermarono e si continuarono più salde e più tenaci che altrove —, si è trovata una piccola grotta, che per il tipo della pianta e il modo della costruzione appartiene indubbiamente alla classe delle grotte sepolcrali da noi accennate, per quanto la mancanza di trovamenti, dovuta, a quanto sembra, ad antiche violazioni, non consenta di assegnarla con certezza a questo o a quel periodo della preistoria sarda. Questa grotta presenta una cella principale in cui si aprono due altre celle secondarie (Fig. 8 e 9). La cella principale è poi preceduta da un'antecella o vestibolo irregolarmente circolare. Nel mezzo di questo vestibolo, lungo l'asse che va dall'ingresso esterno alla porta (interna) della cella, si è trovato nel suolo un incavo in forma di conca circolare, avente 45 cm. di diametro e 8 di profondità. „Il carattere dell'incisione nella durissima puddinga — dice lo scopritore<sup>2</sup> — mostra la contemporaneità di questo bacino con tutto il resto del lavoro

<sup>1</sup> Piacenza 1912.

<sup>2</sup> A. Taramelli *Ricerche di antichità preistoriche e romane nel territorio di Tonara*, Notizie degli scavi 1911, 384 sgg.

di scavo della tomba. . . . Il fondo conteneva terriccio carbonioso e ceneri, e diede anche una grossa scheggia o coltellino di ossidiana,

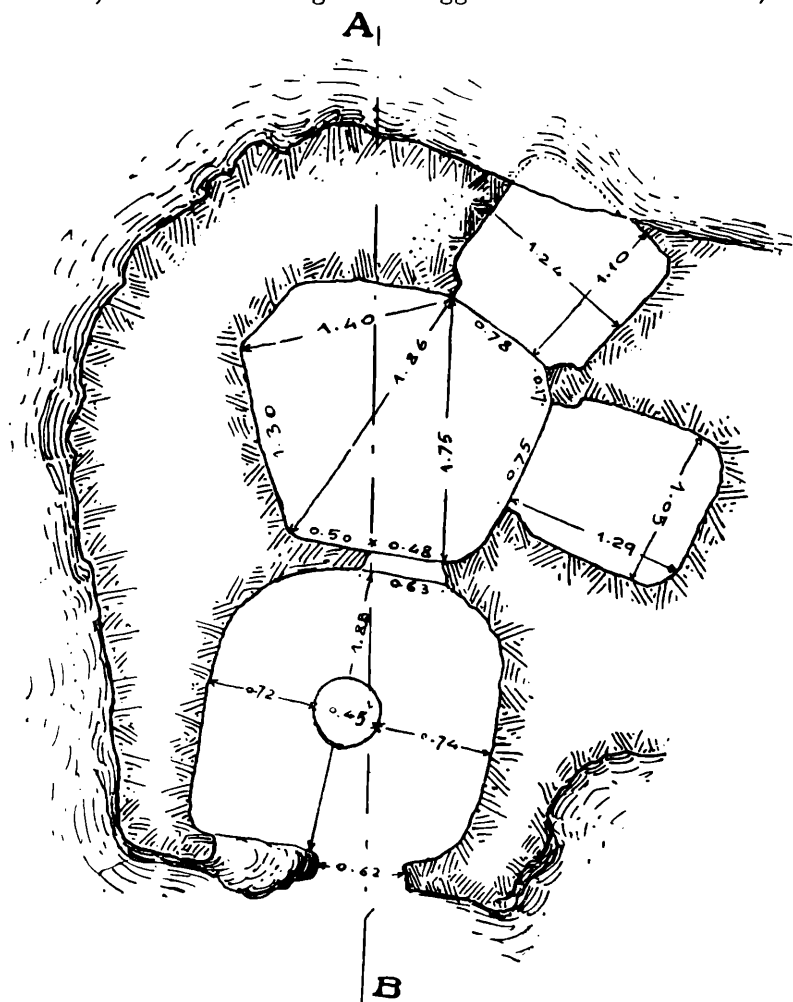


Fig. 8. Pianta della grotta sepolcrale preistorica di Tonara  
(Notizie degli scavi 1911).

roccia assolutamente mancante sul luogo.“

La forma dell'incavo, la sua regolarità, la sua accuratezza, la somma di lavoro che fu necessario per eseguirlo fanno credere

che esso fosse destinato a uno scopo ben preciso, e tale che per essere raggiunto richiedesse appunto così fatta opera, di quella determinata forma e natura. Non si praticò nella roccia durissima un simile incavo se non per deporvi qualche cosa che non poteva essere deposto altrimenti. Il contenente fu fatto per il contenuto. E questo contenuto fu un liquido<sup>1</sup>.

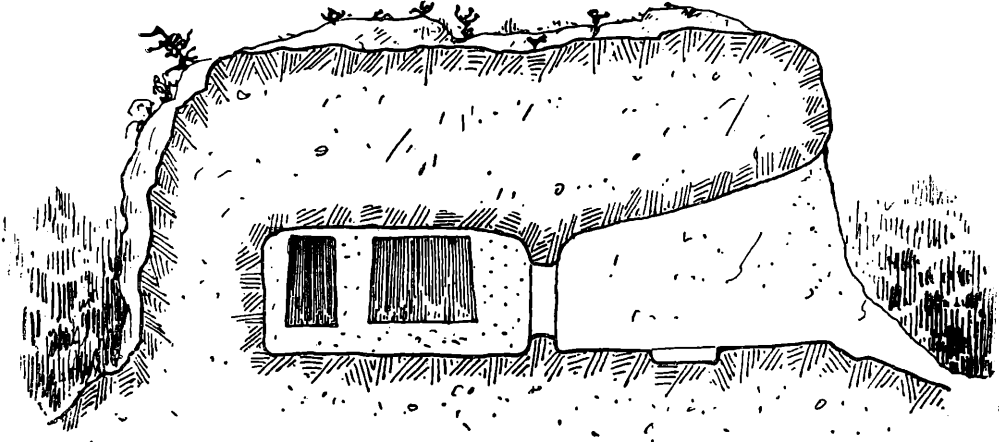


Fig. 9. Sezione della grotta sepolcrale preistorica di Tonara  
(*Notizie degli scavi* 1911).

Qui il pensiero corre spontaneamente a quel complesso di varie credenze e usanze comuni fra i nostri volghi, nonchè presso alcuni 'selvaggi', in virtù delle quali l'acqua figura assai spesso come un elemento del culto dei morti.

Per esempio: è stato assodato che accanto ai riti destinati genericamente a provvedere di cibi e bevande gli spiriti dei

<sup>1</sup> Il Taramelli pensò a un focolo destinato per un culto funebre a base di sacrifici consumati sulla fiamma. Un fuoco, per essere acceso, non ha bisogno di un così fatto focolare che lo contenga. Naturalmente l'incavo poté essere utilizzato in epoche posteriori per accendervi il fuoco: di qui deriveranno i residui carboniosi. Si tenga presente che la tomba fu violata e frugata già in antico: 'rinettata completamente la tomba, essa rivelò di essere stata completamente spazzata della sua suppellettile primitiva . . . La presenza di varii frammenti di stoviglie romane lascia supporre che in questa età l'antica tomba fosse stata violata per dar luogo a nuove sepolture' (Taramelli *Notizie degli scavi* 1911, 387).

trapassati, esiste anche un rito speciale determinato dal bisogno specifico del dissetamento attribuito all'anima dei morti. G. Bellucci<sup>1</sup> ha studiato questo rito nelle fasi più antiche della preistoria italica, riscontrandolo già, a quanto sembra, nell'età neolitica (tomba di Sepino, Campobasso), ma specialmente nell'età del ferro (necropoli di Terni); e ha citato a riscontro le usanze analoghe che persistono presso i volghi odierni dell'Italia centrale, nonchè presso alcuni selvaggi (Mincopies). Generalmente si tratta di vasi deposti (a piedi del cadavere, secondo il rito costante nella necropoli di Terni), con dentro il liquido destinato a provvedere al dissetamento. Ma nell'Africa settentrionale si usa anche praticare delle piccole cavità alla base delle pietre tombali, per versarvi l'acqua — o fare che vi si raccolga la pioggia — destinata al medesimo scopo.

Tutta un'altra serie di usanze è fondata sulle proprietà purificatrici dell'acqua; la quale, come è deposta accanto al morente o al morto da poco, così talvolta è deposta accanto alla tomba, perchè l'anima del morto possa non solo dissertarvi, ma anche farvi le sue abluzioni<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Bellucci *Sul bisogno di dissetarsi attribuito all'anima dei morti*, Archivio per l'antropologia e l'etnologia XXXIX 1909, 213. Sarà anche da tener presente quel gruppo di credenze che si riferisce alla sete delle anime dei morti (specialmente dei morti di morte violenta, e più specialmente degli appiccati) concepita come causa di siccità (O. Janiewitsch *Durstige Seelen*, nell'Archivio XIII 1910, 627; cfr. anche i titoli sepolcrali coll'iscrizione *Σοίη σοι ὁ Ὀσίρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*, A. Dieterich *Nekyia* 95; e Propert. V 5, 2). Onde anche, per ottenere la pioggia, si usa spargere acqua sulle ossa di un morto. Questa usanza è stata osservata in Algeria (A. Wiedemann *Regenzauber*, nell'Archivio XIV 1911, 640). Un ulteriore riscontro è offerto da un ambiente che è anche più intimamente connesso con la Sardegna: la Corsica; dove per ottenere la pioggia si portava in processione, fino a pochi anni fa, una testa di morto, che poi era gittata da un fanciullo dentro un ruscello: F. C. Conybeare *The use of a skull in a rain-making ceremony in Corsica*, Folk-Lore XIX 1908, 332; cfr. R. Pettazoni *La religione primitiva in Sardegna*, 110.

<sup>2</sup> P. Sartori *Das Wasser im Totengebrauche*, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XVIII 1908, 353, 375. — Cfr. I. Goldziher *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, Archiv für Religionswiss. XIII 1910, 20.

Comunque sia di tali riscontri, e per quanto degni essi appaiano di esser presi in considerazione, io ritengo che nel caso specifico della tomba sarda la nostra attenzione debba rivolgersi in primo luogo a quanto ci è noto sul suolo stesso della Sardegna. Se applichiamo qui il principio dell'ambiente culturale — o, secondo il Farnell, dell'*adjacent anthropology* —, dobbiamo constatare, anzi tutto, che il fatto rituale dell'epoca eneolitica (?) non resta isolato, ma s'inquadra in un complesso ben definito di fenomeni religiosi locali.

Sappiamo, infatti, che la religione sarda conobbe il culto dei morti e il culto delle acque. Sappiamo inoltre che nella fase religiosa più evoluta e completa questi due culti si trovarono associati: idealmente intorno alla figura del sommo dio indigeno, e materialmente nei templi a pozzo che avevano il loro elemento essenziale nella conca rupestre protetta da un'alta volta e contenente l'acqua consacrata, guaritrice di morbi e avente virtù di sanzione soprannaturale nella pratica dell'ordalia.

L'idea che si presenta spontanea è che l'incavo circolare della grotta funebre di Tonara sia, se non il prototipo, almeno l'antecedente della conca rupestre circolare dei templi a pozzo: antecedente cronologico, e, insieme, equivalente ideale, in quanto dovè servire in origine a contenere l'acqua destinata a una pratica religiosa connessa, come che sia, col culto dei morti dormienti entro la cella l'eterno sonno.

Che sin d'allora si trattasse di pratiche ordaliche, non siamo in grado di asserire con sicurezza. Certamente il fatto più importante è di trovare agli albori della religione Sarda associati quei due medesimi elementi sui quali essa ci appare costituita nelle sue fasi più evolute e a noi meglio note.

Lo studio della religione sarda ci dà la possibilità — davvero non frequente nella scienza delle religioni — di penetrare le idee religiose di un popolo preistorico e di seguirle nel loro svolgimento successivo.

Le religioni preistoriche hanno per lo studioso un effettivo



vantaggio sopra le religioni dei popoli incolti moderni, se e in quanto i loro fatti possono disporsi in serie successive. Allora veramente la paletnologia diventa preistoria. A tale effetto occorre che i dati archeologici siano integrati da una qualsiasi tradizione.

In questa condizione singolarmente favorevole si trova — non ostante la scarsezza dei dati tradizionali — lo studio della religione sarda.

In Sardegna troviamo un culto dei morti associato con pratiche che richiedono l'uso dell'acqua. Tale associazione non è certo infrequente nella tipologia dei culti animistici. Ma in Sardegna assume un particolare valore perchè da questi principi già vediamo disegnarsi l'avvenire della religione Sarda: la figura dell'avo eroizzato che assurge alla dignità di dio, l'acqua consacrata che diviene strumento ordalico nei crimini controversi, e finalmente la fusione dei varii elementi e il loro concentrarsi sulla figura culminante del *Sardus Pater*, in cui si riassumono tutte le correnti dell'antico pensiero religioso sardo; così come sul vertice della cupola sacra, che dominando l'orlo ripido della *giara* era visibile di lontano, dalle valli digradanti intorno, dai campi sottostanti, dai sentieri praticati su per gli opposti monti si volgevano gli sguardi e i cuori commossi e i voti fervidi degli isolani, in attesa che la ricorrenza di una sacra festa solenne li radunasse vicino ed intorno al tempio venerato del nume.

---

# Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen

Von Otto Waser in Zürich

Vorbemerkung. Mit den Vorstellungen, die sich die Alten, insbesondere die Griechen von der äußern Erscheinung der Seele machten, hat sich Erwin Rohde in seinem unvergänglichen Buche *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* nicht beschäftigt; darüber ist außer der nützlichen, aber dürftigen Jenenser Dissertation von Richard Hirsch *De animarum apud antiquos imaginibus*, Leipzig 1889, namentlich zu vergleichen die überaus verdienstliche Arbeit von Georg Weicker *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, eine mythologisch-archäologische Untersuchung, Leipzig 1902<sup>1</sup>, hervorgegangen aus des Verfassers Dissertation *De Sirenibus quaestiones selectae*, Leipzig 1895, und neuerdings wiederum zugrundegelegt dem Artikel *Seirenen* in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* IV 601—639, wo Weicker das Gesamtmaterial in größerer Abgeklärtheit und auch wieder viel Neues bietet. Dem Eidolon ist von Alfred Körte ein trefflicher Artikel gewidmet in Pauly-Wissowas *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* V 2084—2096. Aber Seelenvogel (und was damit zusammenhängt) und Eidolon bilden nur einen Teil der Vorstellungen. Übersichten über die verschiedenen äußeren Erscheinungsformen der Seele (in der Meinung der Alten) streben an die Artikel *Psyche* in dem *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* von Ch. Daremberg und Edmond Saglio (von Georges Nicole in Genf) und in Roschers *Myth. Lexikon*, ungefähr gleichzeitig entstanden, nicht ohne gewisse Wechselbeziehung. Was ich vor fünf Jahren für Roschers Lexikon über der Seele äußere Gestalt zusammengestellt, möchte ich in der folgenden Studie einer erneuten Behandlung unterwerfen und nach verschiedenen Seiten ausbauen, dabei natürlich Wiederholung von Gesagtem möglichst vermeiden. Für die Betrachtung behalte ich bei die Einteilung in die drei Hauptabschnitte: Seelenvogel bez. Seelentier, Eidolon, Psyche-Schmetterling.

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Besprechungen von G. F. Hill *Class. Rev.* XVII 1903, 375 f.; W. H. Roscher *Wschr. f. klass. Philol.* XX 1903, 895 ff.; Sam Wide *Berl. philol. Wschr.* XXIII 1903, 780 ff.; R. Wünsch *Hess. Blätter f. Volksk.* II 1903, 161 f.; O. Gruppe *Die mythol. Lit.* 1898—1905, 354 ff., sowie Weickers Nachtrag *Ath. Mitt.* XXX 1905, 207 ff.

## I Seelenvogel bez. Seelentier

Eine, wie wir sehen werden, weitverbreitete, sozusagen überall begegnende Vorstellung ist die vom Seelenvogel, auf griechischem Boden zumal in der Gestalt der sogenannten Grabsirene nachweisbar. Diesen Seelentypus hat schon Collignon in der *Revue archéologique* von 1875 (XXX 203) konstatiert, und in dem Handbuch der „Archäologie der Kunst“ von Karl Sittl (1895) findet sich (S. 844) die ausführlichere Darlegung: „Die Geister der Verstorbenen erscheinen als kleine geflügelte Wesen, einst als Vögel mit Menschenköpfen (wie in Ägypten die Seele<sup>1</sup> ein Vogel ist mit Menschenkopf, manchmal sogar mit Armen, S. 433), dann als kleine geflügelte Menschen — Kriegern fehlen die Flügel — später ähnlich den Eroten“... Sehen wir nun näher zu. „Aus der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Homer und dem Volksglauben (von Rohde zwar nicht zuerst gefunden, aber zur allgemeinen Anerkennung gebracht) ergab sich von selbst, daß die später in der bildenden Kunst wie in der Literatur, im Totenkult wie im Aberglauben fortlebenden Vorstellungen von den Sirenen nicht durchaus aus der Odyssee abzuleiten, vielmehr zum Teil als die Ausläufer der volkstümlichen Anschauungen zu betrachten seien, die das Epos aufgenommen und verklärt hatte“<sup>2</sup>, und so hat auch Weicker, ausgehend von den Sirenen als Totengeistern, fußend auf den Forschungen von Rohde und Crusius, zumal auf des letztern Aufsatz „Die Epiphanie der Sirene“<sup>3</sup>, die Vogelgestalt nachgewiesen als die älteste Vorstellung, die man sich von der äußeren Erscheinung der Seele machte. Dem „Seelenvogel“ in seinen wechselnden Gestalten ist er in seiner Monographie nachgegangen und hat ein ungemein reiches Material zusammengetragen, frei-

<sup>1</sup> Hier hätte Sittl *ba* sagen sollen statt *ka*, vgl. z. B. Alfred Wiedemann *Die Religion d. alten Ägypter* S. 127. Friedr. von Duhn in diesem *Archiv* XII 1909, 184.

<sup>2</sup> Gruppe a. O. S. 354.

<sup>3</sup> *Philol.* L 1891, 93—107.

lich gelegentlich auch sein Prinzip überspannt<sup>1</sup>: ob man in allen von ihm ins Feld geführten Fällen auf eine andere Deutung verzichten könne, bleibt die Frage. Den Kunsttypus des Seelenvogels leitet Weicker wohl mit Recht von den alten Ägyptern her, die in ihren Hieroglyphen die Seele unter dem Bild eines Vogels darstellten<sup>2</sup>, und zwar ist es der Ba, der die Gestalt eines Vogels hat, gewöhnlich mit menschlichem Kopf und menschlichen Händen, der am ehesten unsern Vorstellungen von der Seele entspricht.<sup>3</sup> Nach Roschers Erkundigungen gehören diese Seelenvogeltypen mit ihren „Hosen“ und „gekreuzten Flügelspitzen“ dem Typus der in Ägypten so häufigen Sperber und Geier (?) an, die beide in der ägyptischen Religion und Kunst eine ganz hervorragende Rolle gespielt haben und als nach Blut und Aas gierige Tiere ganz von selbst zu „Seelentieren“, d. h. zu Inkarnationen der vom Körper befreiten Seelen werden mußten. Noch im sogenannten Nebengrab der alexandrinischen Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa erscheint gelegentlich der Seelenvogel, im Profil nach rechts, ein unbärtiger menschenköpfiger Vogel mit Uräus über der Stirn, mit der Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern auf dem Kopf, mit Gehänge über der Brust, so in einer Wandmalerei, die etwa ein halbes Jahrhundert jünger ist als die ägyptisierenden Fresken des dritten Stiles von Pompei.<sup>4</sup> Offenbar in diesen Zusammenhang hinein gehört auch das sogenannte Harpyienmonument von Xanthos in Lykien vom Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. Wir sehen da zweimalzwei „Harpyien“ (oder Sirenen?) als Todesdämonen, gewissermaßen Todesengel in Vogelgestalt mit weiblichem Kopf

<sup>1</sup> Vgl. Hill a. O., Gruppe a. O. S. 355, Roscher a. O., R. Hackl in diesem *Archiv* XII 1909, 204 ff.; doch geht dieser wohl zu weit, wenn er sagt: „Nur in den Fällen, wo die Menschenvögel wirklich in der Eigenschaft als Seelenvögel charakterisiert sind, dürfen sie auch so benannt werden, in allen übrigen Fällen nur Sirenen.“

<sup>2</sup> Weicker *Seelenvogel* S. 85.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Wiedemann a. O.

<sup>4</sup> Vgl. Theodor Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 150f. Tf. LXII und mein Referat in d. *D. Lit.-Ztg.* XXX 1909, 2375.

und weiblichen Brüsten, mit eiförmigem Abschluß des Körpers, Eidola (s. u.) von Verstorbenen wie kleine Kinder in den Armen entführen.<sup>1</sup> An die älteren ostgriechischen Typen schließen sich die des griechischen Mutterlandes (Chalkis, Korinth, Boiotien, Attika) an, dann die der ostgriechischen Kunst in hellenistischer Zeit, endlich die der westgriechisch-italischen Kunst (Etrurien, Campanien, Unteritalien, Rom). Nur ein paar Proben. Für Korinth ist besonders bemerkenswert das häufige Vorkommen von bärtigen Sirenen und solchen mit Kalathos auf dem Kopf, und ein Unikum in der Vasenmalerei ist der behelmte Menschenvogel des korinthischen Kugelaryballos zu Karlsruhe (Nr. 81)<sup>2</sup>, wohl die Seele eines Kriegers repräsentierend. Sodann bietet im Kreis der korinthischen Vasenbilder „das erste sichere Beispiel für eine Seelenvogeldarstellung“ der Kugelaryballos in Münchner Privatbesitz, den R. Hackl in diesem Archiv<sup>3</sup> wiedergegeben hat: vor der Sirene liegt hier ein Mann auf dem Rücken mit leicht emporgerichtetem Kopf und halb gehobenen gestreckten Armen, offenbar in die Gewalt des Seelenvogels gegeben, der seine mächtigen Fittiche wie die Schatten des Todes über ihn ausbreitet; am nächsten kommen die Darstellung eines spätetruskischen Skarabaios und die eines altkorinthischen Tontäfelchens.<sup>4</sup> Eine, wie es scheint, selbständige Schöpfung der attischen Kunst liegt vor in dem Flugschema der Sirene, wie es z. B. auf der Exekias-Amphora im Louvre (F 53) und auf einer kleinen attisch-schwarzfigurigen Amphora des Cabinet des médailles (Nr. 817) verwendet ist, und diesen attischen Sirenen

<sup>1</sup> Vgl. dazu die westgriechische Terrakotte im Berliner Antiquarium bei Weicker S. 7 Fig. 5; Hinweis auf das „Harpyienmonument“ bei Weicker *Seelenvogel* S. 7, 32 f., 125 f.; über die (wirklichen) Harpyien in der Funktion von Todesgenien und ihre mannigfache Beziehung zum Seelenreich vgl. Sittig in Pauly-Wissowas *Real-Encycl.* VII 2419 f., 29 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Weicker S. 35 Fig. 15. Daremberg-Saglio Fig. 5839. Roscher III 3215 Abb. 2.

<sup>3</sup> XII 1909, 204 ff., danach bei Roscher IV 610 Abb. 2.

<sup>4</sup> Vgl. Weicker S. 7 Fig. 2 und S. 142 Fig. 64, wiederholt bei Roscher IV 613 Abb. 3.

im Flug dürfte nachgebildet sein diejenige unter dem Henkel einer korinthischen Oinochoë im Britischen Museum (A 1353).<sup>1</sup> Erst in der jüngern attischen Sepulkralskulptur erscheinen die sogenannten Grabsirenen.<sup>2</sup> Diese auf Gräbern stehenden Sirenen pflegte man früher zu deuten als Sinnbild der fortwährend tönenden Klage um den Toten; dagegen erscheint einleuchtend die erst von Weicker mit aller Bestimmtheit ausgesprochene Auffassung, daß diese Sirenen Abbilder der entschwundenen Seelen seien. Noch hat sich kein Beispiel gefunden, das über die letzten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts hinaufreichte, und doch läßt die Darstellung der auf dem Grabmal stehenden musizierenden Sirene auf ältern weißgrundigen Lekythen entsprechende plastische Werke schon für das sechste Jahrhundert vermuten. Unterscheiden lassen sich musizierende und klagende Grabsirenen, und bei den letztern kehren fast regelmäßig die gleichen Trauergebärden des Haarraufens oder Schlagens an die Brust wieder; seltener sind andere Typen, z. B. Grabsirenen, die das Motiv der trauernden Dienerin<sup>3</sup> wiederholen.<sup>4</sup> Aus diesen Darstellungen ergibt sich auch das richtige Verständnis für zwei weitere Denkmäler. In einer altertümlichen Darstellung zu Koroneia, dem Werk des Thebaners Pythodoros, trug Hera Sirenen auf der Hand. Daß des Pausanias Erklärung für dieses Attribut nicht genügt, ist zugestanden; ebensowenig befriedigt die neuere: bei dem aphrodisischen Charakter der Sirenen beziehe sich deren Beigabe auf Hochzeit, Ehe und insbesondere Kinderzucht<sup>5</sup>, wogegen einleuchtend ist die Deutung dieser Hera mit den Seelenvögeln auf eine echte chthonische Göttin.<sup>6</sup> Bei Euripides Hel. 168 f. heißen die Sirenen Töchter der Chthon,

<sup>1</sup> Vgl. Weicker S. 161 Fig. 82 und S. 144 Fig. 68. Roscher III 3215 Abb. 3 und 4. <sup>2</sup> Vgl. z. B. Bruckmannsche Tf. 549.

<sup>3</sup> Furtwängler *La coll. Sabouloff* I Tf. 15—17. Bruckmannsche Tf. 534.

<sup>4</sup> Ausführlicher darüber Weicker S. 171 ff.

<sup>5</sup> Zu Paus. IX 34, 3 vgl. z. B. Roscher I 2133, 15 ff., Hitzig-Blümner Paus. III 497.

<sup>6</sup> Weicker *Seelenvogel* S. 13. S. Wide in diesem *Archiv* X 1907, 261.

Hera aber ist mitunter die Erde<sup>1</sup> und daher Herrin der Unterwelt und der Seelen; gerade im Lokalkult des boiotischen Koroneia scheint diese chthonische Seite im Wesen der Hera besonders lebendig geblieben zu sein, wie denn überhaupt Boiotien in allen auf den Totenkult bezüglichen Gebräuchen und Anschauungen hervorragend konservativ war. Und nicht minder zutreffend hat Otto Crusius ein hellenistisches Reliefbild zu Paris in der Sammlung Froehner als „erotischen Alptraumtypus“ erklärt.<sup>2</sup> Dagegen gehört nicht hierher der „Androsiren“ in pompeianischen Wandgemälden: in ihm klingt nicht etwa noch der hocharchaische Typus der bärtigen Sirene nach, vielmehr erscheint er gleich andern schwebenden Figuren rein dekorativ verwendet, entsprungen dem Bedürfnis formaler Responion.<sup>3</sup>

Doch nicht allein der menschenköpfige Vogel gilt als Abbild der Seele, auch in reiner Vogelgestalt ward sie im Bilde wiedergegeben — „wenn durch andere Umstände der daimonische Charakter des Vogels unverkennbar ist“, fügt Weicker vorsichtig bei in dem spätern Aufsatz, wo er im Zusammenhang mit dem Seelenvogel „Hähne auf Grabstelen“ behandelt.<sup>4</sup> Und in der Tat schließt sich direkt an die Darstellung der Leier spielenden Sirene auf einem altarähnlichen Grabpfeiler, wie wir sie auf der weißgrundigen Lekythos im Britischen Museum B 651 sehen, jene andere an auf einer ziemlich gleichzeitigen weißgrundigen Lekythos im Nationalmuseum zu Athen, nur daß hier zwischen den beiden Greisen (statt der Sirene) der Hahn rechtshin auf dem Grabmal steht.<sup>5</sup> Und ebenso treffen

<sup>1</sup> So nach der Deutung Milanis, vgl. Gruppe *Myth. Lit.* 1898—1906 S. 508.

<sup>2</sup> Vgl. Theodor Schreiber *Hellenist. Reliefbilder* Tf. LXI („Silen und Sirene“), dazu Crusius *Philol.* L 1891, 93 ff., wiederholt bei Roscher IV 615 Abb. 8, bezeichnet als „Symplegma von Sirene und Landmann“.

<sup>3</sup> Vgl. Weicker *Seelenvogel* S. 181 f.

<sup>4</sup> *Ath. Mitt.* XXX 1905, 207—12, vgl. dazu Eugen Fehrle *Der Hahn im Aberglauben*, Schweiz. Archiv f. Volksk. XVI 1912, 65—75 (67, 11).

<sup>5</sup> Vgl. Roscher III 3218 Abb. 7 und 8. *Schweiz. Archiv. f. Volksk.* a. O. Fig. 2.

wir z. B. eine Sirene mit Haube auf niederm Grabhügel stehend vor einer dorischen Säule, das andere Mal den Hahn neben dem Grabpfeiler.<sup>1</sup> Einen gewöhnlichen Vogel als „Seelenvogel“ sehen wir z. B. auch hinter der Todesgöttin (Persephone?) emporstreben auf einem in Boiotien (Mykalessos?) vermutlich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstandenen Teller im Nationalmuseum zu Athen (Nr. 537)<sup>2</sup>, ferner über dem von der geflügelten Eos weggetragenen Leichnam des Memnon rechtshin fliegend, direkt über des Toten Mund, auf der kleinen rotfigurigen Amphora der Sammlung Bourguignon zu Neapel.<sup>3</sup>

Wenngleich die bildlichen Darstellungen die deutlichere Sprache reden, auch in der Literatur läßt sich wenigstens in Spuren noch ein Niederschlag erkennen von der alten Vorstellung von der Vogelgestalt der abgeschiedenen Seelen. Bei Homer heißt es wiederholt: „Die *ψυχή* entfliegt aus dem Leibe zum Hades“<sup>4</sup>, und den Odysseus belehrt die Mutter, daß die Seele entfliege und dahinschwebe einem Traume gleich.<sup>5</sup> Und weiter: dem schlafenden Achill erscheint die *ψυχή* des Patroklos; wie er aber verlangend nach ihr die Hände ausstreckt zu einem letzten Lebewohl, da war sie entwichen unter die Erde, gleichwie ein Hauch, mit leisem Geräusch, wie es junge Vögel oder Fledermäuse verursachen; *τετριγυῖα* heißt es da (Il. XXIII 101) von der *ψυχή*: zwitschernd (der gleiche Ausdruck wird Il. II 314 von wirklichen Vögeln gebraucht) enteilt sie zum Hades. Und zwitschernd und schwirrend wie Fledermäuse, nach homerischer Auffassung doch wohl echte Vögel, folgen die Seelen der von Odysseus getöteten Freier Hermes, dem Seelengeleiter.<sup>6</sup> Und wiederum wird das Geschrei der Toten, die in der Unterwelt vor dem mit drohend gespanntem Bogen einerschreitenden

<sup>1</sup> Vgl. Roscher III 3219 Abb. 9 und 10.

<sup>2</sup> S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 147 ff. z. Tf. VIII. Gruppe a. O. 357. 455.

<sup>3</sup> *Ann. d. I.* LV 1883 tav. d'agg. Q. S. Reinach *Rép. des vases* I 347, 2.

<sup>4</sup> Il. XVI 856. XXII 362, vgl. auch XXIII 880. *Batrachom.* 208. 212.

<sup>5</sup> Od. XI 222, vgl. v. 207 f.

<sup>6</sup> Od. XXIV 5 ff.



Herakles erschreckt nach allen Seiten flattern, verglichen dem Geschrei der Vögel<sup>1</sup>; da erinnert Weicker daran, daß Herakles die Stymphalischen Vögel bekämpft hat, eine lokale Gattung gewalttätiger Seelendaimonen, die in der Ortssage ihre reine Vogelgestalt bewahrt haben: darum fliehen vor Herakles auch die Seelenvögel im Hades.<sup>2</sup> Das alles dürften Rudimente sein des vorhomerischen Glaubens an die Vogelgestalt der Menschenseele.<sup>3</sup> Vereinzelte Belege hierfür hat noch die spätere Literatur aufgespart. Man wollte gesehen haben, wie aus dem Mund des sterbenden Wundermannes Aristeas seine Seele in Rabengestalt entflohen sei<sup>4</sup>, und vom sterbenden Demosthenes heißt es bei Lukian<sup>5</sup>: ὁ δὲ χαλρεῖν εἰπὼν ἀπέπτη. Weiße Tauben seien damals zum ersten Mal bei den Griechen erschienen, da des Mar- donios Flotte am Vorgebirge Athos Schiffbruch erlitten<sup>6</sup> — soll es doch ein heute noch lebendiger Seemannsglaube sein, daß die Seelen ertrunkener Matrosen die Gestalt von Möwen annehmen<sup>7</sup>. Auch den Verwandlungssagen läßt sich manches Einschlägige abgewinnen: die erste Erzählung des Antoninus Liberalis, die von der Ktesylla, enthält den auch in christlichen Legen-

<sup>1</sup> κλαγγὴ νεκρῶν . . . οἰωνῶν ὧς Od. XI 605. 633.

<sup>2</sup> Weicker *Seelenvogel* S. 21, 1. Nicht mehr zu folgen vermögen wir, wenn Weicker weiterhin (S. 22) als „eins der besten Zeugnisse für die Vogelgestalt der Seele bei Homer“ auch den Traum der Penelope heranzieht, Od. XIX 536 ff., ein Adler habe ihr zwanzig Gänse erwürgt, darauf sich zu erkennen gegeben als ihr Gemahl, der zurückgekehrt, den Freiern ein Ende zu bereiten. Dieser Traum ist doch wohl rein symbolisch zu verstehen und hat seine treffende Parallele in dem Kriemhildens von dem wilden Falken, den ihr zwei Aare zerfleischten.

<sup>3</sup> Vgl. auch Rieß *Rh. Mus.* N. F. XLIX 1894, 189 f. S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 153 ff. Norden *Verg. Aen.* B. VI S. 162, 1. Finsler *Homer* S. 469.

<sup>4</sup> Plin. n. h. VII 174, vgl. Herod. IV 15. Pauly-Wissowa *Real-Encycl.* II 878, 13 ff. <sup>5</sup> Δημοσθ. ἐγκ. c. 50.

<sup>6</sup> Charon von Lampsakos *Ath.* IX p. 394 e. Ailian. v. h. I 15. *FHG* I 32, 3.

<sup>7</sup> S. Wide a. O. S. 155, 2, vgl. Grimm *D. Myth.*<sup>4</sup> II 690 f. Am Bosphoros gelten kleine dunkle, lautlos streichende Wasservögel heute noch als Seelen der Verstorbenen (Mitteilung von Wunsch nach eigener Erkundigung).

den wiederkehrenden Zug, daß sich der Tote in eine Taube verwandelt und sein Leib verschwindet. Seelenwesen in Vogelgestalt sind auch die Träume, wie sie in Vergils Unterwelt in den Zweigen einer alten Ulme nisten<sup>1</sup>, und schließlich sind eine Fundgrube derartiger Vorstellungen Artemidors *Oneirokritika*.<sup>2</sup>

In neuerer Zeit hat Julius v. Negelein an vielen Beispielen namentlich die psychologischen Gesichtspunkte der Vorstellung der „Seele als Vogel“ entwickelt<sup>3</sup>, und desgleichen hat Wilhelm Wundt in seiner „Völkerpsychologie“ auch die „Seelenvorstellungen“ im Zusammenhang behandelt.<sup>4</sup> Für das menschliche Empfinden nimmt der Vogel innerhalb der Tierwelt einen eigentümlichen Platz ein: „Das Mysterium seiner Entstehung aus dem Ei hat ihm eine wichtige Stelle in den alten Ursprungssagen verschafft; die Tatsache, daß aus dem gleichbleibenden Körper des Eis die verschiedenartigsten Wesen sich entwickeln, führte zu der Vorstellung, daß man in ihm den Wesenskeim *par excellence* zu sehen habe.“<sup>5</sup> Leicht hat sich im Volksglauben der verschiedensten Völker ein ideeller Zusammenhang gebildet zwischen Vogel und Seele; eine Reihe gemeinschaftlicher Attribute ward ihnen von der Volksmeinung beigelegt, so namentlich schnelle und geräuschlose Fortbewegung, spricht man doch vom Flattern und Huschen gleicherweise der Geister wie der Vögel, ferner schwache, leise, verklingende Stimme, völliges Fehlen des Verstandeslebens, Gabe der Weissagung etc.<sup>6</sup> All dies Eigentümliche, Rätselhafte im Leben der Vögel, ihr unberechenbares und geheimnisvolles Kommen und Gehen aus dem und in den Raum,

<sup>1</sup> Darüber Norden a. O. S. 210 ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu E. Rieß *Volkstümliches bei Artemidoros*, Rh. Mus. XLIX 1894, 177—193.

<sup>3</sup> v. Negelein *Seele als Vogel*, Globus LXXIX 1901, 357—61. 381—84.

<sup>4</sup> Wundt *Völkerpsychologie* (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte) II 2, 1 ff. IV<sup>2</sup> 1, 78 ff., für den Seelenvogel speziell II 2, 72 ff. IV<sup>2</sup> 1, 157 ff.

<sup>5</sup> v. Negelein a. O. S. 357.

<sup>6</sup> Vgl. v. Negelein a. O. S. 358. 381 f.

in welchem man den Sitz der Unsterblichen währte, ließ sie vor andern Tieren geeignet erscheinen, dem Menschen über den Willen der Götter oder über das Dunkel der Zukunft Andeutungen zu machen,<sup>1</sup> und, sei ergänzend beigefügt, geeignet auch, als Verkörperungen der Seelen zu gelten. Skizzieren wir in Kürze die ausgedehnte Verbreitung der Vorstellung von der Vogelgestalt der Seele.<sup>2</sup> Sie war in Indien lebendig in alter und neuer Zeit. Wohl das wichtigste Zeugnis innerhalb der ältern indischen Literatur ist die Vorschrift eines Rechtstextes, beim Totenopfer auch den Vögeln einen Kloß, wie ihn die Manen empfangen, hinzuwerfen: denn es wird gelehrt, daß die Väter einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend.<sup>3</sup> Noch immer aber wird im ganzen indischen Archipel die flüchtige Seele oft als Vogel dargestellt, so auf Borneo und Sumatra, und auch bei den Inlandstämmen Malakkas, der malaiischen Halbinsel, besteht, „wie bei andern Völkern, z. B. den Malaien, ein inniger Zusammenhang zwischen Menschenseele und Vogel“.<sup>4</sup> Nicht anders liegt die Sache für das germanische Altertum und für den deutschen Volksglauben aller Zeiten. Auch hier gilt die Seele, wie das bereits Jacob Grimm ausgeführt<sup>5</sup>, der kindlichen Phantasie des Volkes für einen Vogel, der aus des Sterbenden Mund geflogen kommt. Und Wilhelm Wackernagels „Beitrag zur vergleichenden Mythologie“ unter dem Titel *Ἐπεα πτερόεντα*

<sup>1</sup> O. Schrader *Sprachvergleichung und Urgesch.* II 141, vgl. Roscher *Das von der „Kynanthropie“ handelnde Fragment des Marcellus von Side* (Abh. d. S. G. W. phil. hist. Cl. XVII 1897 Nr. 3) S. 73 ff.

<sup>2</sup> Eine Reihe von Literaturnachweisen danke ich der Freundschaft Prof. Ed. Hoffmann-Krayers in Basel.

<sup>3</sup> Hermann Oldenberg *Die Religion des Veda* S. 563, vgl. Albrecht Weber *Ind. Stud.* II 1853, 159. XIII 1873, 233. v. Negelein a. O. S. 382 f. Ignaz Goldziher *Globus* LXXXIII 1904, 301, 2. Paul Sartori *Die Speisung der Toten*, Jahresber. d. Gymn. Dortmund 1903, S. 63. Zachariae (nach W. Caland) *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.* XVII 1907, 470 usw.

<sup>4</sup> Vgl. H. H. Juynboll in diesem *Archiv* IX 1906, 264 f. 432. 438.

<sup>5</sup> *D. Myth.* II 690 f. III 246 f., vgl. auch Paul Herrmann *D. Myth.* (Lpz. 1898) S. 23 f. Elard Hugo Meyer *Myth. d. Germanen* (Straßb. 1903) S. 76 (478).

(1860) entheben wir folgenden Passus: „Der heilige Geist den Christen eine Taube, der böse ein Rabe: auf dem gleichen Weg liegt die allgemeiner verbreitete Anschauung, nach welcher auch das Geistige im Menschen, das Stück von Göttlichkeit, das er in sich trägt, und diese oder jene hinaus und hinauf sich erschwingende Regung seines Dämoniums als ein Vogel gefaßt wird . . . besonders aber wird von der ganzen Seele so gesprochen“ — worauf einschlägige deutsche Redensarten und sonstige Belege sich anschließen.<sup>1</sup> Der deutsche Aberglaube schreibt den Vögeln etwas „Geisterhaftes“<sup>2</sup>, Vorausahnendes, Prophetisches zu; vielfach treten sie da als Todesboten auf, indem sie durch Picken und Anklopfen an die Fensterscheiben den Freunden des Verstorbenen dessen Hinscheiden künden.<sup>3</sup> Ist jemand in der Familie gestorben, so öffnet man die Fenster, damit die Seele hinausfliegen kann.<sup>4</sup> Eine eigentümliche Schutzgeistersage lebt zu Diemeringen an der Eigel; sie erzählt von einem weißen Schwan, in dessen Gestalt die Seele des Schloßherrn zurückkehrt als Schutzgeist seines Weibes und seines Hauses.<sup>5</sup> Nach Eugen Mogk<sup>6</sup> läßt sich aus dem Volksglauben eine vollständige Seelenfauna zusammenstellen, aus dem deutschen sowohl wie aus dem skandinavischen: Kinderseelen erscheinen besonders häufig in der Gestalt von Vögeln, Jungfrauen in der von Schwänen, listige Männer als Füchse, grausame als Wölfe und dergl.; den Vergleichspunkt bilden jeweilen die Eigenschaften der betreffenden Menschen. Gewiß hat auch unser altes Ammen-

<sup>1</sup> Vgl. W. Wackernagels *Kleinere Schriften* III 233 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Adolf Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart*, in 3. Bearbeitung von E. H. Meyer (Berl. 1900) S. 118 (156), Seele als Vogel auf den Bäumen umherfliegend S. 56 (62).

<sup>3</sup> E. L. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit* (Berl. 1867) I 101. v. Negelein a. O. S. 384.

<sup>4</sup> Joh. Aug. Ernst Köhler *Volksbrauch usw. im Voigtlande* (Lpz. 1867) S. 440 bezeugt diesen Brauch für Ölsnitz, Planschwitz, Würschnitz.

<sup>5</sup> Vgl. Wilhelm Hertz *Deutsche Sage im Elsaß* (Stuttg. 1872) S. 107 f. 257 f.

<sup>6</sup> Vgl. Herm. Pauls *Grundriß d. german. Philol.*<sup>2</sup> III (1900) 263 f.

märchen, der Storch bringe die Kinder, seine Wurzel im Seelenglauben; von den Störchen überliefert Gervasius von Tilbury (III 75) einen Volksglauben, nach welchem sie Menschen sind, die sich nur bei uns als Vögel zeigen.<sup>1</sup> Dem deutschen Volksglauben gleicht bis ins kleinste der des Nordens: auch hier haben wir die ganze nordische Fauna, eine besondere Rolle aber spielt der Nachtrabe, das Käuzchen, nach schwedischer Sage die Seele eines ausgesetzten Kindes. Für Skandinavien findet Léon Pineau<sup>2</sup> einen Beleg, eine besonders interessante Spur des Glaubens, daß der Toten Seelen übergehen in den Körper von Vögeln, in der rührenden „Vise“ von Redselille og Medelvold; als Nachtigall erscheint die Seele der verstorbenen Redselille dem Verführer und Geliebten Vidervold (oder Medelvold). Vielzitiert sodann ist die Notiz, daß im Litauischen die Milchstraße Pauksztu-Kielas heißt, d. i. die Straße der Vögel, wahrscheinlich weil man die Seelen der Verstorbenen in der Gestalt von Vögeln auf ihr herumflatternd sich vorstellte, und daß aus demselben Grund auch die Finnen die Milchstraße den „Vogelweg“ nennen, d. h. wohl der zum Himmel emporsteigenden vogelgestaltigen Ahnen, weil eben auch die Slaven die Seelen der Verstorbenen in Vogelgestalt herumflatternd dachten.<sup>3</sup> Wir lesen bei J. Grimm: „Nach Ansicht der heidnischen Böhmen schwebte die Seele als Vogel aus des Sterbenden Munde so lange irr auf den Bäumen herum, bis der Leichnam verbrannt war: dann erlangte sie die Ruhe“, und diese Mitteilung bestätigt, wenigstens teilweise, Joseph Virgil Grohmann mit seiner Anmerkung:

<sup>1</sup> Paul Herrmann *D. Myth.* S. 24 f. Mogk a. O.

<sup>2</sup> *Les vieux chants populaires scandinaves* (Gamle nordiske folkeviser) I (1898) 99 ff. 115 ff.

<sup>3</sup> J. Grimm *D. Myth.*<sup>4</sup> II 691. Ignaz Johann Hanusch *Die Wissenschaft d. Slaw. Mythus* (1842) S. 272 (277. 319). F. Nork (Korn) *Die Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker* (Stuttg. 1849, in J. Scheible *Das Kloster* XII 1) S. 271 f. Köhler a. O. 440 f. Herm. Cohen *Ztschr. f. Völkerpsych.* VI 1869, 121. v. Negelein a. O. 383, 78; über die Milchstraße vgl. in diesem *Archiv* XI 1908, 56 ff.

„Nach altböhmischem Glauben ward die Seele, sobald sie den Körper verließ, beflügelt und fing an, auf den Bäumen herumzufliegen . . .“<sup>1</sup> Und wiederum auch nach armenischem Volksglauben fliegen die Seelen unter der Gestalt von Vögeln (eines weißen, wenn der Verstorbene unschuldig, eines schwarzen, wenn er ein Schuldiger war) und setzen sich im Hofe auf die Bäume, wo man sie häufig gesehen haben will, besonders die Kinderseelen, die im Paradies auch auf dem mythischen „Weihrauchbaume“ sitzen.<sup>2</sup> — Selbst den Juden scheint die Vorstellung vom Seelenvogel nicht ganz fremd gewesen zu sein; freilich hat sie sich bei ihnen nur in einer vereinzelt sprachlichen Spur erhalten, in dem talmudischen Ausdruck צִפּוֹר נַפְשׁוֹ zippōr naphschō „Vogel der Seele“ (Bab. B. Kommā, fol. 90b); außerdem wird gelegentlich in den Psalmen die Seele verglichen mit dem zippōr, wofür die Septuaginta *στρουθλος* bietet, vgl. besonders Psalm CXXIV 7.<sup>3</sup> Dem „Seelenvogel im islamischen Volksglauben“ hat, durch v. Negeleins Abhandlung angeregt, Ignaz Goldziher eine Spezialbetrachtung gewidmet.<sup>4</sup> Zunächst läßt sich aus vorislamischen, heidnisch-arabischen Dichtern das Vorhandensein der Vorstellung bei den alten Arabern belegen. In Gestalt eines Vogels (wieder spielt die Eule, die Nachteule eine

<sup>1</sup> Zu Grimm *D. M.*<sup>4</sup> II 691 vgl. J. V. Grohmann *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren* I 194. Wuttke a. O. 56 (62). v. Negelein *Globus* LXXVIII 1900, 289, 4. LXXIX 1901, 383, 73.

<sup>2</sup> Manuk Abeghian *D. armen. Volksglaube*, Diss. Jena 1899 S. 10, dazu v. Negelein a. O. S. 289 bez. 383, 74; vgl. auch August Freih. von Haxthausen *Transkaukasien* (1856) I 335: „Die Seelen der Gerechten kommen oft als schöne Vögel herab aus den lichten Höhen und schauen von einem Baume aus auf ihre Lieben und Nachgelassenen; darum töten die Armenier keine Waldvögelchen und zeigen den Kindern oft die Vögelchen auf den Zweigen: 'Das ist euer Väterchen, euer Brüderchen, euer Schwesterchen, seid artig, sonst fliegt es fort und sieht euch nicht mehr mit seinen süßen Äugelchen an!'" (Hertz a. O. S. 258).

<sup>3</sup> Abraham Geiger *Jüd. Zeitschr. f. Wissen und Leben* VI 1868, 292 ff. J. Goldziher *Globus* LXXXIII 1903, 301.

<sup>4</sup> A. O. S. 301—304, vgl. auch in diesem Archiv den *Islam-Bericht* von C. H. Becker VIII 1905, 142.

besondere Rolle, ähnlich wie im schwedischen Volksglauben) umschwebt die Seele den Verstorbenen, dessen Körper sie beherbergt hat. Der Seelenvogel (håma) stößt Laute des Schmerzes aus: „In allen Tälern hört man das Geschrei des Totenvogels“ bedeutet soviel wie: Ungerächtes Blut schreit nach Vergeltung.<sup>1</sup> Der Glaube an Mohammed hat diese Volksmeinung nicht zu zerstören vermocht, und am meisten verbreitet ist bei den Moslemin die Vorstellung, die auch v. Negelein<sup>2</sup> erwähnt, daß die Seelen der Frommen in grüne Vögel einkehren, während die Seelen der Ungläubigen und Sünder dem letzten Gericht in den Leibern schwarzer Vögel entgegenharren müssen; in späterer Legende werden die grünen Vögel als eine Gattung von Sperbern (zurzûr) näher bestimmt, „Eine Stadt, in der die Taube sicher ist“ lautet eine Paraphrase für den Namen Mekka, „Mehr geschützt als die Tauben zu Mekka“ ein Sprichwort: muß man da nicht an die Tauben (venez. colombi) von S. Marco denken, die bis ans Ende der Republik von Staats wegen gefüttert wurden, und an Venedigs enge Verbindung mit dem islamischen Osten? Und wie wir das bei den Indern getroffen, stoßen wir auch innerhalb des islamischen Gebietes auf eine Art „Speisung der Toten“: auf den Gräbern werden in die steinerne Grabdecke schalenartige Vertiefungen eingemeißelt, die von den Hinterbliebenen mit Wasser versorgt werden, bestimmt für die dürstenden Vögel; in diesen Vögeln dachte man sich doch wohl die ihre Gräber besuchenden Seelen verkörpert.<sup>3</sup> Den „Glauben an

<sup>1</sup> Vgl. auch Geiger a. O. 293 f. Grimm *D. M.*<sup>4</sup> II 691. Cohen a. O. 121.

<sup>2</sup> *Globus* LXXIX 382, 52, vgl. auch Hertz a. O. S. 257.

<sup>3</sup> Vgl. Sartori a. O., Carl Camenisch *Die Schweiz* XIV 1910, 245 f.; Camenisch kennt freilich die Beziehung auf den „Seelenvogel“ nicht, aber wie Sartori erinnert auch er an die testamentarische Bestimmung Herrn Walthers von der Vogelweide, es sollen auf seinem Grab den Vögeln Wasser und weiche Körner gespendet werden. Hieraus gewinnt man das richtige Verständnis auch für jene Notiz, die nach Tolstois Tod durch die Zeitungen lief von der Huldigung eines Bauern: „Jeden Abend bedeckt er das Grab mit Körnern, die dann des Morgens von Vögeln, die in Schwärmen herbeieilen, aufgepickt werden.“ — „Daß der Tote von

den Seelenvogel bei den Morgenländern“ hat Kuun besprochen in dem Sammelband „Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt“ des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag (1905)<sup>1</sup>, „über den Totenvogel bei den Chinesen“ hat G. Schlegel gehandelt.<sup>2</sup> Auch Japan dürfte seit alters diesen Anschauungen nicht ferngestanden haben: verläßt eine Seele den Körper, so glauben die Japaner ein Rauschen und Flattern wie von einem Vogel zu hören<sup>3</sup>; als Vogel kann man über den Strom (ins Jenseits) gelangen.<sup>4</sup> Selbst in der christlichen Legende klingt die alte Volksmeinung deutlich nach. Nächst Fisch und Anker ist die Taube eines der ältesten christlichen Symbole, nicht allein, wie jeder weiß, das Symbol des Heiligen Geistes (in den Darstellungen der Taufe Christi)<sup>5</sup>, sondern auch im allgemeinen wohl das „Symbol der christlichen Seele, namentlich der zur ewigen Ruhe eingegangenen“<sup>6</sup>, das „Symbol der im ewigen Frieden lebenden Seele“<sup>7</sup>, das „Bild der Seele, nämlich der des Ver-

---

Durst gepeinigt wird, ist ein uralter Glaube; durch die Grabspenden wird er getränkt“, vgl. Dieterich *Nekyia*, S. 99f., wo verschiedene Belege dafür stehen; zumal der Orientale kann, wie das die klimatischen Verhältnisse ohne weiteres verstehen lassen, auch für das Jenseits kaum eine größere Qual sich ausmalen als brennenden Durst, und so war denn auch auf ägyptischem Boden die Wasserspende eine Hauptpflicht des Totenpriesters, des „Choachytes“. Wie rührend ertönt die Klage einer verstorbenen, nun in Tantalosqualen schmachtenden Ägypterin, die auf ihrem (im Brit. Museum befindlichen) Grabstein dem Gatten zuruft: „Auf Erden genießt ein jeder das Wasser des Lebens, ich aber leide Durst. Das Wasser kommt zu dem, der auf Erden weilt, ich aber dürste nach dem Wasser, das mir nahe ist“ (vgl. Th. Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 219).

<sup>1</sup> Gruppe *Myth. Lit.* 1898–1905 S. 357.

<sup>2</sup> *Internat. Arch. f. Ethnogr.* XI 1898, 86 ff.

<sup>3</sup> *Zeitschr. f. Ethnol.* IX 336. v. Negelein a. O. S. 382, 55.

<sup>4</sup> I. Scheffelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 391.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Victor Schultze *Archäol. d. altchristl. Kunst* (München 1895) S. 347 f. Joseph Wilpert *Die Malereien der Katakomben Roms* (Freib. i. Br. 1903) S. 257 ff.

<sup>6</sup> Franz Xaver Kraus *Gesch. d. christl. Kunst I* (Freib. i. Br. 1895) S. 99.

<sup>7</sup> Carl Maria Kaufmann *Handb. d. christl. Archäol.* (Paderb. 1905) S. 311.



storbenen im himmlischen Paradies“<sup>1</sup>, und mit Recht wohl rückt Ludwig v. Sybel (a. O.) die Taube als Bild der Seele in den Zusammenhang der uralten Seelenvogelvorstellung. In diesem Sinne kommt die Taube in Rom nachweislich vor von 200 bis 500 n. Chr., in Gallien von 378 bis 612. „*Palumbus sine felle, sine felle columba*“ ist eine stehende Formel der coemeterialen Epigraphik im dritten und vierten Jahrhundert, und noch einmal im zehnten kehrt sie wieder in dem leoninischen Hexameter: „*Dormit in hac tumba simplex sine felle columba*“, wie sich in demselben Sinn die Taube auch findet mit der Beischrift *Anima innocens, anima simplex* etc., vgl. Ev. Matth. X 16.<sup>2</sup> Vielleicht darf auch der Pfau, der sich neben der Taube in der christlichen Kunst eingebürgert hat und da gemeinhin als das Symbol der Unverweslichkeit (vgl. Augustin de civ. dei XXI 4: *quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavonis mortui ne putresceret?*), der seligen Unsterblichkeit gilt<sup>3</sup> (der in heidnisch-römischer Zeit, wie der Adler des Iuppiter die Apotheose des verstorbenen Kaisers vollbringt, indem er die Seele aus dem Scheiterhaufen zum Himmel hinaufträgt, gleicherweise als Vogel der Iuno jeweilen auf die Apotheose der Kaiserin hindeutet) direkt als Sinnbild der Seele angesprochen werden.<sup>4</sup> Als Tauben flogen die Seelen der christlichen Heiligen davon, wie die der gemarterten heiligen Eulalia im romanischen Gedicht:

<sup>1</sup> Ludwig von Sybel *Christl. Antike* I (Marb. 1906) S. 171; vgl. auch Franz Jos. Dölger *IXΘΥΣ, das Fischesymbol in frühchristl. Zeit* I (Suppl. d. Röm. Quartalschr. 1910) S. 321. 336 („Taube Sinnbild der Seele“).

<sup>2</sup> Vgl. Kraus a. O., über die Taube als christliches Symbol auch Schultze a. O. S. 264f. Kaufmann a. O. S. 210 f. 311 f. v. Sybel a. O. I 138. 171.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Schultze a. O. S. 180. Kraus a. O. I 111f. Kaufmann a. O. S. 128. 313f. v. Sybel a. O. I 172.

<sup>4</sup> Vgl. v. Sybel a. O. S. 170ff. 174, über die Deckenverzierung im Cubiculum Oceani (Coemeterium S. Callisti, Taube, Pfau, Hirsch). Zur symbolischen Verwendung des Hirsches Kraus a. O. I 114f. („dürstende Hirsche als ein spezielles Sinnbild der nach der Taufe verlangenden Seele“, vgl. Psalm XLII 2).

„in figure de colomb volat a ciel“.<sup>1</sup> Die Seelen zweier Mörder fliegen unmittelbar nach der Hinrichtung als weiße Tauben gen Himmel, das Zeichen dafür, daß ihre Reue bei Gott Gnade gefunden<sup>2</sup>, und der heilige Konrad (Bischof von Konstanz, 935—976) hat zusammen mit dem heiligen Ulrich durch Messe und Gebet zwei Seelen erlöst, die in Vogelgestalt bei Schloß Laufen im Strudel des Rheins umgetrieben wurden.<sup>3</sup> Die Seelen der Verdammten wiederum erscheinen in Rabengestalt und klagen mit Menschenstimme, sind sich doch schon in der Geschichte der Sintflut Taube und Rabe wie gut und böse entgegengesetzt.<sup>4</sup> Und charakteristisch ist die Stelle im christlichen altisländischen Solarlied (aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts), wo die Seelen in der Hölle mit versengten Vögeln verglichen werden.<sup>5</sup> Endlich ist die Seelenvogelvorstellung auch belegt für viele der Naturvölker, für solche Indonesiens, die Bahau in Zentral-Borneo, die Karo-Batak auf Sumatra, die Inlandstämme Malakkas (wie wir dies schon oben S. 345 berührt).<sup>6</sup> Auf Nuguria (Melanesien) wird die Seele zum Seevogel.<sup>7</sup> Auch im „Tierkult in Afrika“ spielen die Vögel als Seelentiere ihre Rolle<sup>8</sup>, und viele Amerika-Völker nehmen die Transformation des Menschen in Vogelgestalt als Glaubenssatz hin<sup>9</sup>: die alten Azteken meinten, die Geister der Helden und der im Kindbett gestorbenen Frauen körpern sich ein in buntgefiederte, den Blütenstaub saugende Vögelchen, um dem irdischen Leben wieder näher zu sein, für künftige Wiedergeburt<sup>10</sup>, und ebenso

<sup>1</sup> Vgl. Grimm a. O. II 691. Hertz a. O. S. 258.      <sup>2</sup> Hertz a. O.

<sup>3</sup> Vita S. Cuonradi episcopi (auctore anonymo) c. 22 = Pertz *Mon. Germ. hist., Scriptorum* t. IV (1841) S. 440. Hertz a. O.

<sup>4</sup> Hertz a. O. W. Wackernagel-*Kl. Schr.* III 232f.

<sup>5</sup> Grimm a. O. Mogk a. O. 263 (über die Sólarljóð gleichfalls Mogk in Pauls *Grundriß* II 1 [1901] 713). v. Negelein a. O. 384, 81.

<sup>6</sup> In diesem *Archiv* IX 1906, 264. 432. 438, weiteres J. G. Frazer *The golden bough* I 124.

<sup>7</sup> G. Thilenius *Ethnogr. Erg. aus Melanesien* I 67. Scheffelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 391.      <sup>8</sup> In diesem *Archiv* XI 1908, 551.

<sup>9</sup> v. Negelein a. O. 384.      <sup>10</sup> Adolph Bastian *Vorst. von d. Seele* 40.

gehen bei den Isannas die Seelen der Tapfern in bunte Vögel über (vgl. die islamische Vorstellung)<sup>1</sup>; die Huronen hinwieder ließen von der Seele (Eskenn) einen Teil in Vögel übergehen, den andern am Grab verweilen bis zur Wiedergeburt<sup>2</sup> usw.

Nach diesem Rundgang durch die verschiedenen Völker und Zeiten kehren wir zurück zum Altertum. Nicht auf das eigentliche Vogelreich, wie es die zünftige Zoologie begrenzt, bleiben die Seelenvorstellungen beschränkt. Für den Volksglauben besteht z. B. nicht der zoologische Unterschied zwischen Vogel und Fledermaus. Mit schwirrenden Fledermäusen werden ja im letzten Gesang der Odyssee die Seelen der ermordeten Freier verglichen.<sup>3</sup> Eigentlich zoologische Erwägungen liegen dem naiven Volksglauben fern, und wenn er unbekümmert die Fledermäuse den Vögeln einreihet, so macht er es nicht anders mit den Insekten, speziell den Bienen.<sup>4</sup> Auch diese leichtbeschwingten Wesen werden zur Erscheinungsform der Seele, ja, geradezu „Seelenbienen“ mit Menschenkopf, gewissermaßen eine Bienenart *σιρῆνες*, lassen sich in hocharchaischer Darstellung nachweisen (Goldschmuck aus Rhodos im Brit. Museum und zu Boston). Nicht fehlt die Fliege in diesem Ideenkreis; auch sie kommt zum mindesten als Verwandlungsform in Betracht<sup>5</sup>, und passend erscheint der Name *μυία* für ein daimonisches Wesen, da ja diese häufig in Fliegengestalt gedacht wurden.<sup>6</sup> Eine besondere Rolle spielt die Biene oder ein fliegenähnliches Insekt (*ábayt*) in der Unsterblichkeitslehre der alten Ägypter<sup>7</sup>, und andererseits sieht auch der neugriechische Volksglauben bisweilen in Bienen und

<sup>1</sup> v. Negelein a. O. S. 384, 94.

<sup>2</sup> Bastian a. O. S. 17, weiteres bei v. Negelein S. 384.

<sup>3</sup> Über die Fledermaus als Seelentier vgl. auch H. Prahm *Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg*, Ztschr. d. Ver. f. Volksk. I 1891, 184. v. Negelein a. O. 383, 75 (slaw. Volksglaube).

<sup>4</sup> Vgl. Weicker *Seelenvogel* S. 29f. 217. Gruppe a. O. S. 377.

<sup>5</sup> Lukian *Μυίας ἐγκ.* 10, vgl. Roscher II 3301, 31 ff. Weicker S. 30, 5. Pauly-Wissowa VI 2745. 58 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Grimm *D. Myth.*<sup>4</sup> II 834. III 295. Herrmann *D. Myth.* S. 25f. Roscher II 3303, 23 ff. <sup>7</sup> Georg Ebers *Äg. Stud. u. Verw.* 201 ff.

Fliegen die aus dem Körper geschiedenen Seelen.<sup>1</sup> Die mit Seelen erfüllte Luft war für altgermanische Stämme der Bienenweg;<sup>2</sup> ein Bienlein fliegt einer alten (schein-)toten Engadinerin in den offenen Mund und ruft sie ins Leben zurück.<sup>3</sup> Wenn aber nach der Meinung der Tolteken, der ältesten Bewohner Mexikos, die Seelen zu Insekten werden, liegt die Vermutung nahe, daß diese glaubten, die Insekten entwickeln sich direkt aus dem Fleisch des Kadavers.<sup>4</sup> Am bekanntesten ist die Verwendung des Schmetterlings als Verwandlungs- und Erscheinungsform der menschlichen Seele: darüber handelt im besondern unser dritter Abschnitt.

Aber nicht bloß was fliegt, sondern auch was da kriecht erscheint als Träger der Seele im Zustand ihrer neuen Verkörperung: der Seelenvogel reiht sich ein der größern Gruppe der Seelentiere überhaupt, Seelenvogel und Seelenschlange sind die spezifischen Seelentiere. Die Beobachtung, daß Schlangen häufig an Grabhügeln hausen, neben dem geheimnisvollen, fast unheimlichen Eindruck, den ihr rasches Erscheinen und Verschwinden hervorrufen, das wird die Vorstellung von der Schlängengestalt der Seele besonders begünstigt haben.<sup>5</sup> O. Schrader<sup>6</sup> meint, daß auch die fortschlängelnden Bewegungen an die halb unter, halb über der Erde gedachten Geister erinnern mochten. So erscheinen denn oft genug auch im „klassischen“ Altertum<sup>7</sup> wie z. B. im germanischen<sup>8</sup> Schlangen als Seelenwesen.<sup>9</sup> In zahl-

<sup>1</sup> Bernh. Schmidt *Das Volksleben d. Neugr.* I 229, 3.

<sup>2</sup> v. Negelein a. O. 383, 78.

<sup>3</sup> Rochholz a. O. I 147f. Wuttke a. O. S. 56 (62). 479 (763). Herrmann a. O. v. Negelein a. O. 384, 87.

<sup>4</sup> v. Negelein a. O. 384, 89. <sup>5</sup> Weicker *Seelenvogel* S. 30.

<sup>6</sup> *Sprachvergleichung und Urgeschichte*<sup>3</sup> II 428 f.

<sup>7</sup> *Psyche*<sup>3</sup> I 244, vgl. auch ebd. S. 133, 1. 142, 3. 196. 254 f. A. 273, 1. Marinus Willem de Visser *D. nicht menschengestalt. Götter d. Griechen* (Leiden 1903) S. 169 f.

<sup>8</sup> Grimm *D. Myth.*<sup>4</sup> II 692. III 247. Paul Herrmann *D. Myth.* 15 ff. E. H. Meyer *Myth. d. Germ.* 77 ff. (478).

<sup>9</sup> Vgl. Julius Lippert *D. Religionen d. europ. Culturvölker* etc. (Berl. 1881) S. 300 f. I. Scheffelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 359 A.

losen Darstellungen chthonischen Charakters tritt die Schlange auf, von den bekannten altspartanischen Reliefs an. So steht gelegentlich auf dem Altar eine Schale mit der für den Toten bestimmten Spende; dieser aber ist in Schlangengestalt aus der Erde gekrochen, erklimmt den Altar und schickt sich an zum Genuß der ihm zugeordneten Nahrung.<sup>1</sup> Von den Erinyen ausgehend hat Jane E. Harrison über die Schlange als Totenseele Material gehäuft<sup>2</sup>, und im Anschluß daran haben u. a. Sam Wide<sup>3</sup> und Rudolf Herzog<sup>4</sup> über die Schlange als chthonisches Tier gehandelt. „Wie die Seele des Aristeas als Rabe (s. o. S. 343, 4), geht die Seele eines Durstigen (nach deutschem Volksglauben) als Maus aus dem Munde (so in Jauerig), auch als Eidechse hat man sie hervorgehen sehen, und in Indien die des Bala-Rama als Schlange.“<sup>5</sup> Ein Seelenschlänglein scheint es gewesen zu sein, was König Guntrams Mund entschlüpfte, während er schlief, nach dem Bericht des Paulus Diaconus vom Ausgang des achten Jahrhunderts<sup>6</sup>, und auch der Verehrung der am Grabe des Kaffernhäuptlings auftauchenden Schlange liegt doch wohl wieder die Vorstellung zugrunde von einer durch die Schlange erscheinenden Häuptlingsseele.<sup>7</sup> Der naiven Auffassung aber

<sup>1</sup> Vgl. die plastische Darstellung dieser Szene in diesem *Archiv* XII 1909, 221 Abb. 1, die Wiedergabe eines Marmoraltärs aus Knosos im Museum von Herakleion auf Kreta, dazu S. Wides Interpretation und Beibringung weitem Materials S. 221/23 mit Tf. V. Über Schlangen im Zusammenhang mit Laren und Genius vgl. z. B. Aug. Mau *Pompeji in Leben und Kunst*<sup>2</sup> (1908) S. 279 f. Wissowa *Rel. und Kultus der Römer* (1912) S. 176 f.

<sup>2</sup> *Journ. of hell. stud.* XIX 1899, 205 ff. 213 ff.

<sup>3</sup> *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 250 f. Gruppe a. O. S. 378.

<sup>4</sup> In diesem *Archiv* X 1907, 226 ff.

<sup>5</sup> Bastian a. O. S. 14, für Eidechse und Maus vgl. auch Wundt *Völkerps.* II 2, 61. IV<sup>2</sup> 1, 146, für Maus = Seele Wuttke a. O. 54 (60). P. Herrmann a. O. 19 ff. E. H. Meyer a. O. 77. 81.

<sup>6</sup> Vgl. Grimm a. O. II 905. III 312. Rochholz a. O. S. 102. Bastian a. O. Herrmann a. O. 15 f. v. Negelein a. O. 382, 56. Ludwig Weniger in diesem *Archiv* IX 1906, 212.

<sup>7</sup> Carl Meinhof in diesem *Archiv* XI 1908, 551.

gibt sich die Schlange nur als vergrößertes Abbild des Wurmes, und weil eben Schlange und Wurm für primitive Anschauung leicht ineinander übergehen<sup>1</sup>, so gehören auch in gewissem Sinn Seelenschlange und Seelen- oder Totenwurm zusammen. In diesem Vorstellungskreis ward selbst der Fisch nicht streng unterschieden von der Schlange, mitunter finden sich selbst deutliche Spuren, daß einmal gewisse Fische der Schlange gleichgestellt waren.<sup>2</sup> Auf zwiefachem Wege gewinnt Wundt den Übergang zum Fisch: an die Schlange reiht sich der Fisch an, der vermöge seiner Schuppenhaut für eine naive Auffassung wiederum (wie der Wurm) mit der Schlange zusammenfließen kann, während er sich überdies durch seine rasche Beweglichkeit zum Seelenträger eignet<sup>3</sup>, oder es kann sich ebenso vom Vogel die Vorstellung des Seelenträgers nicht nur auf weitere gleich jenem in der Luft sich bewegende Tiere, namentlich fliegende Insekten, sondern auch durch eine weitere Assoziation zwischen Luft- und Wassermeer auf rasch bewegte Fische und auf das Schiff übertragen.<sup>4</sup> Rasch und ungewöhnlich ist ja auch die Bewegung des stummen Fisches. Den „Fisch als Symbol der Seele“ (bei den alten Ägyptern) hat in diesem Archiv<sup>5</sup> Wilhelm Spiegelberg behandelt; ausführlich beleuchtet I. Scheftelowitz „das Fischsymbol im Judentum und Christentum“ gleichfalls in diesem Archiv<sup>6</sup>, und in seinem zehnten Abschnitt bespricht er auch „die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern“: „Viele alten Völker glaubten, daß die Seele eines verstorbenen Menschen in den Körper eines Fisches eingeht, weshalb man den Genuß der Fische ängstlich mied; nur an den Totenfesten war es gestattet, Fische zu essen, da man auf diese Weise glaubte, mit den Seelen der geliebten Verstorbenen in Beziehung zu treten.“<sup>7</sup> Nachdem auch Scheftelowitz dies bei den alten Ägyptern dargetan, behandelt er das

<sup>1</sup> Wundt a. O. II 2, 61 ff. IV<sup>2</sup> 1, 146 ff.

<sup>2</sup> Lippert a. O. 301.

<sup>3</sup> Wundt a. O. II 2, 62. IV<sup>2</sup> 1, 147.

<sup>4</sup> Ebd. II 2, 73 f. IV<sup>2</sup> 1, 158 f.

<sup>5</sup> XII 1909, 574 f.

<sup>6</sup> XIV 1911, 1—53. 321—392.

<sup>7</sup> a. O. S. 357.

Vorkommen ähnlicher Anschauungen bei den afrikanischen Völkern Wanika, Wakamba, Galla, Somali<sup>1</sup> und bei wilden Stämmen in Australien und Ozeanien.<sup>2</sup> Auf den Philippinen herrscht der Aberglaube, daß verstorbene Kinder als Dämonen in Gestalt von Fischen fortleben können<sup>3</sup>; ähnlich müssen in der Oberpfalz die armen Seelen als kleine schwarze Fische in dunkeln Gewässern leben, sie kommen nur bei Mondlicht an die Oberfläche und können nicht gefangen werden<sup>4</sup> usw. Es ergibt sich aber auch, daß ursprünglich selbst den „klassischen“ Völkern der Seelenfisch nicht fremd gewesen<sup>5</sup> — kurz, es liegt auch da ein ungemein reiches Material vor, und man darf auch da reden von dem uralten Glauben, daß die Seele, wenn sie den Körper verläßt, die Gestalt eines Fisches annimmt, wohl entwickelt aus der vielverbreiteten Idee, daß die Seele des Verstorbenen, um ins Land der Seligen zu gelangen, ein gewaltiges Wasser passieren müsse<sup>6</sup>: „Aus dem primitiven Glauben vom Totenstrom hat sich die Vorstellung vom Seelenboot, Seelenfisch und von der Seelenbrücke entwickelt.“<sup>7</sup> So sind wohl auch auf dem Boden altchristlicher Symbolik Fisch und Schiff miteinander im Zusammenhang zu betrachten, am ehesten beide zu verstehen als Träger der Seele ins paradiesische Jenseits. Beim Schiff denkt man „an die den Verstorbenen bez. Gläubigen zum Hafen der Ewigkeit steuernde Kirche.“<sup>8</sup> „Wer im Schiff ist, hat sichere Aussicht, in den Hafen der ewigen Seligkeit einzulaufen, wer außerhalb ist, geht in den Wellen zu Grunde“, das ist — nach der natürlichsten Deutung<sup>9</sup> — die Lehre, die erteilt wird von dem viel umstrittenen

<sup>1</sup> S. 358 f.      <sup>2</sup> S. 359.      <sup>3</sup> S. 371, 4.

<sup>4</sup> Wuttke a. O. S. 479 (764), vgl. Scheftelowitz a. O. S. 390.

<sup>5</sup> Scheftelowitz a. O. S. 367 ff.      <sup>6</sup> Ebd. S. 365.

<sup>7</sup> S. 367 A, vgl. Waser *Charon Charun Charos* S. 1 ff. („Unterweltsgewässer und Totenschiff“).

<sup>8</sup> C. M. Kaufmann a. O. S. 323.

<sup>9</sup> Wilpert a. O. S. 419 ff. z. Taf. 39, 2 (auch G. B. de Rossi *Roma sott.* II Tf. XV), dazu v. Sybel a. O. I 296.

Lünettenbild einer der sogenannten Sakramentskapellen (A<sup>2</sup>) im Coemeterium S. Callisti. Für das christliche Symbol des Fisches aber hat Hermann Usener in großem Zusammenhang<sup>1</sup> die richtige Erklärung gefunden: „Christus ist es, der uns die Befreiung aus des Todes Banden, die Auferstehung, das selige Leben im Jenseits gewährleistet, er ist es, der die Seele des Frommen und Gerechten ins Himmelreich hinüber trägt; darum wurde er unter dem Bilde des Fisches angeschaut.“<sup>2</sup> Freilich melden uns schon alte Autoren (in deutlicher Form zuerst Optatus von Mileve)<sup>3</sup> und zu oft schon haben es neuere wiederholt, der Fisch sei deshalb das Symbol für Christus geworden, weil der griechische Ausdruck *ἰχθύς* sich zusammensetze aus den Anfangsbuchstaben der für den Christen heiligsten Worte: *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*<sup>4</sup>; allein von vornherein ist wahrscheinlich, daß nicht das Akrostichon das Prius, vielmehr erst aus dem Symbol herausgelesen ward zu dessen Erklärung.<sup>5</sup>

Wiederholt begegnen wir der Verbindung „Vogel, Fisch oder Schlange“. „Odins Leib lag entschlafen oder tot und er fuhr als Tier, Vogel, Fisch oder Schlange urplötzlich in ferne Länder“<sup>6</sup>; eine Parallele dazu bieten die Berichte über die Seelen-

<sup>1</sup> *Die Sintflutsagen* (1899) S. 223 ff., zustimmend Albrecht Dieterich in diesem *Archiv* VIII 1905, 506 A. 3, vgl. auch Hans Schmidt *Jona, eine Untersuchung z. vergl. Religionsgesch.* (Forschungen z. Religion und Lit. des Alten und Neuen Testamentes), hg. von Wilh. Bousset und Herm. Gunkel, 9 H) Gött. 1907, S. 144 ff.

<sup>2</sup> A. O. S. 228.

<sup>3</sup> Vgl. Hans Schmidt a. O. S. 145 f.

<sup>4</sup> Ähnlich hat man einen sprachlichen Zusammenhang zwischen ‘maena’ und ‘anima’ vermutet und aus anagrammatischem Spiel erklären wollen, daß bei den Römern das ‘maena’ genannte Fischchen ein verbreitetes Seelenbild gewesen, vgl. Ludwig Mercklin, *Jahrs Jahrb. f. class. Philol.* LXXXI 1860, 282 f. Preller *Röm. Myth.*, 2. Aufl. von Reinhold Köhler (1865) S. 171. 484. 529. Lippert a. O. S. 301.

<sup>5</sup> Dies nimmt auch Franz Jos. Dölger an in der o. S. 351 A. 1 zitierten Untersuchung (vgl. S. 405), wogegen er im übrigen andere Wege geht als Usener und zu anderm Ergebnis gelangt, vgl. dazu Hans Lietzmann in diesem *Archiv* XV 1912, 297 f.

<sup>6</sup> Grimm *D. M.*<sup>4</sup> II 906. Mogk in Pauls *Grundriß*<sup>2</sup> III 270. v. Negelein a. O. 384, 80.



vorstellungen der Bahau in Zentral-Borneo: „Die brüwa liegt im Haupte des Menschen und entflieht diesem leicht in Gestalt eines Tieres: eines Fisches, Vogels oder Schlange.“<sup>1</sup> Ein seltsames Konglomerat verschiedener Vorstellungen, ein „Seelenschiff aus Nordwestamerika“, teilt Wundt (nach Frobenius) mit: ein Vogel trägt das Miniaturbild eines Menschen, aus dessen Mund sich eine Schlange herauswindet.<sup>2</sup>

Wir schließen unsern ersten Teil. Von den Sirenen geht auf dem Boden des „klassischen“ Altertums die Seelenvogelforschung aus; doch den Sirenen wesensverwandt, ja wesensgleich sind noch zahlreiche andere Erscheinungen der niedern griechischen Mythologie: die Harpyien, Keren, Strigen, Graien, Erinyen, Stymphaliden etc., sie alle werden als nähere oder fernere Parallelbildungen verständlich; auch zu der Gorgo schlägt sich eine Brücke. Und eng ist der Zusammenhang, in dem die Sirenen und ihre Wesensverwandten mit dem weitverbreiteten, insbesondere bei den Slawen stark ausgeprägten Vampyrismus stehen, und mit den sogenannten Vurkolaken im Volksglauben der Neugriechen und anderer östlicher, namentlich slawischer Völker.<sup>3</sup> Blut ist ja, wie nach allgemeinsten Anschauung der Sitz der Seele, so auch die eigentliche Seelenspeise. „Die Seele ist im Blut“, sagt Kritias bei Aristoteles *περὶ ψυχῆς* I 2, 19; Blut, Seele, Leben sind Begriffe, die in frühester Zeit sich decken.<sup>4</sup> Die Seele entweicht durch die klaffende Wunde mit dem entströmenden Blute, gelegentlich auch bei Homer. Eine große Rolle spielt der Blutgenuß in der Nekyia der Odyssee: die Seelen begehren Blut zu trinken, und Teiresias erklärt dem Odysseus, daß, wen von den Toten er dem Blute sich nähern lasse, der werde ihm die Wahrheit künden, wem er es neide, der gehe

<sup>1</sup> In diesem *Archiv* IX 1906, 264.

<sup>2</sup> *Völkerpsych.* II 2, 74 Fig. 55. IV<sup>2</sup> 1, 159 Fig. 55.

<sup>3</sup> Vgl. Crusius *Philol.* L 1891, 93—107.

<sup>4</sup> Vgl. Alfred von Kremer *Stud. z. vgl. Kulturgesch. vorzüglich nach arab. Quellen*, Wiener S. B. d. philos.-hist. Kl. CXX 1890, 3 S. 39 f. Wundt a. O. II 2, 15 ff. IV<sup>2</sup> 1, 93 ff.

wieder nach dem Hintergrund. So wird von dem Blut schlürfenden Gespenst, dem Vampyr, zugleich mit dem Blut auch die Seele, die gesamte Lebenskraft des Menschen eingesogen: die Seele geht über mit dem Blute, und dieses ist es, was dem Vampyr etc. neue Lebensfähigkeit verleiht. Auf dieser Grundlage erklärt sich nicht allein der Vampyr Glaube, hier liegen die Wurzeln auch des Kannibalismus. Denn mitnichten ist dieser lediglich grausame Menschenfresserei, er hat vielmehr seinen Ursprung in volkstümlichen Vorstellungen: „Der Kannibale vernichtet nicht bloß den Leib, er vernichtet auch die Seele, er nimmt sie in die seinige auf, sei's zu freundschaftlicher Bergung, sei's zu höherem Triumphe über seinen Feind, immer zu seiner eigenen Seele Stärkung.“<sup>1</sup> All das sei hier wenigstens gestreift.

## II Das Eidolon<sup>2</sup>

Wie wir leicht den Übergang finden vom Seelenvogel zu anderen Seelentieren, so können wir vom Seelenvogel überleiten zu den Eidola mit folgender Erwägung: „Schritt für Schritt weichen (auf griechischem Boden) alte theriomorphe Bildungen den anthropomorphen, der uralte Typus des Seelenvogels bekommt erst einen Menschenkopf und wird dann zum Menschen mit Flügeln“<sup>3</sup> und — ergänzen wir — auch ohne Flügel. In Parallele dazu läßt sich wieder (s. u.) die Fortentwicklung des Schmetterlings zum Mädchen mit und ohne Schmetterlingsflügel verstehen. Namentlich auf Vasen finden wir vielfach die Seele des Verstorbenen wiedergegeben als kleine geflügelte oder auch ungeflügelte Figur, ein luftiges Scheinbild des Menschen selbst,

<sup>1</sup> Lippert a. O. S. 6.

<sup>2</sup> Zu diesem Abschnitt sei noch einmal verwiesen auf Alfred Körtes Artikel *Εἰδῶλον* bei Pauly-Wissowa *Real-Encycl. d. class. Altertumswiss.* V 2084—2096; dort steht auch das Nötige über Bedeutung und Gebrauch des Wortes.

<sup>3</sup> A. Körte *Mélanges Nicole* (1905) S. 291, vgl. auch S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 153 f. und die ähnliche Betrachtung bei Waser *Skylla und Charybdis* S. 78.

gewöhnlich in der Luft flatternd oder durch die Luft hineilend im alten Knielaufschemata, man denke an Homer Od. XI 222 *ψυχὴ δ' ἤϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται*. Zunächst kommen attische, fast ausnahmslos schwarzfigurige Vasen in Betracht mit Darstellungen, die unmittelbar an Szenen des Epos anknüpfen, also mit den Eidola bestimmter Helden in bestimmten Situationen. So ist ein beliebter Gegenstand auf ältern Vasen Hektors Schleifung und dabei das Eidolon des Patroklos, das in voller Rüstung den Grabhügel umschwebt, entsprechend dem auch bei Platon wenigstens angedeuteten Glauben, daß die Seelen der Verstorbenen noch an den Gräbern weilen.<sup>1</sup> Unter sieben bisher bekannt gewordenen Darstellungen findet sich eine mit Namensbeischriften<sup>2</sup>, und wie hier, so kommt häufig zum Eidolon noch die Schlange hinzu, fast möchte es scheinen, als zweite Verkörperung der Seele, eher aber einfach als Grab- und Erd-symbol, zur Andeutung des Grabhügels. Eine zweite Hauptgruppe hierher gehöriger Darstellungen bilden diejenigen der sogenannten Psychostasie, richtiger Kerostasie. In der Ilias, XXII 209 ff., vor dem Entscheidungskampf Hektors mit Achill, wägt Zeus die beiden *κῆρε θανάτοιο*, die Todeslose des Achill und des Hektor, auf goldener Wage; aus dem X aber hat der Dichter des Θ seine Kerenwägung entlehnt, II. VIII 60 ff., wo Zeus gleichfalls zwei Keren wägt, eine für die Troer und eine für die Achaier.<sup>3</sup> Ebenso läßt Vergil (Aen. XII 725 ff.) die 'fata' abwägen. In der 'Aithiopsis' wurden die *κῆρε* des Memnon und des Achill beim entscheidenden Zweikampf gewogen, desgleichen in des Aischylos verlorenem Drama mit dem Titel *ψυχοστασία*; noch bei Quintus von Smyrna wird in derselben Szene (II 540 f.)

<sup>1</sup> Plat. Phaid. p. 81 CD. 108 AB. Lukian Char. 22.

<sup>2</sup> Vgl. für diese sf. Amphora im Brit. Mus. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III 199. Jahn *Arch. Beitr.* 133 f. S. Reinach *Rép. des vases* II 100, 1. Roscher III 1711 Abb. 12.

<sup>3</sup> Vgl. Crusius bei Roscher II 1139. Georg Finsler *Homer* S. 447. v. Wilamowitz *S. B. d. preuß. Akad. d. Wiss.* 1910 (XXI), 386 f. Studniczka *Arch. Jahrb.* XXVI 1911, 131 f., 4.

die Schicksalswage in Bewegung gesetzt, doch von der Eris. In den bildlichen Darstellungen, die offenbar schon von der epischen Quelle abhängig sind, erscheint Hermes als Seelenwäger, *ψυχοστάτης*, wozu er sich recht wohl empfahl als *ψυχοπομπός*. Acht Darstellungen des Gegenstandes lassen sich beibringen, darunter zwei etruskisch-italische, ihrer Beischriften wegen von besonderem Interesse.<sup>1</sup> Nicht um *ψυχοστασία*, sondern um „erotisches Wägen“ handelt es sich in dem neu bekannt gewordenen, nach Boston gelangten Seitenstück zu den „ludovisischen Reliefs“ mit Geburt der Aphrodite.<sup>2</sup> Dargestellt ist der Streit zwischen Aphrodite und Persephone um den Besitz des schönen Adonis. Ihn schlichtet der Spruch des Zeus, nachdem die Schicksalswage für Kypris entschieden; Eros hält die Wage, weil Liebe in die Wagschale gelegt wird, und die Gewichte haben die Gestalt des Adonis. Die Schale der Kypris sinkt, diese ist freudig bewegt, die verhüllte Königin der Unterwelt entsprechend betrübt. Der Spruch aber lautete: Adonis soll einen Teil des Jahres Persephone gehören, drunten weilen bei den Toten, einen andern droben im Licht bei der Aphrodite.<sup>3</sup> In christlicher Legende und darauf bezüglichen Kunstdarstellungen erscheint der heilige Michael mit der Seelenwage,<sup>4</sup> beispielsweise in einem

<sup>1</sup> Zu den sieben Darstellungen, die ich bei Roscher III 3225 f. aufgeführt, kommt in der letzten Aufzählung, bei Franz Studniczka a. O. 132 ff., unter *d* (Abb. 55) ein rotfiguriger Stamos aus der Umgebung von Capua, im Mus. of Fine Arts zu Boston.

<sup>2</sup> Vgl. *Arch. Jahrb.* XXVI 1911 Taf. I.

<sup>3</sup> Vgl. Eugen Petersen *Vom alten Rom* (Berühmte Kunststätten I)<sup>4</sup> (1911) S. 145. Studniczka a. O. 131 ff., wo auch (S. 139 f. z. Abb. 57 und 58) der Hinweis auf gelegentlich dargestellte Phallen- und Erosenwägung.

<sup>4</sup> Für „Michael mit der Seelenwage“ ist zu vergleichen die Leipziger Dissertation von Friedrich Wiegand *Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung der byzantin., alt.-ital. und roman. Kunst ikonographisch dargestellt*, Stuttg. 1886, bes. S. 38 ff. (den Hinweis verdanke ich Herrn Professor Victor Schultze). Zweimal kommt der Heilige mit der Seelenwage in den Fresken der Vorhalle von S. Lorenzo fuori le mura zu Rom vor (vom Ende des 13. Jahrh.), an der Seitenwand rechts; ebenda an der Türwand rechts unten sieht man über dem nackt auf dem Rost liegenden Laurentius in der Höhe linkshin schwebend einen Engel mit Eidolon, dazu die Bei-

Glasgemälde noch des 15. Jahrh. (?), das, heute im Besitz des Historischen Museums zu Freiburg (Schweiz), herrührt aus der Kirche von Heitenried in der alten Landschaft Freiburg.<sup>1</sup> In der Rechten schwingt der Heilige das große Schwert, mit der Linken hält er die Seelenwage: in der sich neigenden Schale sitzt in gewohnter Weise die gerettete Seele als nacktes Männchen (entsprechend dem εἶδωλον), während in der andern zwei fratzenhafte Teufel mit Hilfe eines Mühlsteines und eines Fasses sich bemühen, das Übergewicht auf ihre Seite zu bringen, vergeblich, trotzdem ein dritter Unhold, der auf dem Wagbalken sitzt, ihnen dabei behilflich ist.<sup>2</sup> Weiter die Bergung der Leiche Memnons. Auf zwei einander ähnlichen Amphoren, der kleinen spät schwarzfigurigen flüchtigen im Louvre Nr. 388<sup>3</sup>

schrift 'Anima S. Laurentii martyris'; ähnlich wird in den Fresken mit Szenen aus dem Leben der Hl. Katharine von Masaccio (Masolino?) in der Oberkirche von S. Clemente (Capp. della Passione oder di S. Caterina) zu Rom die Seele der Heiligen, die den Märtyrertod erleidet, als Eidolon von einem Engel emporgetragen. Aus dem 14. Jahrh. stammt die Darstellung des seelenwägenden Heiligen in den Fresken der Kirche Sta. Maria del Casale bei Brindisi; auf den Wagschalen liegen Köpfe und desgleichen hält der Engel links im Schoß noch eine Anzahl Köpfe zum Wiegen bereit (Mitteilg. des Domherrn Pasquale Camassa in Brindisi). Nach Mitteilg. meines Freundes und Kollegen Dr. Siegfried Weber erscheint der Heilige mit Seelenwage ferner noch: 1. in Fresken der Schule des Gaudenzio Ferrari außen an der Kapelle Sta. Maria di Loreto bei Varallo-Sesia (ca. 1515); 2. zu Foligno im großen Altarbild von Niccolò da Foligno (1492) in der Kirche S. Niccolò, vgl. Phot. Alinari Nr. 5390; 3. auf einem Bild des Defendente Ferrari im Museo civico zu Turin (ohne Seelen auf der Wage).

<sup>1</sup> Vgl. Hans Lehmann *Zur Gesch. d. Glasmalerei in d. Schweiz* II 2 (Mitt. d. Antiquar. Ges. Zürich XXVI 1903 — 12 H. 8 = Neujahrsbl. f. 1912) S. 380 Fig. 68.

<sup>2</sup> Auf einen Michael mit Seelenwage von Gaudenzio Ferrari (16. Jh.) in der Kirche S. Maria zu Busto Arsizio (Lombardei) macht mich Dr. Siegfried Weber aufmerksam, hier hält der Heilige in der Linken das Schwert, mit der Rechten die Wage; in beiden Schalen sitzen kleine weibliche Gestalten wie Psychen; die eine, hoch oben, scheint gerettet, bei der andern drücken offenbar die Sünden die Schale nieder, denn ein Teufel greift mit seinen Krallen gierig hinein.

<sup>3</sup> Vgl. Wölgel, Helbig *Bull. d. Inst.* 1864, 175 f. Carl Robert *Thanatos* (39. Winckelm.-Progr. 1879) S. 8, 1. Furtwängler *Arch. Jahrb.* VIII 1893, 85 f. (Anz.).

und derjenigen der Sammlung Bourguignon zu Neapel<sup>1</sup>, tragen zwei Krieger (da die bewaffneten Jünglinge der erstgenannten Amphora geflügelt sind, vielleicht beidemal Hypnos und Thanatos) den nackten Leichnam weg, und über ihm fliegt das gewappnete Eidolon des Toten mit Schild und Speer; das eine Mal scheint es der Leiche zugekehrt herniederzufiegen, das andere Mal schwebt es rücklings, als hätte es soeben den Leib des Toten verlassen, eine sprechende Illustration des homerischen *ψυχή δ' ἐκ ρεθίων παμένη Αἰδόσδε βεβήκει* (Il. XVI 856 = XXII 362). Dazu eine schwarzfigurige Lekythos aus Gela<sup>2</sup>: auf den von zwei Negern (Aithiopiern) getragenen Leichnam schwebt hier eine waffenlose nackte Flügelgestalt herab und scheint seine Schultern zu berühren. Ebenso aber sehen wir auf einem rotfigurigen Schalenfragment zu Palermo<sup>3</sup> über einem in die Knie gesunkenen Krieger einen kleinen nackten Daimon mit mächtigen Schwingen, als sei er von oben auf den Krieger zugeflogen; die Linke nähert er der Stirn oder eher dem Auge, die Rechte dem geöffneten Mund des Verscheidenden: also entweder die Seele, die den menschlichen Leib durch den Mund, wohl auch durch die Augen verläßt, vgl. Il. IX 408 f. (daß die Seele durch den Mund entweicht, ist heute noch Volksglaube in Griechenland), oder aber es ist hier wie in dem erwähnten Memnonbild „eine beliebige fremde Seele gemeint, die etwa des Toten Lebenshauch auffangen will“<sup>4</sup> und „der Maler hat die epische *Κῆρ θανάτοιο* darstellen wollen, die des Helden *ψυχή* mit sich fortführt ins Jenseits“.<sup>5</sup> Auch drei Darstellungen der Bergung von Achills Leiche enthalten das Eidolon. Auf zwei schwarzfigurigen Vasen,

<sup>1</sup> Vgl. Robert a. O. S. 16. P. J. Meier *Ann. d. Inst.* LV 1883, 208 ff. z. tav. d'agg. Q. Reinach I 347, 4 (s. o. S. 342, 3).

<sup>2</sup> Abgebildet bei Otto Benndorf *Griech. und sic. Vasenb.* Tf. XXXXII 2, wiederholt von Wilh. Klein *Arch. Jahrb.* VII 1892, 143, vgl. Robert a. O. S. 17. Paul Hartwig *Journ. of hell. stud.* XII 1891, 345 etc.

<sup>3</sup> Abgeb. von Hartwig a. O. S. 340 Fig. B, wiederholt Roscher II 1151 f. Abb. 7.

<sup>4</sup> Körte bei Pauly-Wissowa a. O. 2087.

<sup>5</sup> Otto Crusius bei Roscher II 1151, 1 ff.

einer Hydria zu München<sup>1</sup> und einer Amphora<sup>2</sup>, ist der bekannten Gruppe des Aias mit der Leiche Achills ein Miniaturkrieger beige-  
 gesellt, der wohl trotz dem Fehlen der Flügel als das Eidolon des Achill zu betrachten ist. Diese Deutung stützt eine Wiederholung mit den Namensbeischriften Aifas und Achele auf einem vielpublizierten etruskischen Karneol in der Petersburger Ermitage<sup>3</sup>, auch hier das Eidolon, aber als waffenlose, nackte Flügelfigur (der rechte Flügel ist deutlich zu erkennen). Ein auffallend großes Eidolon, vielleicht wieder das des Achill, sehen wir in voller Rüstung und mit Flügeln rechtshin flattern über einem unbemannten Schiff, darunter Fische und links einen Raben auf einem Vorgebirge, etwa dem Sigeion, auf einer schwarzfigurigen Vase des Brit. Museums.<sup>4</sup> Carl Robert denkt dabei an den „Schatten des Achilleus, der nach der Zerstörung von Ilion über den Schiffen erscheint und die Opferung der Polyxena verlangt“.<sup>5</sup> In bezug auf die ungewöhnliche Größe entspricht dem letzterwähnten Eidolon das Bild einer Oinochoë zu Berlin<sup>6</sup>, wo inmitten raumfüllender Zweige die geflügelte Gestalt eines Hopliten im Knielaufschemata erscheint, d. h. im Fluge nach rechts. Auch in der Darstellung der Opferung der Polyxena auf einer schwarzfigurigen Hydria zu Berlin<sup>7</sup>, da das Mädchen von Neoptolemos rechtshin geführt wird zum Grab-

<sup>1</sup> Otto Jahn *Vasens. König Ludwigs zu München* (1854) S. 140 f. Nr. 409.

<sup>2</sup> Vgl. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III 215, 1. Jahn *Arch. Beitr.* (1847) S. 135 f. Reinach a. O. II 108 f., 7.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Overbeck *Gall. her. Bildw.* (1853) Tf. XXIII 7, besonders Furtwängler *Die ant. Gemmen* (1900) II S. 76 z. Tf. XVI 19 (Jahn *Arch. Beitr.* 135).

<sup>4</sup> Catal. II B 240, abgeb. bei Gerhard a. O. 198, 1. Reinach a. O. II 99, 4.

<sup>5</sup> Robert *Bild und Lied* (Philol. Unters., hg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf V [1881]) S. 136; N. Terzaghi *L'ombra d'Achille*, Ausonia IV 1910, 26 ff.

<sup>6</sup> Furtwängler *Beschr. d. Vasens. im Antiquarium* I 402 Nr. 1921.

<sup>7</sup> Furtwängler a. O. I 390 f. Nr. 1902, abgeb. Overbeck a. O. Taf. XXVII 17. Roscher III 2735 Abb. 11.

hügel des Achill, fliegt des letztern Eidolon gewappnet und geflügelt linkshin über dem Tumulus, an welchem außerdem eine Wiederholung der Seele in Schlangengestalt und darunter ein Hase zu sehen ist. Schließlich gehört hierher das Bild einer schwarzfigurigen Hydria, wo neben zwei Kriegern, die um einen in der Mitte am Boden liegenden Gefallenen kämpfen, in der Luft eine kleine geharnischte Figur erscheint.<sup>1</sup> Ähnlich haben wir uns wohl auch die *εἶδωλα* der getöteten Freier der Hippodameia zu denken, die auf einem Gemälde bei Philostratos d. J. (*ελκ.* 9) neben dem Wagen des Pelops schweben. Schwarzfigurig, doch ohne Beziehung zu Mythos und Heldensage ist die Darstellung der Eidola auf einer viel abgebildeten attischen Prothesis- oder Bestattungsvase aus Pikrodaphni in der Sammlung der Archäologischen Gesellschaft zu Athen (Nr. 6)<sup>2</sup>, die am Bauch Prothesis und Begräbnis, d. h. Aufbahrung des Toten und Einsenken des Sarges, am Hals aber die Art und Weise veranschaulicht, wie solche Gefäße benutzt wurden. Da sieht man auf einem omphalos- oder bienenkorbartigen Grabhügel eine Prothesisvase stehen, dabei klagende und Gaben bringende Frauen; am Rand herum läuft das (verstümmelte) Epigramm: *Ἄνδρὸς ἀποφθιμένοιο ῥάκος κακὸν ἐνθάδε κείμαι*, und an (wohl richtiger in) dem Tumulus befinden sich eine Schlange und darüber vier rechtshin flatternde nackte Flügelwesen, die Seelen der Ahnen, in dem Typus, der für die Folgezeit maßgebend geblieben ist. Gleichfalls noch schwarzfigurig, vielleicht noch dem sechsten Jahrhundert zugehörig ist sodann die älteste der Charondarstellungen mit Eidola, die von Adolf Furtwängler in diesem Archiv<sup>3</sup> publizierte Malerei einer zu Athen gefundenen, zu

<sup>1</sup> Vgl. De Witte *Ann. d. Inst.* V 1833, 315 (Cat. Durand 396). Jahn a. O. 134.

<sup>2</sup> Abgeb. *Mon. d. Inst.* VIII 5, wiederholt bei Roscher II 1147 Abb. 7, Reinach a. O. I 165, vgl. Paul Wolters *Ath. Mitt.* XVI 1891, 379 Nr. 11, ferner Baumeister *D. d. kl. A.* (III) S. 1975 Abb. 2114.

<sup>3</sup> VIII 1905, 191—202, wiederholt bei Roscher III 2782 f. Abb. 1 und 2. Daremberg-Saglio IV 746 Fig. 5838.



München aufbewahrten tönernen Eschara, einer Art nach beiden Seiten offenen Zylinders, durch den man (wie durch die unten durchbohrten Prothesisvasen) dem Toten Opferspenden in die Erde hinabgoß. Eidola aber im Zusammenhang mit Charon sowie auch in anderen Situationen treffen wir zumal auf attischen Grablekythen.<sup>1</sup> Eidola bei der Aufnahme von Toten in Charons Nachen lassen sich auf mindestens vier Lekythen nachweisen<sup>2</sup>; dazu kommen (mit Eidola) drei Darstellungen der Prothesis<sup>3</sup>, eine der *ἐκφορά*, der Bestattung des Toten,<sup>4</sup> und wiederum mindestens fünfzehn Darstellungen von Spenden am Grabe.<sup>5</sup> Singulärer Natur ist das Bildchen einer Lekythos im Archäologischen Museum der Universität Jena.<sup>6</sup> Der bärtige Hermes, angetan mit Chlamys, hoher spitzer Mütze und hohen Schuhen, mit dem Kerykeion in der Linken und mit der Rhabdos in der Rechten<sup>7</sup>, steht rechtshin vor einem mächtigen, mit der untern Hälfte im Boden eingelassenen Pithos, an dessen Öffnung vier nackte Flügelwesen sichtbar sind; offenbar bedeutet

<sup>1</sup> Vgl. E. Pottier *Étude sur les lécythes blancs attiques à représ. funéraires*, Paris 1883. Waser *Charon etc.* S. 45 f. Arnold von Salis *Stud. z. d. att. Lekythen*, in 'Iuvenes dum sumus', Aufs. z. klass. Altertumsw. (Basel 1907) S. 62—74.

<sup>2</sup> Vgl. Waser a. O. 109, 11. 112, 20. 115, 29; bei Roscher III 3229 a—d mit Abb. 15 und 16.

<sup>3</sup> Vgl. Pottier p. 12f., 5—7, für das Berliner Exemplar speziell Franz Winter 55. *Berl. Winckelm.-Progr.* (1895).

<sup>4</sup> Vgl. Pottier p. 25, 5 pl. II, von C. Robert *D. Lit. Ztg.* V 1884, 1796 als moderne Fälschung verworfen.

<sup>5</sup> Dem Dutzend bei Pottier p. 65, 2 (dazu p. 148 f., 62.69 und pl. IV) sind beizufügen ein Gefäß in London, *Smith Catal.* III D 54, eines zu Dresden, *Arch. Jahrb. (Anz.) XIII* 1898, 137 Nr. 30, eines zu Kassel, ebd. 190 Nr. 10.

<sup>6</sup> Abgeb. Paul Schadow *Eine att. Grablek.*, Diss. Jena 1897 Fig. 1. Jane E. Harrison *Journ. of hell. stud.* XX 1900, 101 Fig. 1. Roscher III 3231 Abb. 17. Furtwängler-Reichhold (-Hauser) *Griech. Vasenmalerei* III 29 Abb. 12, vgl. dazu u. a. Albrecht Dieterich in diesem *Archiv* XI 1908, 172 f.; R. Wünsch *Das Frühlingsfest der Insel Malta* 1902 S. 43 ff.

<sup>7</sup> Zu der *ῥάβδος*, dem Zauberstab in der Hand des Hermes *ψυχοποιός* vgl. Od. XXIV 2 ff. Schadow a. O. S. 16 ff. z. Tf. 2 u. 3. Waser bei Roscher III 3206 f., 66 ff.

das Faß den Eingang zur Unterwelt (vgl. die eben genannte Eschara), dem Lekythenmaler aber schwebte bei seiner Skizze eine Art Allerseelenfest der Griechen vor. Vom 11. bis 13. Anthesterion (Februar auf März) ward zu Athen das dritte große Dionysosfest gefeiert, die *Ἄνθεστῆρια*. „Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um“<sup>1</sup>, es sind „unreine Tage“, *μιαρὰ ἡμέραι*, ‘dies nefasti’. Der erste Tag hieß *Πιθολγία* (Faßöffnung): „der Pithos öffnet sich, die Seelen kommen empor, mundus patet“<sup>1</sup>; der höchste Festtag war der zweite, der „Kanntag“, der seinen Namen (*Χόες*) wohl auch herleitete von Spenden an die Toten; den Beschluß aber machte das Fest der Chytren. An diesem Tag erhielt bloß Hermes der Seelengeleiter ein Opfer; ihm stellte man, doch „für die Toten“ in Töpfen (*χύτροι*) gekochte Erdfrüchte und Sämereien hin: man speist und feiert seine Toten, bis schließlich der Ruf ertönt: *θύραξε, κῆρες, οὐκέτ’ ἀνθεστῆρια* — hier wie anderswo zu guter Letzt die „Austreibung der Seelen“, wie es z. B. auch in Rom am Schluß der Lemurien hieß: „Manes exite paterni“ (Ovid. fast. V 443), wie die Litauer ihre Totenbewirtung abschlossen mit der Aufforderung: „Genug habt ihr gegessen, genug getrunken, liebe Seelchen; begeben euch wieder zurück zu euren Sitzen!“<sup>2</sup> Diese Szene scheint auf dem Vasenbild festgehalten: aus langer Haft entlassen flattern die Seelchen aus der Unterwelt ans Tageslicht, um das Opfer entgegenzunehmen, sich an der Sonne zu freuen; eine Seele aber, vielleicht schon wissend, daß die Frist rasch abläuft, stürzt sich kopfüber wieder in die Tiefe, ehe sie der dabeistehende Hermes kraft seines Amtes mit Gewalt zur Rückkehr zwingt. Hier sei gleich eingeschaltet, daß gelegentlich auf etruskischen Skarabaiien auch Hermes erscheint, der auf der linken Hand oder auf dem linken Arm eine kleine menschliche Gestalt trägt, offenbar der Psycho-

<sup>1</sup> Dieterich a. O.

<sup>2</sup> Vgl. Rohde *Psyche*<sup>3</sup> I 239, 1. Otto Seeck *Gesch. d. Untergangs d. ant. Welt* II (1901) S. 369.

pompos mit Eidolon, das freilich ohne Flügel gegeben ist.<sup>1</sup> Ähnlich präsentiert sich in Darstellungen des Todes Mariä Christus mit einer Art Eidolon (der Seele der Maria) im linken Arm, so wenigstens an Fra Angelico da Fiesole's Reliquiar in der Sammlung von Mrs. Gardner zu Boston, anzusetzen zwischen 1425 und 1435<sup>2</sup> — was weiterhin frühchristliche Bilder der Auferweckung des Lazarus in Erinnerung ruft, wo Christus ebenfalls dem Psychopompos vergleichbar dasteht mit der Rhabdos, womit er den meist mumienartig in einer Aedicula dargestellten Lazarus berührt und auferweckt.<sup>3</sup>

Es ist nun nicht ausgeschlossen, vielmehr direkt wahrscheinlich, daß auch auf andern als attischen Gefäßen Eidola nachzuweisen sind, die sich durchaus den besprochenen anreihen lassen. Zuerst hat Georg Loeschcke<sup>4</sup> an Eidola gedacht bei kleinen Flügelfiguren auf kyrenäischen Schalen, deren Typik besonders altertümlich ist, auf denen Reiter und Schmausende wiederholt den einzigen figürlichen Schmuck bilden; dieselbe Deutung hat schüchtern auch Richard Hirsch<sup>5</sup>, bestimmter Georg

<sup>1</sup> Vgl. Furtwängler *Die ant. Gemmen* Tf. XVI 54. XVIII 12. Bd. III 202. Roscher III 3232, 10 ff. Abb. 18.

<sup>2</sup> Vgl. Frida Schottmüller *Klass. d. Kunst in Gesamtausg.* XVIII (Stuttg. 1911) S. 23; diesen Hinweis verdanke ich meiner Schülerin Dr. Marg. Sattler. Anschließen lassen sich auch drei Variationen des Themas (von Hans Multscher, bez. aus seiner Werkstatt, wiederum aus dem 15. Jahrh., vgl. Julius Baum *Ulmer Kunst* (Stuttg. 1911) Taf. 7 (1437, vom Wurzacher Altar, heute zu Berlin im Kaiser Friedrich-Museum), Taf. 13 (ca. 1450, vom Heiligkreuztaler Altar [?], heute in der Karlsruher Kunsthalle) und Taf. 19 (1456/58, vom Sterzinger Altar, im Rathaus zu Sterzing): Christus trägt da der Maria Seele als z. T. winziges weibliches Persönchen mit Nimbus und gefalteten Händen in langem Hemd oder Tragkleidchen, das eine Mal auf dem linken, die beiden andern Male auf dem rechten Arm. Endlich kehrt dasselbe Motiv wieder im 13. Jahrhundert auf dem Steinrelief am Südportal des Straßburger Münsters: *Das Museum* IV 118, *Klass. Skulpturenschatz* no. 171.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Kraus a. O. S. 153 ff. Fig. 103. Kaufmann a. O. S. 380 ff. v. Sybel a. O. I 225. <sup>4</sup> *Arch. Jahrb.* II 1887, 277 A. 5.

<sup>5</sup> *De animar. ap. ant. imag.* p. 11, 1; zu Loeschcke und Hirsch vgl. Studniczka bei Roscher II 1730 f., 57 ff.

Weicker<sup>1</sup> vorgebracht. Zunächst handelt es sich in drei Fällen, bei Exemplaren in Petersburg, London und Paris<sup>2</sup>, um rechtshinreitende nackte Männergestalten, und zweimal sehen wir da hinter dem Reiter eine wagerecht durch die Luft schwebende, mit kurzem Chiton bekleidete Flügelfigur mit Kranz in jeder der vorgestreckten Hände (schon Stephani vermutete Darstellung der Ker), wogegen bei der Schale im Louvre ein ähnliches Flügelwesen rechts vor dem Reiter durch die Luft dahineilt, statt der Kränze (in den Händen) mit Ranke auf dem Kopf und mit seltsam gespreizten Fingern. Auf einer weiteren Schale im Louvre<sup>3</sup> fliegen auf zwei von fünf zum Mahl gelagerten Männern Menschenvögel, auf zwei andere geflügelte Jünglinge zu, ihnen mit der Rechten einen Kranz, mit der Linken die (kyrenäischen Vasen eigentümliche) Doppellotosranke zu überreichen, wogegen der fünfte von einem kleinen, rein menschlich gestalteten Jüngling bedient wird, der in der Rechten einen Weinkrug, in der Linken wiederum den Kranz trägt. Da die „Sirenen“ erwiesenermaßen Darstellungen der menschlichen Seele sind, läßt sich dasselbe annehmen von den anderen Figuren, die man sonst als Eroten bezeichnet hat<sup>4</sup>: ein *συμπόσιον τῶν δόλων* (Plat. pol. II 6 p. 363 C), „Heroen, von Seelen geschmückt und bedient, ist also das Thema des Bildes“<sup>5</sup>; Weicker hat offenbar auch hier die richtige Deutung gefunden: „Die heroisierten Toten werden von Seelen im

<sup>1</sup> *Der Seelenvogel* S. 14 ff.; zu Loeschcke und Weicker vgl. Körte bei Pauly-Wissowa V 2089 f., 35 ff.

<sup>2</sup> Auf Schalen in der Ermitage (Stephani *Vasens. der kais. E.* Nr. 183), im Brit. Mus. (Walters *Catal.* II B 1) und im Louvre (Pottier *Vases du Louvre* II E 665), in dem Verzeichnis von Loeschcke und Puchstein *Arch. Ztg.* XXXIX 1881, 217 Nr. 5—7, vgl. Pottier bei Dumont et Chaplain *Les céramiques de la Grèce propre* I (1881) p. 298, 6—8; die erste ist abgebildet bei Giuseppe Micali *Storia degli ant. pop. ital.* III (1836) t. LXXXVII 3, die beiden andern in der *Arch. Ztg.* a. O. Tf. 13, 2. 3. Reinach a. O. I 435, 8. 9, die Schale im Brit. Mus. auch bei Roscher III 318 Abb. 2.

<sup>3</sup> Zuletzt bei Weicker a. O. S. 15 Fig. 9.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Furtwängler bei Roscher I 1352, 12 ff.

<sup>5</sup> Körte a. O. 2090, 12 ff.

Eidolon- und Menschenvogeltypus bedient; die absolute Wesensgleichheit beider Erscheinungsformen der Seele und ihre gleichzeitige Geltung kann gar nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden.<sup>1</sup> Entsprechende Flügelgestalten finden sich auch noch auf einer kyrenäischen Schale aus Naukratis (im Britischen Museum)<sup>2</sup>, ein ganzes Daimonenvölkchen, bestehend aus männlichen und weiblichen Flügelwesen, die gemeinsam die Göttin Kyrene umflattern im Hesperidengarten als einem zweiten Elysion oder Hades.<sup>3</sup> Noch einmal kehrt das Eidolon mit Kränzen in den Händen wieder, nämlich auf einer Caeretaner Hydrie hinter der vom Stier entführten Europa durch die Luft eilend, während ein Vogel dem Stier voranfliegt und Delphine und andere Fische unten das Meer andeuten.<sup>4</sup> Was sollen die Kränze? Sie haben in verschiedenen Fällen die Erklärung der Flügelfiguren als Niken begünstigt; doch „derselbe Gedanke ist noch in altchristlichen Darstellungen wirksam, wenn auf Goldgläsern der Katakomben Seelenvögel Heiligen die Strahlenkrone überreichen“<sup>5</sup>, die „Krone des Lebens“. Wie auf christlichem Boden der Palmzweig Bedeutung gewann als Symbol des Sieges über den Tod<sup>6</sup>, hat sich auch der *στέφανος*, die corona, haben sich Kranz und Krone in frühchristlicher Symbolik einen Platz erobert als alte Zeichen von Sieg und Belohnung: man spricht von der „Krone des Martyriums“, die in bildlichen Darstellungen die Märtyrer tragen, vom „Kranz des Lebens“, den sie

<sup>1</sup> A. O. S. 16, 1.

<sup>2</sup> Walters *Catal.* II B 4, abgeb. Flinders Petrie *Naukratis* I Tf. VIII. IX (p. 53) und (in revidierter Form) Studniczka *Kyrene, eine altgriech. Göttin* (1890) S. 18 Fig. 10, wiederholt bei Head *Num. chron.* 3. ser. XI. 1891, 5. Roscher II 1730 Abb. 5. <sup>3</sup> Studniczka bei Roscher II 1731, 1 ff.

<sup>4</sup> Jahn *Entführung der Europa*, Denkschriften d. Wiener Akad., philol.-hist. Cl. XIX 1870, 21 f. z. Tf. Va, danach *Journ. of hell. stud.* XIII 1892/93 112 Fig. 2.

<sup>5</sup> Weicker S. 16, 3, vgl. Kraus *Roma sotterranea* S. 215 Fig. 26. 224. *Gesch. d. christl. Kunst* I 124.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Kraus *Christl. Kunst* I 119 f. Kaufmann a. O. S. 320 f. v. Sybel a. O. I 138.

in ihren Händen darbringen, und man erinnert an die Offenbarung Johannis (II 10 τὸν στέφανον τῆς ζωῆς).<sup>1</sup> Erwiesen ist auch der chthonische Charakter, die sepulkrale Bedeutung der Lotosranke.<sup>2</sup> Überhaupt lassen sich an die erwähnten „kyrenäischen“ Eidola wieder verwandte Bildungen anderer Vasengattungen anreihen, so die stehende langgelockte Flügelgestalt im kurzen Chiton auf einer Situla aus Daphnai im Britischen Museum<sup>3</sup>; auch auf korinthischen Gefäßen vermutet Alfred Körte die Darstellung der abgeschiedenen Seelen in Form geflügelter Figuren<sup>4</sup>, ebenso führt er Beispiele an aus ionischem Kunstkreis<sup>5</sup>, um schließlich noch das rohe Bild einer frühattischen Amphora aus dem Phaléron mit einzubeziehen in die Zahl der Eidoladarstellungen.<sup>6</sup> Je weiter man indes vorschreitet in diesen Deutungen und Umdeutungen (vielfach ja handelt es sich um Gebilde, bei denen verschiedene Deutungen sich kreuzen), desto unsicherer wird der Boden, wogegen wir in unserer Betrachtung einen sichern Schritt vorwärts tun mit dem Nachtragen einer bekannten attisch-schwarzfigurigen Amphora zu München, in deren Bild man für gewöhnlich die älteste Darstellung der Danaïden erkennt.<sup>7</sup> Hinter dem den Stein wälzenden Sisyphos sehen wir zu beiden Seiten eines aus dem Boden ragenden Fasses je zwei kleine Flügelwesen im kurzen Chiton, ganz ähnlich gebildet wie die „kyrenäischen“ Eidola; mit Wasserkrügen in den Händen klettern sie an dem Pithos

<sup>1</sup> Vgl. dazu Ep. Iacobi I 12. II. Timoth. 4, 8. I. Petri 5, 4, auch I. Kor. 9, 25, wo der Ursprung des Bildes vom Wettkampf (ἀγών) noch erkennbar ist.

<sup>2</sup> Weicker S. 16f.

<sup>3</sup> Abgeb. bei Cecil Smith *Journ. of hell. stud.* XIII 109 Fig. 1.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Gerhard *Auserles. Vasenb.* III 220 (Reinach II 111 B). *Mon. d. Inst.* I 26, 20 (Reinach I 73, 20). Micali *Storia* III t. XCVI4 usw.

<sup>5</sup> Vgl. *Arch. Jahrb.* IV 1889 Tf. 516, 2. *Bull. de corr. hell.* XIX 1895 Tf. I u. s.

<sup>6</sup> Vgl. *Bull. de corr. hell.* XVII 1893 Tf. III.

<sup>7</sup> Jahn *Vasens. etc.* S. 49 f. Nr. 163, abgeb. z. B. bei Roscher I 950. Studniczka *Kyrene* S. 25 Fig. 19.

empor, und die beiden obersten gießen den Inhalt ihrer Hydrien hinein. Daß nicht notwendig an die Danaiden zu denken ist, lehrt die Darstellung einer ebenfalls attisch-schwarzfigurigen Lekythos zu Palermo<sup>1</sup>; hier sind es nämlich ungeflügelte Gestalten beiderlei Geschlechtes, nackte Jünglinge und bekleidete Mädchen, die rastlos dahineilen mit Wasserkrügen, um diese in ein großes Faß zu entleeren; da ist zugleich ein gestürzter Esel, und vor ihm sitzt ratlos ein Greis (Oknos). Ganz allgemein Bilder der Seelen und ihrer Pein haben wir hier, und zu erinnern ist an Polygnots Unterweltsgemälde in der Halle der Knidier zu Delphi, wo man auch Personen verschiedenen Geschlechtes und Alters in durchbrochenen Krügen Wasser tragen sah in ein (durchlöcherteres?) Faß; sie hatten die Weihen von Eleusis für nichts geachtet, es waren die *ἀμύητοι*, wie die Beischrift gelautet haben mag (Paus. X 31, 9. 11). Bei dem jugendlichen Alter der Wasserträger auf der Palermitaner Lekythos wird man statt an *ἀμύητοι* eher an *ἄγαμοι* denken, die wie jene auch ein *τέλος*, das *τέλος γάμου* nicht erfüllt haben: ewiges *λουτροφορεῖν* (Wassertragen zum Hochzeitsbad) galt eben dem Volk als das Los der Unvermählten in der Unterwelt. Daß auch der Danaiden fruchtloses Bemühen im Hades nicht die Strafe ist für ihre Bluttat an sich, sondern zunächst ihr Schicksal als *ἄγαμοι*, als deren mythische Vertreterinnen sie zu betrachten sind, das habe ich in anderm Zusammenhang ins richtige Licht zu rücken versucht<sup>2</sup>; hier gilt es des weiteren an der Hand der beiden Gefäße festzustellen, daß man sich für die Darstellung des Abgeschiedenen oft genug auch der vollen menschlichen Gestalt bedient hat. So steht ja neben den sogenannten Danaiden, jenen kleinen Flügelmädchen, ein Sisypchos ohne

<sup>1</sup> Vgl. Heinr. Heydemann *Arch. Ztg.* XXVIII 1870, 42f. z. Tf. 31 (Reinach I 408, 2). Furtwängler *Arch. Jahrb.* (Anz.) V 1890, 24f. Hitzig und Blümner *Pausanias* III (1910) S. 785. 802.

<sup>2</sup> Vgl. Ernst Kuhnert *Arch. Jahrb.* VIII 1893, 110f. Ferd. Duemmler *Delphika* S. 17ff. (= Kl. Schr. II 140 ff.). Waser *Schweiz. Arch. f. Volksk.* II 1898, 55 ff. und in diesem *Archiv* II 1899, 58 ff.

Flügel und in gewöhnlicher Lebensgröße, so könnten ja auch die Gestalten der Palermitaner Lekythos an und für sich ebensogut Lebende sein wie Geister der Unterwelt, und so sind als wirkliche Menschen gegeben die eben Verstorbenen auf den attischen Grablekythen, die sich einschiffen in Charons Nachen und die entgegennehmen die Spenden am Grab — in merkwürdigem Gegensatz freilich zu den kleinen schemenhaften Flügelwesen, die sie manchmal umflattern und doch im Grund wesensgleich mit ihnen sind.<sup>1</sup> Und wie auf diesen Lekythen, so tritt uns auch auf den attischen Grabreliefs des fünften und vierten Jahrhunderts der Tote in voller Menschlichkeit entgegen, wird gleichsam Jenseits und Diesseits durch nichts unterschieden. Wahrscheinlich hat zuerst Polygnot in der erwähnten Nekyia lebende Menschen, Odysseus und seine Gefährten, vereint mit Hadesbewohnern, ohne die letztern anders zu gestalten als die Lebenden<sup>2</sup>, und darin sind ihm gefolgt die Verfertiger der beiden Unterweltbilder unter den Odysseelandschaften vom Esquilin<sup>3</sup>, sowie auch die der bekannten Unterweltvasen von Altamura (zu Neapel), Canosa (zu München), Ruvo (zu Karlsruhe)<sup>4</sup> usw. Ebenso zeigt sich auf der Münchner Medeiavase aus Canosa das Schattenbild des Aietes, das beim Kindermord der Medeia auftritt wie etwa das des Dareios in des Aischylos Persern, den Herrscher von Aia völlig wie im Leben, bez. in der üblichen Bühnentracht, bloß (einer Statue ähnlich) auf erhöhtem Standpunkt, wie es scheint, auf einem Felsen<sup>5</sup>; man müßte ihn für einen Lebenden

<sup>1</sup> Vgl. die weitere Ausführung bei Körte a. O. 2095, 4 ff.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die Rekonstruktion bei C. Robert *Die Nekyia d. Polygnot*, 16. Hall. Winkelmannsprog., 1892.

<sup>3</sup> Vgl. Helbig *Führer d. d. öffentl. Sammlungen klass. Altert. in Rom*<sup>3</sup> 1264 f., dazu z. B. Baumeister (II) S. 858 Abb. 939, farbig bei Karl Woermann *Gesch. d. Kunst* I Taf. zw. S. 416 und 417.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Baumeister (III) Abb. 2042 A und B (S. 1927 und Taf. LXXXVII). Furtwängler-Reichhold a. O. I Taf. 10.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Baumeister (II) S. 903 Abb. 980. Roscher II 2509 f. Abb. 3. Furtwängler-Reichhold a. O. II Tf. 90 (S. 164. 166). Fritz Hoerber *Griech. Vasen* S. 122 Abb. 74.



halten so gut wie die übrigen Personen des Dramas, wäre ihm nicht *εἰδωλον Ἀήτου* beigeschrieben. Auch Klytaimestra auf dem Eumenidenkrater des Louvre<sup>1</sup> könnte für eine lebende Frau gelten, käme da nicht ein Ausdrucksmittel in Aufnahme, das in der Folge sehr beliebt ward zur Charakterisierung der Abgeschiedenen: Klytaimestras Schatten ist fast ganz in ein weites, auch über den Hinterkopf gezogenes Gewand gehüllt. Wenigstens Verhüllung des Hinterkopfes zeigt auch die Eurydike des bekannten Orpheusreliefs<sup>2</sup>, das ja ebenfalls zur Tragödie in Beziehung stehen wird. In Tücher gewickelt erscheinen die Toten ferner etwa auf den Lekythen<sup>3</sup>, besonders aber in den durch die griechische Tragödie bestimmten Reliefs römischer Sarkophage, welche die Alkestis- und die Protesilaossage, die Geschichte des Orestes etc. zum Gegenstand haben; es kehrt also diese Darstellungsweise wieder namentlich für die Schatten der Alkestis und des Protesilaos, Agamemnons, der Klytaimestra, des Aigisthos usw.<sup>4</sup> Auf den Schmalseiten des Florentiner Proserpinasarkophags<sup>5</sup> führt das eine Mal Hermes die verschleierte Alkestis an der Hand auf das links angedeutete Tor der Unterwelt zu, das andere Mal schaut man dasselbe Tor rechts und wieder die verschleierte Alkestis, zaghaft daraus hervortretend; der bärtige Herakles blickt nach ihr um und faßt mit der Linken ihren Schleier; desgleichen erscheint auf den Schmalseiten eines andern Sarkophags<sup>6</sup> Alkestis als Schatten in der Unterwelt vor Pluton und wird, noch schattenhaft verhüllt, von

<sup>1</sup> *Mon. d. Inst.* IV 48 (Reinach I 132,2). Baumeister (II) S. 1117 Abb. 1314. Roscher III 983 Abb. 3. Helbig a. O. II 96 Fig. 34. Ernst Buschor *Griech. Vasenmalerei* (1913) S. 200 Abb. 146.

<sup>2</sup> Für das Neapler Exemplar vgl. z. B. Bruckm. Tf. 341 a, für das in Villa Albani Helbig a. O. II 433 ff. Nr. 1883.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Lekythos im Louvre bei Stackelberg *Die Gräber der Hellenen* Tf. XLVIII (farbig). Waser *Charon* S. 109, 11; bei Roscher III 3229, 15 ff. z. Abb. 15.

<sup>4</sup> Vgl. Hirsch a. O. S. 37 ff. Körte a. O. 2096, 26 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Robert *Die ant. Sarkophag-Reliefs* III (1897) S. 35 (Textabb.).

<sup>6</sup> Ebd. S. 28 Fig. 22 a und b.

Herakles an die Oberwelt zurückgeführt; sie wird (in weiteren Darstellungen)<sup>1</sup> noch in der Verhüllung der Toten dem Gatten wiedergeschenkt. Ferner sehen wir links auf der Hauptseite des Orestessarkophags im Lateran<sup>2</sup> Orest und Pylades am Grab Agamemnons beten, unter dem Torbogen aber der in den Felsen gehauenen Grabkammer ganz in das Leichentuch gehüllt den Schatten Agamemnons; auf der linken Seitenfläche wiederum treten von rechts, gleichfalls in langen weiten Leichentüchern, die bloß das Gesicht freilassen, die Schatten des Aigisth und der Klytaimestra an Charons Nachen heran.<sup>3</sup> Endlich die beiden Protesilaos-Sarkophage im Vatikan<sup>4</sup> und in S. Chiara zu Neapel.<sup>5</sup> Fünfmal trifft man da das Eidolon des Protesilaos als Schattengestalt charakterisiert, dreimal auf der Hauptseite des vatikanischen Exemplars, links über der am Boden liegenden Leiche (Hermes schickt sich an, den verhüllten Schatten in die Unterwelt zu geleiten), ferner etwas rechts von der Mitte im Hintergrund, hinter der auf dem Ruhebett gelagerten Laodameia und nochmals weiter rechts, wo ihn Hermes zum zweiten Mal dem Charon übergibt; sodann wiederholt sich auf der Hauptseite des Neapler Sarkophags in einer Variante die Schattengestalt rechts im Hintergrund, und auf der linken Schmalseite, wo Protesilaos bittend vor Hades und Persephone steht, trägt er wenigstens ein Tuch über Hinterkopf und Rücken, wogegen Gesicht, Brust und Unterkörper nackt sind.

So haben wir denn in der Hauptsache zwei Erscheinungsformen des Eidolons. Es ist zunächst „das luftige Scheinbild

<sup>1</sup> Ebd. Taf. VI/VII 26. 32, Sarkophage zu Rom im Vatikan und zu Florenz in Pal. Rinuccini.

<sup>2</sup> Vgl. Helbig a. O. II 41f. Nr. 1207. Robert a. O. II (1890) Tf. LIV 155 (S. 169), vgl. auch das Fragment in Villa Albani Tf. LVI 163 (S. 176).

<sup>3</sup> Robert a. O. Tf. LIV 155 a (S. 170). Waser *Charon* S. 45. 120.

<sup>4</sup> Visconti *Museo Pio-Clem.* V 18. Wiener Vorlegebl. Serie B Tf. XI 3 a (b), danach Roscher III 3170 f. Abb. 5 a (b). Helbig a. O. I 243 f. Nr. 385. Waser a. O. 45. 120 ff.

<sup>5</sup> *Mon. d. Inst.* III 40 A. Wiener Vorlegebl. a. O. 4 a—c, danach Baumeister (III) S. 1422 Abb. 1574 und Roscher III 3167 f. Abb. 4 a—c.

des Menschen selbst, das daher die menschliche Gestalt trägt, mitunter gerüstet und bekleidet, wie sie im Leben war, mitunter nackt — aber klein, um dadurch zu bezeichnen, daß es nicht der wirkliche, tatkräftige Mensch sei“.<sup>1</sup> Um die luftige Natur des Eidolons auszudrücken, dazu dienen noch besonders die Flügel, die an und für sich schon auch diese Darstellung der Menschenseele in Kontakt bringen mit der in Vogelgestalt. Meist also sind es kleine Flügelfiguren, in Kleidung und Ausrüstung getreue Abbilder der Lebenden. Weil aber letztere in der Regel kriegerische Helden sind, tragen auch sie regelmäßig Helm und Panzer, Schild und Speer. Daneben stehen die ungeflügelten Miniaturkrieger, ferner die kleinen nackten und waffenlosen Flügelwesen, schließlich noch gewappnete Kolossalfiguren mit Flügeln. Am ehesten wecken die Eidola gewisser Charonbilder die Erinnerung an Hom. II. XXIII 71 ff., wo des Patroklos *ψυχή* den Achill um schleunigste Bestattung anfleht.<sup>2</sup> Als von der Überfahrt zurückgewiesene Seelen mag man solch kleine Flügelwesen verstehen und begreift auch die gelegentlich angewandte Gebärde der Klage<sup>3</sup>: „Und es flattert ängstlich das Seegevägel, wie Schattenleichen am Styx, die Charon abwies vom nächtlichen Kahn“ (Heine). Eng berühren sich diese *εἰδωλα-ψυχαί* mit den *κῆρες*, oder besser gesagt: die Verfertiger dieser bildlichen Darstellungen werden sie meist (wo es sich nicht um eine Theaterszene handelt) *ψυχαί* oder *κῆρες* genannt haben.<sup>4</sup> Die Ker, bei Homer gewöhnlich das „Todesverhängnis“, ist das schon vorhomerische Seelengespenst, ursprünglich die Seele eines Abgeschiedenen, die kommt, um die eines Lebenden zu holen, und in alter Zeit war wohl der Glaube lebendig, daß auf jeden Lebenden eine Ker lauert.<sup>5</sup> So kommt es, daß Otto Crusius ge-

<sup>1</sup> Jahn *Arch. Beitr.* 136 f.

<sup>2</sup> Vgl. auch *Verg. Aen.* VI 326 ff. Waser *Charon* S. 45, 9.

<sup>3</sup> Vgl. Tibull. I 5, 51: *Hanc volitent animae circum sua fata querentes.*

<sup>4</sup> Körte a. O. 2086, 2 ff.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Georg Finsler *Homer* S. 446 f. 469. 471.

legentlich<sup>1</sup> viele der oben angeführten Eidolardarstellungen als solche der Keren angesprochen hat: eine reinliche Scheidung wird da schwerlich durchzuführen sein. — Ganz abweichend ist die zweite Art der Eidolondarstellung: man bildet den Toten vollständig so, wie er im Leben war, an Größe, Farbe, Kleidung, doch gern hüllte man diese volle Menschengestalt in ein weites, auch das Hinterhaupt bedeckendes, bloß das Antlitz freilassendes Gewand, das der ganzen Erscheinung etwas Unbestimmtes, Unfaßbares, Abstraktes verleiht, und im allgemeinen mag noch gelten, was Otto Benndorf festgestellt<sup>2</sup>, daß die spätere Kunst in solchen Darstellungen „durch die vollständige Umhüllung eines großen Gewandumwurfs den Charakter des Gespensterhaften und des Außerordentlichen zu erreichen“ versucht.

Weiter fördert uns in unserer Betrachtung die Darstellung des Odysseus in der Unterwelt auf einem frühunteritalischen (noch ins 5. Jahrhundert zu datierenden) Krater aus Pisticii, heute zu Paris in der Bibliothèque nationale.<sup>3</sup> Vor Odysseus, der zwischen zwei Gefährten (nach Od. XI 23 Perimedes und Eurylochos) auf einem Steinhaufen sitzt, in der Rechten das blutige Schwert, vor sich zwei geopferte Schafe, taucht aus der Opfergrube der Schatten des Teiresias auf, doch bloß mit dem Kopf (nach Furtwängler „Kopf, rechte Hand und bekleideter Schulterrand“); der Kopf ist der eines alten Mannes mit weißem Haar und Bart, das Auge geschlossen, der Mund leicht geöffnet; mit gespanntester Aufmerksamkeit aber sieht Odysseus zu dem Kopfe nieder, um eben den Worten des Geistes zu lauschen (vgl. Od. XI 48f.). Diese Darstellung dürfte passend die Überleitung bilden zur Würdigung einer weitem Erscheinungsform der Seele: auch der körperlose Kopf, der Sitz der Sinne

<sup>1</sup> Bei Roscher II 1136 ff. Art. *Keres*.

<sup>2</sup> *Griech. und sic. Vasenb.* S. 24.

<sup>3</sup> Abgeb. *Mon. d. Inst.* IV 19 (Reinach I 126, 2). Roscher III 671 f. Abb. 10, besonders Furtwängler-Reichhold a. O. I Taf. 60 (S. 300f.), auch Hoerber a. O. S. 124 Abb. 76.

(Artemidor Oneirokr. I 35 p. 34) konnte als Sitz der Seele aufgefaßt werden<sup>1</sup> und in Wort und Bild als eine Art Abbrivatur des Eidolons oder auch des menschenköpfigen Seelenvogels, als Symbol der Seele Verwendung finden.<sup>2</sup> Halten wir zusammen Hom. II. XI 54f. οὐνεκ' ἐμελλεν | πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἴδι προΐαψεν mit II. I 3 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἴδι προΐαψεν, ergibt sich die Gleichung κεφαλὰι = ψυχὰι, die auch die Scholien (zu II. I 3) bestätigen, und damit fällt ein Licht auch auf die νεκῶν ἀμνητὰ κάρηνα, die kraftlosen Häupter der Toten, an vier Stellen der Odyssee.<sup>3</sup> So wird man denn in der Darstellung des Kampfes um des Troilos Leiche auf einer schwarzfigurigen Amphora zu München<sup>4</sup> den in der Luft schwebenden Kopf über dem Leichnam zwischen den Kämpfern als die Seele des erschlagenen Troilos deuten dürfen.<sup>5</sup> Ferner rückt in diesen Zusammenhang eine merkwürdige Gruppe von Gemmen. Wiederholt findet sich ein aus der Erde emporkommender Wahrsager, meist bärtiger Kopf<sup>6</sup>; daß er sprechend oder singend gedacht ist, geht sowohl aus der meist zurückgebeugten Kopfhaltung als auch daraus hervor, daß der Mund etwa geöffnet erscheint, sowie vor allem daraus, daß häufig jemand vor dem Kopf aufmerksam lauschend in ein Diptychon aufschreibt, was er vernimmt. Und ferner ist es auf Gemmen ein beliebtes, oft wiederkehrendes Motiv, daß Hermes eine menschliche Gestalt aus der Tiefe emporlockt oder emporzieht; bald taucht bloß ihr Kopf aus dem Boden auf, bald der Oberkörper, und Hermes

<sup>1</sup> So liegt z. B. auch die 'brwa' der Bahau im Haupte der Menschen, vgl. in diesem *Archiv* IX 1906, 264.

<sup>2</sup> Vgl. Weicker (der einer Andeutung Erich Bethes folgte) S. 30f. G. Nicole bei Daremberg-Saglio VII 747, 19. Bethe *D. Lit. Ztg.* XXIV 1903, 996. *Rhein. Mus.* N. F. LXII 1907, 465f. A. 62.

<sup>3</sup> Od. X 521. 536. XI 29. 49.

<sup>4</sup> Jahn *Vasens.* S. 37f. nr. 124, abgeb. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III, Taf. 223 (Reinach II 113). Baumeister (III) S. 1902 Abb. 2001.

<sup>5</sup> Anders G. Loeschke, vgl. Bethe *Rh. M.* a. O.

<sup>6</sup> Vgl. Furtwängler *Gemmen* Taf. XX 53, XXII 1—9. 12—15. LXI 51. Bd. III 245ff. Fig. 138.

zieht sie am Arm aus der Erde herauf.<sup>1</sup> Wir haben somit auch hier vielfach die Seele in reiner Kopfgestalt; es ist in diesem Fall „der durch Hermes oder menschliche Nekromanten beschworene Geist“, der als Kopf aus der Erde auftaucht.<sup>2</sup> Interessant sind weiterhin Karneole<sup>3</sup>, wo Hermes, das eine Mal mit Stäbchen in der Rechten, das andere Mal mit Petasos auf dem Kopf, beschäftigt ist mit einer menschenköpfigen Sirene mit unverhältnismäßig langem Hals, nach Furtwängler „einen menschlichen Kopf auf einem Schwanenkörper zurechtsetzend“. Hier dürfte, wie Weicker (S. 30) sagt, „eine etwas unorganische Verbindung der beiden Seelentypen“ vorliegen, eine Verquickung der Seele als Kopf und der Seele als Vogel. So figurieren unter den Grabbeigaben in ägyptischen Nekropolen auch bloße Köpfe, in hellenistischer und römischer Zeit, doch dürfte die Sitte solcher Beigabe uralte sein. In ganzen Serien, wohl auch an Schnüre gereiht, wurden diese Köpfe dem Toten beigegeben, sie müssen direkt als Massenartikel der Gräberkoroplastik gelten. Offenbar dienten sie als Ersatz für vollständige Nachbildungen des Ka, man hat sie auch wohl als „Reserveköpfe“ des Toten bezeichnet, und in den wechselnden Frisuren der weiblichen Exemplare huldigte der Verfertiger der Eitelkeit jener Damen, denen die Köpfe Fortdauer der Existenz im Jenseits verbürgen sollten.<sup>4</sup> Noch weitere Perspektiven tun sich auf bei Aufnahme des körperlosen Kopfes unter die Abbilder der Seele, z. B. für das Ver-

<sup>1</sup> Vgl. Furtwängler Taf. XXI 64—72 und die dazu genannten Repliken sowie *Brit. Mus. Cat.* nr. 690f., auch den Chalkedon-Skarabaios aus Chiusi, ebenda nr. 433, bei Furtwängler Taf. XX 32 (Bd. III 202). Roscher III 3220 Abb. 11, wo Hermes eine Seele, die als bärtiger Kopf sich zeigt, aus einem Pithos hervorruft.

<sup>2</sup> Weicker S. 30.

<sup>3</sup> Furtwängler Taf. XIX 49 und 50. Imhoof-Blumer und O. Keller *Tier- u. Pflanzenb. auf Münzen und Gemmen des Altert.* Taf. XXVI 33, danach Weicker S. 12, 5, Fig. 6. Roscher III 3221 Abb. 12.

<sup>4</sup> Vgl. Theodor Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 254f. mit Abb. 189 und 190, ferner *Beibl.* VI 1. 3—6. 8. Waser D. *Lit. Ztg.* XXX 1909, 2381.

ständnis des Gorgoneions (vgl. die *Γοργεῖη κεφαλή* der Nekyia, Od. XI 634), ja, möglicherweise noch für die richtige Einschätzung der geflügelten Engelsköpfe der christlichen Kunst, der sog. Cherubim und Seraphim, wie sie in S<sup>ta</sup> Maria Antiqua am Forum Romanum, in charakteristischer Form z. B. in der „Verkündigung“ des Senesen Simone Martini in den Uffizien zu Florenz erscheinen.<sup>1</sup> Zum mindesten gestreift sei die Bedeutung des Haupthaars innerhalb dieser Anschauungen. Auch das Haar muß ja wohl wie als Sitz der Kraft, so direkt als Sitz der Seele aufgefaßt worden sein: „Das Haaropfer und die Skalpe zeigen das ebenso wie die Geschichte Simsons, dessen Heldenstärke im Haare lag; Haaropfer ist abgelöstes Lebensopfer; wer das Haar hat, hat den Menschen . . . Haar, Blut, Penis sind Sitze der Seele, des Lebens.“<sup>2</sup> Ferner ist die Pupille (*κόρη*) zu nennen als Sitz der Seele.<sup>3</sup> Und des weitem

<sup>1</sup> Fast wie „Sirenen“ muten an die Seraphim der Miniatur im *Cod. vat. graec.* 699, welche die Berufung des Jesaias zum Prophetenamte darstellt, abgebildet z. B. bei Kaufmann a. O. S. 419 Fig. 155, dazu *Jes.* VI 1 ff.

<sup>2</sup> Bethe *Rhein. Mus.* a. O. 466 A; für die Bedeutung des Haupthaars vgl. auch Wundt *Völkerpsych.* II 2, 23. IV<sup>2</sup> 1, 101 ff., in dem Abschnitt: „Ausscheidungen und Wachstumsprodukte des Körpers (Haare, Nägel) als Seelenträger.“ Wenigstens daran erinnert sei, daß die Sage von Simson und Delila auf griechischem Boden Parallelen hat in den Sagen von Nisos und Skylla, Pterelaos und Komaitho, da erscheint bei Nisos die Purpurlocke, bei Pterelaos das goldene Haar als Gewähr des Lebens, vgl. Waser *Skylla und Charybdis* S. 62 f. und bei Roscher IV 1069 f., 39 ff. Höfer bei Roscher III 3263 ff., 38 ff.; L. Sommer *Das Haar in der Religion und im Aberglauben der Griechen*, Diss. Münster 1912. Bereits Ovid *Ibis* 362 und Ps.-Chrysost. 64 π. τόχης β (341R) werden Pterelaos und Nisos ihres gemeinsamen Schicksals wegen zusammengestellt, und wiederum schon von Tzetzes sind miteinander in Parallele gesetzt Samson, Pterelaos und Nisos, *Chil.* II hist. 37, 538 ff., vgl. auch Tzetz. *Lyk.* 650 (ἐν ταύταις [sc. ταῖς κόμαις] εἶχον τὴν ἀλκίην). *Schol. Lukian. de sacrif.* 15 p. 150, 15 ff. Rabe.

<sup>3</sup> Zu meinen Angaben bei Roscher III 3209, 59 ff. vgl. auch Wundt a. O. II 2, 27 ff. IV<sup>2</sup> 1, 105 ff. („Die Seele im Blick des Auges“) sowie in diesem *Archiv* X 1907, 319 den Hinweis von Ludwig Deubner auf die Untersuchungen von Eugène Monseur, der durch mannigfache Zeugnisse

muß in diesem Zusammenhang der Phallos Berücksichtigung finden. Schon Otto Jahn<sup>1</sup> hat u. a. ein Mauerrelief mitgeteilt, das einen geflügelten und mit den Füßen eines Raubtiers versehenen Phallos darstellt, nach Wundt<sup>2</sup> „eine merkwürdige Verbindung zugleich von inkorporierter Psyche und Körperseele“, und in neuerer Zeit sucht, namentlich durch die Ausführungen von K. Th. Preuß angeregt, Erich Bethe<sup>3</sup> auch den Phallos als Seelendarstellung wahrscheinlich zu machen, das *σπέρμα* als Sitz der Seele. Die *φαλλοστασία*, die Phallenwägung, in Relief dargestellt auf einem altarartigen Stein von St. Mathias bei Trier<sup>4</sup>, wird ja kaum auf diesem Boden eine tief sinnige Erklärung finden können — als drastisches Gegenstück zur *ψυχοστασία* haben wir sie oben erwähnt —, dagegen begegnen wir gleich im folgenden, bei ältesten Darstellungen des Seelenschmetterlings, auch bedeutsamer Verwendung von Phallos und Sperma.

### III Psyche als Schmetterling („Seelenschmetterling“)

Endlich war eine ungemein beliebte und, wie sich immer mehr herausstellt, nicht nur späte Darstellungsform für die menschliche Seele der Schmetterling, und zwar findet sich vornehmlich wiedergegeben der dickleibige Nachtfalter mit kleinen weichen Flügeln, die *φάλαυνα*. In ganz hervorragender Weise ward der Schmetterling das Symbol der Unsterblichkeit, und die Seele erscheint entweder direkt unter dem Bild des Schmetterlings oder weiter dann unter dem eines mit Schmetterlingsflügeln ausgestatteten Mädchens; in seltenern Fällen auch feh-

die primitive Vorstellung belegt von der Seele unter dem Bild des kleinen Menschen, den der Beschauer in des Nebenmenschen Pupille erblickt.

<sup>1</sup> *Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 1855, 28 ff. (77).

<sup>2</sup> A. O. II 2, 210 A. 1. IV<sup>2</sup> 1, 297 A. 1, vgl. II 2, 10 ff. („Die Nieren als Seelenträger“) und IV<sup>2</sup> 1, 88 ff. („Die Nieren und der Phallus als Seelenträger“).

<sup>3</sup> *Rhein. Mus.* N. F. LXII 1907, 465 f., 62.

<sup>4</sup> *Arch. Jahrb.* XXVI 1911, 138 Abb. 57.



len dem Mädchen die Flügel, oder es hat ein Paar Vogelflügel, sei es, daß es diese übernommen von seinem Genossen und Gespielen Eros, oder daß man dabei wieder des Seelenvogels zu gedenken hat. Zum mindesten begünstigt ward eine solche Auffassung der Seele als Schmetterling durch den geheimnisvollwunderbaren Vorgang der Entwicklung des Schmetterlings aus der Puppe, welche letztere im Griechischen — doch wohl bezeichnenderweise — *νεκύδαλος* oder *νεκύδαλλος*<sup>1</sup> heißt: wie aus der Larve das Insekt, aus der Puppe der Schmetterling, so entwickelt sich gleichsam die Seele aus dem Leichnam. Dazu kommt das merkwürdige Zusammentreffen, daß mit dem Wort *ψυχή* nicht bloß die menschliche Seele bezeichnet ward, sondern auch der Schmetterling oder Falter<sup>2</sup>, soweit wir sehen, seit Aristoteles, und es erhebt sich die Frage, ob der Doppelsinn des Wortes *ψυχή* zu betrachten sei als Folge oder Veranlassung der Darstellung der *ψυχή* als Schmetterling. Wir neigen zu ersterer Annahme, da wir doch schon ziemlich früh wenigstens vereinzelte Beispiele finden für den „Seelenschmetterling“, das älteste vielleicht in dem Bild einer attisch schwarzfigurigen Amphora zu Berlin.<sup>3</sup> Dargestellt ist da „ein stehender bärtiger Mann nach rechts mit vorgebeugtem Kopfe die Doppelflöte blasend; sein Phallos ist horizontal erigiert, und vier Samentropfen fallen nieder in der Richtung auf einen Schmetterling, der in der Luft fliegt und im Verhältnis viel zu groß gemalt ist“. Hier scheint in der naiv deutlichen Weise des 6. Jahrhunderts ausgedrückt, daß der männliche Samen der natürliche Träger der Lebenskraft ist auch für die Geister der Verstorbenen. Ein

<sup>1</sup> -δαλ(λ)ος scheint (nach Mitt. meines Freundes Eduard Schwyzer) suffixal, und zu *νεκύ-δαλλος* von *νεκυσ* wird man vergleichen *κορυ-δαλ(λ)ος* (*κορυ-δαλλός*), Schopf-, Hauben- oder Kuppenlerche, von *κόρυς*, Helm.

<sup>2</sup> Vgl. Hesych. s. v. *ψυχή*: *πνεῦμα. καὶ ζῶφιον πτηνόν*, Schol. zu *Nikandr. Theriaka* 760 p. 108 ed. Schneider: *ἡ φάλαινά ἐστιν ἢ παρ' ἡμῶν ψυχή*.

<sup>3</sup> Furtwängler *Vasens.* I 222 nr. 1684, vgl. Weicker S. 2, 4. *Bethc.* a. O. S. 471, 72.

Seitenstück bildet ein Sardonyx der Sammlung Thorwaldsen<sup>1</sup>: auf den Samenstrahl, der sich aus dem Phallos einer bärtigen Priapherne ergießt, fliegt Psyche heran als Schmetterling, „ein deutliches Symbol unsterblicher Lebenskraft“; auch der Pfau, der auf dem Rand der Brunnenschale sitzt, in die der Strahl fließt, hat symbolische Geltung; er wird von Furtwängler erklärt als „ein ursprünglich orphisches Symbol der Seligkeit des ewigen Lebens“ (vgl. oben S. 351). Ferner kommt bereits auf etruskischen Skarabaien des 5. Jahrhunderts der Schmetterling als Bild der Seele vor, z. B. beigegeben dem Hermes, auf dessen rechter Schulter sitzend<sup>2</sup>, und selbst die Beifügung von Schmetterlingsflügeln zu einer weiblichen Gestalt (die dadurch als Seelenwesen bezeichnet wird) findet sich da schon im strengen Stil.<sup>3</sup> Auf Gemmen erscheint der Schmetterling auch etwa über einem Totenschädel<sup>4</sup> — umgekehrt unter dem Totenkopf in dem Mosaik eines Tisches im Garten der Gerberei zu Pompei<sup>5</sup> — oder wir sehen den Schmetterling über einem Totenkopf rechts am Boden vor einem auf seinen Stab gestützten Landmann<sup>6</sup> und ebenso vor einem lesenden Mann, etwa einem Philosophen, der über die Unsterblichkeit der Seele liest.<sup>7</sup> Zumal aber treffen wir die *ψυχή* als Schmetterling in Darstellungen des Mythos vom Menschenbildner Prometheus, so vielfach auf römischen Sarkophagen, und besonders reich ist diese allegorische Komposition ausgeführt auf dem (allerdings wohl erst dem 3. Jahrhundert n. Chr. angehörenden) Sarkophag des kapitolinischen Museums<sup>8</sup>, auf dessen Frontseite<sup>9</sup> die Psyche nicht weniger als

<sup>1</sup> Furtwängler *Gemmen* Taf. XXIV 59. Bd. II 122. III 203. 264. 292.

<sup>2</sup> Vgl. Furtwängler Taf. XVIII 22.

<sup>3</sup> Furtwängler Taf. XVIII 25, vgl. Bd. III 202 f.

<sup>4</sup> Vgl. Furtwängler Taf. XIX 48. Roscher III 3235 Abb. 19.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. August Mau *Pompeji in Leben und Kunst* <sup>2</sup> S. 417 f. Fig. 247. <sup>6</sup> Furtwängler Taf. XXII 12. Berlin nr. 414 ff.

<sup>7</sup> Imhoof-Blumer und Keller a. O. Taf. XXIII 23 (S. 141 f.), vgl. auch *Mon. d. Inst.* III 7, 1. 3. Furtwängler Taf. XXX 45. Berlin nr. 4507 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Helbig a. O. I 437 f. no. 792.

<sup>9</sup> Abgeb. z. B. Baumeister (III) S. 1413 Abb. 1568. Roscher III 3235 f. Abb. 20.

viermal figuriert. Zur Beseelung des eben aus des Prometheus Händen hervorgegangenen Menschen hält Athena den Schmetterling über dessen Kopf, und ebenfalls als Falter schwebt die entfliehende Seele über dem tot auf dem Boden hingestreckt liegenden Menschenkind. Dagegen entführt weiter rechts Hermes die Seele in Gestalt eines zierlich schwebenden Mädchens mit Schmetterlingsflügeln dem Hades zu; charakteristisch ist die abwehrende Gebärde der auswärts gewendeten Hände des kleinen Wesens; sie kehrt auf andern Denkmälern wieder und drückt echt antik-unchristlich das Grauen vor der Unterwelt aus. Endlich sehen wir links vor der gelagerten Erdgöttin die bekannte Gruppe der sich umarmenden Kinder Eros und Psyche. Diese Gruppe nun würde überleiten zu einem ganz andern Vorstellungs- und Ideenkreis: Psyche mit Eros verbunden, sei es als Schmetterling, sei es in der Fortentwicklung zum Mädchen mit und auch ohne Flügel, ist nicht so eigentlich mehr die Verkörperung der unsterblichen, vom Leibe getrennten Seele, vielmehr führt sie in Verbindungen mit dem Liebesgott, sei es als die von Eros gequälte oder von ihm beglückte, ein von religiös-eschatologischen Vorstellungen losgelöstes Leben.<sup>1</sup> Gerade diese Auffassung der Psyche war ja für die bildende Kunst unendlich fruchtbringend; doch die Schöpfungen alle, zu denen sie die Anregung gegeben, sind, ob allegorisch gemeint oder nicht, in erster Linie anmutig-genrehaften, durchaus nicht mehr mythisch-dogmatischen Charakters, und diese Verbindung der Psyche mit Eros in all ihren wechselnden Formen zu verfolgen — das wäre eine Sache für sich, in losem Zusammenhang nur mit unserm Thema. Bloß darauf sei noch hingewiesen, daß die Gruppe von Eros bzw. Amor und Psyche wie auf heidnischen, fast ebenso häufig auf christlichen Sarkophagen auftritt, hindeutend wohl auf die selige Wiedervereinigung im Jenseits<sup>2</sup>, und daß die

<sup>1</sup> Vgl. R. Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius* Leipzig-Berlin 1912.

<sup>2</sup> Nicht weniger als neun christliche Sarkophage mit Eros und Psyche bei Collignon *Essai sur les mon. relatifs au mythe de Psyché* p. 152—56,

Psychen, den Erosen gesellt, im Sinne der pompeianischen Wanddekoration noch fortleben in frühchristlicher Kunst, in der Katakombenmalerei. In der Kammer rechts vom Haupteingang zum Coemeterium Domitillae kommen dreimal Eros und Psyche vor, wie sie zusammen Blumen pflücken, Fresken vom Anfang des 3. Jahrhunderts, völlig noch im Charakter der pompeianischen Kunst, der Darstellungen, wie sie uns vorab das Haus der Vettier beschert hat.<sup>1</sup> Auch die Gewölbedekoration der „Crypta quadrata“ im Coemeterium Praetextati enthält u. a. neben Erosen Mädchen, die Blumen pflücken und an Schnüre reihen, Malereien aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts<sup>2</sup>; heranziehen läßt sich das Deckengemälde im Vorsaal zum zweiten Stockwerk der S. Gennaro-Katakombe zu Neapel<sup>3</sup> u. a. In erster Linie dekorativ mögen diese antiken Motive verwendet sein, dem Gebildeten aber und dem sinnenden Beschauer werden sie mehr gesagt haben: „Eros, der Wunsch, der heiße Drang nach allem Schönen und Hohen, und Psyche, die Seele, die zwei hatten durch Platon ihre bleibende Bedeutung erhalten, die dann fortwirkte durch die Jahrhunderte bis in das innerste Mark des Altchristentums“<sup>4</sup>, und Kompositionen wie die erwähnten, sie mochten dem Gläubigen direkt zu Paradiesesbildern werden. Schließlich sei beigefügt, daß die Vorstellung vom „Seelenschmetterling“ noch da und dort bei andern Völkern auftaucht.<sup>5</sup> Schmetterlingähnlich gestaltet ist beispiels-

vgl. z. B. auch V. Schultze *Archäol.* 179. 253. 368. Kraus a. O. I 102 Fig. 33. Roscher III 3248, 36 ff.

<sup>1</sup> Vgl. besonders Wilpert a. O. Taf. 52 f. (S. 38), ebenfalls farbig Taf. I bei v. Sybel *Christl. Antike* I (dem Titelblatt gegenüber), ferner Woermann a. O. II S. 11. Schultze *Die Katakomben* S. 98 Fig. 23. Kaufmann a. O. S. 306 Fig. 103.

<sup>2</sup> Vgl. Wilpert S. 34 zu Taf. 32, 1.

<sup>3</sup> Vgl. Schultze *Katak.* S. 93 Fig. 22. *Archäol.* S. 166 Fig. 52. Kaufmann S. 286 Fig. 90.

<sup>4</sup> v. Sybel a. O. I 176.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Grimm *D. Myth.*<sup>4</sup> III 247. Rochholz a. O. S. 101. P. Herrmann *D. Myth.* S. 26 f. 78 f.

weise auch die Leipyä, die Seele, von der man in Birma glaubt, sie verlasse den Körper, um den Durst zu stillen, weil ja der von Durst Gequälte in einem typisch wiederkehrenden Traum aus einem Brunnen, einer Quelle etc. Wasser zu trinken wähnt.<sup>1</sup> Schon die Rede war vom Insekt überhaupt als Erscheinungsform der menschlichen Seele (oben S. 353ff.). Nach längerer Krankheit hat Goethe 1768 sein bekanntes Liedchen mit der Überschrift „Schadenfreude“ gedichtet, das anhebt: „In des Papillons Gestalt flattr' ich, nach den letzten Zügen, zu den vielgeliebten Stellen . . .“, 1770 im Leipziger Liederbuch als fünftes Lied zum ersten Mal erschienen unter dem Titel „Der Schmetterling“<sup>2</sup>, und im zweiten Teil des „Faust“ beschreibt Mephistopheles der Seele Gestalt mit den Worten: „Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln; die rupft ihr aus, so ist's ein garstiger Wurm . . .“<sup>3</sup>

Seelenvogel und Seelenschlange sind die spezifischen Seelentiere auch im klassischen Altertum; ihnen reiht sich der Seelentisch an. Sie alle leben fort in „christlicher Antike“, als christliche Symbole. Da tritt allerdings in den Vordergrund das Symbol des Fisches für Christus; der Seelenvogel aber ist namentlich noch in der Taube nachweisbar, die das Zeichen ist des über die Gemeinde sich ergießenden Heiligen Geistes, nicht allein, sondern in frühchristlicher Zeit direkt auch das Bild für die Seele des Verstorbenen im himmlischen Paradies. Die Schlange dagegen, die in antiker Symbolik so vielfach zur Geltung kam, tritt in christlicher Bildersprache auffallend wenig

<sup>1</sup> Vgl. v. Negelein *Globus* LXXIX (1901) 382, 56.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Goethe an Friederike Oeser* unter dem 13. Febr. 1769: „Ich schlich in der Welt herum, wie ein Geist, der nach seinem Ableben manchmal wieder an die Orte gezogen wird, die ihn sonst anzogen . . .“

<sup>3</sup> Vgl. v. Negelein a. O. S. 384, 85.

hervor. Das Eidolon sodann hat seine Ablösung gefunden durch die christliche Engelsingestalt, in der man indessen auch noch Nike-Victoria und Eros-Cupido nachweisen möchte; in diesem Zusammenhang erfahren u. a. die geflügelten Engelsköpfe ihre besondere Beleuchtung. Und schließlich pflegt noch heutzutage der Geistliche dem Laien die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anschaulich zu machen durch den Hinweis auf die Metamorphose der Puppe zum leichtbeschwingten Schmetterling, der somit fortfährt, das beliebteste und geläufigste Sinnbild der Unsterblichkeit zu sein.

---

# Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer

Von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin in Berlin

## I

Von den Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer darf in zusammenfassender Weise geredet werden, wenn dabei an die Religion überhaupt bei den Westsemiten gedacht wird.

Unter dem Namen Phönizier sind dann zu verstehen die semitischen, vielleicht — um genauer zu reden — zum Teil nur semitierten Bewohner Kanaans in der weitesten Auffassung dieses geographischen Begriffs. Zu den „Phöniziern“ in diesem Sinne gehören also die Völkerschaften, mit denen sich die Israeliten bei ihrer Einwanderung vermischten. Die Anwendung des Namens der Phönizier in dieser Ausdehnung ist nicht unberechtigt, da die Phönizier, wie wir aus der griechisch-römischen Zeit wissen, auch ihr Land Kanaan genannt haben. Ich gebrauche nicht statt „Phönizier“ die Bezeichnung „Kanaanäer“, weil wir es gewohnt geworden sind, unter Kanaanäern speziell die vorisraelitischen Bewohner des eigentlichen Palästinas zu verstehen. Zu ihnen haben die „Phönizier“ der Griechen, nach dem zu urteilen, was wir von ihrer Sprache und Religion wissen, in einem nahen verwandtschaftlichen Verhältnis gestanden.

Wenn ich die Kanaanäer oder Phönizier zusammenstelle mit den Aramäern, ihren Nachbarn im Norden und Osten, so beruht das nicht auf der Annahme, daß zwischen beiden Völkergruppen kein wesentlicher Unterschied des Glaubens und Kultus bestanden

hätte. Aber es läßt sich nicht überall unterscheiden, was auf diesem Gebiet kanaänisch oder phönizisch und was aramäisch ist, ebensowenig wie sich die geographischen Grenzen zwischen Phönizien und Aram oder Syrien überall exakt ziehen lassen. Das gilt z. B. für die östlichen Ränder des Libanongebiets. Vielleicht darf man den Inschriften aus den Reichen Sam'al und Hamat entnehmen, daß in der ältern Zeit auch die Unterschiede der Sprache bei den Kanaanäern und den Aramäern fließender waren als späterhin. Aber dieser Eindruck kann darauf beruhen, daß die Westaramäer sich in den Inschriften, wie aus der des Kalumu von Sam'al hervorgeht, zunächst der kanaänischen Sprache bedienten.

Ich muß mich der unbequem gedoppelten Bezeichnung Phönizier und Aramäer bedienen. Wir haben, ohne Mißverständnis anzurichten, nicht mehr die Möglichkeit, die Götter beider Völkerschaften zusammenfassend, so wie einst Johannes Selden von den Dis Syris zu reden. Von einer gemeinsamen Religion der „Syrer“ in diesem weiten Sinne, d. i. der Westsemiten, wissen wir nichts. In der geschichtlichen Zeit jedenfalls hat es sie nicht gegeben.

Es läßt sich sogar fragen, inwieweit es berechtigt sei, allgemein von einer Religion der Phönizier und ebenso der Aramäer zu sprechen. Mit Deutlichkeit können wir nicht mehr erkennen als die Kulte einzelner phönizischer Städte und bestimmter aramäischer Reiche. Einigermassen rekonstruieren lassen sich bei den Phöniziern nur die Götterkreise von Sidon, Tyrus, Byblos und Karthago, bei den Aramäern die der Reiche Sam'al und Hamat. Das reichste Material für Gottesglauben und Kultsitten haben wir aus Karthago. Es gehört allerdings erst der letzten Zeit der Selbständigkeit der Stadt an und der römischen Periode, in der altkarthagische Kulte sich erhielten. Aber doch lassen sich von hier aus Rückschlüsse machen auf die Religion des phönizischen Mutterlandes, und zwar sehr wichtige; denn Karthago ist offenbar weniger hellenisiert worden als die Städte



der phönizischen Küste, von deren Religion wir Genaueres erst wissen seit dem Anfang ihrer Hellenisierung.<sup>1</sup> Soviel wir aus den Gemeinsamkeiten dieser Lokalkulte erfahren können, gab es nur in begrenztem Sinn ein allgemein phönizisches Pantheon, nämlich eine verwandte Grundanschauung, die sich in den verschiedenen Götterkreisen bekundet, und Berührungen einzelner ihrer Gestalten, die sie als ursprünglich identisch erscheinen lassen. Aus beidem ist zu ersehen, daß die phönizischen Stämme, ehe sie sich zu gesonderten Stadtkönigreichen organisierten, gemeinsame religiöse Vorstellungen besaßen, die sie aus ihrer ursprünglichen Heimat in ihre Sitze an der Mittelmeerküste mitgebracht haben werden. Mit Rücksicht auf diese Beobachtung und mit den angegebenen Einschränkungen darf allerdings von einer Religion der Phönizier geredet werden.

Analog liegt es mit dem wenigen, was wir von einzelnen lokal getrennten Kulturen der Aramäer wissen. Wie ein Austausch der religiösen Vorstellungen zwischen den verschiedenen phönizischen Städten untereinander und ebenso zwischen den aramäischen Reichen stattgefunden haben wird, scheinen gelegentlich auf diesem Gebiet auch Mischungen aus Aramäischem und Phönizischem entstanden zu sein. Am deutlichsten wohl läßt sich das nachweisen für die Kulte von Byblos.<sup>2</sup>

Davon muß ich hier ganz absehen, daß auch die ältesten Nachrichten, die wir über Kanaanäer und Aramäer besitzen, aus einer Zeit stammen, wo bereits ihre Gesamtkultur und somit gewiß auch ihre volkstümliche Religion, nicht nur — was sich bestimmt nachweisen läßt — einzelne religiöse Erscheinungen, von auswärtigen Völkern, den Ägyptern und Babyloniern, vielleicht auch den Hettitern, beeinflußt waren. Wir müssen überhaupt daran

---

<sup>1</sup> Ich verdanke Professor Nöldeke die Beobachtung, daß eben hierauf die längere Dauer roher Religionsformen in Karthago beruht, speziell der Menschenopfer. In Phönizien konnten sie sich unter dem Einfluß griechischer Humanität nicht so lange behaupten.

<sup>2</sup> Vgl. mein Buch *Adonis und Esmun*, S. 35, Anmerkung 1; 383.

zweifeln, daß die Kanaanäer in der Zeit, wo wir ihnen zuerst begegnen, eine unvermischte Nationalität darstellen. Es lassen sich, ohne daß allerdings bis jetzt volle Evidenz bestände, Anzeichen geltend machen dafür, daß den Semiten auf kanaanäischem Boden eine nichtsemitische Bevölkerung vorangegangen ist, mit der sich die semitischen Einwanderer vermischt hätten. Deutlicher mehren sich die Spuren dafür, daß die Bewohnerschaft Kanaans, wie wir sie aus den Briefen von El-Amarna kennen lernen, arische Bestandteile in sich schloß, die auf irgendwelchen Wegen hier eingedrungen waren. Also auch von dem Bilde, das aus den ältesten Quellen etwa zu gewinnen ist, wären, um die einheimische westsemitische Religion zu ermitteln, solche Züge abzuziehen, die von nichtsemitischen Völkerschaften entlehnt zu sein scheinen. Zu vollständiger Reinlichkeit wird sich dieser Prozeß der Scheidung niemals vollziehen lassen. Bei der Frage nach den Quellen, wie ich sie hier aufwerfe, kann es sich für den Ausgangspunkt nur handeln um die erstmalig irgendwie direkt bezeugten religiösen Verhältnisse der Phönizier und Aramäer ohne Rücksicht auf den schon damals etwa bestehenden Mischcharakter der beiden Völkergruppen und die noch wahrscheinlichere Durchsetzung ihrer Religion mit Fremdländischem bereits seit dem Beginn ihres Aufenthalts in den Sitzen, wo wir sie in der geschichtlichen Zeit fest angesiedelt vorfinden.

Für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer ist auch die der Philister zu berücksichtigen, über die wir aus älterer Zeit nur alttestamentliche Nachrichten, anderweitige erst in griechischer und lateinischer Literatur besitzen. Die Philister, obgleich zweifellos ein nichtsemitisches Volk, haben sich nämlich in Kanaan semitische Kulte angeeignet. Sie werden sie, wie die Namen ihrer Götter bekunden, von den ältern Bewohnern Kanaans und auch von den Aramäern kennen gelernt haben. Darüber, wie Aramäisches zu den Philistern gekommen ist, sind wir nicht unterrichtet. Vielleicht geschah es

erst spät: die aramäische Derketo von Askalon mag an Stelle einer vorher dort verehrten phönizischen Astarte getreten sein. Auch der wohl ebenfalls aramäische Marnas von Gaza ist erst aus der griechisch-römischen Periode bezeugt. Vielleicht waren die Vermittler dieser Kulte aramäische Kolonisten auf dem Boden des untergegangenen Reiches Ephraim oder auch solche Aramäer, die nach dem Ende des Reiches Juda in Palästina eindrangen.

Mit den uns zu Gebot stehenden Quellen für diese Gebiete der Religionsgeschichte ist es, wie allgemein anerkannt wird, schlecht bestellt. Die phönizische Literatur ist bis auf wenige Zitate bei griechischen Autoren ganz verloren gegangen. Eine aramäische ist uns nur erhalten bei den spätern Juden — angenommen etwa die Achikar-Sprüche, von denen aber auch der aramäische Originaltext durch jüdische Vermittlung auf uns gekommen ist — und ferner in der syrischen Literatur, die neben etwa zwei spärlichen Resten von heidnischen Autoren<sup>1</sup> christlicher Herkunft ist. Unter dem Nichtjüdischen und Nichtchristlichen kommen nur die Achikar-Sprüche religionsgeschichtlich in Betracht, nämlich für einen ethisch gefärbten Universalismus der Gottesidee in der persischen Periode, wie es scheint auch auf nichtjüdischem Boden. Die übrige Literatur in aramäischen Dialekten kann uns nicht anders als in vermittelnder Weise von altaramäischem Heidentum berichten, und auch das geschieht nur in wenigen Fällen. Überall müssen wir uns für die ältere Geschichte der phönizischen Städte und der aramäischen Reiche begnügen mit Angaben über Einzelheiten in wenigen alten Inschriften und Denkmälern auf einheimischem und nur gelegentliche Nachrichten auf auswärtigem Boden. Wenn dies für die Geschichte der genannten Völker überhaupt gilt, so ganz besonders für die ihrer Religion. Die wenigen eingehenderen Darstellungen, die wir über Einzelheiten ihres Kultus und Glaubens

<sup>1</sup> Siehe darüber Nöldeke *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft* 39, S. 334.

aus späten Zeiten bei Griechen und Lateinern überkommen haben, sind nicht unmittelbar aus dem religiösen Leben bei den Phöniziern oder Aramäern hervorgegangen, sondern stammen von Beobachtern, die der Herkunft oder doch der Auffassungsweise nach diesem Leben fernstanden. An spezifisch altaramäischen religiösen Vorstellungen konnte man vor der den letzten Dezennien angehörenden Auffindung der Inschriften aus den Reichen Sam'al und Hamat überhaupt zweifeln und annehmen, daß die Religion der Aramäer in der ältern geschichtlichen Zeit keine andere als die der Assyrer gewesen sei.

Die Dinge liegen so, daß es auf syro-phönizischem Boden noch weniger möglich ist als überhaupt in der Religionsgeschichte, eine Entwicklung zu konstatieren auf Grund der Altersfolge von Quellenaussagen. Mehr und mehr hat man jetzt auf allen Gebieten der Religionsgeschichte erkannt, daß sie sich nicht einfach ergibt als ein Resultat der Literaturgeschichte oder der Altersbestimmung von Inschriften und Denkmälern. Älteste religiöse Anschauungen sind überall vielfach in alten Quellen nicht bezeugt, tauchen aber aus der Verborgenheit volkstümlichen Glaubens in irgendwelcher Bezeugung später Zeiten auf. Gewiß hat auch die Religionsgeschichte Quellenkritik zu ihrem Ausgangspunkt zu machen; aber sie hat daneben die Aussagen aller Zeiten wie auf die innerliche Glaubwürdigkeit, so auch auf die Altertümlichkeit ihrer Mitteilungen über religiöse Vorstellungen und Bräuche zu prüfen und kann unter Umständen junge Zeugnisse für alte Verhältnisse verwerten. Es wird mit diesem Grundsatz keine andere Norm aufgestellt als die von den Brüdern Grimm für die altdeutsche Religionsgeschichte siegreich behauptete. Daß man sich vielfach scheut, auf dem speziellen religionsgeschichtlichen Gebiet, das wir im Auge haben, eben dies Verfahren anzuwenden, beruht in sehr begreiflicher Weise darauf, daß für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer von der Berechtigung zu Rückschlüssen aus Jüngerm auf Älteres ein besonders starker Gebrauch gemacht werden muß

und daß die Geschichte der Überlieferung hier sehr viel komplizierter ist als z. B. auf germanischem Boden. Ohne die Anerkennung der prinzipiellen Korrektheit jenes Verfahrens auch für unsern Gegenstand müssen wir auf eine Darstellung der Religion der Phönizier — um von den Aramäern gar nicht zu reden — gänzlich verzichten, uns beschränken auf eine Wiedergabe der Einzelheiten in den verschiedenen Quellen, ohne den Versuch machen zu dürfen, aus den Einzelaussagen irgendwie ein Ganzes herzustellen.

Wir können das babylonische und das ägyptische Pantheon und ebenso den Kultus in diesen beiden Reichen mit einigermaßen bestimmten Strichen zeichnen für die verschiedenen aufeinander folgenden Dynastien mit ausschließlicher Benützung von Quellen, die der betreffenden Dynastie angehören. Aber es wäre unmöglich, z. B. für die Zeit um 1400 v. Chr. ein Bild der damaligen Religion der Kanaanäer zu entwerfen mit alleiniger Verwertung der Quellenaussagen aus eben dieser Zeit, nämlich der zu El-Amarna gefundenen Briefe kanaanäischer Dynasten, einiger anderer in Palästina entdeckter keilschriftlicher Texte, die nach ihrer Sprache ungefähr derselben Periode angehören müssen, und der etwa gleichzeitigen Kultobjekte, die durch Ausgrabungen zutage gefördert sind. Allerdings steht, wie es kaum anders sein kann, in den Berichten der palästinschen Fürsten an den Pharao, in ihren Klagen über ihre mannigfachen Notlagen und ebenso in den Mitteilungen, die in jenen andern Texten kanaanäische Briefschreiber untereinander austauschen, einiges, was sich auf die Religion bezieht oder doch beziehen läßt. Es ist wenig genug. Ich sehe davon ab, daß es durchaus nicht sicher ist, wie weit jene Stadtkönige in solchen Äußerungen volkstümliche Vorstellungen zum Ausdruck bringen und sich nicht vielmehr in ihrer devoten Position dem Pharao gegenüber mit seiner Bezeichnung als ihrer Sonne und Gottheit und andern Wendungen an ägyptische Ausdrucksweise anlehnen. Aber auch wenn das, was sie sagen, wirklich kanaanäisch ge-

dacht sein sollte, wäre es nicht richtig, daraus allein ein Bild ihrer Religion rekonstruieren zu wollen. Ohne ergänzende Hilfe der Phantasie wäre diese Rekonstruktion überhaupt nicht möglich, weil jene einzelnen Aussagen für sich allein keinen Zusammenhang darstellen. Die ergänzende Tätigkeit müßte hier, wenn sie nicht auf Irrwege geraten soll, geleitet sein von der Kenntnis dessen, was wir aus spätern Zeiten von der Religion Kanaans wissen. Wenn die Frage zu verneinen ist, daß dies Spätere aus der Fremde, von den Ägyptern oder Hettitern, den Babyloniern oder Assyrern, entlehnt wurde, so muß weiter gefragt werden, welche Vorstadien das Spätere voraussetzt und wie diese sich vereinbaren lassen mit den Nachrichten, die direkt aus höherm Altertum stammen. Es wäre auf diesem Gebiet ebenso verkehrt wie überall anderswo in der Kulturgeschichte, einzig aus der Nichterwähnung bestimmter Erscheinungen, die für spätere Zeiten bezeugt sind, auf ihr Nichtvorhandensein in einer ältern Periode zu schließen. Das Nichtvorhandensein kann nur dann behauptet werden, wenn sich nachweisen läßt, daß sie in die ältere Periode nicht hineinpassen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kittel in seinen verdienstlichen Beiträgen zur ältesten Religionsgeschichte Kanaans (*Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I<sup>2</sup>, 1912, S. 405, Anmerkung 4; vgl. S. 193) stellt die, wie mir scheint, einigermaßen vor-eilige Behauptung auf: „wir wissen, daß Baal in Kanaan nicht einheimisch ist.“ Sie soll doch wohl auf Nichterwähnung des Namens Baal beruhen, der erst seit etwa 2000 v. Chr. (S. 160) in Kanaan Aufnahme gefunden hätte. Es ist aber zu fragen, woher Kittel weiß, welche Gottesnamen vor 2000 in Kanaan üblich waren oder nicht waren. Daß in altkanaanäischen Personennamen mehrfach die Gottesbezeichnung *el* vorkommt, schließt nicht aus, daß zugleich und von Anfang an die andere *ba'al* in Gebrauch war. Beide bestehen auch später nebeneinander bei den Phöniziern, *el* als die allgemeinste und *ba'al* als Benennung der Lokalgottheit. Kittels Anschauung von der spätern Einführung des Baal beruht, neben seiner m. E. unberechtigten Verwertung des Buches *Genesis*, wie ich vermute, auf der neuerdings als unrichtig erwiesenen Annahme, daß ein altbabylonischer Gott (Enlil) den Eigennamen Bel geführt habe. Das Gottheitsprädikat *bēl*, *ba'al*, *ba'l* ist doch wohl allgemein altsemitisch, jedenfalls allgemein nordsemitisch; aber auch das fällt schwer, den Gebrauch von *ba'l* bei den Arabern als eine Entlehnung anzusehen.

Das sind banale Wahrheiten. Ich glaube aber doch, daß es nicht überflüssig ist, sie hier auszusprechen; denn aus einer begreiflichen Verzweiflung über die Dürftigkeit oder doch Zusammenhangslosigkeit und vielfache Undatierbarkeit unseres Materials hat man verschiedentlich von der Verwertung jener Gesetze, die sonst allgemein als zu Recht bestehend beurteilt werden, für unser Gebiet abgesehen.

Meines Erachtens ist es bei der hervorgehobenen Sachlage allerdings kaum durchführbar, für eine einzelne Periode des höhern Altertums ein zusammenhängendes Bild des religiösen Glaubens und Lebens zu entwerfen. Ich halte es für geboten, die Aussagen über bestimmte Zeiten auf direkt für sie bezeugte Einzelheiten zu beschränken und für das Ganze der Religion sich mit Durchschnitten durch weite Perioden zu begnügen. Deshalb rede ich nur von einer Darstellung, nicht von einer Geschichte der Religion der Phönizier und der Aramäer. Diese läßt sich nicht erreichen. Will man es trotzdem unternehmen, ein Bild zu entwerfen für näher begrenzte Daten, so muß es unter allen Umständen in der Weise gezeichnet werden, daß man von da aus zu den uns deutlicher bekannten Entwicklungsstadien späterer Zeiten einen Weg ersehen kann. Wenn dies nicht gelingt, würde das Bild des höhern Altertums nicht nur leer, sondern auch unrichtig ausfallen.<sup>1</sup>

Wenn man das Material übersieht, das wir für die Religion der Phönizier — die alten Kanaanäer darin eingeschlossen — besitzen, so ist es übrigens nicht ganz korrekt, dies Material

<sup>1</sup> Nur indem er, wie mir scheint, im wesentlichen nach eben den Prinzipien verfuhr, die ich hier geltend mache, konnte St. A. Cook seine Skizze *The Religion of ancient Palestine in the second millennium B. C.*, London 1908 schreiben. Der Anwendung, die er von diesen Prinzipien auf Grund guten Orientiertseins und mit feinen Beobachtungen macht, vermag ich allerdings, wie ich schon einmal an anderer Stelle ausgesprochen habe, nicht ganz zuzustimmen — auch abgesehen davon, daß ich es nach dem oben Gesagten überhaupt nicht wagen würde, ein Gesamtbild der kanaänischen Religion für den von Cook ins Auge gefaßten Zeitraum zu entwerfen.

seinem Umfang nach als gering zu bezeichnen. Wir haben hier — bei den Aramäern liegt es anders — eine nicht gerade kleine Zahl verschiedener Quellenkategorien. Aber wohl ist solches Quellenmaterial leider sehr schwach vertreten, das nicht nur Namen und Worte enthält, sondern auch Vorstellungen oder Gedanken ausspricht. Wir sind meist genötigt, die Vorstellungen oder Gedanken, die sich mit überlieferten Gottesnamen und Kultformen verbanden, zu rekonstruieren aus den Anschauungen, die sich an analoge Namen oder Formen im Alten Testament, bei den Babyloniern oder auch bei den Ägyptern hefteten.

Die Schwierigkeit liegt hier überall nicht in der Aufstellung richtiger Prinzipien, sondern in ihrer Anwendung im einzelnen konkreten Falle. Dafür lassen sich keine allgemein gültigen Regeln aufstellen. Es kann nur darauf ankommen, mit religionsgeschichtlichem Verständnis, das aus der Kenntnis der Geschichte anderer Religionen erworben und durch sie geschult ist, abzuwägen, was als alt zu gelten hat, und auszuwählen, was als analog angesehen werden darf.

Mit der Skizzierung dieser Prinzipien und Aufgaben möchte ich ein Wort einlegen zugunsten der Beseitigung einer, wie mir scheint, einigermaßen verbreiteten Resignation unserm Gegenstand gegenüber. Sie beruht auf Mißtrauen gegen Beschaffenheit und Ausreichendheit unseres Quellenapparates. Es ist mehrfach als eine Art Unmöglichkeit bezeichnet worden, eine bestimmte Anschauung von altpalästinensischer oder altaramäischer Religion zu gewinnen. Da beide, wie sich nicht bezweifeln läßt, Einflüsse von Babylonien und Assyrien her erfahren haben und wir für die Religion dieser großen Weltreiche ein überaus großes und zuverlässiges Quellenmaterial besitzen, so glaubt man vielfach, auf den Versuch der besondern Erkenntnis jener westlichen Religionsbildungen verzichten zu dürfen, und begnügt sich damit, sie als Abzweigungen der großen Religionssysteme der den Kanaanäern und Aramäern nahe verwandten Ostsemiten anzusehen. Aber dieser Standpunkt ist fraglos falsch, oder



mindestens ist es nach unsern derzeitigen Kenntnissen voreilig ihn behaupten zu wollen. Wir wissen heute noch gar nicht zu bestimmen, wie viele Einflüsse nicht umgekehrt auf die Religion der Babylonier von den Westsemiten, den Amurru der Keilinschriften, ausgegangen sind, oder wie weit etwa die Religion der Ostsemiten ihre Wurzeln im Westen hat.<sup>1</sup> Es ist zur Klärung dringendes Bedürfnis, in dem Versuch fortzufahren, den Resten der westsemitischen Religionsformen durch ihre selbständige Behandlung zu einem Verständnis zu verhelfen, wenn wir für die Geschichte der Religion bei den Semiten oder doch bei den Nordsemiten, d. h. den in einem nähern Verwandtschaftsverhältnis stehenden Ost- und Westsemiten, zu einer richtigen Entwicklung gelangen wollen. In erster Linie kommen, wie ich seit lange hervorgehoben habe, diese Versuche dem Verständnis der alttestamentlichen Religion zugute, die auf dem Boden Kanaans unter dem speziellen Einfluß der kanaanäischen Kultur die Form erlangt hat, in der die Schriftpropheten des Alten Testaments sie vorfanden.

## II

Unter den eben angegebenen Gesichtspunkten versuche ich im folgenden, die verschiedenen Quellen für die Erkenntnis der Religion bei den Phöniziern und Aramäern nach Gruppen zu ordnen.

---

<sup>1</sup> Ich halte es für ein Verdienst von Clay in seinem Buch *Amurru the home of the Northern Semites*, Philadelphia 1909, daß er für die Gemeinsamkeiten zwischen Babyloniern und Westsemiten auf die Möglichkeit westsemitischer Ursprünge aufmerksam gemacht hat. Er hat die Geltendmachung der Möglichkeit als Gewißheit allerdings bis zu ungeheuerlichen Unwahrscheinlichkeiten übertrieben und jedenfalls das nicht bewiesen, was der Titel des Buches besagt. Aber es gibt, abgesehen von deutlich westsemitischen Personennamen bei den Babyloniern, Fälle des Gemeinsamen, wo die Ursprünglichkeit auf babylonischer Seite zweifelhaft oder auch unwahrscheinlich ist. Dahin gehört z. B. der Gottheitsname Istar-Astart. Für derartige Fälle bleibt zunächst noch die Frage, ob sie überhaupt als Entlehnung auf der einen oder andern Seite oder nicht vielmehr als altsemitisches Gemeingut zu beurteilen sind.

Ich habe dabei im einzelnen nichts Neues geltend zu machen.<sup>1</sup> Es soll nur durch die Zusammenstellung, die, soviel ich sehe, seit dem längst veralteten Versuch von Movers<sup>2</sup> noch an keiner andern Stelle gegeben worden ist, ein Eindruck erweckt werden von dem Umfang und einigermaßen auch von dem Werte des Materials. Es nach diesem zu klassifizieren, ist unmöglich. Eine Quellenkategorie kann für einen Fall wertvoll, für einen andern wertlos sein. In der Abschätzung kann allein die innere Kritik entscheiden. Eine Gruppierung der Quellen läßt sich nur geben durch Kombinierung einer Rücksichtnahme auf ihr Alter und auf ihre örtliche Herkunft.

1. Über die Völkerschaften Kanaans und der angrenzenden Gebiete liegen die ältesten unter den in Schrift gefaßten Nachrichten, die dem eigenen Boden dieser Völkerschaften entstammen, vor in den um das Jahr 1400 v. Chr. in babylonischer Keilschrift geschriebenen Briefen des Fundes von El-Amarna in Ägypten. Aus dieser Korrespondenz vorderasiatischer Dynasten mit Pharaonen ist für religiöse Verhältnisse Kanaans direkt kaum mehr zu entnehmen, als daß der Name des in Babylonien verehrten Gottes „Ninib“ vielleicht in einem palästinischen Ortsnamen vorkam, und daß die palästinischen Stadtkönige auf den Pharaos die Formeln des ägyptischen Königs kultus — die, wie mir doch scheint, hier deutlich zu erkennen sind — anwandten, möglicherweise auch solche religiöse Vorstellungen auf den Pharaos übertrugen, die sie noch von anderswoher, etwa von den Hettitern, kennen gelernt hatten. Mehr liegt in den kanaanäischen Personennamen der Briefe, die vielfach Gottesnamen enthalten. In Keilschrifttexten, die auf palästinischem Boden ausgegraben wor-

<sup>1</sup> Deshalb verzichte ich auf einen Nachweis der Belege. Er ist an dieser Stelle überflüssig und würde, wenn er auch nur das Wichtigere einigermaßen konsequent geben wollte, meine Skizze mit einem hier unangebrachten Ballast beladen.

<sup>2</sup> Artikel *Phönizien* in der *Allgemeinen Encyclopädie* von Ersch und Gruber, Sektion III, Teil XXIV, 1848, S. 376 ff.

den sind und ungefähr gleichzeitig mit den Amarna-Funden anzusetzen sein werden, begegnen wir authentischen Nachrichten über die zweifellos einheimische Göttin Aširat. In einem andern dieser Schriftstücke ist von einem „Herrn der Götter“ die Rede. Ein zu Taanak gefundenes Siegel mit Keilschrift bezeichnet den darauf dargestellten Adoranten als „Knecht“ des babylonischen Gottes Nergal.

Phönizische Inschriften in Buchstabenschrift aus Phönizien und seinen Kolonien, die über die Religion der Phönizier irgendwelche Auskunft geben, sind wie die phönizischen Inschriften überhaupt mit vielleicht einer einzigen Ausnahme nicht älter als die persische Periode. Für einen Zweig der später eingewanderten Schicht semitischer Bewohner Kanaans, die Moabiter, besitzen wir in der Inschrift des Königs Mescha aus dem neunten Jahrhundert v. Chr. eingehendere Nachrichten über die Vorstellung von Kemosch, dem Hauptgott des Volkes. Kaum jünger scheint den Schriftzügen nach zu sein eine in Cypern gefundene phönizische Inschrift, die den „Baal des Libanons“ nennt. Sie wäre noch um ein Jahrhundert älter, wenn der in ihr genannte König Hiram als der Zeitgenosse Salomos angesehen werden dürfte. Aber von da an fehlen phönizische Inschriften bis auf die persische Zeit wohl ganz. Die meisten sind jünger als der Beginn der griechischen Periode. Nur eine Königsinschrift aus Gebal, d. i. Byblos, die der Zeit der Perserherrschaft anzugehören scheint, und mehrere Königsinschriften aus Sidon, die noch aus der persischen oder auch erst aus der griechischen Periode stammen, reden etwas eingehender von den Hauptgottheiten der beiden Städte, der Baalat Gebal und den Göttern Sidons, der Astarte, dem Baal von Sidon und Esmun. Neben den überhaupt nicht zahlreichen Inschriften auf dem Boden des phönizischen Mutterlandes sind wir aus den Kolonien, namentlich aus Cypern und für die letzten Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Ära ganz besonders aus Karthago, reichlich mit Weihinschriften versehen, die indessen alle von re-

ligiösen Vorstellungen nicht mehr enthalten als einzelne Gottesnamen. Die Aussagen der punischen Inschriften werden vielfach ergänzt durch lateinische aus dem römischen Afrika, worin unter lateinischen Namen, besonders oft als Saturnus, Aesculapius und Iuno, vielfach karthagische Gottheiten erscheinen. Eine Opfertafel aus Marseille, deren Zeit als viertes bis zweites Jahrhundert v. Chr. bestimmt wird, ist wichtig für die Kultgeschichte. Mehr als aus den Gottesnamen ist in fast allen Inschriften aus ihren menschlichen Personennamen zu entnehmen, die mit wenigen Ausnahmen eine Aussage von der Gottheit enthalten oder eine Beziehung zur Gottheit ausdrücken. Durchweg sind immerhin die phönizischen Inschriften für die Geschichte der Religion von weit größerer Bedeutung als für die politische Geschichte.

Reicher aber sind wir für die ältere Zeit seit Funden der letzten Dezennien mit Inschriften auf aramäischem Boden bedacht, die alle für die religiösen Vorstellungen wichtig sind. Aus dem neunten und achten Jahrhundert besitzen wir Inschriften der Könige des Reiches Sam'al am Amanus, darunter die älteste, die des Kalumu (Kalamu, Kilamu) in kanaanäischer Sprache, die andern altaramäisch. In allen diesen Inschriften, einmal bei Aufzählung der Taten des Königs, dann in einer Weihinschrift, einer Grabinschrift, einer Bauurkunde und in der Beischrift zu einer Reliefdarstellung des Königs, nehmen die Urheber der Inschriften Veranlassung, ihrer Götter zu gedenken. Aus dem achten Jahrhundert stammt die Weihinschrift des Königs *Zkr* von Hamat und La'asch, worin der Weihende ausführlich von seinem Verhältnis zu seinen Göttern redet und von dem, was er ihnen verdankt. Auch Inschriften auf Grabsteinen für Mondpriester von Nerab bei Aleppo, die wahrscheinlich dem siebenten Jahrhundert angehören, sind zu verwerten. Für die letzten Jahrhunderte der vorchristlichen Zeit fließen die religionsgeschichtlichen Nachrichten auf einzelnen aramäischen Gebieten in den einheimischen Inschriften ziemlich ausgiebig. So sind wir na-

mentlich für Palmyra eingehend orientiert wenigstens über das Pantheon als solches, minder gut über die Beziehungen der einzelnen Gottheiten zu einander. Römische Inschriften, die palmyrenischen Gottheiten gelten, dienen zur Ergänzung. Auch für die Religion im nabatäischen Reiche haben wir einigermaßen umfangreiches inschriftliches Material. Die Nabatäer, ein nach Norden gewanderter arabischer Stamm, hatten aramäische Kultur und Sprache angenommen. Unter ihren Gottheiten finden sich neben arabischen aramäische. Ähnlich verhält es sich mit den Kulturen der uns aus ihren Inschriften bekannten arabischen Beduinen in der Safâ, d. i. in Gegenden, die ungefähr der Landschaft Trachonitis entsprechen. Dort sind diese Araber etwa seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert nachzuweisen.

2. Die Kunde, die von den Göttern und Kulturen der Phönizier und Aramäer aus Inschriften zu gewinnen ist, wird in einigen Punkten ergänzt durch Denkmäler auf kanaanäisch-phönizischem und aramäischem Boden. Vom Kultus der ältesten Zeiten zeugen die in Palästina mehrfach nachweisbaren Felsaltäre mit ihren anscheinend zu Libationen dienenden Schalen. Ob sie von semitischen Vorgängern oder Vätern der Phönizier stammen oder aber von einer nichtsemitischen Bevölkerung, muß hier dahingestellt bleiben und läßt sich bis jetzt überhaupt kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Ausgrabungen in Palästina haben aus hohem, wie angenommen werden darf vorisraelitischem, Altertum zu Gezer Reste eines Tempels und ebendort wie auch an andern Orten heilige Steinsäulen, Mazzeben, zutage gefördert. Götterbilder sind bisher nicht viele gefunden worden, alle nur in kleinem Maßstab, anscheinend dem Privatkult dienend. Neben einzelnen ägyptischen Figuren, darunter zu Gezer ein Osiris, stellen die Bilder meist in nahezu identischer, nur in wenigen Einzelheiten variierender Form, eine nackte mütterliche Göttin dar.

Aus späterer phönizischer Zeit ist unter den Denkmälern hervorzuheben die Reliefdarstellung auf dem Steine des Königs Jechawmelek von Byblos mit dem Bilde der Baalat Gebal in der Ausstattung der ägyptischen Hathor; der vor ihr stehende König trägt persische Tracht. Auf punischem Gebiet sind zu nennen ein rohes Relief, das möglicherweise als eine Baalfigur zu erklären ist, und mancherlei religiöse Sinnbilder: Blumen und Früchte, auch der Delphin, daneben häufig die ausgestreckte Hand mit irgendwelcher kultischen Bedeutung. Im karthagischen Bereich sind ferner Bilder aus später Zeit gefunden worden, die offenbar dem Baal Hamman gelten; sie stellen ihn nach Art des ägyptischen Ammon dar. Die karthagischen Hauptgottheiten Tanit und Baal Hamman, auch Schlangendidole sind zu erkennen in den Gravierungen eines in Algerien gefundenen Diadembandes, das daneben noch andere, vielleicht fremdländische Figuren aufweist.

Im alten Phönizien hat es wahrscheinlich wenig eigentliche Götterbilder gegeben. Das Bild der nackten Göttin war dem Anschein nach von auswärts entlehnt. Es entspricht durchaus cyprischen und babylonischen Darstellungen, ohne daß wir bis jetzt den Ausgangspunkt mit Sicherheit bestimmen können. Die Gestalt der Baalat Gebal ist, wie schon angegeben wurde, der ägyptischen Hathor nachgebildet. Das am meisten verbreitete Zeichen der göttlichen Gegenwart scheinen bis zuletzt der heilige Stein und der heilige Pfahl gewesen zu sein. Der heilige Stein ist noch mehrfach bezeugt auf phönizischen Münzen. Aus diesen lernen wir auch andere Gottheitssymbole kennen, so einen heiligen Wagen, anscheinend der Astarte gehörend. Zumeist allerdings zeigen die Münzen aus Phönizien griechische Göttergestalten und lehren uns dann nicht mehr als die Identifizierung der einheimischen Gottheit mit einer griechischen, woraus immerhin doch Rückschlüsse gemacht werden können auf den ursprünglichen Charakter der damit gemeinten phönizischen Gottesvorstellung.

Auf altaramäischem Boden, aus dem Reiche Sam'al, sind zu Sendschirli in Statuen und Reliefdarstellungen Bilder von Göttern gefunden worden, so eine Statue, die nach ihrer Inschrift deutlich als Bild des Hadad zu erkennen ist, ferner Reliefdarstellungen von Dämonen und in Reliefs oder als Säulenbasen Bilder kerub- oder sphinxartiger Wesen. Diese Darstellungen sind aber wohl alle nicht reinsemitischen Charakters, sondern unverkennbar durch hettitische Kunst und wohl auch mehr oder weniger durch hettitischen Glauben beeinflusst. Ebenfalls in Sendschirli zeigt Symbole des Mondgottes Sin unter dem Namen „Baal von Harran“ ein Relief des Königs Barrekub von Sam'al aus dem achten Jahrhundert.

In römischen Bildwerken haben wir eine nicht kleine Anzahl von Gestalten syrischer Gottheiten, die zum Teil mit den Legionen in andere Gegenden des Reiches wanderten, des Jupiter Heliopolitanus, des Jupiter Dolichenus, der palmyrenischen Götter Aglibol und Malachbel. Aus diesen Figuren, die mehrfach Mischformen aufweisen, läßt sich aber nicht mit irgendwelcher Sicherheit eine Vorstellung von altaramäischen Götterbildern gewinnen. Durch die neuesten Untersuchungen der Felsbauten von Petra, der Hauptstadt des nabatäischen Reiches, sind Kultobjekte in erheblicher Zahl, Altäre nebst ihrem Zubehör und Bilder mit religiöser Bedeutung, bekannt geworden.

3. Kenntnis von der Religion der Westsemiten wird außerhalb ihres eigenen Bodens für die ältesten Zeiten vermittelt durch altbabylonische Inschriften. Darin sind nämlich aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie in großer Zahl Personennamen enthalten, die deutlich westsemitisches Gepräge tragen und mehrfach Aussagen von der Gottheit darstellen. Unter den Gottesnamen, die in diesen Personennamen vorkommen, findet sich wiederholt der Name des Gottes des Westlandes *Mar-tu* (Amurru). Der Ursprung der babylonischen Bevölkerungsschicht, der diese Namen angehören, ist bei den Amurru zu suchen, wie die Baby-

lonier die Westländer nannten, d. i. bei den Amoritern des Alten Testaments. Ihre Sitze sind uns nach ihrer Begrenzung noch nicht deutlich bekannt. Wenigstens teilweise scheinen sie die Landschaften eingenommen zu haben, die später von den Phöniziern bewohnt waren, und können vielleicht als deren Vorfahren angesehen werden. Nach den Aussagen des Alten Testaments über die Amoriter wohnten sie auch noch weiter südlich. Zugleich mögen sie in nördlichern Gebieten zu suchen sein, in Landschaften, wo später Aramäer wohnten.

In den assyrischen Inschriften findet sich eine vereinzelte, aber reichhaltige Aussage über die Götter einer bestimmten phönizischen Stadt, vielleicht der Phönizier überhaupt, nämlich aus dem siebenten Jahrhundert in dem Vertrag Asarhaddons mit König Baal von Tyrus. Es werden darin zum Teil Kulte bezeugt, über die wir für die assyrische Periode oder auch überhaupt keine andern Nachrichten besitzen. Dieser lediglich durch politische Beziehungen veranlaßten Angabe haben wir weitere derartige Mitteilungen bei den Assyryern kaum an die Seite zu stellen.

4. Aus sehr alten Zeiten besitzen wir, auch abgesehen von dem Amarna-Archiv, in ägyptischen Funden Nachrichten über Einzelheiten aus der Religion Kanaans. Von dem seit alters bestehenden lebhaften Verkehr zwischen Ägypten und der phönizischen Küste ist nicht nur frühzeitig ägyptischer Einfluß auf die Religion Kanaans ausgegangen, sondern es sind auch phönizische Gottheiten nach Ägypten übertragen und dort wenigstens in Privatkulten verehrt worden. Am genauesten sind wir unterrichtet über den Kult der Baalat von Gebal bei ägyptischen Frauen. Sie hatte seit dem mittlern Reich in Ägypten ihre Verehrerinnen. Seit dem neuen Reiche finden sich auf ägyptischen Denkmälern die westsemitischen Gottheiten Rescheph, Anat und Kadesch abgebildet in sehr ägyptisierter Gestalt. Es bleibt zweifelhaft, ob diese Bilder überhaupt semitischen Origin-



nalen entsprechen oder doch Darstellungen, die auf kanaanäisch-aramäischem Boden Eingang gefunden hatten. Jedenfalls ist eins von beidem anzunehmen für den Löwen, auf dem die Göttin Kadesch steht, da vielfach die Gottheiten Vorderasiens auf den ihnen heiligen Tieren stehend dargestellt werden — anscheinend nach hettitischem Vorbild —, während die ägyptischen Kultbilder den alten Zusammenhang der Götter mit bestimmten Tieren in der andern Form des Tierkopfes auf menschlichem Rumpfe konserviert haben.

5. Eine weitere Quelle für die Kenntnis von der Religion bei den Nachbarvölkern der Israeliten sind die Mitteilungen des Alten Testaments.

Die alttestamentlichen Angaben sind fast alle hervorgegangen aus einer polemischen Tendenz. Wo sie mehr geben als bloße Namen, lassen sie meist nur durch gefärbte Gläser hindurchsehen. Wichtiger als das, was das Alte Testament direkt über diese Kulte zu sagen weiß, ist für deren Erkenntnis die Kunde, die wir indirekt aus der althebräischen Literatur entnehmen können, wovon sogleich zu reden sein wird.

In allen ältern Quellen, den Inschriften und Denkmälern auf palästinischem, babylonischem, assyrischem und ägyptischem Boden und den literarischen des Alten Testaments, will im allgemeinen eine jede hierher gehörende Angabe für sich allein und aus sich selbst heraus beurteilt sein. Nur in den alttestamentlichen Aussagen besteht, soweit es sich um die Übernahme kanaanäischer Kulte auf seiten der Israeliten handelt, zum Teil ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den verschiedenen Quellschriften, da sich besonders seit der deuteronomischen Periode, aber in anderer Weise doch auch schon bei ältern Propheten wie Hosea ein bestimmtes Schema für Darstellung und Beurteilung jener Kulte gebildet hat. Dies Schema braucht nur von den Angaben des Alten Testaments abgezogen zu werden, um den erübrigenden Rest als zuverlässiges und größtenteils aus

unmittelbarer Anschauung geschöpftes Material verwerten zu können.

Neben den direkten Aussagen über die Religion der Kanaanäer und Aramäer und der zu Fremdkulten abgefallenen Israeliten finden sich in den alttestamentlichen Schriften für Kenntnis und Verständnis der Religion der Nachbarn andere Mitteilungen von besonderem Werte, den in derselben Qualität keine der übrigen Quellengruppen beanspruchen kann. Die volkstümliche israelitische Religion war zersetzt mit Elementen kanaänischer Kulte. Sie waren von den Israeliten bei der Einwanderung in Kanaan durch Vermischung mit der dort vorgefundenen Bevölkerung und noch später fortdauernd durch den Verkehr mit den Nachbarstaaten aufgenommen worden. Von diesen fremden Elementen der volkstümlichen israelitischen Religion sind auch die Propheten und Schriftsteller des Alten Testaments nicht unbeeinflusst geblieben. Zu dem von den Kanaanäern her Angeeigneten gehören besonders diejenigen Bestandteile der Jahwereligion, welche aus dem Leben des Ackerbauers entstanden sind, das die Hebräer erst in Kanaan kennen gelernt hatten. Aber bei Gemeinsamkeiten der Hebräer mit den Nachbarvölkern ist neben Kanaanäern oder Phöniziern auch an die Aramäer zu denken. Wenigstens zu einzelnen aramäischen Kulturen, so denen einer Gottheit mit dem Namen El, vielleicht auch denen der doch wohl aramäischen Götter Adrammelech und Anammelech mit ihren Kinderopfern, bestehen anscheinend Beziehungen in der Religion der Hebräer, ohne daß wir die Verbindungslinien zu ziehen imstande wären. Es ist möglich, daß hier Zusammenhänge aus dem vorkanaänischen Altertum der Hebräer vorliegen. Dann würde es sich kaum um Entlehnungen handeln, sondern um Gemeinsamkeiten aus den Anfängen beider Volksstämme.

Infolge jener Einwirkungen von kanaänischer Seite können wir im Alten Testament bestimmte Seiten der Religion der Kanaanäer in ihren Nachwirkungen als einen Bestandteil lebendigen Glaubens beobachten. Die von spezifisch religiösen Ge-

sichtspunkten ausgehenden Darstellungen der alttestamentlichen Literatur führen hinein in Denken und Empfinden, das sich bei den Israeliten in den von den benachbarten Völkerschaften her entlehnten Kultformen äußert, und führen damit zum Teil auch tiefer hinein in die Religion dieser Völkerschaften selbst als die dünnen Namen in den Inschriften der Phönizier.

Bei dem Versuch der Aussonderung von Bestandteilen kanaanäischen Glaubens aus der volkstümlichen israelitischen und der alttestamentlichen Religion ist freilich große Vorsicht geboten. Da die älteste Religion der Hebräer ohne Frage von Hause aus der der stammverwandten Kanaanäer in irgendwelchem Maß ähnlich war, läßt sich oft nicht mit Sicherheit entscheiden, was als altüberkommener hebräischer Glaube und was als kanaanäisch anzusehen ist. Ein Versuch der Sonderung kann in manchen Fällen überhaupt nicht zum Abschluß kommen, in andern nur auf Grund einer bestimmten Auffassung von unterscheidenden Charakterzügen der beiden Volksreligionen, die jedenfalls irgendwie vorhanden waren.

Noch die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, besonders die apokalyptischen, bieten in der Bildersprache von göttlichen Dingen, in Angelologie und Dämonologie neben späten Entlehnungen aus dem fernern Orient und dem Hellenismus vielfach uralte Vorstellungen, die zum Teil deutlich auf dem Boden westsemitischen Naturdienstes erwachsen sind.

Den alttestamentlichen Nachrichten dürfen an die Seite gestellt werden Personennamen, die enthalten sind in kürzlich bekannt gewordenen Scherben-Inschriften aus Samaria, anscheinend dem neunten Jahrhundert angehörig. Die Träger der Namen waren freilich, wie zum Teil deutlich und in den übrigen Fällen zu vermuten ist, Israeliten; aber diejenigen unter diesen Namen, die mit dem Gottesnamen Baal zusammengesetzt sind, verweisen darauf, daß die Aussagen von der Gottheit, die in ihnen enthalten sind, nicht als rein hebräisch angesehen werden dürfen. Es wird hier wohl von dem Baal nicht anders geredet

als die Kanaanäer es taten, denen man die Gottesbezeichnung und vielleicht auch die damit gebildeten Personennamen entlehnt hatte.

6. Während Nachrichten über aramäische Religion aus alt-aramäischer Literatur ganz fehlen, sind dagegen einige wenige Reste aus Schriften phönizischer Autoren in der griechischen Literatur erhalten worden. Von den uns vorliegenden Zitaten stammen die umfangreichsten, die einer einzigen Schrift angehören, deutlich von einem späten Autor, der von vornherein griechisch geschrieben hat. Aber seine Mitteilungen mögen zum Teil zurückgehen auf ältere Werke in phönizischer Sprache. Wie es mit der Herkunft von zwei anderweitigen kürzern Angaben, die aus Phönizien hergeleitet werden, bestellt ist, erscheint noch dunkler.

Der Neuplatoniker Damascius (um 520 n. Chr.) hat uns Fragmente erhalten aus Kosmogonien der Phönizier. Eine davon wurde einem Phönizier Mochos zugeschrieben. Eine andere als „sidonisch“ bezeichnete kannte Damascius durch Vermittlung des Eudemos, des Schülers des Aristoteles.

Umfangreichere Reste liegen vor in Zitaten griechischer Schriftsteller, besonders des Bischofs Eusebius von Cäsarea (gest. um 339), aus der Schrift *Φοινικὴ ἱστορία*, die sich als Werk eines uralten Sanchuniathon bezeichnete. Sie hat sich mit der Geschichte der Götter als dem Anfang der Geschichte der Phönizier beschäftigt. Diese Schrift war, wann immer sie entstanden sein mag, verfaßt von einem Manne, dem noch reiches Material für den phönizischen Gottesglauben zu Gebot stand. Die Beschaffung dieses Materials war dem Byblier Philo (geb. wahrscheinlich 64 n. Chr.), der die Schrift aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzt haben will, in Wirklichkeit aber zweifellos der Verfasser des von ihm von vornherein griechisch geschriebenen Werkes war, erleichtert durch seine Zugehörigkeit zum phönizischen Lande. Jeder Versuch, von der phönizischen

Religion oder ihren einzelnen Bestandteilen ein Bild zu rekonstruieren, muß sich mit dieser einzigartigen Quelle beschäftigen — leider kann man bei ihrer Beschaffenheit keineswegs sagen: muß von ihr ausgehen; denn durch seine euemeristische Auslegung und synkretistischen Zutaten hat Philo sein wertvolles Material so sehr entstellt, daß eine Rekonstruktion seiner Vorlagen nahezu überall ausgeschlossen zu sein scheint. In den wenigen Fällen aber, wo seine Angaben über Kultusorte und Götternamen sich kontrollieren lassen, haben sich diese Bestandteile seiner Darstellung, aber auch nur sie, noch immer als richtig erwiesen und sind zum Teil — ich denke dabei an die Götter *Βεελσάμην* und *Βατνλος* — in überraschender Weise durch neue Funde bestätigt worden.<sup>1</sup>

Bei Flavius Josephus ist aus Menandros von Ephesos (etwa im 2. Jahrhundert v. Chr.) eine Notiz erhalten über den unter dem König Hiram bestehenden Kult des Herakles von Tyros d. i. des Melkart, die dadurch besonders wichtig ist, daß allem Anschein nach daraus — nämlich aus dem Auferstehungsfest — Rückschlüsse gemacht werden dürfen auf den Mythos des Gottes. Da Menander seine Mitteilungen über phönizische Stadtkönige im allgemeinen zweifellos aus einheimischen Annalen geschöpft hat, wird auch jene Angabe desselben Ursprungs sein.

7. Unter den Quellen auf nichteinheimischem Boden sind anders als die ägyptischen und babylonisch-assyrischen, wo wie zum Teil auch in der alttestamentlichen Isoliertheit der einzelnen Nachrichten vorliegt, die viel spätern Zeiten angehörenden Angaben griechischer und römischer Autoren über die Religion der Westsemiten zu beurteilen, wo Isoliertheit meist nicht anzunehmen ist. Ich habe dabei zunächst im Sinne die

---

<sup>1</sup> Ich darf hier verweisen auf meine Abhandlung *Über den religionsgeschichtlichen Wert der phöniciſchen Geſchichte Sanchuniathon's*, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876 und den Artikel *Sanchuniathon* in Haucks *Realencyklopädie für protestantische Theologie* Bd. XVII, 1906.

vorchristliche und die spätere nicht christliche Literatur. Die wenigsten dieser Schriftsteller haben, wie Herodot, aus unmittelbarer Beobachtung geschöpft. Meist läßt sich hier eine komplizierte Weitergabe der aufbewahrten Kunde entweder erkennen oder doch voraussetzen. Ein letzter Gewährsmann, auf den die Angaben zurückgehen, ist dabei allerdings nur selten zu bestimmen.

Wenn wir auf die älteste Form dieser Angaben zurückzugehen versuchen, so ergeben sich einzelne darunter als von großem Werte, weil sie nicht nur Namen von Gottheiten bieten, sondern auch Mythen und Kultformen, von denen wir aus den orientalischen Quellen sehr wenig hören. Diese Kunde hat zum Teil der letzte Gewährsmann auf irgendwelchem direkten oder indirekten Wege noch aus lebendiger Überlieferung und lebendigem Glauben des orientalischen Kultusortes geschöpft. An orientalischen Gottesnamen teilen die Abendländer verhältnismäßig wenig mit, da sie fast ausnahmslos die Identität der fremdländischen Gottheiten mit den griechisch-römischen voraussetzen und deshalb in der Regel jenen die Namen dieser beilegen. Durch dies Verfahren sind mancherlei Mißverständnisse entstanden und können noch jetzt daraus entstehen. Aber den Identifizierungen der Namen liegt doch ebenso wie den Darstellungen phönizischer Götter in der Gestalt griechischer, die auf den Münzen vorkommt, in der Regel ein *Tertium comparationis* zugrunde, das zu der Identifizierung Veranlassung gab. So kann uns das bekannte Wesen der griechisch-römischen Gottheit zuweilen das Verständnis des nach seiner Art unbekanntem orientalischen Gottes erschließen, der mit ihr identifiziert wurde.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> An diesem Punkt ist es wohl statthaft, eine sehr spezielle Einzelheit zur Berichtigung anzuführen. Dem R. P. Lagrange fühle ich mich sehr verpflichtet für seine Besprechung meines Buches Adonis und Esmun in der *Revue Biblique* 1912, S. 117 ff., da sie trotz ihres vielfachen Widerspruchs ein richtiges Bild gibt von dem Allgemeinen, was zu erweisen ich versucht habe, und ein sehr wohlwollendes von der Art, wie ich es versucht habe. Zu dem von Lagrange nicht Gebilligten ge-

Aber andere Umstände, die den Wert der Angaben bei den Okzidentalern beeinträchtigen, kommen hinzu. Die Griechen haben nicht nur an Ort und Stelle beobachtet oder Beobachter der orientalischen Kulte gekannt und gehört. Kulte und namentlich Mythen des Orients sind zum Teil schon früh und mehr noch in spätern Zeiten nach Griechenland übertragen worden und haben sich mit griechischen Vorstellungen und Bräuchen vermischt. So ist vieles, was uns bei den abendländischen Autoren in Kombination mit Orientalischem entgegentritt, keineswegs rein orientalischer Herkunft. Weiter ist noch zu erwägen, daß zur Zeit der Schriftsteller, die für uns in Betracht kommen, auch schon zur Zeit Herodots, vielfach Vermischungen der vorderasiatischen Religionen untereinander stattgefunden hatten — neue Vermischungen nach den ganz alten bei den Verschiebungen der wandernden Völkerschaften im Beginn der uns bekannten Geschichte. Uns bleibt nichts anderes übrig, wenn wir zunächst aus den verwandten oder abhängigen Angaben die älteste Form herausgefunden haben, als auch diese von allem zu entkleiden, was griechische Zutat zu sein scheint, und das dann Übrigbleibende auf seine Herkunft zu prüfen und nötigenfalls nach seiner verschiedenen Entstehung zu sondern. Korrektes Verfahren ist hier wie gegenüber den Inschriften und vielfach auch den alttestamentlichen Angaben nur möglich durch

---

hört meine Auffassung des Esmun als eines jugendlichen Gottes. Er will sie daraus als unrichtig erkennen, daß der griechische Asklepios, mit dem Esmun identifiziert worden ist, nie jugendlich dargestellt werde (S. 122). Dies würde ich allerdings als Gegenbeweis noch nicht gelten lassen können; denn wenn Esmun ein Heilgott war wie Asklepios, konnten sie aus diesem Grunde identifiziert werden auch bei einer feststehenden Verschiedenheit der Vorstellung von ihrem Alter. Aber Asklepios wird gar nicht selten unbärtig und jugendlich dargestellt. Da das Kultbild in Sikyon ihn in dieser Gestalt gab, so muß die Auffassung als jugendlicher Gott schon früher Zeit angehören. Ich habe *Adonis und Esmun* S. 253 Anm. 5 hingewiesen auf das von Amelung und Kjellberg für den jugendlichen Asklepios Beigebrachte und auf ein Münzbild, was Lagrange übersehen zu haben scheint.

Rücksichtnahme auf die besondern Verhältnisse jedes einzelnen Falles.

Für unsern Zweck kommen nicht nur die Aussagen in Betracht, die sich bei Griechen und Römern über solches finden, das in Phönizien selbst beobachtet worden ist oder aus Phönizien von den Okzidentalern übernommen zu sein scheint, sondern besonders auch diejenigen über das in phönizischen Kolonien Wahrgenommene, so z. B. in Sizilien und Sardinien. Gerade für diese Kolonialgebiete haben die Autoren mehrfach Nachrichten von Phönizischem erhalten, für das uns eine Bezeugung aus phönizischen Inschriften oder Denkmälern fehlt. Aber besonders hier ist in der Verwertung mit der größten Behutsamkeit zu verfahren, da es sich auf diesen Gebieten überall um Völkermischungen handelt. So ist in den Gegenden, die unter punischem Einfluß gestanden haben, oft schwer zu entscheiden, was wir als punisch oder auch althönizisch in Anspruch nehmen dürfen und was vielmehr seinen Ausgangspunkt bei den Libyern hat.

Unter den griechischen Schriften, deren Verfasser aus eigener direkter Kunde über syro-phönizische Religion berichten, gehört zu den wertvollsten Quellen die dem Lucian von Samosata (gest. um 200 n. Chr.) zugeschriebene Schrift *De Syria dea*. Ihr Wert ist unbestreitbar, mag nun Lucian ihr Verfasser sein oder nicht; denn der Autor hat ohne Frage den Kult nicht nur des syrischen Hierapolis, den er an erster Stelle beschreibt, sondern auch den von Byblos, den er damit kombiniert, an Ort und Stelle beobachtet und aus dem Munde der Eingeweihten eine gewisse Kenntnis von der Bedeutung der Riten und den zugrunde liegenden Mythen erlangt. Die Belehrung, die er empfangt, ist leider nicht tief gegangen und ließ ihm zu verschiedenen Kombinationen und Erklärungen Raum, welche er aus seiner eigensten Beurteilungsweise entnahm. Aber für die zu Hierapolis vorhandenen Heiligtümer und die dort bestehenden Bräuche haben wir bei ihm eine so ausführliche Schilderung, wie wir sie für keinen andern Kultusort auf ara-



mäischem oder phönizischem Boden besitzen. Die Frage nach Lucians Autorschaft ist im wesentlichen nur von Bedeutung für die Zeitbestimmung der Schrift, die aber für deren Beurteilung selbstverständlich auch in Betracht kommt. Da der schalkhafte und ungläubige Humor, der überall zwischen den Zeilen dieser Schrift herauszuspüren ist, durchaus der Art Lucians entspricht und sprachliche Bedenken anscheinend nicht in entscheidender Weise geltend zu machen sind, so dürfte keine Veranlassung vorliegen, das Buch, wie es von ältern Philologen geschehen ist und wie es teilweise auch noch neuerdings geschieht, dem Lucian abzuspochen. Gerade die Skepsis, mit der es den Mirakeln von Hierapolis und die aus Mitleid und Hohn gemischte Beurteilung, mit der es dessen Kultuseinrichtungen gegenübersteht, sprechen dafür, daß die Schrift in dem, was sie von Bestehendem, nämlich von Institutionen, Traditionen und Glauben, berichtet, zuverlässig ist. Was der Verfasser an eigenen Deutungen hinzufügt, wozu wohl z. B. die Auffassung der großen Säulen als Phallen gehört, hat für unsere Beurteilung des Kultus und Mythos natürlich keinen Wert.

Einiges Bemerkenswerte über altaramäischen Kult zu Antiochia erfahren wir noch bei Ammianus Marcellinus (gest. im Anfang des 5. Jahrhunderts), der aus Antiochia stammte. Selbst die spätern Mythographen sind zuweilen, wenn nicht direkt für unser Gebiet, so doch für Griechisch-Römisches, das aus dem Orient entlehnt war, zu benutzen in Angaben, die sich nur in ihren Exzerpten erhalten haben.

8. Auch christliche Kirchenväter haben noch aus eigener Anschauung Beobachtungen machen können über altsemitischen Volksglauben in Syrien und Karthago. In der Unmittelbarkeit der Wahrnehmungen besitzen ihre Angaben einen Vorzug vor den meisten okzidentalischen Quellen. Wohl aber ist bei ihnen immer in Betracht zu ziehen, daß ihre jenem Glauben gegenüber feindliche Stellung ihnen eine Auslegung nahelegte, die

für den religiösen Standpunkt und das ethische Niveau der Syro-Phönizier möglichst ungünstig lautete.

Unter den Kirchenlehrern, die noch direkte Berührung hatten mit palästinischem Heidentum, sind besonders Origenes (gest. 254) und Hieronymus (gest. 420) zu nennen, für die Kenntnis von Resten der alten Religion bei den Aramäern der Antiochener Theodoret (gest. 457) und unter den syrisch schreibenden Isaak von Antiochia (wohl im 5. Jahrhundert). Im punischen Afrika kannte Tertullian (gest. um 230) altkarthagischen Kult in noch sehr lebendiger Existenzweise. Brauchbares Material ist enthalten in der an Antoninus Pius gerichteten Apologie des Aristides und in der syrischen des Pseudo-Melito, vielleicht aus der Zeit des Caracalla oder des Antoninus Pius. Auch bei noch spätern syrischen Autoren, wie z. B. in den Glossen des Nestorianers Theodor Bar Koni (wahrscheinlich 8. Jahrhundert), ist verschiedenes aus verloren gegangener älterer Literatur erhalten.

Neben den Angaben der Kirchenväter kommen Berichte der ältern Rabbinen über vorderasiatisches Heidentum in Betracht, das auch sie noch zum Teil aus unmittelbarer Beobachtung gekannt haben mögen. Allerdings im Mischnatraktat über das Heidentum, dem Traktat *Aboda Zara*, vermag ich, abgesehen von einigen Angaben über die Ascheren, die heiligen Bäume des altkanaanäischen Kultus, kaum etwas zu finden, was sich speziell auf phönizisches oder syrisches Heidentum bezöge.<sup>1</sup> Die Jerusalemische Gemara zu diesem Traktat enthält eine Erörterung über die Kulte der Kutäer, der fremden Kolonisten auf dem Boden des untergegangenen Reiches Ephraim, die zum Teil Aramäer waren. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob diese Angaben

<sup>1</sup> Die verdienstliche Abhandlung von Blaufuß *Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud* (Beilage zum Jahresberichte des Königl. Neuen Gymnasiums in Nürnberg für das Schuljahr 1909/10), Nürnberg 1910, macht auf gar nichts Derartiges in dem Mischnatraktat aufmerksam.

hinausgehen über Phantastereien, die sich lediglich an die im alttestamentlichen Königsbuch genannten Götzennamen anlehnen. Hier und überall ist die Stellung der Rabbinen selbstverständlich, wie die der Kirchenväter, eine polemische.

Reiner als bei Kirchenlehrern und Rabbinen stellt sich altes Glaubensgut dar in dem, was die Gnostiker in ihren synkretistischen Systemen teilweise deutlich aus phönizischer, vielleicht auch aus aramäischer Religion herübergenommen haben. In der Zusammenstellung der Gottheiten zu Paaren und Triaden, in deren Emanationen und ihrer kosmischen Bedeutung läßt sich mehr als in den aphoristischen Angaben der Schriftsteller, welche direkt, aber ohne persönliche Teilnahme über syro-phönizisches Heidentum referieren, mit einiger Vorsicht noch etwas herausfinden von dem Zusammenhang der einzelnen Vorstellungen in altheidnischem Glauben und noch etwas herausfühlen von dem Geiste, der sie beseelte. Göttergestalten, die uns sonst nur in mumifizierter Form erhalten sind, treten hier als Lebensmächte auf.

9. Für die Kenntnis der Religion der Aramäer sind auch solche Quellen nicht außer acht zu lassen, die noch viel spätern Zeiten angehören als denen der hellenistischen Kultur und der Anfänge des Christentums. In einer vom Verkehr mit dem Mittelmeergebiet abgelegenen Gegend des Zweistromlandes, in Harran, hat sich alteinheimischer Glaube um viele Jahrhunderte länger in seiner Selbständigkeit behauptet als am Gestade des Libanonlandes. Dies harranische Heidentum zeigt im wesentlichen babylonische Prägung. Sie stammt wohl nicht direkt von den Babyloniern her, sondern wahrscheinlich von den Assyryern aus der Zeit ihrer Herrschaft über Harran. Die Grundlage aber der harranischen Religion wird als aramäisch anzusehen sein. Aramäisch ist besonders deutlich die Gestalt des nicht babylonischen Gottes Be'el-schemin, des „Himmelsherrn“, der in Harran wie auf anderm aramäischem und auch auf phönizischem Gebiet verehrt wurde. Vermengungen mit Okzidentalischem sind auch

in Harran nicht ausgeblieben; aber sie sind mehr nur äußerlich gewesen als in dem tiefer eingreifend hellenisierten Phönizien. Syrische und arabische Schriftsteller der islamischen Zeit geben noch wertvolle Nachrichten über lebendige Reste alten Heidentums auf diesem Boden. Ganz besonders hat En-Nedim aus Bagdad in seinem großen Werke, dem Fihrist (geschrieben 987 n. Chr.), eine Fülle von Nachrichten über die Religion der Harraner aus eigenen Beobachtungen und aus älterer Literatur zusammengestellt.

10. Noch im heutigen Volksglauben Syriens und Palästinas lebt viel altsemitisches Heidentum fort unter der Decke islamischer oder auch christlicher Religion, nur in losen Zusammenhang gebracht mit dem offiziellen Bekenntnis und für das volkstümliche Leben oft wichtiger als dieses. Solche Rudimente können in manchen Fällen für Kenntnis und Beurteilung der ältesten Religion wichtiger sein als alte Quellenaussagen. Es kommt gerade hier jene oben geltend gemachte Wertung der Nachrichten nach ihrer innern Glaubwürdigkeit und ihrer Zusammengehörigkeit in Betracht. Wir verdanken einzelnen ältern und besonders einigen neuesten Beobachtern des Lebens und Denkens der syrischen und nordarabischen Bauern wertvolle Sammlungen auf diesem Gebiet.

11. Für die phönizische Religion, sowohl für den Gesamtcharakter als für manche Einzelheiten, ist mehr als aus alten und spätern direkten Nachrichten zu entnehmen aus Berührungen mit arabischer und auf anderer Seite mit babylonisch-assyrischer Religion. Ich denke hier nicht an solche Gemeinsamkeiten, die auf Entlehnung, sondern vielmehr an andere, die auf Analogiebildung oder auf dem Zusammenhang der historischen Anfänge zu beruhen scheinen. Berührungen dieser Art sind oft evident, und viele Lücken unseres Materials für die Phönizier lassen sich ausfüllen durch das vollständigere in einem analogen Fall auf verwandtem Gebiet. Dies durch Vergleichung ergänzende und erläuternde Verfahren ist selbstverständlich mit

großer Vorsicht zu handhaben, um die Eintragung von Fremdem zu vermeiden.

Für die Religion der Aramäer fehlen uns bis jetzt mit wenigen Ausnahmen die Anhaltspunkte, um das Altaramäische von dem aus dem Babylonismus Entlehnten zu sondern. Inwieweit die oben erwähnten Bestandteile der babylonischen Religion, die als von den Westländern, den Amurru, herübergenommen anzusehen sind, speziell für aramäisch gehalten werden dürfen, läßt sich zurzeit noch nicht entscheiden. Zugleich kann es bei wichtigen Kulturen, denen wir auf babylonischem und ebenso auf aramäischem Boden begegnen, so bei dem des Mondgottes Sin, zweifelhaft erscheinen, ob ihr Ursprung bei den Babyloniern oder bei den Aramäern zu suchen ist. Berührungen mit dem, was wir von altarabischer Religion wissen, treten bei den Aramäern erst mit der Einwanderung arabischer Stämme auf syrisches Gebiet in den letzten Jahrhunderten vor unserer Ära hervor. Bei dieser Sachlage kann eine Rekonstruktion des altaramäischen Gottesglaubens durch Vergleichung mit verwandten Religionen wenigstens einstweilen nicht in Betracht kommen. Wir können überhaupt von aramäischer Religion fast nur reden als von Kulturen auf aramäischem Boden, nur für wenige Einzelfälle von einheimisch aramäischen Kulturen. Wie an einzelnen Punkten durch Überlagerung von Babylonischem, so ist an andern, deutlich z. B. in Hierapolis, durch Hettitisches der aramäische Untergrund nahezu verdeckt worden.

Auf phönizischem Boden wird in manchen Fällen zu beobachten sein, daß anscheinend ältere oder vielleicht älteste Bestandteile der Religion arabischem Heidentum nahestehen. Anderes, was wir aus der phönizischen Religion nicht hinwegdenken können, weist irgendwelche Zusammenhänge mit Babylonischem auf. Jedenfalls aber scheint mir unser Material ausreichend zu sein, um daraus die Beobachtung zu gewinnen, daß die phönizische Religion nicht in dem Maße wie die babylonisch-assyrische zu einem System ausgebildet worden ist. Sie

hat einen weniger komplizierten Charakter, und eben darin ist sie der altarabischen ähnlicher. Keinenfalls ist meines Erachtens die phönizische Religion in ihrem Gesamtumfang anzusehen, wie man wohl getan hat, als eine Depravation der babylonischen, sondern vielmehr in ihrer Grundlage als ein ursprünglicheres Stadium desjenigen Gottesglaubens, der in Babylonien weiter ausgebildet worden ist. Die phönizische Religion scheint also, wenn diese Beobachtung richtig ist, der Religion bei den Vätern der spätern West- und Ostsemiten näher zu stehen als die Religion der Babylonier.<sup>1</sup> Diese Beurteilung ergibt sich für

---

<sup>1</sup> Diese Beurteilungsweise kommt z. B. zur Geltung bei der Erklärung der ursprünglichen Bedeutung der Göttin, welche bei den Babyloniern Istar, bei den Phöniziern Astart heißt. Da sich in ältern und ältesten Zeugnissen keine Spur davon findet, daß die Kanaanäer die Astarte mit dem Venusplaneten kombiniert hätten, halte ich es für unberechtigt, wenn unter andern Nielsen (*Der semitische Venuskult*, Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft 66, S. 469ff., vgl. auch Alfr. Jeremias *Theol. Literaturblatt* 1912, Sp. 436, beide in ausdrücklichem Gegensatz zu der Darstellung in meinem *Adonis und Esmun*) den Zusammenhang der Göttin mit dem Venusplaneten als bei den Semiten ursprünglich daraus erkennen will, daß allerdings die älteste ausdrücklich bezeugte naturalistische Bestimmung der Göttin Istar bei den Babyloniern für diesen Zusammenhang eintritt. Daß in späten Zeiten ebenso die westsemitische Astarte in dem Venusplaneten gesucht wurde, kann für Alter dieser Kombination auch auf westsemitischem Boden nicht geltend gemacht werden. Eine andere Frage ist es, ob sich irgendeine tellurische oder doch nicht astrale Bedeutung für die Istar-Astarte als die ursprüngliche erweisen läßt. Ich glaube, ohne es an dieser Stelle ausführen zu können, daß der Erweis erbracht werden kann aus der, wie mir scheint, nur mit Zugrundelegung einer nichtastralen Bedeutung erreichbaren Erklärung dessen, was von dem Verhältnis der Istar zu Tamuz erzählt wird, ebenso aus der ganz allgemein gehaltenen alten Auffassung der Istar und der Astarte als Muttergöttin. Dabei trägt es für die hier berührte Frage kaum etwas aus, ob diese letztere Auffassung genuin semitisch ist oder ob sie, woran man gedacht hat, aufkam unter kleinasiatischem, möglicherweise arischem Einfluß. Von der Frage, ob Istar-Astarte von Hause aus den Venusplaneten repräsentiert hat, ist unabhängig die andere, die Nielsen nicht bestimmt von ihr trennt, ob Verehrung des Venusplaneten den Semiten seit den ältesten Zeiten eignete. Es besteht die Möglichkeit, daß die Gottheit des Venusplaneten erst

uns aus der Vergleichung der verschiedenen Religionen der semitischen Völkergruppen.

Wenn unsere Auffassung berechtigt ist, so hat dann jene durch Vergleichung vollzogene Ergänzung des Materials für die phönizische Religion, von der wir reden, auf dies Verhältnis der Religionen zueinander Rücksicht zu nehmen. Elemente des phönizischen Gottesglaubens und Kultus, die ihre Heimat in dem ausgebildeten babylonischen Religionssystem zu haben scheinen, werden nicht anzusehen sein als die Grundlage, auf der sich das übrige aufgebaut hätte, sondern als spätere, wenn auch vielleicht schon sehr alte Zutaten. Sie sind dann zu erklären aus der Suprematie,

nachmals mit der Istar zusammengeschmolzen wurde. Für die Araber läßt sich wohl eine Gottheit des Planeten rekonstruieren, aber wenigstens bei den Nordarabern nicht ihr Zusammenhang mit der Istar-Astarte nachweisen. Jedenfalls scheint mir nur schwer oder, ich darf wohl sagen, gar nicht verständlich zu sein, wie der Venusplanet von sich aus dazu gekommen sein sollte, als das gebärende, mütterliche Prinzip angesehen zu werden. Wohl aber läßt sich dies für mannigfache tellurische Kräfte begreifen. Dabei denke ich die älteste Vorstellung von der Astarte durchaus nicht in abstrakter Weise als eine allgemein tellurische Kraft, sondern bin mit W. Brandt in seiner Besprechung meines Buches *Adonis und Esmun* (Deutsche Literaturzeitung 1912, Sp. 2191 f.) ganz darin einverstanden, daß „Naturgötter nicht aus Abstraktionen und auch nicht als Abstraktionen entstanden sind“. Wenn die Darstellung der „Astarten“ in *Adonis und Esmun* S. 17 ff. 44 f. dem verehrten Herrn Rezensenten den Schein der entgegengesetzten Anschauung erwecken konnte, so beruht das darauf, daß ich allerdings a. a. O. S. 45 von der großen phönizischen Göttin hätte sagen sollen, daß sie „ursprünglich mit einer bestimmten Erscheinung der irdischen Welt kombiniert worden sein wird“ statt „sein mag“. Hauptsächlich aber ist jener Schein dadurch veranlaßt worden, daß ich einmal nicht in der Lage bin, für die „Astarten“, d. h. die großen phönizischen Göttinnen überhaupt, die ihnen zugrunde liegende „elementare Kraft“ (a. a. O. S. 24) konkret zu bestimmen (vgl. a. a. O. S. 21), und daß ich anderseits nicht im Sinne hatte, die Ursprünge der Astarte darzustellen, sondern die Anschauung von ihr, die sich aus den uns erhaltenen relativ späten Bezeugungen entnehmen läßt. In diesen erscheint allerdings, wenn ich recht sehe, eine mutmaßliche alte konkrete Auffassung aufgelöst zu der Verallgemeinerung der Vorstellung von der Göttin als einer nicht weiter definierbaren tellurischen oder auch noch umfassendern kosmischen Lebenskraft.

die das altbabylonische Reich über die Mittelmeerküste besessen hat, und aus dem fortdauernden Einfluß, den die großen Reiche Mesopotamiens auf die kleinen Staaten des Westlandes ausgeübt haben.

Vielleicht wird man später einmal auch imstande sein, solches, was nur bei den Hettitern oder bei irgendwelchen Ariern entstanden sein könnte, als in ältesten Zeiten eingedrungene Entlehnungen aus der Religion der Phönizier herauszulösen.

Ebenso wie Nachrichten über babylonische und arabische Religion als Quellen für das Verständnis der phönizischen aus Beobachtung des Analogon zu verwerten sind, sind auch solche Bestandteile hebräischer und speziell alttestamentlicher Religion, die Verwandtschaft mit Kanaanäischem oder auch vielleicht mit Aramäischem zeigen, ohne doch anscheinend von dorthier entlehnt zu sein, zu verwenden zur Erläuterung der phönizischen und etwa auch der aramäischen Religion. Diese Nutzbarmachung des Alten Testaments zur Rekonstruktion der Religion der nicht hebräischen Westsemiten muß hergehen neben der oben besprochenen, wo es sich um Entlehnungen der Hebräer bei den Kanaanäern handelte.

In den von mir aufgestellten Rubriken glaube ich die Gesichtspunkte geltend gemacht zu haben, nach denen die verschiedenen Quellenkategorien zu verwerten sind. Im einzelnen lassen sich diese nach vielen Seiten hin erheblich erweitern oder spezialisieren. Meine Anführungen sind in den meisten Fällen nur als Beispiele gemeint. Die Erfolge der Ausgrabungen besonders zu Sendschirli im Gebiet des alten Sam'al und die schon seit längerer Zeit immer gemehrten Funde auf punischem Boden lassen uns hoffen, daß unsere Kenntnisse der syro-phönizischen Religion noch ferner aufklärenden Ergänzungen entgegengehen.

Was die Verwertung des gesamten Materials betrifft, so wird immer auszugehen sein von den Quellen, die dem einheimischen Boden angehören, und zwar in der Folge nach dem Alter. Die Erklärung ihrer Aussagen und die Ausfüllung der Lücken, die sie übrig lassen, wird in den anderweitigen Quellen zu suchen sein.



# Das Problem der Entstehung des Christentums

Von Johannes Weiß in Heidelberg

Die „Entstehung des Christentums“ ist heute ein sehr modernes und wohlklingendes Thema wissenschaftlicher, halbwissenschaftlicher und journalistischer Darstellungen. Indem es das Christentum in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozeß hineinstellt und auch schon seine ersten Anfänge vermöge eines sozusagen biologischen Verfahrens aus anderen Lebensströmungen abzuleiten sucht, kehrt es seine Spitze vor allem gegen den Gedanken, daß die christliche Religion durch einen übernatürlichen Eingriff, durch eine göttliche Neuschöpfung, durch „Offenbarung“ gestiftet sei. Aber nach dieser Seite wird die Untersuchung und Darstellung sehr viel seltener gewandt, sei es, daß man meint, mit jenem Glauben überhaupt nicht diskutieren zu können, sei es, daß man einen Streit mit ihm nicht mehr für nötig hält. Wie so oft wendet sich die neue Richtung gegen eine ihr viel näher stehende, die man mit einem höchst unzutreffenden und nachgerade geschmacklosen Namen die „liberale“ Forschung nennt.

Man kann die Veränderung der wissenschaftlichen Lage auf diesem Gebiet gar nicht besser darstellen, als indem man die gegenwärtige Fragestellung mit den Themen und Problemen einer kürzlich vergangenen Epoche der Theologie vergleicht. Als A. Ritschl im Jahre 1850 (2. Aufl. 1857) seine „Entstehung der altkatholischen Kirche“ schrieb, war das Thema ein weit begrenzteres. Es handelte sich um die Vergleichung zweier Geschichtsperioden, des eigentlichen Urchristentums und der Anfänge der

katholischen Kirche im zweiten Jahrhundert, und um die Frage, auf welche Weise dieser Zustand aus jenem „entstanden“ sei. Im wesentlichen herrscht dieselbe Fragestellung auch noch in Harnacks Dogmengeschichte (1886), welche zu ihrem Hauptthema hat: die „Entstehung des altkirchlichen Dogmas“ aus den vordogmatischen Zuständen des Urchristentums. Bei beiden gilt das eigentliche Urchristentum, die Verkündigung Jesu und die Lehre der Apostel, insbesondere des Paulus als etwas ohne weiteres mit diesen Persönlichkeiten Gegebenes und das übrige Urchristentum als eine getreue Abspiegelung oder Auswirkung dieser grundlegenden Erscheinungen. Auf eine weitere Ableitung oder Erklärung wurde verzichtet, nur die großen religiösen und ethischen Impulse der altprophetischen Religion wurden als ihre unleugbare Voraussetzung anerkannt, während jenseits des apostolischen Zeitalters die Seelenverwandtschaft mit dem Prophetismus sich lockert, daher das originale Verständnis für die christlichen Urphänomene und schöpferischen Persönlichkeiten verloren geht und dem Eindringen hellenischen Denkens, heidnischer Mysterienstimmung und römischer Verfassungsideale Tür und Tor geöffnet ist.

Diese stillschweigenden Voraussetzungen, in denen ein altprotestantisches dogmatisches Motiv mitwirkt — der Gegensatz von Schrift und Tradition — sind im Laufe der Zeit immer mehr erschüttert worden, in dem Maße als man erkannte, daß das Epigonenzeitalter der „nachapostolischen“ Zeit schon sehr stark in die Bücher des Neuen Testaments hineinragt, daß der Hellenismus, dessen Einfluß man aufs ängstlichste sogar noch vom Hebräerbrief ausschließen wollte, schon bei Paulus einen starken Einschlag bildet, daß mindestens ebenso sehr wie die klassische alttestamentliche Religion der Propheten und Psalmen die Religion des Spätjudentums mit ihrer Mythologie und Apokalyptik nicht nur in die Gnosis des Paulus, sondern auch in die Verkündigung Jesu mächtig hineinwirkt. Wenn auch unter heftigem Widerstreben, mußte doch anerkannt werden, daß auch jene

Urform des Christentums kein übergeschichtlich-sakrosankter Bezirk, kein rein autochthon-biblisches Gewächs ist, sondern ein Produkt jener wunderbaren Übergangszeit, für die wir kurzerhand die Bezeichnung „Synkretismus“ wählen. H. Gunkels zugespitzter Ausdruck: „das Christentum selber eine synkretistische Religion“ beleuchtet die neue Sachlage am schärfsten. Und so sind die älteren Fragestellungen durch eine neue abgelöst: es handelt sich jetzt um die Entstehung des Christentums überhaupt.

Diese radikale Problemstellung enthält das Programm der religionsgeschichtlichen Richtung innerhalb und außerhalb der Theologie. Die vorweggenommene Antwort auf ihre Frage, gewissermaßen das Arbeitsziel, ist mit der Parole gegeben: das Christentum die Erbin der antiken Kultur. Ihr positives Ziel ist der Nachweis, daß das Gebäude der neuen Religion ebenso aus antiken Bausteinen errichtet sei, wie die alten Kirchengebäude sich mit dem Material der alten Tempel geschmückt haben. Die Geschichtswissenschaft kann auch kein anderes Ziel haben, so lange sie wissenschaftlich verfahren will. Ihre Aufgabe wird immer bleiben, die jeweils spätere geschichtliche Erscheinung als das notwendige Ergebnis ihrer Vorgeschichte und als Frucht ihrer Umgebung zu erweisen. Selbst wenn sie sich sagen muß, daß sie dies Ziel immer nur annähernd erreichen kann, so muß sie doch so arbeiten, als ob es möglich wäre, eine restlose Erklärung zu geben. Gerade wie die Naturwissenschaft getragen und gefördert wird von der Arbeitshypothese, daß alle Erscheinungen letztlich auf einfachste Vorgänge und Kräfte zurückgehen müssen, so hängt auch der Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis davon ab, daß jenes Ziel als erreichbar ins Auge gefaßt wird. Dies ist die treibende Kraft aller Einzelforschung. Als Forschung und bei der Einzelarbeit muß sie gleichgültig sein nicht nur gegen den Gedanken, daß etwa übernatürliche Offenbarung irgendwo einen neuen Anfang gesetzt hätte, sondern auch gegen den moderneren, daß in dem Hervor-

brechen einer eigenartigen Individualität ein unberechenbarer Faktor vorhanden sei. Sie wird versuchen, auch das Originale von irgendeiner Seite in den Zusammenhang kausalen Geschehens einzureihen; sie müßte als Wissenschaft sich selbst aufgeben, wenn sie hier haltmachen wollte. Dies alles ist im Prinzip von jedermann anerkannt, auch von der wissenschaftlich arbeitenden Theologie. Wenn wir trotzdem einstweilen über sehr verschiedenen gerichtete Versuche<sup>1</sup> und ein teilweise verworrenes Arbeiten, auch über höchst dilettantische Experimente noch nicht hinausgekommen sind, so hat das seinen Grund nicht zum wenigsten in dem Mangel an wirklichem Zusammenarbeiten; dieser aber wurzelt vielfach — von unerfreulichen Parteilichkeiten und Tendenzen abgesehen — in einer weitverbreiteten methodologischen Unklarheit. Vielleicht ist es förderlich, einmal das Problem und die methodologische Frage etwas genauer ins Auge zu fassen.

1. Was heißt denn im geschichtlichen Leben überhaupt „Entstehung“? Man braucht die Frage nur aufzuwerfen, um auch schon die Antwort zu haben, daß es ein „Entstehen“ im Sinne einer völligen Neuschöpfung überhaupt nicht gibt — in der Geschichte ebensowenig wie in der Natur —, das „Neue“ ist immer in weitem Maße eine „Umlagerung“ älterer Elemente, nach einem neuem Prinzip, auf Grund stärkerer Kräfte und eigenartigen Erlebens der Wirklichkeit.<sup>2</sup> Jede, auch die kräftigste Lebenserscheinung unterliegt bei ihrem Eintritt in die Geschichte

<sup>1</sup> Man kann unterscheiden eine mehr sozialistisch-materialistische (Kalthoff, Kautsky und auch Maurenbrecher), eine mehr ideengeschichtliche (Pfleiderer), eine mythengeschichtliche (Smith, Drews, Lublinski) Richtung.

<sup>2</sup> Ich erinnere immer wieder an das Gleichnis Holtzmanns (*Neut. Theologie* I 110, <sup>2</sup>159), mit dem er von der Darstellung des Judentums zur Verkündigung Jesu überleitet: „Die dargestellten Vorstellungsmassen gleichen einem breiten, wenig bewegten und darum nur langsam von der Stelle rückenden Gewässer, darein plötzlich ein Felsblock stürzt, welcher es bis in die Tiefe aufwühlt und in weiterem Umkreise aufrauschen macht. Wenn die Oberfläche sich allmählich wieder zu glätten beginnt, ist sie wie von einer ganz neuen Wellenbewegung überzogen und dehnt sich auch über bisher noch nicht überschwemmt gewesene

dem Zwange, daß sie sich zunächst der vorhandenen Ausdrucksmittel bedienen muß; erst allmählich und nur in sehr bescheidenem Maße kann sie dazu übergehen, den Bestand der Überlieferung durch neue Formen des Ausdrucks zu erweitern. Nirgends wirkt dies Gesetz stärker als in der Geschichte der Religion. Auch der gewaltigste Genius steht unter dem Druck der Überlieferung, und wenn er sein inneres Leben mitteilen will, so kann er zunächst nur in allgemein verständlichen, daher fast immer inadäquaten Worten sagen, was er leidet. Wenn Jesus den ganzen Drang seines religiösen Lebens in die Worte zusammenfaßt: „das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“, so ist sicher, daß seine Hörer ihn unmittelbar verstanden, aber auch, daß sie ihn nicht völlig verstanden, ja der Ausdruck „Reich Gottes“ deckte nicht immer genau das, was Jesus selber empfand und wollte. Und wenn Paulus ein Höchstes und Tiefstes auszusagen versucht mit dem Worte, daß wir aus Glauben gerechtesprochen werden, so hat er aus seiner Lage heraus eine Vorstellung wählen müssen, die das, was er eigentlich meinte, den Verzicht auf das gerichtliche Verfahren, das Schenken statt des Urteilens, nur höchst unvollkommen und mißverständlich zum Ausdruck bringt. Und so ist es in allem und jedem. Schon daß der originale Genius gezwungen ist, in einer bestimmten Sprache zu denken, gibt seinem Erleben eine gewisse Relativität; die Worte und Begriffe, mit denen er arbeiten muß, sind erstarrte Zeugen einer früheren Lebensperiode — ich erinnere nur an die Worte „heilig“ und „Geist“, die, wie tausendfach sie auch umgeformt und umgedeutet worden sind, doch immer noch etwas von ihrem ursprünglich „ethnischen“ Sinn behalten. Vollends, wenn der neue Gedanke in das Leben der Masse eingeht — wie muß er sich anpassen, oft bis zur Unkenntlichkeit, um sich behaupten zu können. Jede neue Bewegung stößt sofort mit ältere-

---

Gebiete aus. Die alten Elemente aber stellen sich fast alle wieder ein; sie treten jedoch in vielfach abgewandelter Gestalt, in neuen Mischungsverhältnissen auf und folgen einem anderen Gesetze der Schnelligkeit.“

ren zusammen, die schon ihren festen Kurs haben; ist sie kräftig genug, so wird sie jene ablenken und in ihre Bahn ziehen, aber immer wird sie dabei die eigene Bahn etwas verändern. Dies alles gilt in ganz besonderem Maße vom Christentum. Es muß auch von dem Fortgeschrittensten unter uns immer von neuem gelernt werden, daß es wirklich nicht eine über aller Relativität stehende Vernunft- oder Idealreligion ist, sondern ein geschichtliches Gebilde mit allem, was daraus folgt. In einem einzelnen stark abgedehnten Volke von sehr besonderer Eigenart entstanden, mit einer Einzelsprache oder mit zwei Sprachen ausgerüstet, hat es von Anfang an im Kampfe um seine Existenz und im Dienste der Propaganda sich auf seine Umgebung einstellen müssen, in ihren Gedanken denken, an ihre Ordnungen sich anschließen, ihren Stimmungen und Bedürfnissen entgegenkommen müssen. Wie ideal und übergeschichtlich das innerste Wesen dieser Religion sein möge, sie hat niemals existiert ohne eine geschichtlich bedingte, daher notwendig eingeschränkte Gestalt, nie ohne einen Bund zu schließen mit ihr im Innern fremden Gedanken und Lebensformen.

Je unumwundener dies alles anerkannt wird, um so wichtiger ist es nun freilich, zu erkennen, welches denn das Prinzip jener „Umlagerung“ war, woher die Kraft stammte, die älteren Strömungen einen veränderten Kurs gegeben hat, worin eigentlich die eigenartige Neubeseelung älterer Lebenselemente liegt, die doch vorhanden gewesen sein muß. Insbesondere fragt sich: wie ist es gekommen, daß die neue Religion, auf dem Boden des Judentums entstanden, sich vom Judentum abgelöst hat, und daß sie auf dem Boden des Hellenismus, statt in den dort vorbereiteten Formen einer geistigen monotheistischen Mysterien-Religion ganz aufzugehen, sich ihnen trotz aller Anpassung, trotz aller **Aufsaugung** hellenischer Elemente feindlich gegenübergestellt und sie schließlich überwunden oder, wenn man lieber will, sie in sich resorbiert hat.

2. Wie das Wort „Entstehung“ sich eine kritische Beleuchtung gefallen lassen mußte, so auch das Wort „Christentum“. Was

ist darunter zu verstehen? Was ist das „Christentum“, um dessen „Entstehung“ es sich handelt? Ist damit gemeint die besondere Form individuellen religiösen Empfindens, oder die eschatologische Stimmung oder die Auferstehungshoffnung oder die Ethik der Bruder- und Feindesliebe oder das Vertrauen auf den himmlischen Vater oder der Glaube an die Sündenvergebung um des Blutes Christi willen oder dies alles zusammen? Oder denkt man an den ganzen Komplex von Lehren und Vorstellungen, Riten und Gemeinschaftsformen, Sakramenten und Verfassung, die man als Kirche bezeichnet? Und wo sollen wir da chronologisch den Einschnitt machen: wo hört die „Entstehung“ auf und wann beginnt die „Weiterentwicklung“? Wann ist das Christentum fertig, wann sind alle seine konstitutiven Merkmale beisammen? Sollen wir die Reichskirche Constantins als das eigentliche Objekt der Untersuchung ansehen oder etwa die Kirche bis zum Jahre 180, zu welcher Zeit sie nach Renan alle ihre Dogmen und Institutionen, alles was zu einer rechtschaffenen Kirche gehört, schon im wesentlichen besaß? Oder sollen wir nur das eigentliche Urchristentum, etwa bis 70 oder 100 Jahre n. Chr. ins Auge fassen? Die Beantwortung dieser Frage ist von prinzipieller Wichtigkeit. Es geht heut nicht mehr an, das „Christentum“ ohne jede Unterscheidung seiner Entwicklungsstadien, unter Absehen von aller Chronologie, als eine große Ideenmasse zu behandeln, in der die primitivsten urchristlichen Vorstellungen auf einer Fläche mit den Dogmen und Institutionen des 3. Jahrhunderts nebeneinander liegen. Es ist doch nicht einerlei für unsere Frage, ob eine hellenistische Vorstellung oder ein Ritus erst um 150 oder 250 eingedrungen ist, oder ob er schon bei Paulus zu konstatieren ist. So ist z. B. die Frage nach der konstitutiven Bedeutung des Mithras-Kultus für die christlichen Sakramente ganz davon abhängig, von welcher Zeit an seine Einwirkungen möglich oder nachweisbar sind.

Nun richtet sich ja das neuere Interesse ganz besonders auf das Urchristentum im engsten Sinne, und auch wir wollen unsere methodologische Untersuchung hierauf beschränken. Dazu ist

freilich notwendig, daß gewisse chronologische Grundfragen beantwortet sind.

Wenn es heute vielfach als aller Weisheit Anfang gilt, die gesamte Chronologie der urchristlichen Quellen umzustürzen, die Paulusbriefe und Evangelien ins 2. Jahrhundert zu schieben und statt dessen sozusagen Experimente im luftleeren Raume zu veranstalten, so ist das das spezifische Zeichen des konstruierenden Dilettantismus, der zunächst einmal die hinderlichen Quellen beiseite schiebt, um frei arbeiten zu können. Mit dieser Methode zu diskutieren, ist völlig aussichtslos und unfruchtbar. Wem die wirklichen Probleme am Herzen liegen, hat Notwendigeres zu tun, als mit unbelehrbarem Eigensinn zu streiten. Wer nicht sehen kann, daß die echten Paulusbriefe überall den Bestand Jerusalems voraussetzen — z. B. in den zahlreichen Partien, in denen die Kollekte für die jerusalemische Gemeinde erörtert wird — also vor 70 geschrieben sind, und daß von den Evangelien Markus und der Grundstock der Reden vor der Zerstörung des Tempels, höchstens bald danach entstanden sind, wer in der Apostelgeschichte neben den deutlichen Zeichen späterer Redaktion nicht die Fülle höchst altertümlicher und authentischer Mitteilungen eines Augenzeugen der Reisen des Paulus zu unterscheiden vermag, mit dem kann man nicht verhandeln. Wir beschränken uns also auf die Frage nach der Entstehung des Urchristentums im engeren Sinne.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Deißmann hat seinem neuen Buche über Paulus eine Karte beigegeben, auf der er die Orte bezeichnet hat, in denen um das Jahr 70 der Christuskultus eine Stätte gefunden hat. Mag nicht überall eine organisierte Gemeinde vorhanden gewesen sein — an all diesen Orten gab es „Brüder“ oder „Jünger“, wie z. B. in Tyrus, Ptolemais, Caesarea, und an dem Orte, wo Mnason lebte (Apg. 21). Wie diese Verbreitung zeigt, hat die neue Religion um diese Zeit schon ein gut Stück Entwicklung zurückgelegt. Und wie die paulinischen Briefe zeigen, ist sie auch innerlich schon bis zu einem gewissen Grade fertig. Zwischen den Gemeinden besteht ein reger Verkehr und eine feste ideale Einheit, sie treiben ein großes Liebeswerk, sie haben bei aller Freiheit der Organisation gewisse gemeinsame Ordnungen des Lebens, die Herrnworte



Ebenso wie man nach vorwärts notwendig einen festen Einschnitt machen muß, wenn man weiter kommen will, so muß man sich auch nach rückwärts klar darüber sein, wann und wie das „Christentum“ beginnt. Hier waltet vielfach irreführende Rhetorik. Ebenso wie man von „Reformation vor der Reformation“ gesprochen hat und damit ein förderliches aber auch ein irreführendes Moment in die Forschung geworfen hat, so kann man auch von einem Christentum vor Christus reden. Man denke hierbei weniger an den abenteuerlichen Kultus eines vorchristlichen Jesus, den B. W. Smith erfunden hat, als an den erheblich wichtigeren und richtigeren Gedanken, daß z. B. der Gottesbegriff des Christentums mindestens im Deutero-Jesaja, daß das Doppelgebot der Liebe und ein nicht unerheblicher Teil der christlichen Ethik, daß die Christologie als Lehre vom Messias und die individuelle wie kosmische Eschatologie im Judentum „vorgeformt“ bereit lag. Je unbefangener wir dies alles anerkennen müssen, um so dringlicher müssen wir fragen, wodurch denn alle diese alten Vorstellungselemente in Bewegung geraten, sich um einen neuen Mittelpunkt kristallisiert und vom jüdischen Mutterboden losgelöst haben. Wann und wodurch hat die Bewegung begonnen? Auf diese Frage muß eine Antwort gegeben werden, wenn doch die Frage nach der Entstehung des Christentums überhaupt einen Sinn haben soll. Denn sie hat doch zur Voraussetzung, daß das Christentum in irgendeinem Sinne etwas anderes ist, als das vorhergehende Judentum und der umgebende Synkretismus.

---

gelten als höchste Instanz, die Taufe ist überall das Zeichen des Vollchristen, das Herrnmahl ist eingebürgert, vor allem verbindet sie das gemeinsame Bekenntnis und die Verehrung des Herrn Christus, die Hoffnung auf seine Parusie und die Bereitung auf das Gericht. Wir sehen aber auch, daß die theologische Gedankenentwicklung schon stark fortgeschritten ist: ein reicher Schatz von polemisch-apologetischen Gedanken gegenüber dem Polytheismus und dem Judentum, ein ausgebildeter Schriftbeweis, eine komplizierte und durchdachte Erlösungslehre und Christologie ist vorhanden.

3. Daß die religionsgeschichtliche Forschung auch mit vielfach unzureichenden Fragestellungen gearbeitet hat, ist heute allgemein anerkannt. Ich möchte die auf der Hand liegenden Einwände nicht von neuem<sup>1</sup> vorbringen, zumal da ich auf die ausgezeichneten Bemerkungen R. Reitzensteins in seiner Auseinandersetzung mit A. Schweitzer verweisen kann.<sup>2</sup> Nur eine allgemeine Bemerkung sei mir gestattet.

Es sollte sich von selbst verstehen, daß man das Urchristentum nicht richtig beurteilen kann, wenn man es gewissermaßen nur von außen betrachtet und sich damit begnügt, aus frappierenden Analogien auf Entlehnungen aus anderen Religionen zu schließen oder wenn man es nur als fruchtbares Jagdgebiet betrachtet, auf dem man gewisse Urformen primitiver Religion entdecken kann. Die erste wissenschaftliche Forderung ist, daß man sich in den eigenen Zusammenhang dieses geschichtlichen Gebildes hineinstelle und es zunächst einmal in seiner eigenen

---

<sup>1</sup> Ich verweise auf meine Schrift: *Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart*. Göttingen 1908.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für neut. Wissenschaft* 1912 S. 12 ff., 23 f., besonders die Worte: „Hält mandenn die Philologen für so irreligiös oder kindlich, ihnen die Vorstellung zuzutrauen, daß die erste Gemeinde oder auch nur Paulus bei der Einführung oder Ausdeutung der Sakramente sich vornahm, ein Stück ägyptischen oder sonstigen Kultes kurzweg ins Judentum zu übertragen, um es dadurch zugkräftiger zu machen? Oder daß die Jünger oder Paulus, als sie der Auferstehung und Göttlichkeit dieses Herrn in sich gewiß wurden, dachten: „Also ist es der alte Naturgott Osiris oder Attis; kombinieren wir mal diese Religion mit unserem Väterglauben“. Eine religiöse Persönlichkeit kann derartig gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell, und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzten Sinne neu sein. Nur folgere ich daraus nicht, daß jene religiöse Persönlichkeit in Sprache, Vorstellung und Brauch ganz unbeeinflußt von der Umwelt geblieben ist, und jede Ähnlichkeit auf Zufall beruhen muß. Wie alle Geistesgeschichte, so muß die Religionsgeschichte stets von der Persönlichkeit ausgehen, und stets gibt es für sie eine doppelte Erklärung, aus ihr selbst und aus der Umwelt. Nur daß in der Religionsgeschichte noch sicherer als sonst der Satz gilt, daß nichts einwirken kann, das nicht Vorbereitungen findet, und nichts lebendig wird, das nicht im wesentlichen neu wird.“

Struktur zu begreifen suche; man muß seine Elemente auch in ihrem Eigenwerte an ihrem Platze verstanden und gefühlt haben, wenn man die Frage richtig und erschöpfend behandeln will, ob sie aus anderem Zusammenhange entlehnt sind und wie sie sich etwa dabei verändert haben. Je mehr sich die Religion verinnerlicht und vertieft, je mehr sie aus einer Stammes- oder Volksache eine Angelegenheit des Individuums wird und nicht mehr bloß dingliche Leistungen sondern eine Beteiligung des Gemütes und Willens fordert, in demselben Maße genügt es nicht mehr, nur das Vorstellungsmaterial und die Kultbräuche dieser Religion exakt aufzunehmen, um sie zu verstehen; es bedarf eines mitfühlenden psychologischen Verständnisses der subjektiven Religiosität, mit der Mythos, Lehre und Kultus von den Gläubigen erfaßt werden. Diese Seite der Sache ist häufig genug von der Religionsgeschichte in ihrer Anwendung auf das Christentum vernachlässigt worden. Gerade wie die Theologie früher ihre Pflicht getan zu haben glaubte, wenn sie die Lehre des Christentums als „biblische Theologie“ in ihrem systematischen Zusammenhange rubriziert hatte, so hat sich die Religionsgeschichte vielfach damit begnügt, den Vorstellungsgehalt des Christentums, seine Mythologie und Lehre, sowie seine Kultanschauungen als Entlehnungen aus anderen Religionen zu erweisen, oft genug in der Form der einfachen Gegenüberstellung. Diese intellektualistische Auffassung, wonach die Lehre oder der Mythos an der Religion als das eigentlich Wesentliche betrachtet wird, spukt immer noch in dem modernen Betriebe. Aber er muß nicht nur, er kann auch sehr wohl — neben den äußeren Lebensformen und der sei es verstandesmäßigen, sei es phantastischen Vorstellungswelt der Religionen — auch die damit verbundenen Gefühlswerte erfassen, vorausgesetzt, daß Quellen dafür vorhanden sind, was beim Urchristentum in glänzender Weise der Fall ist. Es ist nur wenig zur Erklärung des Christentums geleistet, wenn nachgewiesen wird, daß die Elemente der Christologie aus dem Synkretismus herübergenommen sind, wenn nicht auch zu zeigen ge-

sucht wird, daß die Übertragung der christologischen Prädikate auf eine bestimmte Persönlichkeit, der Glaube, daß Jesus der erwartete Messias, Heiland und Herr sei, einen entsprechenden Aufschwung religiöser Empfindung und Leistung im Gefolge gehabt hat.<sup>1</sup> Daß in der Lehre vom Kreuzestode Christi der orientalische Mysterienglaube vom sterbenden und auferstehenden Gotte eine neue Gestalt gewonnen hat, mag einmal als erwiesen gelten, aber man wird diese Seite des Christentums nicht verstehen, wenn man nicht seine besondere Form und seine Stimmungs- und Gefühls-Unterschiede gegenüber den Mysterienkulten würdigt. Daß der Gottesglaube Deutero-Jesajas dem Gottvaterglauben Jesu blutsverwandt ist (oder umgekehrt), wird man ohne weiteres zugeben; aber was war der Grund, daß derselbe Glaube bei Jesus zur Sammlung eines Jüngerkreises führte, der nach seinem Tode diesen Glauben an den Weltgott Deutero-Jesajas mit dem Glauben an die Gottheit Jesu verträglich fand? Je mehr überlieferte Elemente nachgewiesen werden, um so rätselhafter wird es, wie aus dieser synkretistischen Verbindung eine so lebenskräftige Religion hervorgehen konnte. Das Christentum ist von Anfang nicht nur Weltanschauung oder Mythos, sondern eine äußerst impulsive, stark gefühlsmäßige Bewegung von großer Werbekraft gewesen. Je älter und verbreiteter ihre Gedanken und Mythen waren, um so bedeutender muß das ihr eigentümliche Gefühlsmoment gewesen sein, das die Menschen vom Judentum und von den griechisch-orientalischen Kulten weg an sich herangezogen hat. Je weniger neu oder je anstößiger auch der Glaube der alten Gemeinde war, je mehr Parallelen und Konkurrenzen vorhanden waren, um so stärker muß der Enthusiasmus, die Innerlichkeit und der Ernst der führenden Persönlichkeiten, der Apostel, Propheten und Lehrer, ihr kühner Glaube und ihre weltabgewandte Gesinnung, nicht zuletzt die Wärme ihrer Bruder-

<sup>1</sup> Diese beiden Seiten der Sache habe ich in meinen beiden Schriften *Christus* (Religw. Volksb. I, 18/19. H., Tübingen 1909) und *Jesus im Glauben des Urchristentums*, Tübingen 1910, zu berücksichtigen gesucht.

liebe anziehend gewirkt haben. Und jede Erklärung der Entstehung des Christentums bleibt unvollkommen, die nicht für dies Innenleben der neuen Religion, für diese innerlichen Triebfedern ihres Glaubens und Handelns einen Platz in ihrer Darstellung und eine Erklärung dafür findet.

Insbesondere muß auf eine Eigentümlichkeit des Christentums hingewiesen werden, die namentlich von der radikalen Mythen-Hypothese völlig verkannt worden ist. Der 'Mythos' von dem sterbenden und auferstehenden Christus unterscheidet sich vor allen anderen verwandten Mythen dadurch, daß er nicht von einem in irgendwelcher unbestimmten Zeit, etwa im grauen Altertum geschehenen Ereignis redet, auch nicht von einem kosmischen Ereignis, das mit dem Weltenanfang oder mit einem jährlich wiederkehrenden Vorgang identisch ist, sondern von einem in geschichtlicher Zeit, ja vor kurzer Zeit geschehenen, das eben nur einmal stattgefunden hat.

Das Bewußtsein, daß die Erscheinung Christi nur ein einmaliges und im vollsten Lichte der Geschichte handelndes Ereignis ist, steht nämlich in allerengstem Zusammenhange mit der geschichtlichen Selbstbeurteilung der alten Gemeinde. Sie ist von dem Bewußtsein getragen, in einem gewaltigen weltgeschichtlichen Vorgang, der vor kurzem begonnen hat und noch im Gange ist, als Zeugen und Nächstbeteiligte mitten inne zu stehen. Von ihrer heidnischen Umgebung unterscheidet sie sich durch die Überzeugung, in der Endzeit der Welt zu leben und im Anbruch eines neuen Äon, der aber nicht einfach eine neue Weltperiode ist, sondern das Ende und der Ersatz dieses Weltgeschehens durch ein Leben auf himmlischer, göttlicher Stufe, vom Judentum durch die Gewißheit, daß die Hoffnung auf das Heil der Endzeit nicht in blauer Ferne liegt, sondern in ihrer Mitte erfüllt oder in der Erfüllung begriffen ist.<sup>1</sup> Die Welt-

<sup>1</sup> Das Verständnis für diese Seite der Sache, für das Eschatologische im Urchristentum, fehlt nicht nur bei der radikalen Mythenhypothese, sondern auch vielfach bei andern. Dafür, daß dies etwas Wesentliches

anschauung, die hier zugrunde liegt, die Lehre von den zwei Äonen, von Urzeit und Endzeit und ihrem durchgehenden Parallelismus, vor allem die eigentümliche jüdische Überzeugung, daß es außer diesen zwei Äonen keine weiteren gibt, also keine endlose Reihe von Weltperioden — wie verhält sie sich zur iranischen Eschatologie, zur griechischen Lehre von den Weltperioden, zur römischen Theorie der saecula; wie verhält sich der Begriff Äon zum Gotte Aion, zur Mithras-Lehre und zur hellenistischen Mystik, wie zu den gnostischen Äonen? Die ganze Fülle von religiös- und sprachgeschichtlichen Fragen, die ich hiermit anrühre, ist noch nicht genügend von der Forschung in Angriff genommen, und ehe hier nicht das ganze Material einmal beisammen und erklärt ist, wird auch das Unterscheidende der jüdisch-christlichen Eschatologie weiteren Kreisen wohl nicht klar werden. Insbesondere bedarf es der Auseinandersetzung mit der römischen Säkular-Stimmung, die wohl als eine Parallele und als Anknüpfungspunkt<sup>1</sup> behandelt werden darf, aber doch etwas ganz anderes ist. Dort eine „Stimmung“ — hier paßt der Ausdruck — und eine ziemlich gestaltlose Erwartung, hier aber eine auf Tatsachen gegründete und auf eigener Erfahrung beruhende (die Kräfte der zukünftigen Welt habt ihr schon ge-

---

ist, kann ich mich jetzt auf R. Reitzenstein berufen (a. a. O. S. 5): „Die Gründung einer Christusreligion hat sich im Jüngerkreise in dem Augenblick vollzogen, als er zu der Überzeugung kam, der gekreuzigte Jesus lebt und ist darum Gottes Sohn oder ein irgendwie gottgleiches Wesen. Das ist das Faktum, welches sie aus dem Judentum heraushebt; es ist vergeblich, es als Messiasoffnung entkräften zu wollen, die so erfüllte Messiasoffnung hebt — religiös gedacht — das Judentum mit innerer Notwendigkeit auf.“ Dagegen schlägt Reitzenstein das Bewußtsein, „in den letzten Zeiten“ zu leben, noch immer zu gering an, wenn er sagt, von A. Schweitzer (und das gilt von uns Theologen allen): „eine z. T. zeitlich bedingte Stimmung wird einseitig betont und über den Vorstellungsinhalt gestellt“. Diese „Stimmung“ ist das Wesentliche am Urchristentum, es ist die das Ganze zusammenhaltende Grundüberzeugung; auch dies gehört zum „Vorstellungsinhalt“. An diesem Punkte muß das Zusammenarbeiten von Theologie und Philologie noch inniger werden.

<sup>1</sup> Vgl. Lietzmann *Der Weltheiland*.

kostet, sagt Hebr. 6, 5) Lebensüberzeugung und höchste Steigerung der Erwartung auf ein ganz konkretes Ereignis, die Enthüllung des himmlischen Herrn, der vor nicht langer Zeit gekreuzigt war. Dies „dramatische“ Element im Urchristentum, der gewaltige Aufschwung der Hoffnung zur „letzten Spannung“, der schon fast vollzogene Eintritt der Zukunft in die Gegenwart, das Gefühl des fast schon ganz sicheren Besitzes eines Heils, das die Juden noch in unbestimmter Ferne wähen und wovon die Heiden, die „keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4, 13), nichts wissen, das ist der eigentliche Gegenstand, der von der Religionsgeschichte eine Erklärung fordert. Wie hat sich die allgemein-apokalyptische Weltanschauung der Juden bei den Christen in dies aktuell-eschatologische Bewußtsein umsetzen können?

Es ist immer wieder dieselbe Fragestellung, auf die wir die Arbeit an dem Thema „Entstehung des Christentums“ konzentriert sehen möchten.

4. Es gibt nun auf diese Fragen eine Antwort, die lange Zeit als ganz selbstverständlich gegolten hat: Der Hergang der ganzen Bewegung liegt in den prophetischen Persönlichkeiten Johannes des Täufers und Jesu; in ihren Seelen ist das Feuer entstanden, an dem sich der Enthusiasmus und die aktuelle eschatologische Gewißheit der Nachfolger entzündet hat. Und nach dem Tode Jesu war es wieder seine Persönlichkeit, in der die Jünger den Inbegriff des Heils zu besitzen glaubten, es war die Erinnerung an ihn, die ihren Glauben aufrecht erhielt und ihr Gewissen rege, es war die Sehnsucht nach ihm und die Hoffnung auf seine Wiederkehr, die ihnen die Kraft gab, die Welt hinter sich zu lassen. Mit anderen Worten: das Christentum ist dadurch entstanden, daß Jesus in den Jüngern den Glauben von der Nähe des Reiches Gottes geweckt hat, und daß sie die Überzeugung gewonnen haben, er sei der Messias, mit seiner Erhöhung habe die neue Ära begonnen und sei seine Verwirklichung in allernächster Zeit garantiert.

Aber diese Sätze, die uns als so selbstverständlich gegolten haben, daß wir sie mehr unausgesprochen allem, was wir über

das Urchristentum gesagt haben, zugrunde legten, müssen sich heute gegen wuchtige Angriffe verteidigen, und es kann nicht geleugnet werden, daß Schwierigkeiten in ihnen liegen, die wir vielfach zu leicht genommen haben.

Ich sehe hier einmal ab von der kollektivistisch-soziologischen Hypothese (Kalthoff, Kautsky), die das Christentum vor allem als eine proletarische Massenbewegung faßt, bei der der geschichtliche Jesus nichts oder fast nichts bedeutet habe, und daß der Jesus der Legende vielmehr eine Auswirkung und Spiegelung jener Massenideale sei.<sup>1</sup> Vor allem denke ich an die radikalen Mythen-Hypothesen, die von B. W. Smith, Drews, Lublinski vertreten sind, wonach das Prius am Christentum der Mysterienkult eines sterbenden und auferstehenden Gottes war, und daß man diesen erst später allmählich legendenhaft vermenschlicht und historisiert habe. Soweit es sich um die reine Tatsachenfrage handelt, ob Jesus gelebt habe oder nicht, beabsichtige ich nicht, den Streit mit ihnen fortzusetzen<sup>2</sup>, obwohl sich die Vertreter der Hypothesen auch in dieser Beziehung keineswegs besiegt erklären. Aber eine Diskussion mit ihnen ist unfruchtbar. Sie behaupten, wir drehten uns im Kreise herum, indem wir die Quellen, Paulus, Apostelgeschichte und Evangelien, die ja erst nach jenem Historisierungsprozeß entstanden bzw. nach ihm interpoliert seien, als echt an den Anfang des Prozesses setzten und nun aus ihnen die Geschichtlichkeit Jesu zu beweisen uns bemühten. Insbesondere seien wir im völligen Irrtum in bezug auf die Evangelien, deren Darstellungen wir als geschichtliche Erzählungen verständen, während sie in Wahrheit symbolisch-allegorisch zu verstehen seien und nur von der Jesus-Religion, nicht aber von einem geschichtlichen Menschen dieses Namens handelten. Dieser Gedanke wird namentlich von W. B. Smith in seinem Buche *Ecce*

<sup>1</sup> Ich verweise hier auf E. Troeltschs Werk: *Die christlichen Soziallehren*, 1. Kapitel.

<sup>2</sup> Ich verweise auf meine Schrift: *Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte?* Tübingen 1910.



*Deus* vertreten, das „den Manen des Origenes“ gewidmet ist. Die Vertreter dieser Hypothese sind sich nicht klar darüber, daß die Beweislast bei ihnen liegt, daß sie einen exakten, philologisch-historischen, literargeschichtlichen und exegetischen Quellenbeweis zu erbringen haben. Als solchen kann man das zuchtlose Tasten und Experimentieren nicht ansehen, das sie bisher produziert haben. Insbesondere soll der Beweis erst geführt werden, daß die Evangelien nicht als Erzählungen, sondern als mystisch-allegorische Darstellungen zu verstehen seien.

5. Es erscheint mir aber nicht unfruchtbar, die von ihnen gebotene Fragestellung aufzunehmen, ob wirklich der Mysterienkultus des gestorbenen und auferstandenen Jesus in den Quellen als die Keimzelle oder als das eigentliche Geschichtsbildende, als die organisierende soziologische Idee des Urchristentums erscheint. Bekanntlich lehnt die kritische Theologie das ab. Eine ihrer entschiedensten Thesen lautet, daß der geschichtliche Jesus, selbst wenn er seinen Tod vorhergesehen habe, doch weit entfernt davon gewesen sei, in diesem Tode als einem Sühnopfer den eigentlichen Zweck seines Kommens zu sehen; auch die urchristliche Gemeinde habe sich im wesentlichen damit begnügt, den Tod Jesu als in der Weissagung vorgesehen zu rechtfertigen; erst Paulus hat gerade dies, die Menschwerdung und die Selbsthingabe Jesu in den Tod, als die entscheidende und zentrale Heilstatsache hingestellt.

Es fragt sich, ob diese Auffassung sich geschichtlich aufrechthalten läßt. Wir stellen daher noch einmal die Frage zur Debatte, ob wirklich die Worte Jesu über die Sühnebedeutung seines Todes ihm abzusprechen und als Gemeindetheologie anzusehen sind. Zweifellos ist zunächst, daß sämtliche Evangelien nachpaulinischer Herkunft sind; das älteste, das des Markus, stimmt jedenfalls in diesem Punkte ganz mit Paulus überein, daß Jesus seinen Tod nicht nur von Anfang an vorher weiß (man denke an das Wort vom Bräutigam 2, 20), sogar in allen Einzelheiten (z. B. 10, 33 f.), und daß er die Bedeutung dieses seines Todes

als eines Lösegeldes für Viele (10, 45) wenigstens dem Jüngerkreise enthüllt, besonders auch in den Abendmahlsworten (14, 22—24), wo insbesondere die Worte zum Becher „mein Blut des neuen Bundes, für viele vergossen“ jeden Zweifel ausschließen. Aber gerade die unlösliche Verbindung dieser Worte mit den genauen Vorhersagungen seines Sterbens erweckt immer aufs neue den Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit, zumal da in der Gethsemaneszene dieser eigentliche Zweck seines „Gekommenseins“ ihm so gut wie entschwunden zu sein scheint. Dazu kommt der höchst merkwürdige, bisher noch keineswegs aufgeklärte Umstand, daß der dritte Evangelist gerade diese entscheidenden Worte nicht bietet; das Wort vom Lösegeld läßt er überhaupt fallen, obwohl er das Wort vom Dienen bietet (22, 25 ff.), und die Abendmahlsworte haben bei ihm — nach dem ältesten Text (in dem 22, 19 b. 20 fehlt) — einen völlig andern, einen reinen Abschiedscharakter ohne jede Spur eines Hinweises auf den Opfertod. Ferner ist bemerkenswert, daß die Petrusreden der Apostelgeschichte und ihre Schilderungen des Herrenmahles (2, 46 f.) nichts von jener Auffassung des Todes Jesu verraten, sowie daß die alten Abendmahlsgebete der Didache den Tod Jesu überhaupt nicht erwähnen. Schließlich sei noch gesagt, daß im Johannes-Evangelium der Gedanke des Opfertodes zwar nicht fehlt (1, 29), aber doch ganz außerordentlich zurücktritt, namentlich in den Abschiedsworten. Und selbst, wenn man aus 1. Kor. 15, 3 wirklich entnehmen dürfte, daß schon die Urgemeinde den Tod Christi „für unsere Sünden“ stark betont, und daß sie das Herrenmahl schon in dem Sinne der Abendmahlsworte, wie Paulus sie 1. Kor. 11, 24 f. zitiert, gefeiert hätte (der Leib für euch . . . der neue Bund in meinem Blut) —, so würde doch der Charakter der Urgemeinde, wie wir ihn aus der Überlieferung der Herrn Worte und der Erzählungen vom Leben Jesu kennen lernen, ganz einseitig und falsch beschrieben sein, wenn man sagen wollte: ihr zusammenhaltendes Prinzip war die Feier des Opfertodes Jesu. Im besten Falle war dies eine Seite des Gemeindelebens und keine sehr hervortretende,

während die Erwartung des nahen Reiches, die Vorbereitung darauf, die Bruderliebe die eigentlichen Charakteristika sind.

Nun hat neuerdings R. Reitzenstein<sup>1</sup> aus dem bekannten Jesuswort an die Zebedaeiden von der Martyriums-Taufe: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, da ich mit getauft werde?“ geschlossen, daß diese Auffassung des Märtyrertods als einer „Taufe“, durch die man zur Herrlichkeit eingeht, den Gedanken voraussetzt, daß umgekehrt schon in der Urgemeinde die Taufe als ein Tod aufgefaßt sei. Man muß wohl noch einen Schritt weiter gehen, denn das Bild von dem Martyrium Jesu als Taufe findet sich auch in dem Herrnwort<sup>2</sup> Lk. 12, 49f.:

‘Einen Feuerbrand ins Land zu werfen, bin ich gekommen | Und wie wünschte ich, er sei schon entzündet! || Mit einer Taufe muß ich getauft werden | Und wie ist mir angst, bis sie vollendet ist!’

Die Echtheit dieses Wortes scheint mir dadurch verbürgt, daß hier der Tod Jesu als eine Folge des ungeheuren Zwiespalts und Kampfes, den er im Volke entzünden muß<sup>3</sup>, erscheint (vgl. auch v. 51 ff.); er ist hier in keiner Weise ex eventu geschildert, an Prozeß und Kreuzigung ist nicht gedacht, sondern etwa an einen Tod in Straßenkämpfen; etwas Derartiges wird auch in dem Wort vom Schwert (Lk. 22, 36 ff.) ins Auge gefaßt. Wenn dies richtig ist, wenn Jesus seinen eigenen Tod als „Taufe“ hingestellt hat, so muß auch er in seinem Anschauungskreise derartige Taufen gekannt haben, in denen ein „Sterben“ nachgebildet wird. Ist etwa schon die Taufe des Johannes von seinen Anhängern so gedeutet worden? Jedenfalls kann nicht mehr behauptet werden,

<sup>1</sup> *Zeitsch. f. neut. Wissensch.* 1912 S. 10 ff.

<sup>2</sup> Ich würde kein Bedenken tragen, auch Mark. 10, 38 als ein Herrnwort anzusehen, wenn ich nicht den bei Matthäus fehlenden Stichos von der Taufe als einen unsicheren Bestandteil des alten Markustextes ansehen müßte (meiner Urmarkushypothese zufolge).

<sup>3</sup> Ich stelle die Frage, die ich nicht beantworten kann: hat etwa auch das „Feuer“ hier eine „mystische“ Bedeutung?

daß diese mysterienhafte Auffassung der Taufe dem Kreise Jesu und der Urgemeinde fremd gewesen wäre. Eine Frage ist nun freilich auch, ob die Urgemeinde die Taufe schon als Mitsterben mit Christus aufgefaßt hat, wie Paulus es Röm. 6 tut. Dabei würde nicht der Sühn- oder Opfergedanke vorherrschen, sondern der andere, daß Jesus als erster durch Tod und Verklärung geschritten sei, und daß er den Seinen, die in der Taufe auf seinen Namen ihm diesen Schritt nachtun, dieselbe Verklärung verbürgt. In diesem Falle wäre schon die Urgemeinde als ein richtiger Mysterienverein anzusehen, in dessen Initiationsritus das Sterben und Auferstehen Jesu zentrale Bedeutung besessen hätte. Aber diese Folgerung wird, wie mir scheint, dadurch widerraten, daß in dem zweiten Herrnwort Lk. 12, 50 die „Taufe“ auf den Tod Jesu selber bezogen wird; damit bekommt der Ausdruck einen allgemein-metaphorischen Wert. Man darf vielleicht sogar sagen: die Überlieferung müßte Scheu getragen haben, dies Bild auch auf den Tod Jesu selber anzuwenden, wenn es die charakteristische Bezeichnung für das heilbringende Mitsterben in seiner Nachfolge geworden war; Jesus würde dadurch zu sehr mit seinen Nachfolgern auf eine Stufe gestellt, er erschiene dann nicht mehr als der, der durch seinen Tod die gesegneten Erlebnisse der Seinen erst ermöglicht hat. Auch scheinen mir die Worte von der Kreuzesnachfolge (Mk. 8, 34f., Lk. 14, 26f.) von diesem mystischen Sinne noch frei zu sein. Wie es aber damit stehen möge, wir müssen anerkennen, daß Reitzenstein hier ein bedeutungsvolles Problem gestellt hat, das weiterer Untersuchung bedarf.

Ich muß nun freilich meine Überzeugung bekennen, daß die Taufe nicht von Anfang an in der Urgemeinde geübt worden ist (trotz Apg. 2, 38. 41). Auch wenn Jesus eine Zeitlang noch die Taufe des Johannes fortgesetzt hat, wie das vierte Evangelium sagt (4, 1) und sofort widerruft (4, 2), so ist doch keine Spur davon, daß später der Jüngerkreis an der Taufe sein Erkennungsmerkmal gehabt hätte. Ob Petrus und die „Zwölf“, ob Jakobus jemals getauft sind, ist doch sehr zweifelhaft, und ob an dem

Jüngerkreis, der nach dem Tode Jesu zunächst beisammen war, z. B. an den Frauen die Taufe vollzogen worden ist, muß doch als äußerst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Vielmehr, wie der Jüngerkreis zu Lebzeiten Jesu nicht scharf gegen das „Volk“ abgegrenzt war (man denke wieder an die Frauen, an Joseph von Arimathäa, an den Hauptmann von Kapernaum u. a.), so wird er zunächst auch nach dem Tode Jesu einer festen Organisation entbehrt haben. Wenn auch das Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Juden — der Glaube an die Messianität Jesu — scharf genug war, so werden wir uns doch allerlei Übergangszustände zu denken haben, Unentschlossene und Zweifelnde, geheime Anhänger, die nicht hervortreten wagten, Mitläufer, die es auf den Genuß der Gemeindeförderung abgesehen hatten, wie man derartige Erscheinungen in allen Übergangszeiten beobachtet und noch heute im Orient bei der Propaganda der verschiedenen Kirchen feststellen kann. Wir wissen nicht, wann das Bedürfnis nach fester Organisation sich fühlbar gemacht hat, wann und unter welchem Einfluß die Taufe eingeführt ist. Sollte sie etwa erst auf hellenistischem Boden, etwa erst mit der Gewinnung der ersten Heiden für notwendig befunden sein? Wir wissen es nicht.

Aber eben darum erscheint es unstatthaft oder wenigstens einstweilen nicht genügend begründet, den ältesten Jüngerkreis zu Lebzeiten und nach dem Tode Jesu als einen Mysterienverein anzusehen, in dem die Feier oder das Nacherleben des Todes Jesu als das grundlegende oder auch als das regelmäßig wiederholte kultische Erlebnis im Mittelpunkt gestanden hätte. Bis auf weiteres bleibt es einstweilen dabei, daß die zentrale Würdigung des Todes Jesu, sei es als Opfertod, sei es als urbildliches Eingehen zur Verklärung und Unsterblichkeit, erst in der Sphäre des Paulus sich wirklich nachweisen läßt. Und auch wenn weitere Untersuchungen uns nötigen würden, damit in die Urgemeinde zurückzugehen, so bliebe es doch dabei, daß dieses mysterienhafte Element weder fundamental noch allbeherrschend war, sondern nur eines neben anderen.

Auch das paulinische Christentum der heidenchristlichen Gemeinden wird, wie mir scheint, einseitig gewürdigt, wenn man die Taufe nur als Mitsterben mit Christus und das Abendmahl nur als Feier des Sühnetodes betrachtet, und wenn man wiederum dies mysterienhafte Element als das eigentlich Wesentliche und Beherrschende auffaßt, wie es von den Vertretern der radikalen Mythenhypothese geschieht. Es ist doch immerhin bemerkenswert, daß Paulus nur an einer (Röm. 6, 4) oder zwei (Kol. 2, 12) Stellen die Taufe unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, beidemale auf ganz bestimmten Anlaß hin, daß dagegen an anderen Stellen (1. Kor. 6, 11; 1, 15; Gal. 3, 27) andere Beziehungen (Reinigung, Eigentum Christi, mystisches „Anziehen“ Christi) hervortreten. Es wäre wohl möglich, daß selbst für Paulus das Nacherleben der Passion nur ein Gedanke war, den er gelegentlich zu verwenden liebte, daß aber auch er und vollends die Gemeinde auf die Reinigung und Einigung mit dem erhöhten Christus stärkeres Gewicht gelegt hätten. Und wenn auch Paulus nach 1. Kor. 1, 23 das Wort vom Kreuze einseitig in den Mittelpunkt gerückt haben will, so ist doch bemerkenswert, daß es 1. Thess. 1, 9 f. unter den Grundgedanken der Missionspredigt zufällig nicht mit genannt wird. Und es fragt sich, ob wirklich in der Religion der heidenchristlichen Gemeinden die Verehrung des Gekreuzigten und der Gedanke an seinen Tod eine so ungeheurere Rolle gespielt hat, wie es nach den paulinischen Briefen scheinen könnte. Nach der Art der Feier des Herrenmahls in Korinth zu schließen, scheint es nicht der Fall gewesen zu sein. Und im ganzen dürfte man sowohl die Religion der Gemeinden wie die des Paulus treffender bezeichnen als Verehrung und Kultus des erhöhten Herrn und als Christus-Mystik, wie gerade als Mysterienreligion zu Ehren des Gekreuzigten und Auferstandenen. So wichtig diese Seite der Sache gewesen ist, so darf man doch nicht sagen, daß dies Urchristentum nichts weiter gewesen sei als eine neue Form des allgemeinen orientalischen Kultus eines sterbenden und auferstehenden Gottes.

Um so dringlicher erhebt sich nun die positive Frage, was denn eigentlich das den ältesten Jüngerkreis zusammenbindende Element, die organisierende Idee des ältesten Christentums gewesen ist. Wir wollen dies Problem in drei Etappen untersuchen: wir fragen nach dem Charakter der durch Jesus selbst hervorgerufenen Bewegung, nach der Entstehung und dem Wesen des neuen Glaubens in der Urgemeinde und nach dem Grundcharakter des Heidenchristentums. Und zwar wollen wir dabei besonders die Frage stellen, inwiefern man sagen kann, daß in allen drei Stadien der Eindruck der Persönlichkeit Jesu von fundamentaler Bedeutung war.

### I Die messianische Bewegung zu Lebzeiten Jesu

6. Unter den Arbeiten, die uns besonders ernst vor dies Problem gestellt haben, ist die beachtenswerteste die von Maurenbrecher.<sup>1</sup> Obwohl er die Geschichtlichkeit Jesu festhält und in seiner Weise ein geschichtliches Bild von ihm zeichnet, bemüht auch er sich, die These durchzuführen, das eigentlich Entscheidende bei der Entstehung der neuen Religion sei die lebendige Erfassung des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott heiland gewesen; er habe die Jünger begeistert und zu neuem Glauben entflammt, und Jesus sei nur der historische Punkt gewesen, an dem sie ihn fixiert hätten. Es ist ungemein interessant zu sehen, wie Maurenbrecher in seinem ehrlichen, geistvollen und scharfsinnigen Buche damit ringt, den überragenden Einfluß Jesu auszuschalten, aber doch immer wieder dazu gedrängt wird, einen solchen zuzugeben. Wir werden uns zunächst mit ihm auseinandersetzen.

Mit vollem Recht hat sich Maurenbrecher gegen Kautskys Schilderung gewandt, wonach Jesus der Führer einer revolutionären Bewegung der Tat gewesen sei. „Eine Klassenbewegung der

---

<sup>1</sup> *Von Nazareth nach Golgatha*, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Christentums 1909. *Von Jerusalem nach Rom*. Weitere Untersuchungen usw. 1910.

besitzlosen Leute, die soziale Zwecke verfolgen und darum wirtschaftliche oder politische Macht erstreben“, lag nicht im Gedanken Jesu. „Er hat weder eine wirtschaftliche Organisation kommunistischen Charakters gegründet, noch hat er eine Schar von Rebellen gesammelt, die eine bewaffnete Erhebung erstrebten.“ Seine ganze Politik bestand in der Erwartung, „daß der Himmel sich auftue, und daß das Königreich Gottes nun endlich komme“. Aber wenn Maurenbrecher das Reich Gottes in erster Linie als eine „Erlösung und Befreiung der Armen“ auffaßt, so ist dies eine falsche Akzentuierung; denn in dem Gedanken, daß Gott allein das Regiment ergreifen und das Reich des Satans vernichten wird, liegt sehr viel mehr, liegt vor allem der Gedanke, daß nicht die Armen oder überhaupt Menschen, sondern daß Gott endlich zu seinem vollen Rechte kommen wird. Maurenbrecher ist auf dem Wege zu diesem richtigen Verständnis des religiösen Charakters der Botschaft Jesu, aber die Reminiszenzen der materialistischen Geschichtsauffassung trüben ihm immer noch den Blick. Besser als irgend jemand hat Maurenbrecher das Wesentliche am Gedanken des Reiches Gottes erkannt: nämlich, daß die Herrschaft Gottes nur von Gott aus errichtet werden kann, daß es lediglich von seinem Willen abhängt, ob er das Regiment ergreifen will oder nicht, und daß Menschen nichts anderes tun können, als warten, hoffen, beten, sich vorbereiten und Hindernisse aus dem Wege räumen. Aber auch das Wesentliche an der Stellung Jesu hat er richtig erkannt: es kommt dabei nicht sowohl auf die größere oder geringere Nähe des Reiches Gottes an, als darauf, daß Jesus von der unmittelbaren, instinktiven Gewißheit erfüllt ist, sie sei bereits im Anbruch begriffen, ihr Kommen sei nunmehr völlig sicher.<sup>1</sup> Ausgezeichnet hat Maurenbrecher diese Gewißheit als einen kühn vorwegnehmenden Glauben geschildert, als den Entschluß, so zu leben, als ob die Erfüllung bereits da sei.

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch meine Schrift: *Jesu Predigt vom Reiche Gottes*.



Aber hier liegt nun das eigentliche historische Problem. Solche akut messianische Stimmungen sind in der Geschichte Israels sehr häufig gewesen; sie alle aber sind mehr oder weniger verdampft, ohne mehr als literarische Niederschläge zu hinterlassen; jedenfalls haben sie keine bleibenden, fruchtbaren Volksbewegungen, vor allem keinerlei Gemeindebildung erzeugt. Das Besondere an Jesus ist nicht, daß er die Nähe des Reiches Gottes verkündigt hat — der Gedanke lag in der Luft; er hat ihn ja auch vom Täufer übernommen, ja er ist in die vom Täufer geweckte Bewegung eingetreten —, sondern daß er die Gewißheit der Nähe des Heils seinen Anhängern so in die Herzen geprägt hat, daß sie auch durch seinen Tod nicht irre geworden sind, vielmehr in dem, was sie mit und an Jesus erlebt hatten, den entscheidenden Anfang des Heils zu besitzen glaubten. Wie ist es gekommen, daß diese messianische Bewegung mit dem Tode Jesu nicht erloschen, sondern auch daraus, ja gerade aus ihm neue Lebenskraft gesogen und eine neue Religion aus sich erzeugt hat? Was ist das Eigene an Jesus gewesen, wodurch er die Jünger von Johannes abgelöst und über seinen Tod hinaus bei sich festgehalten hat?

Gewiß mit Recht sagt Maurenbrecher, daß Jesus den Gedanken der Nähe des Gottesreiches mit ganz besonderer Glut und Intensität erfaßt habe. „In der tiefen Leidenschaft seiner Seele schlug die ewig vertröstete Hoffnung schließlich in den Glauben an die Erfüllung um. Er hat nicht mehr gesagt, daß das Königtum Gottes bald kommen werde“ — das hat er freilich auch gesagt — „er hat auch nicht mehr ängstlich die Zeiten berechnet“ — das ist richtig: es fehlt bei Jesus, so weit wir sehen können, völlig jede apokalyptische Berechnung der Zeichen der Zeit (die *παραιρήσις*) — „mit unmittelbarer Gewißheit trat er auf und sagte: Die Zeit ist erfüllet, das Königtum Gottes ist nun gekommen: die Erlösung ist da; also laßt uns leben, als ob sie schon da wäre.“ „Er sah den Sieg schon verwirklicht: der Satan ist schon vom Himmel gefallen; die bösen Geister fliehen vor dem Geiste

Gottes, der in ihm . . . wirkt . . . Gleichsam in der letzten Minute möchte er die Menschen aufrufen, am Königtum Gottes noch Anteil zu haben. Das Jetzt, das die jüdische Weissagung schon seit Jahrhunderten gekannt hatte, ist demnach bei ihm, um einige Nuancen straffer und schärfer bestimmt, als jemals zuvor.“ „Er wollte die Menschen dazu verführen, in ihrer Stimmung und ihrem Gebaren schon jetzt das voranzunehmen, was sie von der Zukunft erhoffen durften.“

Sehr merkwürdig, wie Maurenbrecher, der sonst den Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf die Entstehung der neuen Bewegung möglichst auszuschalten sich bemüht, auf einen so eminent persönlichen Faktor, die leidenschaftliche Glut der Seele Jesu, seinen kühnen, zuversichtlichen Glauben, zurückgreift, um seine Wirkung zu erklären: „Die Jünger“, sagt er, „waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über Jesu Auftreten lag. Sie wagten zu leben, wie sie ihn leben sahen; sie hörten auf zu fasten, sie brachen den Sabbat, sie aßen mit ungewaschenen Händen, sie kümmerten sich nicht mehr um die Speiseverbote und sie folgten ihm in die gottvertrauende Armut. So frei, so kühn, so ganz in einer neuen Weltperiode sich fühlend, haben sie niemals wieder gelebt.“ Das ist ein wichtiges Zugeständnis: die rein persönliche Glut und Freudigkeit Jesu wäre also recht eigentlich die ursprüngliche Triebkraft der Bewegung gewesen. Dies wäre ein letztes, einfach hinzunehmendes und nicht weiter zu erklärendes Datum, über das nicht hinauszukommen wäre.

Wir sind zunächst geneigt zuzustimmen. Sofort aber erhebt sich das Bedenken, daß doch diese Schilderungen Maurenbrechers, stark rhetorisch und aufgetragen wie sie sind, die Gewißheit Jesu, schon im Anbruch der Herrschaft Gottes zu leben, die ja sicher in einzelnen Worten ausgesprochen ist, stärker hervorheben, als es geschichtlich richtig ist.<sup>1</sup> Vor allem aber fragt sich, ob man gerade hierin den Unterschied von Johannes sehen darf. Die Täufer-Worte von der Axt an der Wurzel des Baumes und von

<sup>1</sup> Vgl. meine Schrift: *Jesu Predigt vom Reiche Gottes*.

der Worfsschaukel in der Hand des Bauern atmen im Grunde dieselbe aktuellste Spannung. Man hat strenggenommen kein Recht zu sagen, Jesus habe die Nähe des Reiches Gottes stärker empfunden als Johannes.

Gerade weil Jesus in dieser Beziehung auf derselben Linie steht wie der Täufer, muß man fragen, ob in der Predigt vom nahen Reiche das eigentlich geschichtlich Wirksame im Auftreten Jesu gelegen hat. Da die synoptische Überlieferung die ganze Lehre Jesu in den Rahmen der Reichsverkündigung gespannt hat, sowohl Markus (1, 14f.), wie die Redenquelle (Mtth. 5, 1 ff.), so gilt es als selbstverständlich, ihn von hier aus zu verstehen. In Wahrheit aber sind ganze Partien der uns überlieferten Reden gar nicht vom Gedanken des Reiches Gottes beherrscht, z. B. die meisten Gleichnisse, die doch nur redaktionell unter diese Überschrift gestellt worden sind, die so bezeichnenden Worte von der Sorge und vom Schätzesammeln, vom Richten und Bessernwollen, die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten (Mtth. 6, 1 ff., Kap. 23) und die Predigt von der neuen Gerechtigkeit (Mtth. 5, 21 ff.). Viele Worte Jesu sind ganz eschatologisch; dies ist um so bemerkenswerter, als unsere Überlieferung im ganzen eschatologisch sein will, indem sie die Idee des Reiches Gottes in den Mittelpunkt stellt. Es erhebt sich also immer wieder die noch ungelöste Frage nach dem Verhältnis des eschatologischen und des nicht-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu. Es ist hier oft einseitig und verkehrt geurteilt worden. Der rationalistischen Auffassung des Lebens Jesu lag es nahe, den eschatologischen Gedankengang als einen störenden zeitgeschichtlichen Fremdkörper in der Predigt Jesu zu beseitigen oder zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken, während andererseits der apokalyptisch-prophetische Grundcharakter seiner Verkündigung wieder so stark betont worden ist, daß darüber andere Seiten seines Wesens, Grundgedanken seiner ethischen Predigt und Grundzüge seines religiösen Wesens nicht zu ihrem Rechte kamen.

Beide Einseitigkeiten sind zu vermeiden; die richtige Formel für das Verhältnis beider Elemente soll aber noch gefunden werden.<sup>1</sup> Es sei erlaubt hier ein wenig auszuholen.

Das religiöse Leben des Spätjudentums wird unvollständig beschrieben, wenn man es (seit Baldensperger) als eine Ellipse schildert mit den beiden Brennpunkten des Nomismus und des Messianismus. In den heute vorherrschenden Schilderungen des Spätjudentums wird die Gottesferne und die Depression der religiösen Grundempfindung, m. E., zu stark und düster gemalt — wohl aus dem unbewußt mitwirkenden Bedürfnis, eine Folie für den neuen Aufschwung zu haben. Aber — so schwierig uns das erscheinen mag — in Wahrheit besteht hier ein inkonsequentes Nebeneinander sehr verschiedenartiger Stimmungen. Gewiß fehlt hier nicht ein tiefer Pessimismus in betreff der Lage des Volkes: die „Erlösung“ im politischen und religiösen Sinne — beides liegt ineinander — scheint noch in blasser Ferne zu liegen. Die dualistische Vorstellung von der Herrschaft des Satans und der stündlichen Bedrohung durch dämonische Mächte herrscht; sie bildet die Voraussetzung für die Erwartung des Sieges der Herrschaft Gottes. Aber daneben hat auch nicht gefehlt der schlichte und zuversichtliche Glaube an Gott, den Vater seines Volkes und seiner Kinder, und oft genug wird darüber der Gedanke an den Fürsten dieser Welt in den Hintergrund getreten sein. Wir dürfen die Macht der alttestamentlichen Tradition, der Familienerziehung, der religiösen Erfahrung im Leben des einzelnen nicht unterschätzen. Wir unterliegen zu leicht der optischen Täuschung, daß wir die Literaturerzeugnisse der spätesten Epoche schlechtweg mit dem religiösen Leben dieser Epoche gleichsetzen, und vergessen, daß der Synagogengottesdienst und die tägliche Unterweisung doch auch die gewaltigen Zeugnisse der klassischen alttestamentlichen Religion

<sup>1</sup> Sie ist auch in H. Weinels *Biblischer Theologie des N. T's* noch nicht gefunden; vor allem muß ich die Bezeichnung der eschatologischen Richtung als „aesthetische Erlösungsreligion“ beanstanden.

darbot; an ihren Zeugnissen eines innigen und demütigen Gottvertrauens mußte sich ein ähnliches freudiges und zuversichtliches Leben immer wieder emporranken; jeder Psalm-Gesang mußte die Menschen darin bestärken. Vergessen wir auch nicht, daß die täglichen Gebete, das Bekenntnis des Sch'ma und das Achtzehnbittengebet den Glauben an Gottes immer gegenwärtige Macht und Treue sehr kraftvoll zum Ausdruck bringen: vom Teufel und seinem Reich ist hier nicht die Rede. In diesen dauernden alltäglichen Einflüssen lag ein ungeheueres Gegengewicht gegen die Stärke des Nomismus wie gegen die Verzweiflung an der Lage der Gegenwart. Trotzdem bleibt es dabei, daß das Denken des Spätjudentums in den eschatologischen Rahmen gespannt ist, und das heißt, daß die wichtigste Betätigung oder Offenbarung Gottes und damit das entscheidende religiöse Erlebnis des Menschen in die Zukunft verlegt wird. Es spitzt sich alles auf das Drama des Endes zu, und darum hat die spätjüdische und auch die altchristliche Frömmigkeit immer noch ein sozusagen provisorisches Element in sich. Woher auch die Eschatologie letztlich stammen möge, jedenfalls ist sie insofern echt jüdisch gedacht, als sie für den Gottesglauben noch eine gewaltige äußere Rechtfertigung und für die hienieden nicht genügend belohnte Gerechtigkeit eine glänzende ausdrückliche äußere Anerkennung fordert. Aber, wie gesagt, schon lange vor der Entstehung des Christentums hat dieser eschatologischen Stimmung eine Gegenwartsfrömmigkeit entgegengewirkt, die streng genommen zu ihr im Widerspruche steht. Denn wer schon im gegenwärtigen Leben die Hilfe und Gnade Gottes erfährt und auf sie vertrauen gelernt hat, der hat damit den metaphysischen Dualismus und die Spannung auf die Zukunft im Grunde überwunden. Dies nun beobachten wir auch in der Verkündigung Jesu. Hier steht der an sich ganz uneschatologische Gottesglaube neben der eschatologischen Stimmung wie ein mit ihm kaum vereinbares Element.

Mit diesem Nebeneinander muß unter allen Umständen gerechnet werden. Die Frage kann nur sein: von welcher Seite kommt die treibende Kraft? Wo liegt das eigentlich geschichtsbildende Moment? Sie ist nicht zu beantworten, indem man den Gegensatz zwischen Prophetie und Apokalyptik aufstellt und behauptet, „Jesus stamme nicht aus dieser Seitenlinie der Entwicklung seines Volkes her, sondern aus dem Hauptstrom der prophetisch-sittlichen Gedanken“. Schon der Gegensatz zwischen Prophetie und Apokalyptik ist in dieser Schärfe gar nicht aufrechtzuerhalten. Vollends aber ist es rhetorisch und nicht geschichtlich gedacht, wenn man sagt, eine historische Persönlichkeit „stamme her“ von einer dieser Richtungen, die eben zu ihrer Zeit gar nicht isoliert vorhanden ist, sondern immer nur in innigster Durchdringung mit der anderen. Man kann doch nur fragen: welcher dieser Gedankengänge, oder welche Stimmung hatte über ihn die vorherrschende Macht? Was hat ihn zum öffentlichen Hervortreten veranlaßt? Was war seine Hauptabsicht? Worauf legte er das höchste Gewicht? Und diese Fragen bleiben ganz außerordentlich schwer zu beantworten.

Vielleicht ist es das Vorsichtigste, hier eine bestimmte Entscheidung überhaupt nicht zu treffen oder vielmehr zu sagen: beide Richtungen wirken aufeinander, bedingen sich gegenseitig, ohne daß man sagen könnte, welche das Prius ist. Jede ist Ursache und Wirkung zugleich. Man kann sagen: weil Jesus von der Nähe des Endes überzeugt war, hat sein Gottesglaube und der Ernst seiner sittlichen Auffassung eine Kraft und Intensität gewonnen, die ihn von seiner Umgebung trennte und ihn zum Mittelpunkt eines neuen Lebenskreises werden ließ. Es ist aber auch nicht unrichtig, wenn man sagen will: weil Jesus die Wucht der göttlichen Forderung so tief empfand und weil ihm die Wirklichkeit und Nähe Gottes, seiner Liebe und Heiligkeit so unmittelbar gegenwärtig war, darum hat er die eschatologische Predigt des Täufers in dem Sinne aufgenommen, daß die Zeit gekommen sei, da Gottes Wille alles in allem sein wird. Ich

versuche, beides zu veranschaulichen. Zunächst den zweiten Gedankengang.

Man hat gefragt: wie ist es gekommen, daß in Männern wie Johannes und Jesus die Überzeugung von der Nähe des Endes so mächtig wurde, daß sie mit Bußpredigt und Reichsverkündigung nicht mehr zurückhalten konnten? Und man hat versucht, aus der allgemeinen, politischen und religiösen Zeitlage die Antwort zu geben. Wie in den Tagen der Schatzung eine revolutionäre messianische Bewegung emporflamte, so wären auch die Tage des Täufers eine Zeit unerträglicher Schwüle und Spannung und seine Predigt gewissermaßen eine Explosion infolge dieses Überdruckes gewesen. Das ist möglich; wir können es aber historisch in keiner Weise erkennen. Es fehlt in den Evangelien jede Spur einer Anspielung auf bestimmte Zeichen der Zeit, die den Täufer und Jesus zum Hervortreten veranlaßt hätten, und was wir über die Zeitlage aus Josephus wissen, ist nicht derartig, daß wir Genaueres sagen könnten. Natürlich bleibt es uns unbenommen, einen unbekanntem Faktor als geschichtstreibendes Moment anzunehmen. Aber daneben müssen wir doch das Entscheidende in den beiden Männern selbst suchen. Es ist ja für uns sehr schwer, uns in die Entstehung solcher eschatologischen Stimmung hineinzusetzen. Für unser Denken ist die Zukunft unseres Volkes und der Welt etwas Unendliches, und wir können uns nicht leicht in die Vorstellung versetzen, daß nur noch eine begrenzte, von Gott fest abgemessene Zeit abrollen wird, daß jedes Jahr uns einen Schritt näher zum Ende bringt und jeder Tag der letzte sein kann. Allenfalls kann das nacherleben, wer Grund hat, den eigenen Tod mehr oder weniger nahe zu erwarten, den die meisten freilich als etwas ziemlich Fernliegendes empfinden. Oder — man kann überzeugt sein, daß im Laufe der Zeit ein Krieg unserem Volke nicht erspart bleiben wird. Wenn solche Wolke über uns liegt, dann entsteht leicht eine Stimmung, in der jede politische Schwierigkeit Erregungen und düstere Anschauungen weckt, jede innere Not den Gedanken entstehen läßt, so könne es nicht weiter gehen,

es müsse eine große Aufrüttelung kommen; wo vielleicht auch jeder Eindruck der sittlichen Zerfahrenheit unserer Tage die Angst wachruft, wir seien reif für ein furchtbares Gericht. Von solchen Gedanken aus — die ja in gewisser Weise der Nachklang altchristlicher Gerichtsideen sind — können wir uns vielleicht in die mit Spannung geladene Atmosphäre versetzen, die seit den Tagen der Schatzung (6 n. Chr.) nie ganz aufgehört haben mag. Wir können begreifen, daß die Überzeugung weit verbreitet war, die später im 4. Esrabuche zum Ausdruck kommt (4, 44—50; 5, 50—55), daß die Welt alt geworden ist und daß bis zum Ende nur noch eine kleine Zeitspanne übrig ist. Wenn nun ein Mann wie Johannes von den sittlichen Mißständen seiner Zeit tief erschüttert war, so mußte sein Urteil mit Notwendigkeit die Gestalt annehmen, daß die Welt zum Gericht reif sei; je stärker er den Widerspruch zwischen der Forderung Gottes und der Wirklichkeit empfand, um so unmittelbarer mußte er den Zorn Gottes auf sein Volk gerichtet fühlen, und das mußte sich in den aktuell-eschatologischen Gedanken umsetzen, daß der Richterschon die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt habe. In die vom Täufer geweckte Bewegung ist Jesus eingetreten. Man hat aber bei ihm nicht eigentlich den Eindruck, daß er ein drohender Gerichtsprophet war wie jener; er scheint das Motiv doch in einer wesentlich anderen Tonart übernommen und weitergegeben zu haben. Wenn in den Worten Jesu das kindliche Vertrauen auf die immer nahe Vaterliebe Gottes in unmittelbarer Nähe des Gedankens von der Vollendung der Gottesherrschaft auftritt (die Bitte um das „Kommen des Reiches“ neben der um das „Brot für morgen“ im Vaterunser), so scheint er doch vom Reiche Gottes vielmehr positiv die Erfüllung seiner Sehnsucht, die Vollendung des Heils erwartet zu haben, das er im Glauben vorwegnehmend schon besaß. Daß Gottes Wille demnächst alles durchdringen und beherrschen werde, daß alles Leid und alle Sünde vor seiner Nähe verschwinden und er mit seinen Kindern wieder leben werde wie einst im Paradies, das ist nur die eschatologische Form des



Glaubens, daß Gott schließlich doch die stärkste Macht in der Welt ist und daß sein guter und gnädiger Wille trotz allem den Sieg behalten muß. Wenn man einmal den Versuch macht, sich Jesus in einer anderen nicht jüdischen, nicht apokalyptischen Umgebung zu denken, so könnte man sich seine religiöse Empfindung auch recht gut ohne diese eschatologisch-dramatische Form denken. Man könnte die Worte von der Sorge oder das Gleichnis vom verlorenen Sohn, oder die Geschichte von den wahren Verwandten und Maria und Martha, die Gespräche über das höchste Gebot und das Gleichnis vom Säemann auch ganz gut ohne den eschatologischen Rahmen denken, in dem sie nun einmal geschichtlich stehen. Und wenn Jesus nicht zur Zeit und im Gefolge des Täufers aufgetreten wäre, so könnte sein Gottesglaube vielleicht einen reinen Gegenwartscharakter gehabt haben. Aber darum dürfen wir als Historiker die eschatologische Form seiner Predigt nicht als unwesentlich ignorieren; sie ist nun einmal das für ihn gegebene Gefäß gewesen, in das er seinen Empfindungsgehalt gießen mußte. Je gewisser er schon gegenwärtig seines Gottes war, um so intensiver hat er den Gedanken ergriffen, daß alles, was zurzeit noch der vollen Gottesherrschaft im Wege steht, demnächst von ihr überwunden sein wird. Die Aktualität dieser Hoffnung, dies „alsbald“ statt eines „später einmal“ war eben der für ihn gegebene Ausdruck der Zuversichtlichkeit und Freudigkeit seiner Überzeugung. So darf man sagen: weil er schon in der Gegenwart in Gott lebte, darum ist er der begeisternde Mittelpunkt der eschatologischen Bewegung geworden.

Aber auch umgekehrt: weil er feurig und siegesgewiß die Nähe des Reiches Gottes vorausempfand, darum ist all sein Zeugen und Bekennen von Gott, all seine Verkündigung des heiligen, den ganzen Menschen erfordernden Gotteswillens von solcher Innigkeit und Kraft durchglüht gewesen, darum haben seine ethischen Anforderungen den Charakter des opferbereiten Heroismus<sup>1</sup>, darum

<sup>1</sup> Sehr gut hat Tröltzsch diesen Ausdruck an Stelle des mißverständlichen „Askese“ gesetzt.

hat er die Jünger zum Glauben und zur Hoffnung, zur Entsagung und zum Martyrium mit fortreißen können. Das eschatologische Motiv wirkt enthusiasmierend auf seine Empfindung zurück. So muß man die messianische Bewegung, deren Träger und Zentrum Jesus war, von zwei Seiten her verstehen. Er ist in sie hineingezogen worden, weil sie geschichtlich die lebendigste Bewegung seiner Zeit war, der eine ausgesprochen religiöse Natur nicht fern bleiben konnte. Aber er hat ihr einen besonderen ethischen und religiösen Charakter aufgeprägt, dadurch daß er sich an ihr mit seiner persönlichen Eigenart beteiligt hat. Sie hat ihn ergriffen, aber er hat sie neu beseelt. Die Gruppe der Jesus-Jünger unterschied sich von ihrer Umgebung dadurch, daß sie auf das Reich Gottes warteten (Mk. 15, 43), aber wer ihm nahetrat, wurde auch erfaßt von dem Gegenwartsglauben, der von ihm ausstrahlte; es war ein Bund der Hoffnung, aber auch eine Gemeinschaft religiösen Besitzes. Darum hat die Überlieferung neben den eschatologischen Stoffen auch so viele Zeugnisse seiner schlichten Gotteskindschafts-Frömmigkeit aufbewahrt. Er hat in den Jüngern nicht nur die Gewißheit des nahen Heils erweckt, sondern ein schon in der Gegenwart kräftiges neues Leben erzeugt; darum ist die Bewegung nicht untergegangen, als ihre Hoffnung enttäuscht und die so nahe scheinende Erfüllung immer weiter hinausgeschoben wurde — denn sie besaßen in dem von ihm auf sie übergegangenen Gottesglauben ein lebendiges Unterpfand für die Zeit des Wartens. Ja, man muß noch mehr sagen: in irgendeinem Sinne muß ihnen die Person Jesu eine Bürgschaft für das Reich Gottes gewesen sein; sonst würde der Glaube der Urgemeinde nach dem Tode Jesu nicht sofort die Form angenommen haben: er ist dennoch der Messias, sondern etwa die andere: und dennoch kommt das Reich Gottes. Diese letztere Überzeugung scheint durch die Kreuzigung überhaupt nicht ernstlich erschüttert worden zu sein, sie wird wie selbstverständlich wieder aufgenommen; die eigentlich eschatologische Strömung als solche war bis zu einem gewissen Grade von der Person Jesu unabhängig. Was in Frage

gestellt war, und was trotz des Todes Jesu von den Jüngern alsbald bejaht worden ist, war die wesentliche Bedeutung der Person Jesu für das Reich Gottes. So müssen wir schließen, daß das eigentlich Bindende für den Jüngerkreis nicht die Botschaft des Reiches überhaupt, auch nicht bloß die besondere Glut und Intensität der Erwartung Jesu war; was sie an ihn gefesselt hat, war im eigentlichen Sinne seine Person; auf ihn haben sie ihre Hoffnung gesetzt, von ihm die entscheidende Wendung erwartet. Die Stimmung der Jünger muß schon zu Lebzeiten Jesu mehr als Hoffnung auf das Reich Gottes, sie muß in irgendeinem Sinne auch schon ein Glaube an Jesus gewesen sein.

So wäre also doch das eigentlich Geschichtsbildende nicht die eschatologische Zeitströmung als Massenstimmung, sondern letztlich die Persönlichkeit Jesu gewesen.

7. Aber dies ist nun gerade der Punkt, wo Maurenbrechers gänzlich andere Auffassung einsetzt: er nimmt bekanntlich an, daß der freudige Glaube Jesu gegen Ende seiner Wirksamkeit zusammengebrochen sei, und daß darum die Jünger ihn nach seiner Verhaftung völlig preisgegeben hätten, so daß ihr neuer Glaube in keiner Weise mehr als eine Nachwirkung seiner Persönlichkeit anzusehen, sondern auf ganz anderer Grundlage erwachsen sei. Diese Anschauung gilt es zu prüfen.

Wie beweist Maurenbrecher den Zusammenbruch Jesu? Seine Konstruktion ist folgende: Nach den Enttäuschungen in Galiläa hat Jesus die Hoffnung auf ein alsbaldiges Kommen des Reiches aufgegeben; bei Caesarea Philippi spricht er davon, daß die Zeit der Not noch nicht vorüber sei, aber er hat sich an dem Worte vom Menschensohne, der nach drei Tagen auferstehen wird, noch einmal aufgerichtet. In leidenschaftlicher Erwartung zieht er nach Jerusalem, wo er das Große zu erleben hofft, und treibt die Händler aus dem Tempel. Aber bald bemächtigt sich seiner wieder die Enttäuschung. Das Wort vom Untergange des Tempels ist ein Abschied, ein Fluch, wie früher jenes Wort über die galiläischen Städte. Es zeigt, daß er die Arbeit am Volke ver-

loren gab. Seine stürmische Leidenschaft, sein proletarischer Instinkt gegen die Äußerlichkeiten der Religion, sein Warnen und Höhnen gegen die bestehende Autorität hat auch hier in Jerusalem bei der Volksmasse nicht den geringsten Erfolg gehabt. Seine Enttäuschung spricht sich schon in dem Wort beim letzten Mahle aus; nicht ein Abschiedswort ist es, sondern ein Gelübde, daß er hinfort keinen Wein mehr trinken wolle, bis das Königtum Gottes gekommen sei. Das bedeutet, „daß er die selige Stimmung des Brautführers nicht mehr besaß, aus der er bisher sein großes Jetzt gesprochen hatte“. Er tritt an die Stelle zurück, die der Täufer mit seiner Predigt innegehalten hatte, mit Fasten und Beten gilt es sich auf das Reich Gottes vorzubereiten. Jetzt verbirgt er sich auf dem Ölberg, zu Gethsemane ringt er — noch nicht im Gedanken an seinen Tod — darum, daß der Kelch der Enttäuschung und Verzweiflung, die seine Seele erfaßt, von ihm genommen werde. „Die leidenschaftliche Kraft seines Willens, die sich bisher nur in jubelnder Hoffnung und stürmischem Drängen betätigt hatte, wollte er stillen in der Ergebung und in dem stillen Warten, wann es dem Vater gefallen wird, sein Königtum zu enthüllen. Gerade diese Selbstüberwindung und diese Kraft auch in der Enttäuschung ist es gewesen, was diese letzte Stunde seiner Freiheit zur größten seines Lebens gemacht hat.“

Dann brach — unerwartet — sein Schicksal über ihn herein. Nach anderen Vorgängern streicht Maurenbrecher das Messiasbekenntnis vor dem Hohenpriester; es bleibt also nichts übrig als das dauernde Schweigen Jesu, als Zeichen nicht etwa heroischer Gefäßtheit, sondern düsterer und verzweifelter Stimmung. Außerdem das Wort: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — wahrscheinlich echt und ein Zeugnis seiner „vollen und ganzen Verzweiflung“. Auch ohne die Katastrophe wäre es mit seiner Lebensarbeit und mit seinem Lebensmute zu Ende gewesen: „sein Leben wäre in der trostlosesten Alltagsverzweiflung versandet“.

Wir können hier nicht alle Einzelheiten dieser packend ausgeführten Auffassung prüfen. Die Mißdeutung oder Umdeutung der Worte beim letzten Mahle und in Gethsemane wird jeder leicht als solche erkennen. Wenn man mit guten Gründen die mehr oder weniger genauen Vorhersagungen des Kreuzestodes als Weisagungen *ex eventu* für ungeschichtlich hält, so folgt daraus noch nicht, daß Jesus mit dem leidenschaftlichen Optimismus nach Jerusalem gezogen sei, wie Maurenbrecher nach Reimarus' Vorbild annimmt, und daß er bis in die letzten Stunden ohne ein Vorgefühl seines Todes gewesen sei. Er selbst erkennt ja an, daß Jesus bei Caesarea Philippi davon geredet habe, daß der Weg zum Heil durch Leiden und Verfolgung hindurchführe, und davon sollte er sich allein ausgenommen haben? Auch wenn er das Wort vom Menschensohn gar nicht auf sich selber bezogen hätte, so scheint ihm doch der Gedanke nahe genug gelegen zu haben, daß der Errichtung des Reiches eine Periode des Kampfes und Leidens, eines Triumphes der „Menschen“ über den himmlischen „Menschen“ vorausgehen müsse. Vor allem kommt hier das Wort vom Schwert in Betracht: „wer keins hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert“ (Lk. 22, 36). Nicht nur, weil es der späteren Zeit, die von Widerstand nichts wissen wollte (Mtth. 26, 52; Offenb. 13, 10), unerschwinglich gewesen sein würde, sondern weil es eine Vorstellung von den letzten Kämpfen enthält, die ganz und gar nicht in Erfüllung gegangen ist. Wozu soll man sich ein Schwert kaufen, als um sich in diesen Kämpfen durchzuschlagen? Es wird ums Leben gehen, und seine Jünger, die noch eine Aufgabe auf der Welt haben, sollen tun was sie können, um für ihre Lehre zu kämpfen. Ihm freilich wird es anders gehen, das ergibt sich aus dem Doppelwort vom Feuer und der Taufe (Lk. 12, 49f.). Das Wesentliche hierbei ist der Parallelismus. Jesu Tod steht im engsten Zusammenhange mit dem Aufruhr, den er entzünden wird. Wenn in Jerusalem der Kampf entbrannt ist, wird er fallen. Denn ein Prophet muß in Jerusalem sterben, das ist nun einmal die tragische Notwendig-

keit (Lk. 13, 33). Und mit menschlichem Erschaudern sieht er dem entgegen, nicht mit der Leidensbereitschaft des Lammes Gottes. Diese Worte, die so gar nicht zu dem späteren Passions-evangelium passen, kann man nicht streichen.

Sehr merkwürdig ist die konservative Haltung Maurenbrechers gegenüber dem Kreuzeswort von der Gottverlassenheit (Mk. 15, 34; dazu Schriften des N.T.I.<sup>2</sup> S. 221 ff. und mein „Ältestes Evangelium“ S. 337ff.). Obwohl er sich die ernstesten Bedenken, die gegen seine Echtheit sprechen, nicht verhehlt, hält er doch an ihm fest, weil er diesen Zug als Krönung seiner Darstellung nicht gut entbehren kann. Aber gerade hier ist äußerste Skepsis am Platz. Offenbar sind diese Worte nichts als eine ausfüllende Dublette zu dem lauten Todesschrei, mit dem Jesus verschied, und der allein von den Umstehenden vernommen werden konnte. Die Worte sind wie vieles andere in der Leidensgeschichte eine ausschmückende Entlehnung aus Ps. 22, wie auch Maurenbrecher wenigstens für möglich hält. In jedem Falle aber ist es eine ganz modern-romantisierende Auslegung, wenn man sie versteht als den Ausdruck innerer Gottverlassenheit und als Zeichen für den Zusammenbruch seines Glaubens an sich selber und seine Mission. Dies kann unter keinen Umständen die Meinung der Erzähler sein; wenn Markus und Matthäus diese Auffassung für möglich gehalten hätten, würden sie die Worte ebenso weggelassen haben, wie dies Lukas und Johannes tun. Nach der Auffassung der Evangelisten ist die Gottverlassenheit nicht eine innerliche; sie besteht vielmehr eben darin, daß Gott die Kreuzigung Jesu zuläßt, daß er ihn in die Hände seiner Feinde preisgibt; das wird hier stark unterstrichen, um dem paulinischen Gedanken vom *σκάνδαλον* des Kreuzes Nachdruck zu geben: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht“, d. h. öffentlich als Sünder hingestellt; er ist „ein Fluch geworden“ (Gal. 3, 13; 2. Kor. 5, 21).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eine Probe von Smiths Exegese sei hier mitgeteilt; er meint, der Evangelist wolle sagen, die Gottheit habe in diesem Augenblick die

Welche Empfindungen durch die Seele Jesu zogen, als er verhaftet, vor Gericht gestellt und gekreuzigt wurde, wird niemand jemals mit Sicherheit sagen können; vollends beraubt man sich aller Möglichkeit dazu, wenn man seine Worte vor dem Hohenpriester und vor Pilatus streicht — ein Verfahren, das um so unberechtigter ist, als sie durchaus nicht vom Standpunkte des späteren Messiasglaubens aus formuliert sind (wenigstens nicht die bei Lukas). Welchen Eindruck aber die Jünger von seiner Haltung empfangen haben — sei es daß sie sein Leiden mit ansahen oder davon erzählen hörten<sup>1</sup> —, das kann man nur aus ihrem späteren Verhalten schließen.

## II Die Entstehung des Messiasglaubens in der Urgemeinde

8. Hier ist der Punkt, wo Maurenbrechers Konstruktion ihre aktuellste Spitze erreicht, wo die Auseinandersetzung mit ihm eine dringende Aufgabe, aber auch eine Freude ist. Nach seiner Darstellung, die auf Weizsäcker zurückgeht, sind die Jünger bei der Verhaftung Jesu geflohen und nach Galiläa zurückgekehrt, in voller Verzweiflung, weil sie die Sache des Meisters verloren gaben. Und Petrus hat sich enttäuscht und wütend von ihm losgesagt, mit furchtbarem Fluch vor Zeugen jede Zugehörigkeit zu ihm abgeschworen. Es sei erst eine spätere Abschwächung,

sterbliche Gestalt, die sie wie ein Kleid angezogen habe, verlassen; d. h. er macht die gnostische Auffassung der Worte, wie sie z. B. im Petrus-Evangelium vorliegt („meine Kraft, meine Kraft, warum hast du mich verlassen?“), zum Auslegungskanon für die älteren noch völlig ungnostischen Evangelien. So ist ja auch der Jüngling, der das Leintuch in den Händen der Häscher ließ, ein himmlisches Wesen, der Schutzengel oder das himmlische Selbst, die göttliche Natur Jesu. Diese konnten die Häscher unmöglich gefangen nehmen; sie floh davon und ließ hinter sich nur das Leintuch in ihren Händen, das glitzernde Leintuch, das menschliche Fleisch!

<sup>1</sup> Zu der höchst unwirklichen Hypothese, daß die Anhänger Jesu hierüber nicht das Geringste hätten wissen oder in Erfahrung bringen können, vgl. meine Ausführungen im *Ältesten Ev.* S. 322 f.

daß Petrus nur in vorübergehender Schwäche und Feigheit die Bekanntschaft mit Jesus abgeleugnet habe; in Wahrheit sei es ein bewußter Bruch gewesen, wovon das Wort vom „Irrewerden in dieser Nacht“ noch eine Erinnerung aufbewahrt habe (Mk. 14, 27), denn *σκανδαλιζεσθαι* bedeute nicht bloß vorübergehende Feigheit, sondern wirklichen Abfall. Man muß zugestehen, daß das Wort diesen Sinn haben kann, und gewiß hat die spätere Überlieferung die Verleugnung des Petrus und die Flucht in Gethsemane als „Abfall“ gewertet. Aber wenn man diese Berichte überhaupt als einigermaßen zuverlässige Erinnerungen benutzt, soll man sie auch zunächst einmal nehmen wie sie sich geben: weder erzählt Markus von einer kopflosen Flucht der Jünger nach Galiläa — im Gegenteil, das Engelwort am Grabe (16, 7) setzt voraus, daß sie sich noch in Jerusalem befinden —, noch sagt die Verleugnungsgeschichte, daß Petrus sich vor Zeugen von Jesus losgesagt habe, nachdem er sich als ein früherer Anhänger bekannt hat; im Gegenteil: er leugnet, Jesus überhaupt zu kennen, und dies ist kein bewußter Bruch sondern ein Augenblick feiger Schwäche, die sofort bereut wird. Aber selbst wenn diese Darstellung etwa eine Stilisierung wäre — die Tatsache, daß Petrus dem Meister bis in den Hof des Hohenpriesters folgte, beweist, daß er nicht von ihm lassen konnte, sondern sich um seinetwillen in Gefahr begab. Von Flucht und Zusammenbruch ist hier keine Rede.

Seit Weizsäckers immerhin noch maßvollen Ausführungen im Eingang seines „Apostolischen Zeitalters“ ist es Mode geworden, den Zusammenbruch des Glaubens der Jünger mit den düstersten Farben zu malen — unter Preisgabe des feiner abgetönten Stimmungsbildes in der Erzählung von den Emmaus-Jüngern und der Andeutungen bei Johannes. Aber diese rein aus der Phantasie geschöpften und nur auf die Auspressung des Wortes vom Ärgernis (Mk. 14, 27) gestellten Schilderungen haben keinen wirklichen Boden in den Tatsachen und auch keine innere Wahrscheinlichkeit. Insbesondere ist die angebliche Zer-



sprengung des Anhängerkreises nach Galiläa mit keiner Silbe ausdrücklich erzählt, und das Wort Mk. 14, 27 bedeutet nicht, daß Jesus sie in Galiläa wiedersehen wolle, daß er also erst dort ihnen erschienen sei, sondern daß er ihnen von Judäa aus nach Galiläa voranziehen, sie in die Heimat führen werde. Gerade weil diese Verheißung sich nicht erfüllt hat, muß die Tatsache als geschichtlich gelten, daß die Jünger in Judäa auf den Herrn gewartet haben (Mk. 16, 7 ist schon eine falsche Deutung), und als er nicht gekommen war, haben sie sich mit dem Empfang des Geistes zufrieden geben müssen. Die übliche Konstruktion hat aber auch die psychologische Wahrscheinlichkeit gegen sich. Solche Verzweiflung wäre nur dann begreiflich, wenn die Jünger durch den Tod Jesu völlig überrascht worden wären, wenn sie von dem jerusalemischen Aufenthalt vielmehr Sieg, Krönung, Aufrichtung des Reiches erwartet hätten. Und das wäre wieder gleichbedeutend damit, daß Jesus selber weit entfernt gewesen wäre von dem Gedanken seines Todes. Wir haben früher gesehen, daß es ein wissenschaftlicher Gewaltstreich ist, alle Aussagen Jesu über sein tragisches Ende zu leugnen. Aber auch wenn die Jünger schließlich durch den Ausgang überrascht worden wären — ist es wirklich eine so naheliegende Annahme, daß ihnen nichts übrig blieb als Verzweiflung und Preisgabe ihres Meisters? Gewiß, sie waren Juden, für die der Vergeltungsglaube das wichtigste Dogma war; wie sie nach dem Zeugnis des Markus die Andeutungen Jesu über seinen Tod nicht verstehen konnten oder wollten, so wird es ihnen nahe gelegen haben, in dem Untergange Jesu ein Gottesgericht zu sehen — aber hatten sie denn gar keine Gegengewichte gegen solch äußerliches Urteilen? Nicht einmal so viel soll Jesus über ihre Seelen vermocht haben, daß sie an die Echtheit seiner Person und die Wahrheit seiner Sache geglaubt hätten auch trotz des Todes und über den Tod hinaus? Nicht einmal den Gedanken, der schon dem Psalmisten (Ps. 37) und dem Hiob-Dichter erschwinglich war, daß das äußere Geschick eines Menschen kein Beweis ist für seine

Stellung bei Gott, daß „glücklich“ und „gerecht vor Gott“ sich nicht decken — nicht einmal diese Überzeugung hätte Jesus ihnen einzuprägen vermocht? Es ist also das Selbstverständlichste von der Welt, daß alle Liebe und Treue, alle Macht Jesu über ihre Seelen, alle Erinnerung an seine Reinheit und Gottverbündetheit durch die Katastrophe wie weggeblasen war? Wir kennen die Stimmungen der Jünger in jenen Tagen nicht; aber wenn wir mit psychologischen Wahrscheinlichkeiten rechnen müssen — und Maurenbrecher hat nichts anderes zur Verfügung —, so ist die durch die Lukas-Überlieferung vorgezeichnete Linie immer noch überzeugender als die Hypothese Maurenbrechers, zumal da er sie alsbald ganz erheblich einschränken, ja beinahe widerrufen wird.

Wir kommen damit zu dem nächsten großen Hauptproblem: wie war es möglich, daß so bald nach der Katastrophe die „niedergedrückte Feder“, wie Wellhausen sagt, sich wiederaufgerichtet hat? Schon vorweg wird man sagen müssen: je tiefer die Verzweiflung der Jünger war, je radikaler man jeden nachwirkenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf sie leugnet, um so unbegreiflicher wird der neue Aufschwung ihres Glaubens.

Aber das ist nun gerade die Hauptthese Maurenbrechers, daß die Einwirkung Jesu auf die Jünger nicht genügt habe, sie zu dauernder Treue oder gar zur Organisation als Gemeinde zu führen. Vielmehr waren erst in dem, was sie nach seinem Tode erlebten, die starken Motive gegeben, die diese verzweifelten und furchtsamen Männer zu neuen Menschen gemacht haben. Der geschichtliche Jesus wäre für sie eine Episode geblieben, und die Menschheit würde von ihm wohl nicht einmal den Namen behalten haben, wenn nicht nach seinem Tode aus dem Kreise der Jünger ein ganz neuer Anfang gemacht worden wäre.

Aber auch für Maurenbrecher ist es doch ein Problem, wie der „neue Anfang“, der Umschwung von Verzweiflung zum Glauben eigentlich möglich oder vorstellbar sein soll. Er leugnet nicht die Visionen, mit Recht aber sagt er, daß sie nicht den neuen

Glauben erzeugt haben können, sondern selber schon die Begleiterscheinungen eines ungeheueren Stimmungsumschlages gewesen sein müssen. Wie aber dieser Umschlag entstanden ist, das bleibt bei Maurenbrecher völlig dunkel. „Die Jünger haben irgendwann nach dem Tode des Meisters die Überzeugung gewonnen, daß dieser Mensch der verheißene und sehnlichst erwartete Christus war.“ Aber eben hier liegt ja das ewige Rätsel! Um so hoffnungsloser ist es um seine Lösung bestellt, je energischer man das geistige Band der Jünger mit Jesus zerschneidet, je radikaler man sich den Bruch mit ihm und die Enttäuschung denkt. Aus der Empfindung, daß hier doch ein sehr schweres Problem vorliegt, hat Maurenbrecher eine eigenartige Theorie entwickelt. Seine Antwort lautet soziologisch-entwicklungsgeschichtlich folgendermaßen: „Diese Männer waren bestimmt durch die Entwicklung des Volkes, dem sie entstammten. In jahrhundertelanger Gewöhnung hatte dies Volk die Kraft in sich herangezüchtet, aus jeder Enttäuschung nur neue Hoffnung und immer neue Illusionen zu suchen. Wie unendlich oft war jenes große Jetzt in den letzten acht Jahrhunderten bereits durch die Geschichte dieses Volkes gegangen! Das Auftreten Jesu in Kapernaum und die Jubelstunde auf dem Ölberg waren im Rahmen dieser Volksgeschichte nichts Neues: sie entsprachen einer Auffassung, die vorher und nachher auch Hunderte von anderen Menschen bewegt hat. Ohne diese Züchtung der Instinkte wäre die neue Erhebung nach dem Tode Jesu wohl nicht erfolgt. Da aber die Erhebung aus der Enttäuschung bei diesem Volke das Gewöhnliche war, so mußte nun aus dem furchtbarsten Zusammenbruch auch eine um so jubelndere Hoffnung sich von neuem erheben. Das, was die Jünger in den Erscheinungen des Auferstandenen erlebt haben, war somit kein rein individueller Vorgang, der überall und zu allen Zeiten möglich gewesen wäre. Es war ein Produkt der Geschichte dieses Volkes, unter deren Einfluß gerade diese Individuen sich gebildet hatten. Die jahrhundertelange Züchtung des Fühlens und

Wollens, die dem Judentum charakteristisch ist, war die notwendige Vorbedingung dafür, daß die Erscheinungen des Aufstandenen überhaupt erlebt werden konnten.“ In dieser Betrachtungsweise — so viele Rätsel sie immer noch aufgibt, mag wohl etwas Richtiges liegen. Es ist ein Zeichen anererbter Kraft des Hoffens, daß die Jünger durch den Tod Jesu nicht völlig und nicht für immer niedergeworfen sind. Und wir müssen bei dem ganzen Problem diesen unmeßbaren, aber gewiß realen Faktor mit in Rechnung stellen.

Aber immer noch bleibt dabei ein Umstand unerklärt. Wir verstehen wohl, daß die enttäuschte Hoffnung sich alsbald wieder aufgerichtet hat; wir verstehen aber bei Maurenbrechers Auffassung nicht, warum sie sich immer noch an die Person Jesu klammerte, nachdem dieser sich so wenig als der Erwählte Gottes bewährt hatte, ja wohl gar als Betrüger entlarvt war? Warum hat man ihn nicht preisgegeben, wie man früher auf die Person des Täufers zu verzichten gelernt hatte? Ja, warum hat man nicht auf einen persönlichen Messias überhaupt verzichtet? Die Gottesherrschaft, auf die Jesus sie hoffen gelehrt hatte, war durchaus, ja sogar vollkommener denkbar ohne eine menschliche Mittlerpersönlichkeit. Konnte nicht gerade der Tod des Täufers und Jesu lehren, daß man auf Gottes Herrschaft hoffen, aber sich nicht auf Menschen verlassen solle? Wie kommt es, daß die neubelebte Hoffnung sich dennoch zu Jesus zurückgewandt hat? Und nicht nur in dem Sinne, daß er ein Prophet war, der trotz allem mit seiner Botschaft recht hatte, sondern mit der begeisterten Verkündigung: er ist dennoch der Messias?

Es ist denkwürdig, daß Maurenbrecher, obwohl er darauf ausgeht, den persönlichen Faktor der Einwirkung Jesu auf die Seelen der Jünger möglichst auszuschalten, immer wieder dazu gedrängt wird, einen unauslöschbaren Einfluß seiner Persönlichkeit zuzugestehen: „Natürlich muß der geschichtliche Jesus schließlich in besonderem Maße die Christus-Erwartung der Jünger angeregt und gespannt haben; sonst wäre nicht zu ver-

stehen, daß unter Tausenden von Zeitgenossen gerade an ihn das Dogma vom sterbenden und auferstehenden Heiland angeknüpft wurde“ (S. 58). Sodann die prachtvollen Worte (S. 260f.): „Dann kam die neue Erregung, die Jesus in ihnen hervorrief: die leidenschaftliche Predigt, das flammende Jetzt, die Kühnheit, die zu leben wagte, als sei das Neue schon da . . . sie waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über Jesu Auftreten lag. Sie wagten zu leben, wie sie ihn leben sahen; . . . in den Wochen, die sie mit Jesus zusammen waren, waren sie wirklich über sich selbst hinausgehoben.“ „Nun war es eine unauslöschliche Erinnerung, daß er bei jener Flucht in die Schluchten des Libanon über den Menschensohn mit ihnen geredet hatte. . . . jetzt gewann diese Lehre für sie eine neue Wärme. Sie ward ihnen zum Symbol und zur Erklärung ihres eigenen Schicksals. Sie vertieften den sittlichen Gedanken des Mythos zu dem Entschluß, alle Verfolgung und Gefahr in Treue bestehen zu wollen, weil der Kranz des Lebens ohne Prüfung und Not nicht erreicht werden könne. Das war das Große, wozu die innere Glut Jesu ihnen verholfen hatte: der sterbende und wieder auferstehende Menschensohn war ihnen nicht mehr eine Lehre, eine theoretische Erwartung oder eine merkwürdige Zugabe zur Hoffnung auf die große Zukunft, sondern er war ihnen ein Erlebnis, ein Vorbild und ein Unterpfand ihrer eigenen Geduld und ihrer eigenen Belohnung.“ Was Lk. 24, 32 von den Emmaus-Jüngern erzählt, ist ein „kleiner Abglanz von dem, was diese ersten Jünger wirklich durchzittert haben muß: er war es selbst! Als er vom Menschensohn sprach, hat er sich selber gemeint, und wir haben es nicht verstanden. Wir waren verstockt, wir waren taub und blind und schlaff; wir sind geflohen und gar an ihm irre geworden. Wir sind Zeugen des tiefsten Dramas gewesen, das die Welt jemals gesehen hat . . . und haben keine Ahnung von dem gehabt, was sich neben uns abspielte“.

Kann man schöner sagen, daß es Jesus selber, sein Glaube und seine Leidensbegeisterung war, was sie aus ihrer Mutlosig-

keit herausgehoben und bei ihm festgehalten hat? Mir scheint hier ein tiefer Widerspruch durch Maurenbrechers Ausführungen zu gehen. Aber nicht nur bei Maurenbrecher läßt er sich konstatieren. Er spiegelt nur die Lage der Theologie wider, soweit sie durch Wredes Auffassung des Messiasgeheimnisses und der Messianität Jesu beherrscht ist.

9. Wredes These lautet: Die Theorie des Markus, daß die Messianität Jesu zu seinen Lebzeiten von ihm als ein Geheimnis behandelt sei, ist nur eine nachträgliche Einkleidung des Zugeständnisses, daß die Jünger während seines Lebens von seinem Messiasstum nichts gewußt haben. Insbesondere spiegelt sich dieser Gedanke in Mk. 9, 9: sie sollten niemandem von der Verklärung und das heißt von der Gottessohnschaft etwas sagen, bevor der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Darin liege eine Erinnerung an die wirklichen Tatsachen: erst nach der Auferstehung haben die Jünger selber an seine Messianität glauben gelernt. Jeder aufmerksame Leser wird sofort einwenden, daß dies das Gegenteil von dem ist, was Markus sagt: durch sein ganzes Werk zieht sich der Gedanke, daß zwar dem Volke das Messiasstum ein Geheimnis bleiben soll, daß aber die Jünger (wahrscheinlich schon von Anfang an, sicher aber) seit Caesarea und der Verklärung Mitwisser des Geheimnisses waren. Und sogar dieser viel eingeschränkteren Theorie widerspricht die Überlieferung im einzelnen, indem sie erzählt, daß Jesus vom Volke als Messias begrüßt wird (beim Einzug), und daß seine Messianität der Grund seiner Kreuzigung und der Inhalt der Inschrift am Kreuze war. Aber abgesehen von dem großen Mißverständnis des Markus, das wir bei Wrede konstatieren müssen<sup>1</sup>, verwickelt seine Theorie in die größten Schwierigkeiten.

Wie konnte denn nach dem Tode Jesu der Glaube an seine Messianität als etwas völlig Neues entstehen, wenn nicht er selbst dazu den Anlaß gegeben hat? Man beruft sich auf die Visionen. Aber auch Maurenbrecher hat mit Recht darauf hin-

<sup>1</sup> Vgl. mein Buch *Das älteste Evangelium*.

gewiesen, daß diese nur bestätigen konnten, was vorher schon in der Seele der Visionäre als eine vielleicht unterdrückte, aber doch vorhandene Überzeugung gegeben war. Hier könnte nur die Rückkehr zum vollen Wunderglauben oder der Sprung in den Zufall helfen. Ja — wenn diese Visionen entweder rein zufällige Erregungen waren, für die man nach Gründen nicht suchen darf, oder wenn ihnen wirkliche Wundervorgänge zugrunde liegen, dann kann man auch zugeben, daß der aus ihnen entstandene Glaube etwas völlig Neues, Unvermitteltes war. Wer aber für diese Erlebnisse, die nicht einen einzelnen, sondern eine ganze Anzahl von Personen betroffen haben, eine einigermaßen einleuchtende Erklärung sucht, der muß zugeben, daß in dem gemeinsamen Vorerleben dieser Menschen die Wurzel hierzu gelegen haben muß.

Aber Wrede würde wohl zugegeben haben, daß es in irgendeiner Weise die Anhänglichkeit an den ihnen Entrissenen war, aus der die Visionen entstanden sind. Jedoch damit ist die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Wie kommt es, fragen wir, daß die Jünger aus diesen Erinnerungen sofort auf die Messianität Jesu geschlossen haben?

An sich liegt das doch keineswegs nahe. Wenn Hinterbliebenen der geliebte Gestorbene erscheint, so ist doch der erste und einzige Schluß, der daraus gezogen werden kann, daß der Dahingeschiedene lebt, sei es als unstete Seele, sei es als zum Himmel Erhobener. Und wenn der Verstorbene ein Mann überragenden Maßes war, etwa ein Prophet, wie Moses und Elias, so würde seine Erscheinung auf jüdischem Boden höchstens den Schluß zulassen, daß er, anders als die in Gräbern Schlafenden, bereits jetzt zu Gott erhöht sei, unter die Fittiche des Herrn der Geister, wie es im Henochbuche heißt; aber der Gedanke einer sonderlichen Stellung bei Gott, einer Erhöhung zur Herrschaft liegt so fern wie möglich. Auch bei Jesus ist der Schluß auf das Leben und die himmlische Verklärung ein Ergebnis der Erscheinungen, aber dies ist nur die eine Seite der

Sache. Sofort — und dies ist das Besondere — wird hinzugefügt, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht habe. Wie ist das zu erklären?

Ich meine, es gibt hier nur eine Antwort: nur darum konnten die Erscheinungen ein Beweis für die Messianität sein, weil eben diese schon vorher in Frage stand. Nur weil der Tod ein Gegenbeweis gegen die Messianität zu sein schien, konnte die Erhöhung als der Beweis dafür empfunden werden. Ferner folgt, daß die zeitweilige Enttäuschung der Jünger darin begründet war, daß sie nicht nur von ihm auf das Reich Gottes zu hoffen gelernt, sondern daß sie von ihm erwartet hatten, er werde der König dieses Reiches sein, wie das an den Emmaus-Jüngern geschildert wird: „wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen solle“. Damit aber ist gegeben, daß die Messiasfrage in das Leben Jesu zurückreicht. Und wenn die Visionen nur verständlich sind als sozusagen eine Explosion der durch den Tod übergroß gewordenen Spannung, so müssen sie starke Anlässe zu ihrer Hoffnung gehabt haben, ihr Glaube an ihn als an den zur Messianität Berufenen muß in dem, was sie mit ihm und an ihm erlebt haben, ihre Wurzel gehabt haben.

Freilich gilt es, diesen Satz richtigzustellen gegen zwei wohl nicht immer unberechtigte Mißdeutungen; man hat diese von uns angenommene Stellung der Jünger bald geringschätzig als „sentimentalen Erinnerungs-Kultus“ verspottet, bald als „Heroen-Verehrung“ für etwas Unzureichendes erklärt. Von beidem kann hier ernsthaft keine Rede sein. Daß die Jünger ihren Meister liebten, war durchaus kein Grund, daß sie von ihm erwarteten, er werde König Israels werden. Und menschliche Größe im modernen Sinne etwa Carlyles — waren sie überhaupt fähig, diesen Begriff zu fassen oder sie als solche zu empfinden? — wir werden später darüber reden. Aber selbst wenn sie sie bewußt empfunden hätten — auch von hier aus führt der Weg eher zum glorreichen Märtyrertode als zur Königskrone. Es muß etwas durchaus anderes gewesen sein, was ihnen die Überzeugung ge-



geben hat, er sei der zur Herrschaft Berufene. Maurenbrecher hat dies richtig gefühlt, er hat aber keinen Gebrauch davon gemacht. Wie Jesus die Seinen fortgerissen hat zu glauben, daß das Reich Gottes schon im Anbruche sei, weil er selbst daran glaubte, so wird es sein eigentümliches Kraft- und Siegesbewußtsein gewesen sein, das sie bestimmt hat, in ihm den Erwarteten zu sehen. Ich wiederhole: sie hätten ja sein Werk und seine Hoffnung auch fortsetzen können ohne die Idee eines persönlichen Messias, wie das Reich ja bei Daniel ohne ein persönliches Haupt geschildert ist. Wenn sie aller jüdischen Denkweise und aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz ihn als Messias ausgerufen haben, so haben sie es getan, weil sie unter einem Zwange standen; ohne ein völlig gutes Gewissen in diesem Punkte würden sie sich und ihre Sache nicht mit einer fast lästerlichen Paradoxie belastet haben; sie sind also überzeugt gewesen, in seinem Sinne zu handeln.

Wir werden damit zurückgeworfen auf das sogenannte „Messiasbewußtsein“ Jesu als den letzten Grund des Messiasglaubens der ersten Jünger. Hier liegt das letzte Rätsel für den, der über die Entstehung des Christentums nachdenkt. Es ist nicht meine Absicht, diese Frage hier aufzurollen.<sup>1</sup> Ich wollte nur zeigen, daß man die Entstehung des Messiasglaubens der ersten Jünger nicht begreifen kann, ohne ins Leben Jesu zurückzugehen.

10. Dies ist nun freilich ganz und gar nicht die Meinung Maurenbrechers. Nur ganz äußerlich knüpft bei ihm der neue Anfang an die geschichtliche Person Jesu an. Das Wesentliche ist auch bei ihm nicht die Persönlichkeit, sondern der Mythos, der nur zufällig auf ihn fixiert worden ist. Nämlich, wie Maurenbrecher nach Gunkel u. a. aus den Worten (1. Kor. 15, 3: gestorben für unsere Sünden nach den Schriften und am dritten

<sup>1</sup> Ich verweise auf meine verschiedenen Erörterungen des Gegenstandes, z. B. in der *Predigt Jesu vom Reiche Gottes* 2. Aufl. S. 154 ff. und in *SchrNT*.<sup>2</sup> I 147 f.; 516 ff.

Tage auferstanden) „nach den Schriften“ entnimmt, habe es schon vor Christus eine mehr oder weniger geheime Lehre gegeben, daß der Messias (oder wie Maurenbrecher will: der Menschensohn) sterben und am dritten Tage auferstehen müsse. Diese Lehre sei nicht etwa aus dem Schicksal Christi abgelesen und nachträglich in der Schrift bestätigt gefunden, sondern umgekehrt: sie war vorher vorhanden und ist dann erst auf Jesus fixiert worden. Es ist wohl nicht im Sinne von Maurenbrecher, wohl aber im Sinne anderer, wenn wir fortfahren: die Person ist hierbei relativ gleichgültig; es hätte auch Johannes der Täufer oder irgendein anderer sein können; das eigentliche Pathos liegt nicht darin, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, sondern daß Jesus gestorben und auferstanden ist. Die messianische Zeit ist gekommen, weil der alte Mythos sich erfüllt hat. Wie gesagt, so weit würde Maurenbrecher nicht gehen; aber die hier gezogene Konsequenz liegt anderweitig in der Luft.

Ich erlaube mir nun gegen die ganze Auffassungsweise folgende Einwendungen zu erheben.

1. Es ist bisher nicht wirklich nachgewiesen, sondern nur postuliert, daß das Spätjudentum die Lehre von einem Tode des Messias überhaupt gekannt habe, geschweige denn die von einem Sühnetod; insbesondere der Befund in den Schriften ist ganz negativ. Daß diese Lehre von Paulus, einem spezifischen Kenner des Judentums und vieler seiner Geheimtraditionen als ein *σκάνδαλον* für die Juden bezeichnet wird, ist allein schon Beweis genug dagegen.

2. Insbesondere ist es Maurenbrecher nicht geglückt, den Nachweis zu führen, daß es jemals eine Lehre gegeben habe, daß der „Menschensohn“ vor seiner Erhöhung sterben oder auch nur „in die Hände der Menschen gegeben werden müsse“. Dieser Satz der zweiten Leidensverkündigung (Mk. 9, 31), der auf die Jünger so sehr befremdend wirkt, ist den Apokalypsen fremd, auch dem Daniel.<sup>1</sup> Das Buch Daniel hat vielmehr darin den Ton

<sup>1</sup> Maurenbrecher nimmt an, im heutigen Daniel 7, 11 sei eine Lücke, denn es bleibe „vollständig dunkel, wer eigentlich das furchtbare Tier

für immer angegeben, daß mit der Figur „des Menschensohns“ die Vorstellung der Erhöhung und Weltherrschaft unlöslich verbunden ist; der Leidensgedanke paßt also dazu wie die Faust aufs Auge; die Verkündigung Mk. 9, 31 wirkt daher wie eine unerhörte Paradoxie.

3. Es kann die abstrakte Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß der weitverbreitete Mythos von einem sterbenden und wieder auflebenden Gott auch schon den ältesten Jüngern bekannt war; daß er jemals mit dem jüdischen Messiasbegriff eine Verbindung eingegangen wäre, ist unerweisbar.

Es bleibt dabei, daß es für die Jünger eine ganz ungeheure Schwierigkeit war, den Satz zu vertreten, der schmachvoll gekreuzigte sei der Messias, und die älteste Form des Gedankens ist zweifellos, daß er es trotz des Kreuzestodes war; erst bei Paulus begegnen wir der Form, daß gerade in seinem Tod die eigentlich messianische Leistung liegt. Diese zwei Schichten der Anschauung liegen noch deutlich nebeneinander vor im N. T. Die Reden der Apostelgeschichte im 1. Teil erheben sich an keiner Stelle über den Gedanken, daß Jesus gestorben sei, weil es nun einmal von Gott so bestimmt und gewissagt ist; man sieht noch deutlich, daß dies der Gedanke ist, durch den man sich mit dem *σκάνδαλον* des Kreuzes abgefunden hat; sehr tiefgründig ist er nicht, im Grunde kommt er auf die Tautologie hinaus:

---

vernichtet habe“; nur in ganz unpersönlichen Ausdrücken wird von der Besiegung und Tötung des Tieres gesprochen. Aber dies entspricht dem von Baldensperger so fein beobachteten Stil dieses Apokalyptikers (vgl. die *Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* 1903, S. 98; noch schärfer in der früheren Bearbeitung 1888 S. 62, 63 Anm.): „die bunten, hellen Farben, mit welchen die Propheten malen, weichen einem ernsteren, kälteren Kolorit. In himmlischer Ruhe verweilend erscheint der Betagte. Stühle werden aufgestellt, das Gericht gehalten, dem einen die Herrschaft abgenommen, dem andern das Reich übertragen.“ „Gerade der forensische Charakter, die unwidersprochene Ausführung des Urteils, ist das Eigentümliche der Szene. Gott tritt nicht aus seiner Ruhe heraus: das Tier wurde getötet, der Leichnam wurde dahingegeben . . .“

Gott hat seinen Gesalbten sterben lassen, weil er es so gewollt hat. Wir sehen hier noch keine Spur von der beseligenden *γνώσις* des Paulus, daß gerade hierin das eigentliche Mysterium liege. Auch in der evangelischen Überlieferung beobachten wir die zwei Schichten: eine Reihe von Aussagen begnügt sich damit zu sagen, daß der Tod Jesu notwendig war, damit die Schrift erfüllet würde (Mk. 14, 21. 49; 9, 12; Lk. 24, 26f.). Darüber erhebt sich die eigentliche Sonderlehre des Markus, daß Jesus seine Jünger in das Geheimnis des Leidens einweiht, das sie nicht begreifen konnten, bis er ihnen in dem Wort vom Lösegeld und den Abendmahlsworten die Lösung gibt. Hier liegen paulinische und urchristliche Denkweise nebeneinander.

Es liegt also nicht so, daß die Jünger zum Glauben gekommen sind, als die Erfüllung der alten Weissagung ihnen klar wurde, sondern nachdem sie zum Glauben gekommen waren, haben sie den letzten Anstoß durch den Weissagungsbeweis beseitigt.

Vor allem muß ich Maurenbrecher widersprechen, wenn er in der alten Lehre von der Auferstehung nach drei Tagen das lösende Wort für die Jünger erblickt. Genau betrachtet, ist nämlich die Lehre von der Auferstehung Christi am dritten Tage nicht das Erste gewesen, sondern eine spätere Hilfskonstruktion; der Anfang war vielmehr der ganz anders geartete Glaube an die unmittelbare Erhöhung Jesu im Augenblicke seines Todes. Ich muß das beweisen.

1. Kor. 15 stehen nebeneinander die Sätze:

„auferstanden“ am dritten Tage

und:

„erschieden“ dem Kephias usw.

Diese beiden Sätze enthalten zwei ganz verschiedene Anschauungen: denn das Wort „erschieden“ spricht von Erscheinungen des zum Himmel Erhöhten, an sich Unsichtbaren, und Paulus stellt mit diesem Wort das Erlebnis des Petrus ganz auf dieselbe Linie mit seinem eigenen. Wo von Erscheinungen die Rede ist, handelt es sich um das Göttliche, Himmlische, das man mit gewöhnlichen Augen nicht sehen und nicht mit Händen greifen

kann. Die Voraussetzung ist also hier, daß Christus auf Augenblicke aus seiner himmlischen Verborgenheit auftaucht, um den also Begnadeten in wunderbarer Weise sichtbar zu werden. Ganz anders ist der Begriff „auferstanden“ gelagert. Denn hier handelt es sich darum, daß der Gestorbene mit seinem ins Grab gelegten Körper aus der liegenden Stellung sich aufgerichtet hat (*ἐγείρωσθαι*) und auf die Erde zurückgekehrt ist, körperlich greifbar und allgemein sichtbar. Um einen Auferstandenen zu sehen, bedarf es nicht wunderbarer Erscheinungen (in unserem Sinne: Visionen), sondern jeder kann ihn sehen, betasten, mit ihm essen und trinken. So galt Jesus dem Volke als der auferstandene Täufer; das einzige, was an den Hadesgang erinnert, sind die gewaltigen Machttaten, die darauf hinweisen, daß er den Tod überwunden hat (Mk. 6, 14). Auferstehung heißt Rückkehr ins volle Leben; darum bedurfte es bei dieser Anschauung noch einer besonderen Entrückung Jesu in der Himmelfahrt nach vierzig Tagen. Von ihr weiß Paulus nichts und auch die älteste Überlieferung nichts, weil sie eben ursprünglich nur von einer Erhöhung im Augenblick des Todes gewußt hatte. Wie Lazarus im Augenblicke des Todes, statt mit dem Reichen in den Hades zu fahren, von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wird, so lautet das Herrenwort an den Schwächer: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein, d. h. natürlich nicht in der erfreulichen Abteilung des Hades, sondern im Himmel, wo Paulus bei seiner Entrückung das Paradies gefunden hat. In dem Worte vor dem Hohenpriester erwartet Jesus ganz unmittelbar seine Erhöhung zur Rechten der Kraft (Luk. 22, 69); im Johannes-Evangelium ist das häufige: „ich gehe zum Vater“ doch nur so zu verstehen, daß der Tod ihn unmittelbar hinüberführt, an ein Auferstehen aus dem Grabe denkt man dabei nicht. Wenn diese Auffassung allgemein zur Herrschaft gekommen wäre, so würden wir von einer Auferstehung überhaupt nichts gehört haben. In der Ostergeschichte der Evangelien stehen diese zwei Anschauungen noch friedlich nebeneinander: Erscheinungsgeschichten und Auferstehungsgeschichten.

Der Wanderer, der plötzlich neben den Emmausjüngern auftaucht, um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden, und den sie nicht erkennen, der durch verschlossene Türen eintretend plötzlich unter den Seinen steht und sie geisterhaft anhaucht, das ist der verklärte Jesus. Mag auch gelegentlich (bei Johannes) betont werden, daß er noch nicht aufgefahren sei, also noch zwischen Himmel und Erde schwebe — zum vollen irdischen Leben ist er nicht zurückgekehrt, er gehört bereits dem Himmel an. Daneben die Erzählungen vom leeren Grabe, von dem Paulus überhaupt nichts weiß, vom Essen und Trinken, vom Betastetwerden Jesu. Daß dies letztere die spätere Anschauung ist, kann man leicht erkennen.

Ich sage: die ältesten Jünger haben sich von der Erhöhung und Verklärung Jesu überzeugt: die Überlieferung von der Auferstehung am dritten Tage ist spätere Lehre, die vielleicht auf Schriftworte wie Hos. 6, 2 oder auch auf ältere mythische Vorstellungen zurückgeht.

Diese Entscheidung ist nun von großer Wichtigkeit. Die Auferstehungslehre hat mit dem Messias wenig zu tun, sie ist wichtig für die Erlösungslehre, aber für den Messias hätte die Auferstehung nur dann eine Bedeutung, wenn er wirklich dauernd auf die Erde zurückgekehrt wäre, um hier sein Reich zu errichten.<sup>1</sup> Dagegen ist die Erhöhung gleichbedeutend mit der Einsetzung in die Herrschaft. Und darum bedeuten die Erscheinungen des Erhöhten zugleich die Bejahung der Messiasfrage. Dies Ergebnis ist also ohne Dazwischenkunft des angeblichen Mythos vom sterbenden und auferstehenden Messias-Gott gewonnen worden.

11. Freilich — bloß das Messiasbewußtsein Jesu und die Erinnerung der Jünger an seine Person und seine Worte hätten diese Form des Glaubens nicht erzeugen können, wenn sie nicht

<sup>1</sup> Nur in Parenthese bemerke ich, daß auch der Gedanke der Hadesfahrt, der mit der Auferstehung zusammengehört, bei dem Erhöhungsgedanken noch völlig ausfällt. Vgl. meinen Artikel *Höllenfahrt* in Rel. in Gesch. und Geg. III.

in der Lage gewesen wären, den populären Messiasbegriff der veränderten Sachlage entsprechend umzuformen. Denn der vom Volke und vielleicht auch von den Jüngern erwartete Messias als politischer Befreier und Kronprätendent war er doch in keinem Fall. Da trat nun ein andres Messiasbild ergänzend und korrigierend ein, statt des Davids-Sohnes der himmlische Menschensohn des Daniel und Henoch. Wenn in diesen Apokalypsen der Moment ins Auge gefaßt wird, da der Menschensohn zu dem Alten der Tage „gebracht“ oder „auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt wird“, so war ja diese Weissagung jetzt erfüllt. Der Begriff der „Erhöhung des Menschensohnes“, der noch im Johannes-Evangelium — wenn auch umgedeutet — solche Rolle spielt, hat Farbe und Leben bekommen durch das, was sie nunmehr an Jesus erlebt haben; und die letzten Worte Jesu vor dem Hohenpriester, wie sie bei Lukas lauten: „von jetzt an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft“ (22, 69) — nunmehr sind sie erfüllt. Damit setzt die weltgeschichtlich so bedeutsame Umdeutung des Messiasbegriffes ein, die Entnationalisierung und Entpolitisierung. Es ist dies nur ein Fall aus der großen Reihe von Umdeutungen jüdischer Begriffe im Christentum: ich erinnere nur an *ἀπολύτρωσις*, *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, *κληρονομεῖν τὴν γῆν* u. a. Die Schnelligkeit nun freilich, mit der der politische Messiasbegriff aufgegeben und durch den transzendenten ersetzt wurde, scheint mir nur begreiflich, wenn die Jünger auch hierauf bereits vorbereitet und geschult waren durch Jesus. Es scheint mir unbestreitbar, daß auch Jesus schon von dem „Menschensohn“ geredet hat — auch Maurenbrecher gibt das zu —, wenn auch in der ganz objektiven Form der dritten Person; er redet von dem himmlischen Messias, der auf den Wolken kommen soll, als ob er es nicht sei, gerade wie er von dem Reiche Gottes als einem von oben her kommenden redet; vielleicht war das Wort vor dem Hohenpriester das erste und einzige, in dem er durchscheinen ließ, daß sein zukünftiges Schicksal eben das des Menschensohnes sei.

12. Wie es aber mit der Herkunft dieses neuen Messiasbegriffs stehen möge — wir müssen jetzt die Frage aufwerfen: was bedeutete der neue Glaubenssatz: „Jesus ist der Messias, durch die Erhöhung eingesetzt zum Sohne und Throngenossen Gottes“ religiös? Hier ist nun der wichtigste Punkt zum Verständnis des Urchristentums. Halten wir gleich mit dieser Frage zusammen die Tatsache, daß die Grundstimmung der alten Gemeinde nicht nur, sondern des ganzen Urchristentums Freude, Zuversicht, Enthusiasmus, Siegesgewißheit ist. Was ist der Grund dieser neuen Freudigkeit?

Die Frömmigkeit des Urchristentums bewegt sich zunächst ganz in eschatologischem Rhythmus. Auch die Jünger müssen noch wie alle Juden auf das Reich warten; aber ihre Hoffnung hat einen anderen Ton; die Frage: wann kommt das Reich? ist in ein akuterer Stadium gerückt. Mag die Frist noch etwas länger oder kürzer sein, an dem Kommen des Reiches kann nun nicht mehr gezweifelt werden, denn die Geschichte hat einen entscheidenden Schritt vorwärts getan, die Zukunft ist gesichert dadurch, daß jetzt der Auserwählte seinen Thron bestiegen hat, die „Herrschaft des Messias“, die erste Periode der Heilszeit (Chiliasmus) hat begonnen. Zwar gilt es noch den letzten, den entscheidenden Kampf gegen die Herrschaften und Gewalten, die der Allherrschaft Gottes widerstreben; aber der mächtige Sieger ist schon da (1. Kor. 15, 24 ff.). Nirgends spiegelt sich diese Stimmung des Urchristentums deutlicher, als im 12. Kapitel der Offenbarung Johannis: Der Satan ist auf die Erde gestürzt und schnaubt Zorn, weil er weiß, daß er nur noch eine geringe Frist hat. Aber für die Christen ist das ein Anlaß zu jubelnder Freude; denn sie wissen, daß der Messias bereits im Himmel ist und die Herrschaft ergriffen hat: der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt, tut er uns doch nichts, das macht, er ist gericht't. Der neue Äon ist bereits angebrochen, und die Vollendung ist sicher. Diese Überzeugung ist der Grund des neuen Aufschwunges, sie ist das Unterscheidende vom Judentum und das erste wesentliche Stück



der neuen Religion. Sie bleibt auch weiterhin noch eine eschatologische Hoffnung, und an Spannung fehlt es ihr nicht; aber es überwiegt die Zuversicht und Siegesgewißheit. Man kann das Urchristentum nicht verstehen, wenn man nicht diese dramatische Lage würdigt. Das Judentum steht noch in der Exposition, die Verkündigung Jesu hat die Jünger in die dramatische Verwicklung gehoben, nach dem Tode Jesu stehen sie im vierten Akt des Dramas, in dem die glückliche Lösung gesichert ist.

Aber das ist nicht das Ganze; das Urchristentum ist nicht bloß eine eschatologische Religion. Durch die Gewißheit, daß die Herrschaft Gottes demnächst voll verwirklicht werden muß, wird der Druck der Gegenwart und der Pessimismus aufgehoben, und es wird frei und lebendig all das, was wir oben (S. 466) als angeerbte Gegenwartsreligion bezeichnet haben, Gottvertrauen, Gottesliebe und freudiger Gehorsam der Kinder Gottes. Es ist sehr bemerkenswert, daß die Gemeinde nicht nur solche Herrenworte aufbewahrt hat, die vom Reiche Gottes handeln, sondern auch solche, in denen sich jener neue Typus der Frömmigkeit spiegelt, den wir nun sich entfalten sehen. Gewiß wurzelverwandt mit echter jüdischer Frömmigkeit, aber doch durchglüht von einem neuen Feuer; die Ethik überall anknüpfend an jüdische Ideale, aber von gewaltigem Ernst und überschwänglicher Selbstverleugnung erfüllt; und als köstlichste Frucht eine begeisterte Bruderliebe im kleinen Kreise, gegründet auf gemeinsames Erleben, gemeinsame Aufgaben und gemeinsame Hoffnung. Wir sind natürlich nicht imstande, die neuen Kräfte und Impulse quantitativ abzuschätzen gegenüber dem im Alten zurückbleibenden Judentum. Aber wir müssen auf einen Aufschwung und eine Verinnerlichung schließen aus der Tatsache, daß die Gemeinde sich vom Judentum abgelöst und daß sie der Unterdrückung widerstanden hat. Jedenfalls darf man sagen: das Urchristentum hat einen Strom edelster jüdischer Frömmigkeit und Ethik in die Weltreligion hinübergeleitet und zwar in starker Konzentrierung und Intensivierung. Das Mittel aber zu dieser Lösung und

Sammlung, zu dieser Bejahung und Steigerung war der akute messianische Enthusiasmus, der sich an der Person Jesu entzündet hat.

13. Damit kommen wir auf den zweiten gewaltigen Unterschied der Gemeinde dem Judentum gegenüber. Auch für die lebendige jüdische Hoffnung war der Messias nichts als eine abstrakte Vorstellung. Wie herrlich auch die Phantasie ihn mit Macht und Glanz umkleiden mochte — er blieb doch eine unbestimmte, ungreifbare Figur. Für die Jünger aber trug der himmlische Messias die konkreten persönlichen Züge Jesu. Damit war er aus dem Reiche der Phantasie in die Wirklichkeit eingetreten. Es ist auch unter dem eschatologischen Gesichtspunkt ein ungeheurer Schritt vorwärts, daß diese Menschen nicht mehr auf irgendeinen Messias warten, sondern daß sie bereits wissen, wer es sein wird. Die Steigerung der Gewißheit, die damit gegeben war, kann man nicht leicht überschätzen. Wichtiger noch ist folgendes: dieser Messias ist für sie nicht bloß der Volks- und Weltkönig, der das All Gott unterwerfen wird, er steht ihnen ganz persönlich nahe, er ist ihr geliebter Herr und Meister, das alte Jüngerverhältnis setzt sich in einer höheren Tonart fort. Damit erst kommt die Wärme und die Innigkeit, das Persönliche in diese neue Religion hinein, das für ihre Geschichte so wichtig geworden ist. Das Wort „Herr“ oder „unser Herr“ (Marân) hat schon in der Urgemeinde gegen früher einen andern Ton bekommen. Das Lehrer- und Schülerverhältnis, das einst darin zum Ausdruck kam (Mtth. 23, 7 ff.; Joh. 13, 13), hat jetzt einen anderen Charakter. Zunächst blieb es natürlich ein sittliches Verhältnis. Sie halten die Grundrichtung fest, die er ihnen gegeben hat. Sein Wille, wie sie ihn einst verstanden haben, beherrscht auch in Zukunft ihr Leben. Darum ist es so wichtig für sie, seine Worte treu zu bewahren, zu sammeln, immer zu wiederholen. Oder es gilt, wo die Erinnerung versagt, aus seinem Geiste heraus Entscheidungen zu treffen, wie er in diesem oder jenem Falle geurteilt haben würde. Wir stehen hier nun wieder an einem wichtigen Wendepunkte in der Geschichte

des Christentums, bei der Entstehung des Christus-Kultus. Es erhebt sich die Frage, ob es geschichtlich und psychologisch denkbar ist, daß schon in der Urgemeinde, unter den persönlichen Jüngern Jesu, der Schritt von der sittlichen Abhängigkeit zur religiösen Verehrung, von der Jüngerschaft zum Christus-Kultus sich vollzogen hat.

Es ist dies vielfach für unvorstellbar erklärt worden, und auch Bousset hat die Vermutung ausgesprochen, der *νόμιος*-Glaube, der eigentliche religiöse Christus-Kult sei erst in Antiochia entstanden, unter Menschen, die kein persönliches Schülerverhältnis mehr zu Jesus von Nazareth gehabt haben. Andern wieder, wie B. W. Smith und seinen Nachfolgern, ist es überhaupt undenkbar erschienen, daß man einen wirklichen geschichtlichen Menschen in die Sphäre der Gottheit erhoben habe; sie haben darauf die famose Hypothese gegründet, daß der Kultus des gestorbenen und auferstandenen Gottes Jesus das Prius war, und daß erst später diese Gestalt vermenschlicht worden sei.

In der Tat stehen wir hier vor einer großen und oft nicht genügend ernst genommenen Schwierigkeit.

Was zunächst die Frage anlangt, ob wir schon in der ältesten Gemeinde, sagen wir im reinpalästinischen Christentum, vor Paulus, vor Antiochia, einen Christus-Kultus in diesem Sinne nachweisen können, so sind wir insofern in einer Notlage, als wir direkte Zeugnisse aus dieser Gemeinde nicht besitzen, außer den Evangelien, und in ihnen gerade mußte natürlich diese Seite der Sache zurücktreten. Die Reden der Apostelgeschichte, die wir unbedenklich überall da benutzen dürfen, wo sie uns Vor-paulinisches bieten, geben uns keinen sicheren Aufschluß. Die eine Stelle (2, 36): Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, enthält vielleicht gerade in dem Wort *νόμιος* einen späteren Zusatz, denn die Dublette ist auffallend, und man erwartet hier nur den Messiasbegriff. Es bleiben also nur zwei formelhafte Sätze, die wir bei Paulus finden, und die sich als aus der Urgemeinde übernommen charakterisieren:

1. Das Maranatha, das er 1. Kor. 16, 22 den judenchristlichen Eindringlingen in seine Korinther-Gemeinde entgegenschleudert. Daß die Formel erst in Antiochia geprägt sei, ist nicht wahrscheinlich, denn daß dort nicht das Syrische, sondern das Griechische vorgeherrscht habe, ist nach der Entstehungsweise der Gemeinde zu erwarten. Auch ihr Vorkommen in den Abendmahlsgebeten der Didache läßt eher auf judenchristlich-palästinische Herkunft schließen als auf heidenchristlich-antiochenische. Aber es wird sich recht schwer abschätzen lassen, inwieweit hier Marân schon den spezifischen religiösen Sinn hat.

2. Die Grußformel in den Briefen: Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus, ist höchstwahrscheinlich nicht von Paulus geprägt, sondern übernommen, denn sowohl *χάρις* wie *εἰρήνη* sind hier nicht sowohl in dem spezifisch paulinischen Sinne gebraucht als in dem allgemeinen biblischen, wo *εἰρήνη* gleich *שָׁלוֹם* und *χάρις* gleich *חַן*, nicht wie bei Paulus gleich *חַסְדִּים* steht. Jedenfalls aber steht in der Formel Christus neben Gott, und die Segnungen, deren die Gemeinde bedarf, fließen ihr von ihm ebensogut zu wie von Gott unserem Vater. Aber freilich — niemand kann die Bürgschaft übernehmen, daß schon die Urgemeinde und nicht etwa die antiochenische die Formel geprägt habe.

Es bleibt also ein unsicheres Ding um den Beweis, daß der Christus-Kult im vollen Sinne schon in der Urgemeinde entfaltet gewesen sei; den Schritt von der sittlichen Abhängigkeit zur religiösen Verehrung können wir nicht deutlich beobachten. Aber er kann auch nur ein unmerklicher und allmählicher gewesen sein. Und gewiß wird bei den persönlichen Jüngern die Erinnerung an den Menschen Jesus immer noch ein Gegengewicht gegen die volle Apotheose gebildet haben.

Ich meine aber, in dem Verhältnis sittlicher Abhängigkeit liegen für jene Zeit und jene Menschen doch auch schon die Keime eines religiösen Verhältnisses, und sie werden den Übergang von

einem zum anderen kaum als einen solchen empfunden haben. Was wir scharf unterscheiden, liegt eben doch in der Empfindungsweise des antiken Menschen (und auch des schlichtfrommen Menschen von heute) sehr nahe beieinander. Sollen wir es eine religiöse oder eine sittliche Abhängigkeit nennen, wenn die alte Gemeinde, wenn z. B. Petrus (Apg. 10, 13 ff.) in der Vision eine Weisung des Herrn erfährt oder wenn Johannes zum Schreiben eines Werkes durch eine Erscheinung des Menschensohnes inspiriert wird? Wie sie früher durch seinen Glauben über sich emporgehoben worden sind, so werden sie sich auch jetzt in erhöhtem Maße moralisch dadurch gestärkt gefühlt haben, daß sie wissen, er stehe hinter ihnen mit seinem Geist und Gaben. Sie dürfen sich Freunde nennen des jetzt zu Macht und Herrlichkeit Erhöhten — sollten sie nicht erwarten dürfen, daß er für sie eintreten wird? Die Vorstellung des Fürsprechers (*παράκλητος* 1. Joh. 2, 2), die bei Paulus nur ganz sporadisch bezeugt ist (Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25), macht um so mehr den Eindruck, aus der judenchristlichen Gemeinde zu stammen, als sie genau den Platz einnimmt, an dem im jüdischen Glauben der Erzengel Michael steht, der Fürst und Fürsprecher des Volkes Israel. Vielleicht darf man hier die bei Paulus so häufige Formel *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* heranziehen; sie kommt auch in den Abendmahlsgebeten der Didache formelhaft vor und könnte wohl auf eine liturgische Formel ältester Zeit zurückgehen. Jedenfalls sind es allgemein urchristliche und keineswegs spezifisch paulinische Gedanken; wenn Paulus sagt: „wir rühmen uns Gottes“, d. h. wir dürfen froh und zuversichtlich uns auf ihn verlassen „durch unsern Herrn Jesus Christus“ (Röm. 5, 11a), oder wenn er sagt: „ich danke Gott durch Jesus Christus“. Mir scheint doch noch immer (trotz der Einwände, die erhoben worden sind) der Erhöhte hier als der Übermittler des Gebetes an Gott gedacht zu sein; im allgemeinen freilich überwiegt die Vorstellung, daß die Christen alles, was sie sind und haben, ihm verdanken (*ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* 1. Kor. 8, 6), und dies kann sehr wohl eine Urempfin-

dung der ältesten Christen sein. Ihre *παρορησία*, ihre *καύχησις*, ihre Hoffnung auf das Reich, sie rührt von ihm her. Dies Bewußtsein wird zunächst darauf beruhen, daß sie ihn auf ihrer Seite wissen, sich sozusagen moralisch durch ihn gestützt fühlen. Wie leicht aber ging dies Bewußtsein in das andere über, daß er selber direkt die Kraft spendet! Aber der Name Jesu wird nun auch zu Wunder- und Heilzwecken gebraucht, ohne daß die ihn beseelende Kraft Gottes dabei angerufen wird (Apg. 3, 16; Mk. 9, 38 ff.). Hiermit ist die volle Wendung eingetreten. Jesus wird hier als ein überlegener Geist den Dämonen entgegengehalten, in dem Vertrauen, daß sie ihn fürchten werden. Das ist nicht nur eine Erinnerung an die Zeit, da Jesus ein erfolgreicher Geisterbanner war (diesen Übergang zeigt noch die Geschichte Mk. 9, 38 ff.), sondern hier liegt das Bewußtsein zugrunde: der erhöhte Jesus ist im Geisterreiche bekannt und gefürchtet als der Vernichter des Satansreiches. Wenn der Name Jesu zu Exorzismen gebraucht wurde, so ist von hier der Übergang leicht, daß er auch im Gebet zu Hilfe gerufen wird in den Gefahren und Leiden des eigenen Lebens, die ja samt und sonders von dem Feinde Jesu und Gottes, dem Satan herrühren. Und damit ist das Gebetsverhältnis, das eigentlich religiöse Verhältnis vollendet.

Ich wollte zeigen, wie leicht hier der Übergang vollzogen wird. Ich will damit nicht behaupten, daß die persönlichen Jünger, Petrus und Johannes und wie sie heißen, ihn im vollen Sinne sämtlich vollzogen und ohne Schwanken etwa gar regelmäßig das Gebet an Christus gerichtet hätten. Es will z. B. bedacht sein, daß in der Apostelgeschichte nur der Sterbeseufzer des Stephanus, sonst aber keine Gebete an Christus vorkommen, daß vielmehr zu Gott geredet wird von „deinem Knecht Jesus“, ebenso in den Abendmahlsgebeten der Didache, denen sogar ein Lobpreis Jesu fehlt. Aber auch hier müssen wir sagen: wenn Jesus früher auf die Seinen nur den Eindruck des schwachen, leidenden, gottergebenden Menschen gemacht hätte, wenn er ihnen nur — wie man

neuerdings gesagt hat — als ein „Gottsucher“ unter anderen erschienen wäre, so läge hier in der Tat ein Sprung in der Entwicklung vor. Aber die Überlieferung zeigt uns auch da, wo sie die Grenzen des Menschlichen nicht überschreitet, viel mehr eine königliche, ihrer Sache gewisse Persönlichkeit, einen Herrscher über die Menschenseelen, einen Propheten, der sich von Gott bevollmächtigt weiß und im Auftrage Gottes handelt — wir müssen daraus zurückschließen, daß er von seinen Jüngern als ein Führer betrachtet worden ist, der den Weg kennt und dem Ziele ein gut Stück näher ist als alle anderen. Die Überlieferung hat auch schon den Menschen Jesus aus der Menge herausgehoben, indem sie ihm den Geist Gottes gibt und ihn als den von Gott erwählten Sohn bezeichnet. Und das Bekenntnis des Petrus besagt doch schließlich, daß er unter allen der allein Berufene sei; für unser Empfinden geht dies schon über die menschliche Linie hinaus. Wenn man will, kann man schon dies den Anfang eines religiösen Verhältnisses nennen. Das ist das Körnchen Wahrheit an der Anschauung der Evangelisten, schon bei Matthäus, vollends aber bei Johannes, wonach die Jünger schon den vollen Christusglauben der Gemeinde haben. Jedenfalls ist aber auch das spätere religiöse Verhältnis nur verständlich und — ich sage es offen — für uns erträglich, wenn es wurzelt in dem sittlichen Vertrauen und Gehorsam, der in den Worten Jesu den Willen Gottes erkannt und sich ihm fürs Leben übergeben hat. Wir werden diese älteste Jesus-Religion niemals als etwas Wahhaftiges und Klares begreifen, wenn wir nicht den immer noch nachwirkenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu dabei in Anschlag bringen. Noch manche andere, für uns ungreifbare Faktoren werden mitgespielt haben: die verklärende, idealisierende Wirkung des Todes, die Erinnerung an seine Machttaten, die im Lichte der Erhöhung größer und wunderbarer erschienen sein werden als ehemals, die Paradoxie der durch den Schmerz erregten und durch die Feindschaft gereizten Liebe und Treue, die auf den Geliebten in doppeltem Maße häuft, was ihm bestritten wird

— kurz allerlei Unmeßbares, Undurchdringliches. Ich bin weit entfernt, hier alles begreifen und erklären zu wollen. Das Ergebnis aber, daß die religiöse Verehrung Jesu sich sehr schnell aus dem Jüngerkreise entwickelt hat, und daß sie auch in gewissen Grenzen schon dem ältesten Kreise zugeteilt werden muß, wird den nicht befremden, der die religionsgeschichtliche Umgebung des Urchristentums kennt. Es ist bekannt, wie wenig scharf und prinzipiell hier die Grenze zwischen Gottheit und Menschheit empfunden wird, wie oft sie in der Apotheose und Inkarnation, in der Anschauung von den θεοὶ ἄνθρωποι überschritten worden ist.

Am wenigsten sollte die an Jesus vollzogene Apotheose diejenigen befremden, für die es feststeht, daß schon das älteste Urchristentum ganz beherrscht gewesen sei von dem orientalischen Mythos des Adonis-Osiris-Attis. Denn, wie Reitzenstein mit Recht ausführt, handelt es sich hier nicht um den Mythos eines sterbenden Gottes, sondern: „Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden“.<sup>1</sup> Dieser Satz wird bestritten werden und ist bestritten worden von Graf Baudissin, am stärksten für Osiris, aber auch für Attis und Adonis: auch sie seien von Haus aus sterbende Götter.<sup>2</sup> Was aber Reitzenstein meint, bleibt gleichwohl zu Recht bestehen. Gewiß sind die Drei von Natur Götter, aber in dem griechischen Mythos, der für diese Zeit doch das eigentlich Wirkungskräftige ist, treten wenigstens Adonis, τὸ Ἀσσύριον μειράκιον, der als Jäger vom Eber die Todeswunde empfängt, und Attis, der Hirte, der Entmannte, durchaus als Menschen auf; und für das Mysterium ist das wesentlich, wenn wirklich, wie Reitzenstein fortfährt, „die Gläubigen, indem sie sich mit ihnen vereinigen, sie in sich aufnehmen und anziehen, die Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit empfangen“.

14. Noch eins ist über den Jesus-Kultus der Urgemeinde zu sagen. Ihre Gedankenwelt ist noch im wesentlichen frei von

<sup>1</sup> Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen* S. 6f.

<sup>2</sup> *Adonis und Esmun* S. 524f.



eigentlich mythischen und gnostischen Zügen. Ihre Lehre, wie Paulus sie 1. Kor. 15 reproduziert, geht von dem Menschen Jesus aus, der gestorben und begraben ist, die Reden der Apostelgeschichte schildern das Wirken Jesu als ein durchaus menschliches, nur daß Gott durch ihn wirkt, ihn mit dem Geiste Gottes gesalbt hat; er war ein Prophet, der „Knecht Gottes“. Dagegen fehlt hier noch durchaus der Mythos des durch die Himmel herabgestiegenen Äon<sup>1</sup>; es fehlt noch die Höllenfahrt mit ihrer bunten mythologischen Pracht, sowie die Auffassung der Kreuzigung als eines Sieges der feindlichen Geister, die dann in der Auferstehung im Triumph Gottes aufgeführt werden. Insbesondere fehlt der Präexistenzgedanke und alles, was damit zusammenhängt, der judenchristlichen Urgemeinde noch völlig; es überwiegt der Gedanke der Erhöhung des Menschen Jesus zu göttlicher Stellung. Der deutlichste Beweis dafür ist einerseits die Betonung der Davidischen Abstammung Jesu, die für den Messiasglauben wesentlich ist, andererseits das Aufkommen der Vorstellung von der Jungfrauengeburt. Selbst wenn dies mehr ein hellenistischer als ein palästinensischer Gedankengang ist, so sind die Anfänge dazu doch wohl noch auf judenchristlichem Boden zu suchen. Er schließt die Präexistenz geradezu aus. Denn mit der Wundergeburt beginnt ein neues Leben, das vorher nicht vorhanden war; der Gedanke der Menschwerdung aber setzt voraus, daß der Inkarnierte vorher schon als göttliches Wesen

<sup>1</sup> Die Exegese von Smith bringt es freilich fertig, auch dies hier zu finden; die Schilderung des Petrus im Hause des Cornelius (Apg. 10, 37 ff.): „Jesus von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft; umhergezogen, wohltuend und heilend alle vom Teufel Bewältigten, denn Gott war mit ihm“ ist natürlich stark interpoliert, d. h. alle Worte, die hier von einem Menschen Jesu reden, sind im Interesse der Vermenschlichung des Gottes Jesus eingetragen. Es sind aber verräterische Reste des Alten erhalten, nämlich die Worte *διήλθεν εὐεργετῶν*, die sich aus der Gnosis des Basilides erklären, wie es bei Hippolytus *Ref. VII 27* heißt: *ἀπεκαθάρθη ἡ υἰότης ἡ τρίτη δι' αὐτοῦ* (sc. Jesus), *ἡ ἐγκαταλειμμένη πρὸς τὸ εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετῆσθαι, καὶ ἀνῆλθεν πρὸς τὴν μακαρίαν υἰότητα διὰ πάντων τούτων διελθοῦσα*.

vorhanden war. Die Wundergeburt ist ein späteres Attribut des Menschen Jesus. Diese Unberührtheit des ältesten Christentums von der mythologischen Gnosis ist um so bemerkenswerter, als in der Menschensohn-Idee ein Ansatzpunkt vorhanden war, an den nicht nur der Präexistenzgedanke, sondern auch allerlei Mythologismen anknüpfen konnten. Wenn sie nun im ältesten Urchristentum nur eschatologisch gewandt, dagegen nach der Seite der Präexistenz noch gar nicht zugespitzt wird, so ist dies ein neuer Beweis dafür, daß die mythische Gedankenbildung durch die Erinnerung an den Menschen Jesus einstweilen noch im Zügel gehalten worden ist.

Man darf doch wohl sagen, daß dies vorpaulinische Christentum mit seinem Messiasglauben und seinen Anfängen des Christus-Kultus die wesentlichen Merkmale der späteren Religion schon besaß. Und wenn man ihm gegenüber die Frage nach seiner Entstehung stellt, so glauben wir gezeigt zu haben, daß sie letztlich nur beantwortet werden kann durch den Hinweis auf die Wirkungen der Persönlichkeit Jesu. Was sonst noch auf seine Gestaltung Einfluß genommen hat, ist mindestens als sekundär zu bezeichnen.

Wir wollen aber die Untersuchung noch einen Schritt weiterführen. Man wird vielleicht die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für das Urchristentum im engsten Sinne zugeben; aber sowie nun die neue Religion in die hellenistische Sphäre eintritt, sowie sie zu Menschen kommt, die keine unmittelbare Föhlung mehr mit der Person Jesu hatten, scheint ihre Bedeutung sehr problematisch zu werden. Darum müssen wir die Fragestellung erweitern: wie ist der Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden entstanden, und welche Rolle spielt hier die Nachwirkung der persönlichen Art Jesu?

### III Der Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden

15. Ich versuche, hier von der individuellen Religion und Theologie des Paulus abzusehen, die eine besondere Beurteilung erfordert, und beschränke mich auf die gemeinchristlichen Züge, die wir der Apostelgeschichte, den Evangelien und den Briefen entnehmen können. Das Gemeinsame und Bezeichnende ist das Bekenntnis zu dem himmlischen Herrn Jesus Christus. Wie das Wort *κύριος* zeigt, handelt es sich um die Verehrung einer himmlischen Gottheit, ob nun Christus schon das Prädikat „Gott“ empfängt oder nicht. Die Formeln „der Herr sei mit Euch“, „wenn der Herr will“ — soweit sie auf Christus bezogen sind — beweisen ausreichend, daß diese Frömmigkeit sich in ihrem ganzen Leben von dem „Herrn“ abhängig fühlt. Und daß man überhaupt zweifeln kann, ob an solchen Stellen Gott oder Christus gemeint ist, das ist gerade das Lehrreiche. Denn durch den Kyrios-Namen rückt eben Christus ganz nahe an Gott heran. Mag auch Paulus 1. Kor. 8, 6 f. zwischen „Göttern“ und „Herren“ und dementsprechend zwischen „Gott, dem Vater“ und dem „Herrn Jesus Christus“ eine feine Grenzlinie ziehen wollen<sup>1</sup> — wenn er Phil. 2, 10 f. sagt, Gott habe dem Erhöhten den Namen gegeben, der über alle Namen ist, d. h. den alttestamentlichen Kyrios-Adonaj-Namen, den Eigennamen Gottes, so ist damit der Grund gelegt zu dem naiven Modalismus, der bis heute in der evangelischen wie katholischen Kirche nicht ausgestorben ist. Oder wer will sagen, an wen die Gemeinde denkt, wenn sie liest: „der Herr ist mein Hirt“ — an Christus oder an Gott? Und dem katholischen Volk ist und bleibt das Kruzifix das Bild des Herrgotts.

Die Entstehung des Christus-Kultus der hellenistischen Gemeinden begreifen wir insofern leichter, als auf diesem Boden das Haupthindernis der Apotheose, das wir nach unserer Denkweise uns sehr stark vorstellen, die persönliche Bekanntschaft

<sup>1</sup> Vgl. meinen *Kommentar* zu 1. Kor. 8, 6 f.

mit Jesus, nicht vorhanden war. Von vornherein wurde hier der Erhöhte gepredigt, und vom Standpunkt griechischer Religion aus war zunächst gar nichts dagegen einzuwenden, daß zu der großen Zahl von Göttern, heimatlichen und orientalischen, daß zu Serapis und Osiris ein neuer, Christus, hinzukam. Freilich trat diese Verkündigung mit größter Ausschließlichkeit auf, und der neue Kyrios hatte eine gegensätzliche Stellung zu jenen anderen Herren, Asklepios oder Attis oder gegen den kaiserlichen „Herrn“ und seinen Kultus. Vielleicht richtete sich die Antithese von vornherein besonders gegen den „Herrn“ *κατ' ἐξοχήν*, gegen Adonis, zumal da ja an dem neuen Herrn Tod und Auferstehung in viel lebendigerer und eindringlicherer Form nachzuweisen waren als bei jenem. Und wenn etwa wirklich die Paradosis 1. Kor. 15, 3ff. erst in Antiochia entstanden sein sollte, so könnte man in der Tat diese Formulierung „gestorben, begraben, am dritten Tage auferweckt“ als eine Antithese gegen etwaige Adonis-Formeln auffassen. In vielen Kreisen mag wirklich die Kenntnis des alten Mythos das Verständnis für den neuen erleichtert haben.

Aber man darf das nicht überschätzen. Paulus wenigstens hat doch die Erfahrung gemacht, daß den Hellenen die Predigt vom Kreuz als eine Narrheit galt. Man darf die Verbreitung einer dem Evangelium kongenialen Denkweise nicht übertreiben; es werden nur kleine Kreise gewesen sein, die in den Anschauungen jener Kulte lebten, und gerade sie hatten wohl am wenigsten Neigung, ihre Religion gegen die neue einzutauschen. Die große Masse aber, insbesondere der Bildungspöbel in allen Klassen, scheint sehr wenig auf die Idee des stellvertretenden Leidens, welches Mit-Leiden fordert, oder auf die Vorstellung eines sterbenden und auferstehenden Gottes eingestellt gewesen zu sein. Paulus zeigt deutlich, daß seine Predigt von dem Zeitbewußtseins als ein ungeheures Paradoxon empfunden worden ist.

Dennoch kann kein Zweifel sein, daß die Missionare nicht nur mit der rationalen Verkündigung des Monotheismus oder mit einer aufgeklärten und erhabenen Ethik, sondern gerade mit

dem, was man den Mythos am Christentum nennt, die entscheidenden Wirkungen erzielt haben. Um so mehr müssen wir fragen, was denn das Anziehende und Überlegene an ihrer Predigt gewesen ist, wodurch sie den Wettbewerb der Mysterien-Religionen überwinden konnten. Gewiß muß man den unvergleichlich größeren sittlichen Ernst und die Erschütterung durch die Gewißheit des nahen Weltendes, von dem ihre Predigt getragen war, in Anschlag bringen — alle edlen und wahrhaftigen Motive der altprophetisch-jüdischen Ethik wirkten hier mit. Dazu der Enthusiasmus der Sendboten selber, wie 1. Thess. 1, 5f. ihn schildert; d. h. in letzter Linie wirkt hier das religiöse Hochgefühl und die Gottesgewißheit, die Jesus der Urgemeinde vererbt hatte, nach. Aber dies sind unmeßbare persönliche Faktoren, die wir zwar in Ansatz stellen dürfen, aber die das religionsgeschichtliche Problem nicht lösen können.

Hier unterliegt nun die gewöhnliche Betrachtung allzuleicht der Versuchung einer Modernisierung oder Romantisierung, indem sie annimmt, die Predigt der Apostel habe hauptsächlich wohl durch eine packende Vergegenwärtigung des Persönlichkeitsbildes Jesu die Gemüter der Hörer gefesselt und erschüttert. Ich möchte das Berechtigte dieser Anschauung sicherstellen, indem ich sie von herrschenden Übertreibungen phantastischer und rhetorischer Art zu reinigen versuche. Von allem anderen abgesehen — man denke nur, welche ungeheure Kunst der Rede und Darstellung diese Männer hätten besitzen müssen, um die Gestalt Jesu so lebendig vor Augen zu stellen, als ob sie unmittelbar zu den Hörern spräche. Es gilt, ganz nüchtern die Frage zu stellen, in welcher Weise überhaupt neben der Verkündigung des Erhöhten und des Todes und der Auferstehung Christi der „geschichtliche Jesus“ in der Missions-Predigt und -Lehre eine Rolle gespielt hat, und inwiefern man sagen kann, daß das neue Leben der Gemeinden eine nicht bloß indirekte sondern unmittelbare Wirkung seines Bildes gewesen ist. Die Antwort ist nicht leicht zu finden, sowohl wegen der Dürftig-

keit des direkten Quellenmaterials als auch weil die Sache schwer greifbar und leicht mißdeutbar ist. Vor allem stehen wir in Gefahr, den modernen Begriff der großen Persönlichkeit in das Bewußtsein dieser antiken Menschen einzutragen. Und doch ist es ein gerade neuerdings lebhaft erörtertes, aber keineswegs gelöstes Problem, wie die Alten zur Zeit des Hellenismus die „Persönlichkeit“ gefaßt und gewertet haben. Es gilt hier, vorsichtige Schritte zu tun und auch die Wiederholung von scheinbar Selbstverständlichem nicht zu scheuen.

16. Der Glaube der ältesten heidenchristlichen Gemeinden ist nicht vollständig beschrieben, wenn man nur den Christus-Kultus und den Mysterienglauben an Tod und Auferstehung Christi hervorhebt. Außerdem ist hier die Überzeugung vom nahen Weltende und die Erwartung der Parusie zu nennen. Wäre die Christus-Religion nur der Kultus eines Kyrios gewesen, wie der des Serapis oder Asklepios, so würde dieser eschatologisch-apokalyptische Apparat fehlen. Der Kultus würde sich darin erschöpfen, den immer gegenwärtigen Herrn zu verehren, seine immer bereite Hilfe zu erfahren, sein Sterben und Auferstehen in immer neuer Wiederholung nachzuerleben, seiner Parusie im heiligen Mahle immer wieder gewiß zu werden. Es wäre aber kein Anlaß, auf seine letzte abschließende, hochdramatische Parusie beim Ende der Welt zu warten. Der Kyrios Asklepios ist ein Sotēr, der alltäglich und in jeder Not Heil und Heilung spendet; der Herr Christus ist der, der aus dem kommenden Zorn errettet, die „Rettung“, auf die seine Gläubigen hoffen, ist die ganz bestimmte aus dem zukünftigen Weltgerichte. Diese Spannung auf die Parusie, bei der die eigentliche und höchste Betätigung des Herrn erst noch kommen soll, ist ein Erbstück aus dem jüdischen apokalyptischen Messianismus; auch der Kyrios der heidenchristlichen Gemeinden hat noch viel vom jüdischen Messias, wenn auch der Name Christos schwerlich noch in seinem Ursinne empfunden wird; er ist Eigenname geworden und wurde wohl vielfach als Chrēstos mißverstanden.

Mit diesem Erbe des Messianismus ist verbunden das historische Bewußtsein, daß die neue Religion ihre Heimat im Judentum hat; darum ist die Auseinandersetzung mit dem Judentum, in der bewiesen wird, daß die Christen das wahre Israel sind, eine der notwendigsten Aufgaben. Der ungeheure Beisatz jüdischer Begriffe und Vorstellungen, der regelmäßige Gebrauch des A. T. in den heidenchristlichen Gemeinden hat das Bewußtsein immer lebendig erhalten, daß es sich nicht um den Kultus eines von aller Geschichte losgelösten Gottes und um einen vor- und übergeschichtlichen Mythos handelt, sondern um eine unter bestimmten geschichtlichen und geographischen Verhältnissen entstandene Religion; die Patriarchen und Propheten und Könige sind die Urväter der Christen, und die Generation der Apostel ist ihre unmittelbare Vorgängerin. Jerusalem ist bis zum Jahre 70 immer ein pietätvoll verehrtes Zentrum geblieben, wie die gemeinsame Kollekte für die Armen in Jerusalem zeigt; die eschatologische Erwartung hat ihr Auge auf Jerusalem gerichtet, wo der Antichrist das Signal zum Ende geben wird (2. Thess. 2; Mk. 13; Apok. 11), und sie hofft auf ein himmlisches Jerusalem. Daß das Christentum von Jerusalem ausgegangen ist, steht dem heidenchristlichen Bewußtsein von Anfang an fest, und ist nicht erst eine Konstruktion der Apg., die Heidenchristen fühlen sich den Judenchristen zu Dank verpflichtet (Röm. 15, 27).

Von einer ungeschichtlichen Mythenreligion unterscheidet sich das Christentum ferner durch das Bewußtsein, daß das entscheidende Heilsereignis, der Tod Jesu, nicht in mythisch-grauer Vorzeit, sondern vor nicht allzulanger Zeit geschehen ist; es fällt in den Rahmen geschichtlichen Geschehens, zu Lebzeiten der Apostel, die ihn bald nach der Auferstehung am dritten Tage gesehen haben; sehr bald stellt sich auch die Formel ein „unter Pontius Pilatus“ — wenn sie auch in den echten Paulus-Briefen — wohl zufällig — noch fehlt.<sup>1</sup> Schon das Wort Kreuzigung

<sup>1</sup> Cumont S. 47: Es war ein außerordentlicher Nachteil für den Mazdaismus, daß er nur an einen mythischen Erlöser glaubte. Die un-

rückt diesen Vorgang in eine ganz bestimmte geschichtliche Umgebung; es ist die römische Todesstrafe; wenn andererseits den Juden die moralische Schuld am Tode Christi aufgebürdet wird (wie in den Evangelien), so ergibt sich damit eine ganz bestimmte Anschauung vom Prozesse Jesu.

Daß der himmlische *κύριος* für das Bewußtsein der Gemeinden mit einer ehemals geschichtlichen Person Jesus identisch war, ergibt sich schon aus dem Doppelnamen, der auf „Jesus, der Christus“, zurückgeht. Von diesen beiden Teilen ist Jesus ein fast trivialer jüdischer Personennamenname; in Nieses Register zu Josephus kommen etwa 20 Träger dieses Namens vor, darunter 10 Zeitgenossen Jesu, dabei eine Anzahl Priester. Der Versuch von Smith, Jesus als den Namen einer Kultgottheit zu erweisen, ist völlig gescheitert und nicht ernst zu nehmen. Der Name soll bedeutet haben Joh-Hilfe, Gotthilf; es sei darunter niemand anders verstanden als Gott Jahve selber unter der besonderen Bedeutung des Helfers oder Heilands — wobei man sich nur fragt, aus welchem Grunde sich innerhalb des Judentums besondere Sekten gebildet haben sollten, diesen Gott zu verehren, der doch der allgemeine Juden-Gott war. Aber dies ist in Wahrheit gar nicht der Sinn des Namens. Wenn Jesus Mtth. 1, 21 so erklärt wird, daß er sein Volk „retten“ werde von allen Sünden, so ist diese Etymologie erstens nachträglich an den Namen herangebracht und beweist nichts für seine ursprüngliche Bedeutung. Zweitens ist die Deutung nur möglich, wenn man Jesus = יהושע „Heil“ *σωτηρία* setzt, wobei aber gerade der Bestandteil יהוה „Jahwe“ ausgemerzt wird. Überall, wo der Name noch als יהושע empfunden wird, besagt er, daß dieser Mensch in seinem Leben Jahwes Hilfe und Heil erfahren wird; er ist damit also als ein hilfsbedürftiger Mensch und gerade nicht als Gott bezeichnet. Ebenso wenig ist *Χριστός*, wie Smith

erschöpfliche Quelle religiöser Erbauung, welche aus der Predigt und der Passion des am Kreuze geopfertem Gottes entsprang, floß niemals für die Gläubigen Mithras.



kühnlich behauptet, jemals ein Gottesname gewesen, sondern ursprünglich der Name für den Gesalbten Jahwes, wie er auch an einigen Lukas-Stellen noch lautet (2, 11; 9, 20). So liegt also schon in dem Namen die Erinnerung an eine menschlich-geschichtliche Persönlichkeit, und zwar an eine jüdische. Es ist bemerkenswert, daß man nicht versucht hat, den Namen zu gräzisieren, wie es die hellenistischen Juden taten, wenn sie sich Jason umnannten.

17. Das Grundbekenntnis der Gemeinde auf judenchristlichem Boden war der Satz: Jesus ist der Messias; auf heidenchristlichem lautet er mit bezeichnender Umformung (wie Paulus, Röm. 10, 9, ihn zitiert): wenn du mit deinem Munde bekennest, daß Jesus Herr ist und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat. — Ich kann nur wiederholen, was ich in bezug auf Paulus anderswo ausgeführt habe<sup>1</sup>: wer dies Bekenntnis spricht, muß nicht nur von dem Prädikat — Christus — eine Vorstellung gehabt haben, sondern auch von dem Subjekt dieses Satzes — Jesus. Die Missionspredigt hat nicht nur die Anbetung eines himmlischen *κύριος* begründet; sie hat von Anfang an gesagt, daß er „erhöht“ worden ist (Phil. 2, 10), auferweckt von den Toten, zum Sohne Gottes „eingesetzt“ (Röm. 1, 4). Und sie konnte das nicht tun, ohne auch von diesem Jesus wenigstens in den allergrößten Umrissen zu sagen, wer und wie er war: z. B. hat sie von Anfang an seine Abstammung von David und seine Stellung unter dem Gesetz hervorgehoben. Und sie muß — um mich so zurückhaltend wie möglich auszudrücken — doch zum mindesten ein gewisses Interesse auch für diesen Jesus erweckt haben; ich sage nicht: für den Menschen Jesus, denn ob sie noch imstande waren, ihn für einen Menschen im vollen Sinne zu halten, ist zweifelhaft. Ein solches „persönliches“ Interesse an Jesus läßt sich nicht verkennen. Es kommt gelegentlich heraus, daß die späteren Heidenchristen sich im Nachteil fühlen, weil sie Jesus nicht gekannt haben: sie lieben ihn, ob-

<sup>1</sup> *Paulus und Jesus.*

wohl sie ihn nicht gesehen, sie glauben an ihn, ohne ihn zu sehen — deutlich sind hier Vergangenheit und Gegenwart unterschieden (*ἰδόντες—ὁρῶντες* 1. Petr. 1, 8). Aus der berühmten Stelle 2. Kor. 5, 16 geht doch so viel unzweifelhaft hervor, daß manche Leute es für einen Vorzug halten würden, Christum *κατὰ σάρκα* gekannt zu haben. Darum wartet man so inbrünstig auf den Tag, da der Sohn Gottes, der jetzt den Augen verborgen ist — das ist ein abnormer Zustand (Apg. 3, 19 f.) — sich enthüllen wird (1. Kor. 1, 7); man hat Sehnsucht, bei ihm zu sein (Phil. 1, 23) und die Hoffnung, einst allezeit mit ihm zusammen zu leben (1. Thess. 4, 17; 5, 10) — da ist nicht nur das allgemeine religiöse Verlangen nach völliger Vereinigung mit der Gottheit, die man ja in Ekstase und mystischer Versenkung vorwegnehmen kann; hierin spricht sich ein Interesse an der Persönlichkeit aus; man möchte den von Angesicht zu Angesicht sehen, von dem man so viel gehört hat und dem man so viel verdankt.

18. Aber wir fragen weiter: inwieweit steht nun das religiöse und sittliche Leben der Gemeinden unter dem beherrschenden Einfluß nicht nur der „Heilstatsachen“, die von der Persönlichkeit Jesu auch abgelöst gedacht werden könnten, sondern der Persönlichkeit als solcher? Sind es wirklich nur die dinglichen Leistungen, die grundlegenden Tatsachen des Todes und der Auferstehung, auf die sich der Heilsglaube der Gemeinden stützt? Oder fühlen sie sich irgendwie auch persönlich von seinem innersten Wesen berührt? Wir gehen aus von einer Paulus-Stelle, die gewiß ein Grundgefühl der Gemeinden ausspricht: „ich lebe im Glauben an den, der mich geliebet und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal. 2, 19). Mag das „für mich“ ein spezifisch paulinischer Ton sein, die Sache selber ist gemeinchristlich, das dankbare Bewußtsein um die Liebe, die sich selbst dahingegeben hat. Dies ist das Besondere am Christentume, wenigstens ist mir nicht bekannt, daß in einem der verwandten Kultmythen von Adonis oder Osiris dieser Zug des Selbstopfers aus Liebe enthalten wäre. Man wird nun sagen, Paulus denke hierbei nicht

sowohl an den Menschgewordenen, sondern eben an das Opfer der Menschwerdung, und sicher ist das ja 2. Kor. 8 und Phil. 2 der Fall. Aber es wäre durchaus nicht im Sinne des Paulus, die verschiedenen Stände Christi so scharf unterscheiden zu wollen, denn es besteht doch zwischen allem diesem eine Kontinuität; der himmlische Mensch der Präexistenz, der sich zur Menschwerdung erniedrigt hat, ist doch dasselbe Wesen, das dann nach der Menschwerdung gehorsam gewesen ist bis zum Kreuzestode. Dieser Gehorsam des Menschen Jesus (Röm. 5, 15 — 19) erfüllt doch sein gesamtes irdisches Leben, er ist das Korrelat der Sklavengestalt, in der er aufgetreten: unter das Gesetz getan (Gal. 4, 4). Und so wäre es eine gänzlich unhaltbare Einseitigkeit, wenn man die Liebe, die Gnade, die Hingabe Christi bloß auf die Zeit der Präexistenz beschränkt denken wollte. Es ist die Grundgesinnung Christi, die in seinem Leiden und Sterben ihre höchste Leistung vollbracht hat. Natürlich dauert diese Liebe oder Gnade Christi auch im erhöhten Zustand fort (Gal. 1, 6 *καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ*; 2. Kor. 5, 14 *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς*). Aber es ist höchst bezeichnend, wie sowohl an dieser letzten Stelle (*κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*), als auch Gal. 2, 20, wo Paulus sein gegenwärtiges Leben in Christo schildern will, der Blick sich zurückwendet auf die Tatsache der Vergangenheit: „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“. Man darf sagen: die Vorstellung des Erhöhten wird immer noch belebt durch die Züge des Bildes des irdischen Jesus. Es liegt das ja in der Natur der Sache: denn die Gesinnung des Präexistenten und des Erhöhten wäre ja niemals bekannt geworden, wenn sie sich nicht im Leben Jesu auf Erden manifestiert hätte. Wenn also das Glaubensleben der Gemeinde sich getragen weiß von der Liebe Christi, so hat diese Grundüberzeugung ihren Halt an dem immer wieder vergegenwärtigten Bilde des Gekreuzigten. Wenn Paulus die Korinther bei der Sanftmut und Milde Christi beschwört (2. Kor. 10, 1), wenn er in der Selbstlosigkeit sich als den *μιμητὴς Χριστοῦ* bezeichnet

(1. Kor. 10, 33; 11, 1), so sind das Züge des Lebensbildes Jesu, die eine starke Wirkung ausüben. Die Leidensbereitschaft, das beständige Mit-Leiden und -Sterbenwollen des Paulus zieht die Kraft aus der vorbildlichen Gesinnung dessen, der sich selbst in den Tod gegeben hat. Man kann doch nicht leugnen, daß hier eine Grundstimmung des ältesten Christentums sich mit Bewußtsein anlehnt an das Vorbild Christi. Wir entnehmen dies alles aus Paulus, der hier unsere einzige direkte Quelle ist; wahrscheinlich nehmen wir damit eine starke Begrenzung des Bildes mit in Kauf — denn es liegt im Wesen des paulinischen Denkens, daß gerade diese Züge des Bildes Jesu, die mit dem Kreuzestode in Beziehung stehen, so stark und einseitig hervorgehoben werden.

19. Denn an diesem Punkte ist wirklich etwas ganz Neues und ihm zunächst Fremdes in sein Leben eingetreten. Der Eindruck von der Gnade Christi, die ihn, den Verfolger ergriffen und des Heils vergewissert hat, ist der stärkste und entscheidende seines Lebens gewesen; darum wird er diesen Zug immer als das eigentlich Wesentliche an Jesus hervorheben. Wenn er dagegen Röm. 12.13 das neue christliche Leben in enthusiastischer Form entwickelt, so ist er so ganz von dem Gegenstande hingerissen, glaubt so ganz aus dem eignen Innern zu schöpfen — und gewiß auch mit Recht, daß er gar nicht daran denkt, sich auf das Vorbild Jesu oder auch nur auf sein Wort zu berufen, obwohl sicherlich Reminiszenzen an Herrenworte zugrunde liegen (12, 14). Hier redet eben ein Mann von eignem originalempfinden, der in ethischer Beziehung auch noch unter anderen Einflüssen steht (Spruchweisheit, Stoizismus). Er wird selbstverständlich überzeugt sein, daß das alles im Sinne Jesu ist; aber er braucht nicht daran zu erinnern, weil die Sache für sich selber spricht. Nur ganz gelegentlich erinnert einmal ein *κατὰ Χριστόν* oder *κατὰ Κύριον* (Röm. 15, 2. 3; 2. Kor. 11, 17) daran, daß Jesus oder sein Wille die Norm ist für das Verhalten der Christen. Nur selten werden Herrenworte zitiert; aber sie zeigen doch, daß diese Worte des *διδάσκαλος Ἰησοῦς* die höchste Instanz sind. Ich mache

hier besonders auf eine wichtige Stelle aufmerksam. Wenn Paulus 1. Kor. 7, 25 sagt: über die *παροθένοι* habe ich einen Befehl des Herrn nicht; . . ., so lehrt das ein Doppeltes: 1. es wäre wünschenswert, alle Angelegenheiten der Gemeinde durch Herrenworte regeln zu können; wo ein solches fehlt, muß die eigne *γνώμη* des Pneumatikers einsetzen, 2. der Kreis der überlieferten Herrenworte ist begrenzt; mit einem Blick kann man übersehen, ob dies oder das in ihnen enthalten ist oder nicht; daraus folgt, daß Paulus über eine festbegrenzte Sammlung verfügt — ob mündlich oder schriftlich, kann man bezweifeln, natürlicher erscheint mir die letztere Annahme —; es folgt aber auch, daß Paulus weit entfernt ist, den Mangel durch beliebige Produktion von Herrenworten zu ersetzen. Wir sehen hier eine Gebundenheit an eine nicht unerschöpfliche Überlieferung. Ich komme damit auf die Frage, wie viel Paulus überhaupt von dem historischen Jesus gewußt hat. Die herrschende These, daß er, der Genosse des Barnabas und des Johannes Markus, des Silas und anderer Männer aus dem urapostolischen Kreise (Andronikus und Junias Röm. 16, 7), von aller Kunde über Jesus abgeschnitten gewesen sei, oder gar sich mit Absicht davon abgesperrt habe, ist die unpsychologischste Annahme von der Welt. Auch wenn er es nicht gewollt hätte, wären ihm Erzählungen aus dem Leben Jesu nicht unbekannt geblieben. Und — ich muß es nochmals wiederholen — wenn er zu dem Glauben überzeugt worden ist, Jesus sei dennoch der Messias, so muß er nicht nur gewußt haben, was Messias bedeutet, sondern auch wer denn dieser Jesus, dessen Anhänger er verfolgt hat, gewesen ist. Und wenn sein Glaube nicht ein gänzlich gezwungener und unwahrhafter gewesen sein soll, muß er so viel von ihm gewußt haben, daß der Gedanke seiner Messianität sozusagen moralisch möglich war. Er muß sich mindestens überzeugt haben, daß Jesus kein Unwürdiger war. Das Wort, daß er „von keiner Sünde wußte“, ist gewiß mehr ein dogmatischer Satz, aber Paulus konnte ihn auf Jesus nur anwenden, wenn er wenigstens den Eindruck gewonnen hat, er

sei als ein Unschuldiger und nicht als Frevler oder Lästere mit Recht gekreuzigt. Gewiß, Paulus ist Pneumatiker, er ist aber auch der Mann der Tradition. Wenn er 1. Kor. 15, 3 die Ausdrücke wählt *παρέδωκα-παρέλαβον*, so bedient er sich genau der Terminologie, die im jüdischen Rabbismus stehend ist für die mündliche Tradition; vgl. Pirke Aboth 1, 1: Mose empfing (קבל) das Gesetz vom Sinai und hat es weiter überliefert (הוריש) dem Josua, und Josua den Ältesten, und die Ältesten den Propheten, und die Propheten haben es überliefert den Männern der großen Synagoge. Dasselbe *παρалаμβάνειν* findet sich 1. Kor. 11, 23 bei dem Abendmahl; daß es sich hier nicht um eine übernatürliche Offenbarung des Herrn, eine *ἀποκάλυψις*, handelt, zeigt die gewählte Präposition *ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Überall sonst nämlich, wo es sich um Überliefern und Empfangen von einem Traditionsglied zum andern, also um direkte *παράδοσις*, handelt, steht *παρά* (1. Thess. 2, 13; 4, 1; 2. Thess. 3, 6; Gal. 1, 12), entsprechend dem hebräischen *ל*. Das *ἀπὸ* kann hier nur den Sinn haben, daß er die Überlieferung nicht direkt von dem Herrn empfangen hat, sondern daß sie aus der Richtung des Herrn her stammt, der Herr ist der Anfangspunkt der ganzen Tradition.

Diese Stelle ist ja nun das eigentliche *σκάνδαλον* der radikalen Hypothese, und immer aufs neue werden Versuche gemacht, sie als Interpolation auszuscheiden, aber ohne Erfolg.<sup>1</sup> Indessen,

<sup>1</sup> Smith *Ecce deus* S. 150f. beruft sich darauf, daß doch in dem vorhergehenden Abschnitt von der Verschleierung der Frauen eine Anzahl Verse als interpoliert angesehen werden, besonders aber darauf, daß in v. 17—22. 33. 34 von der Agape, in den dazwischen liegenden Versen von der Eucharistie geredet werde. Wie falsch diese Unterscheidung für diese Zeit ist, darüber vgl. u. a. meine Erklärung in dem Kommentar zum 1. Korintherbrief. Im übrigen macht Smith nicht den geringsten Versuch, die Interpolation philologisch nachzuweisen, sondern sagt einfach: „wir bleiben zuversichtlich dabei, daß alle Anzeichen auf die vergleichsweise späte Entstehung dieser berühmten Verse 11, 23—26 hindeuten.“ Er verlangt von uns den Beweis, daß sie nicht interpoliert seien, als ob nicht die Beweislast auf seiner Seite läge. Der Beweis der Echtheit liegt darin, daß man die Verse ohne Anstoß im Zusammenhang verstehen kann, und daß keine Spur von Naht oder keine Möglichkeit, das

auch wenn sie einmal gelingen sollten, so bliebe unser Satz bestehen, daß Paulus nicht bloß der Pneumatiker ist, der nur den himmlischen *κύριος* kennt, sondern auch der Mann der Tradition. Zwar sein Evangelium, die Lebensüberzeugung, daß Jesus wirklich der *κύριος* ist, und alles, was religiös für ihn daraus folgt, hat er nicht von Menschen empfangen, sondern durch das Erlebnis von Damaskus, aber die körperlichen Einzelheiten des großen Vorgangs hat er auf dieselbe Weise empfangen, wie sie allein mitgeteilt werden konnten, durch mündliche Überlieferung. In den großen Umrissen hat er sie schon vor seiner Bekehrung gekannt, denn er muß doch gewußt haben, weshalb er die Anhänger Jesu verfolgte. Das Nähere hat er natürlich bei der Taufe gehört — oder will man die Isolierung und Unabhängigkeit des Paulus so weit treiben, daß man sagt, er sei überhaupt nicht getauft worden?

20. Im ganzen aber werden die Briefe des Paulus immer ein einseitiges Bild davon geben, welche Rolle der geschichtliche Jesus im Glauben der heidenchristlichen Gemeinden gespielt hat; denn sie sind schließlich doch nur Gelegenheitsäußerungen eines Mannes, der alles aus der Fülle des Geistes schöpfte, und bei dem noch so viele andere Motive zusammenkamen, daß das Bild des geschichtlichen Jesus wohl zurücktreten konnte.

Gibt es nun eine Möglichkeit, hier weiter zu kommen ohne die Briefe des Paulus? Ich meine: ja.

Es wird gewöhnlich übersehen, daß die paulinischen Gemeinden mitgegründet sind von Männern der Urgemeinde, die Gemeinden Galatiens (Südgalatiens) durch Barnabas, die Mazedoniens und Achajas durch Silvanus. Wo Andronikus und Junias gewirkt haben, wissen wir nicht, auch nicht wo die Brüder des Herrn und Kephas — die nach 1. Kor. 9 in hellenistischen Kreisen bekannt gewesen sein müssen, wenn auch vielleicht mehr unter

---

kritische Messer anzuwenden, vorliegt. Noch viel weniger ist der Versuch gelungen, ja auch nur unternommen worden, den Einschub von 15, 1—11 glaubhaft zu machen.

Diaspora - Juden als unter Heiden. Aber alle diese Namen bedeuten ebensoviele Träger einer Kunde vom Leben Jesu. Diese mittelbaren und unmittelbaren Jünger d. h. Schüler Jesu waren zunächst notwendig auch Zeugen für seine Lehre und Vermittler der Herrenworte. Sodann werden sie sich nicht begnügt haben, nur die trockenen Daten „gestorben und begraben, auferstanden am dritten Tage“ mitzuteilen. Gekreuzigt — warum? Unschuldig oder schuldig? Und welches war die *αίτια*? Wer waren seine Gegner? Man müßte erwarten, daß sie eine Art von Unschuldsbeweis zur Rechtfertigung Jesu geführt haben. Wo sind die Beweise für seine Auferstehung? Wer war dieser Jesus? War er schon im Leben Sohn Gottes oder Gott? Wo sind die Beweise? Kurz — schon die einfachen Bedürfnisse der Begründung und Verteidigung des Evangeliums erforderten eine gewisse Stoffmitteilung. Haben die Missionare darüber hinaus durch Erzählung, Schilderung, Charakterisierung Jesu ein psychologisches oder erbauliches Interesse befriedigt? Was gäben wir darum, wenn wir uns von diesen Dingen ein Bild machen könnten! Es ist jammervoll zu denken, wie vieles, was diese Männer zu sagen hatten, uns für immer verloren ist. Glücklicherweise ist nun aber von den vielen Rinnsalen, in denen die Kunde von Jesus zu versickern drohte, noch gerade rechtzeitig eins oder das andere gefaßt worden, so daß wir einen, wenn auch begrenzten, Einblick tun können — das Markus - Evangelium, die Redenquelle und vielleicht noch anderes.

21. Wir kommen damit zu unserem letzten, wohl dem wichtigsten Problem: wie verhält sich die evangelische Überlieferung zu dem Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden? Wir behalten hier die Hypothese des modernen Radikalismus im Auge, wonach die evangelische Überlieferung in jeder Beziehung das Spätere ist, ein Dokument der Vermenschlichung des Gottes Jesus. Natürlich sind solche Behauptungen nur aufzustellen bei völliger Ignorierung aller bisherigen literarkritischen Arbeit und Mißachtung aller Chronologie. Es ist daher ein Streit über diese Frage völlig aussichtslos, solange die Gegner sich nicht



bequemen, selber ein chronologisches und literaturgeschichtliches Bild von der Entstehung der Quellen zu geben. Es ist wirklich notwendig, bei diesen Betrachtungen einen festen chronologischen Ausgangspunkt zu wählen; wir gehen aus von der Abfassungszeit des Markus-Evangeliums; es ist dies glücklicherweise ein Datum, das mit einiger Sicherheit festgelegt werden kann, wenigstens nach unten hin, und zwar aus der eschatologischen Rede (Mk. 13).

Selbstverständlich hat der Evangelist sie in sein Werk aufgenommen nicht nur aus historischen, sondern auch aus praktischen Gründen. Die Frage des Petrus, auf welche sie antworten soll, ist auch die der Gemeinde: „sage uns, wann wird dies sein, und was ist das Zeichen, wenn dies alles vollendet werden soll?“ Das Eigentümliche ist nun folgendes: Petrus fragt nach dem Termin des Tempelunterganges, und Jesus antwortet mit Angabe der Vorzeichen des Weltendes und der Parusie. Dies seltsame Quid-proquo hat nur dann einen Sinn, wenn stillschweigend vorausgesetzt ist, daß der Tempel beim Weltende zusammenbrechen wird.<sup>1</sup> Daraus folgt: die Rede hatte den Lesern des Markus nur dann etwas zu sagen, war nur dann für sie aktuell, wenn der Tempeluntergang ebenso noch nicht geschehen war wie der Weltuntergang. Er liegt aber auch noch in weiter Ferne, denn als terminus ante quem non gibt 13, 10 an, daß zuerst das Evangelium allen Völkern gepredigt sein muß. Denken wir an die Lage des Paulus am Ende seines Lebens: da liegt vor ihm Spanien als unbeackertes Missionsland, wir dürfen vielleicht auch sagen: Gallien und Germanien — kurz ein großer Teil der Welt ist noch nicht missioniert; das Ende der Welt und der Untergang des Tempels kann noch nicht so nahe sein. Das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* aber ist keineswegs die Zerstörung durch die Römer, sondern es ist der Antichrist, wie ihn Daniel geweissagt hat — der Leser verstehe das Geheimnis! Am Horizont des Markus ist das Belagerungsheer der Römer noch nicht erschienen, er denkt sich das Ende nach den Anweisungen der Apokalyptik, im wesent-

<sup>1</sup> Diese Erkenntnis verdanke ich, wie so vieles andere, Spitta.

lichen ebenso wie der 2. Thessalonicherbrief. Das Datum des Markus ist also vor Ausbruch des Jüdischen Krieges, jedenfalls vor Beginn der Belagerung Jerusalems. Andererseits setzt es den Tod des Petrus voraus; zwar findet sich im Markus kein auf den Märtyrertod des Petrus bezügliches Vaticinium ex eventu, wie Joh. 21; wohl aber ist die Art, wie Mk. von der Verleugnung des Petrus, von seiner Leidensscheu und dem Satanswort 8, 33 erzählt, nur dann recht verständlich, wenn diese Schmach inzwischen mit Blut abgewaschen ist. Und wenn man 14, 29—31 aufmerksam liest, so klingt doch hier so etwas wie eine Vorhersagung des Martyriums entgegen. Petrus sagt: wenn sie auch alle abfallen werden, so doch ich nicht. Jesus antwortet: in dieser Nacht wirst du mich dreimal verleugnen. Darauf Petrus: wenn ich mit dir sterben soll, werde ich dich sicher nicht verleugnen!<sup>1</sup> Ebenso setzt Markus das Martyrium der Zebedaiden voraus. Jakobus starb bereits im J. 44 den Märtyrertod. Daß Johannes mit ihm gleichzeitig gestorben wäre, wie E. Schwartz annimmt, unterliegt zu schweren chronologischen Bedenken, denn zur Zeit des Apostelkonvents Gal. 2 lebt er noch, während von dem Zebedaiden Jakobus keine Rede ist. Dagegen wird er im J. 63 mit dem Herrenbruder Jakobus zusammen gefallen sein, als der Hoherat die Abwesenheit des Prokurators zu einem Blutgerichte benutzte, dem nach Josephus, Ant. XX 9, § 200, Jakobus der Bruder Jesu des sogenannten Christus „und einige andere“ zum Opfer fielen. Die Perikope vom Ehrgeiz der Zebedaiden bei Markus würde von besonderer Aktualität sein, wenn das Martyrium erst vor kurzem stattgefunden hätte.<sup>2</sup> So sind von hier aus die Jahre

---

<sup>1</sup> Lukas hat diese zweite Beteuerung nicht; bei ihm sagt Petrus gleich anfangs 22, 33: Herr, mit dir bin ich bereit, auch ins Gefängnis und in den Tod zu gehen! Dann erst folgt die niederschmetternde Ankündigung Jesu. Mir scheint Markus durch die zweimalige Beteuerung andeuten zu wollen: gewiß, Petrus hat den Herrn verleugnet, aber als es zu sterben galt, hat er ihn nicht verleugnet!

<sup>2</sup> Sollte schon bei Markus eine Verwechslung der beiden Jakobus vorliegen, so daß er den Tod des Herrenbruders Jakobus und des Zebe-

63/64 als obere chronologische Grenze für die Abfassung des Markus-Evangeliums wahrscheinlich gemacht.

Die Schrift des Markus nun stellt eine Auswahl und Bearbeitung einer älteren Überlieferung dar, die zum Teil noch eine fließende mündliche gewesen sein mag, zum Teil aber sicherlich schon eine schriftlich fixierte war, wie die neueren Analysen zeigen (ich nenne hier außer meiner Arbeit vor allen die scharfsinnige Untersuchung von Wendling). So sicher die letzte Niederschrift auf dem Boden der heidenchristlichen Mission erfolgt ist, so klar ist andererseits, daß die Überlieferung selber älter ist; sie trägt überwiegend palästinischen Charakter.

Ferner ist zu behaupten, daß das Markus-Evangelium bei seinen Lesern bereits eine Kenntnis der Herrenworte, der Lehre Jesu voraussetzt: denn er sagt zwar sehr oft, daß Jesu lehrte, aber gibt fast gar keine Exposition dieser Lehre. Ich behaupte nun nicht gerade, daß Markus die aus Mth. und Lk. zu rekonstruierende Quelle kenne und voraussetze — obwohl sehr viel dafür spricht; besonders Wendling hat hierfür gute Beweise gebracht — wohl aber, daß in seinem Leserkreise eine feste Überlieferung von Herrenworten verbreitet war.

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist: das Markus-Evangelium beweist, daß in den heidenchristlichen Gemeinden seines Kreises eine Kunde nicht nur von Herrenworten, sondern auch von Erzählungen aus dem Leben Jesu vorhanden war. Ich wiederhole: wir sehen hier nur in einen Strang der Überlieferung hinein, vielleicht oder wahrscheinlich den in Rom bekannten. In Korinth oder Ephesus mögen andere Erzählungen, vielleicht auch andere Herrenworte bekannt gewesen sein. Wir müssen dankbar sein, daß wir wenigstens diesen Ausschnitt kennen.

Vor allem ist nun wichtig, daß im Markus-Evangelium zwei Auffassungen der Person Jesu nebeneinander stehen.

daiden Johannes als eine Erfüllung dieser Weissagung des Herrn angesehen hätte? Die Feier des Martyriums des Jakobus und Johannes im syrischen Martyrologium beruht vielleicht auch schon auf dieser Verwechslung.

Für den Evangelisten ist Jesus Christus, wie er in der Überschrift sagt, vor allem der Sohn Gottes oder der Menschensohn, dessen eigentliche Mission darin besteht, sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben, um dann auferweckt zu werden und auf den Wolken des Himmels wiederzukehren. Man darf sagen: der Evangelist steht auf dem Boden des Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden. In dem von ihm mitgeteilten Stoff aber überwiegt die Auffassung, daß Jesus — wie es in der Erzählung immer heißt — ein gewaltiger *διδάσκαλος* war, der, den Schriftgelehrten überlegen, mit Geist und Kraft ausgerüstet, die Dämonen austrieb. Dies Nebeneinander ist nun aber nicht nur für Markus bezeichnend, sondern auch für die Gemeinden: im Besitz dieser Erzählungen haben sie niemals das Bewußtsein verloren, daß der himmlische Herr, dem sie dienen, dieselbe Persönlichkeit war, die einst in Galiläa und Jerusalem als geistesmächtiger Lehrer und Prophet und als Träger göttlicher Macht gewirkt hat. Diese Vorstellung ist sogar im Johannes-Evangelium noch vorhanden, obwohl sie eigentlich zur Idee des inkarnierten Logos kaum noch paßt.

Die Vorstellung von einem *διδάσκαλος* wird übrigens auch durch die Herrenworte lebendigerhalten; ein großer Teil ist so spezifisch jüdisch und persönlich gefärbt, daß schon dadurch dem Gedanken einer zeitlosen übergeschichtlichen Offenbarung entgegengewirkt und eine Art „historischen“ Gefühls immer wachgehalten wird.

Welche von beiden Schichten der Darstellung ist nun die ältere? Der Versuch von Smith, die menschlichen Züge des Bildes als die jüngeren, das göttliche Element als den älteren Grundton aufzufassen, das Ganze als einen in der Vermenschlichung begriffenen Mythos, ist erstaunlich kühn, und vielleicht unterzieht sich jemand einmal der Mühe, ihn im einzelnen zu widerlegen. Jedenfalls aber ist die menschliche Schicht in dem Markus-Evangelium der 60er oder 70er Jahre vollkommen ausgeprägt.

So erhalten wir hier auf unsere Frage, ob und in welcher Weise das Bild der menschlichen Persönlichkeit auf die heiden-

christlichen Gemeinden gewirkt haben könne, eine Art indirekter Antwort. Denn die Auswahl der Stoffe und die Art der Erzählung kann uns zeigen, welche Auffassung der Persönlichkeit bei Lehrern und Hörern vorgeherrscht hat. Hier ist nun vor allem einiges Negative zu bemerken. In der alten Überlieferung herrscht noch weniger als in dem geschriebenen Evangelium ein historisch-biographischer Pragmatismus; sie ist kein organisches Ganzes, sondern besteht aus Stücken; es handelt sich um didaktische Stoffe, Lehranekdoten — ähnlich wie im Talmud. Die Frage nach den inneren geschichtlichen Zusammenhängen wird nicht gestellt, von Vorgeschichte, Einflüssen, Entwicklung ist keine Rede; es fehlt also an der eigentlich biographischen Absicht, insbesondere fehlt das psychologische Interesse; der Begriff der Individualität ist für diese Menschen noch nicht entdeckt; soweit es auf sie ankam, ist für unsere Frage nach der individuellen Anlage und den persönlichen Besonderheiten Jesu so gut wie alles verschüttet. Ja, es fehlt sogar der Versuch, etwa in der Weise der peripatetischen Biographie, das Ethos der Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen, indem man sie an einem Ideal von Tugenden mißt.

Wir erwarteten, daß aus dem Leben Jesu eine Art Unschuldsbeweis geführt worden wäre. Dies ist nur in sehr begrenztem Maße der Fall. Wie bei Paulus und im 1. Petrusbriefe die Sündlosigkeit Jesu mehr dogmatisch vorausgesetzt als behauptet oder gar anschaulich gemacht wird, so auch im Evangelium. Sittliche Eigenschaften werden überhaupt nicht namhaft gemacht. Ja, die Vollkommenheit wird sogar von Jesus selber in Abrede gestellt (niemand ist gut). Dagegen hat die Überlieferung ein Interesse daran, den Unschuldsbeweis zu führen gegenüber bestimmten zeitgeschichtlichen Vorwürfen. Im Zinsgroschengespräch wird gezeigt, daß Jesus kein Revolutionär war. Seine Stellung in der Messiasfrage (Caesarea, Einzug, Messiasfrage des Hohenpriesters) zeigt, daß er kein politischer Usurpator war. Das Wort von der Tempelzerstörung bleibt unwiderlegt. Zwar wird ihm in

unserem Markus-Text die Spitze abgebrochen durch geistige Deutung (*χειροπολιτων-ἀχειροπολιτων*), aber dies ist sicher nicht das Ursprüngliche. Jesus schweigt zu diesen und den vielen anderen Anklagen, die mangels Übereinstimmung der Zeugen ohne weiteres zu Boden fallen. Dies Schweigen Jesu ist im Sinne des Markus vielleicht nicht so sehr ein Zeichen der Geduld und des Vertrauens Jesu auf den himmlischen Richter, wie der 1. Petrusbrief es auslegt, als vielmehr der Ausdruck dafür, daß Jesus über diese Vorwürfe erhaben ist. Die Gestalt hat hier etwas von den Zügen des stoischen Weisen.

Dagegen fehlt es völlig an einer positiven schwärmerischen Verherrlichung seines sittlichen Wesens. Es wäre doch auch möglich gewesen, daß man Geschichten produziert hätte, in denen z. B. seine Keuschheit leuchtend hervorgehoben wäre, z. B. eine Versuchungsgeschichte mit sinnlichen Verlockungen aller Art — es ist sehr bezeichnend, daß man derartiges an ihn nicht heranzubringen gewagt hat; der Gedanke, ihn etwa als Vorbild jungfräulichen Lebens aufzustellen, lag offenbar noch ganz fern. Überhaupt kann man nicht sagen, daß die Gestalt gezeichnet ist mit der Absicht, ihn der Gemeinde als sittliches Vorbild vorzustellen. Für den Evangelisten Markus ist dieser Gedanke ohnehin ganz ausgeschlossen; der Sohn Gottes kann für Menschen kein Vorbild sein. Aber auch die ältere Überlieferung hat offenbar den Abstand des Propheten, der dem Volke Gottes Willen zu verkündigen hatte, von dem menschlichen Niveau schon sehr stark empfunden. Nur in einer Beziehung wird das Vorbild Jesu stark betont: er ist der Führer und Vorgänger der Jünger im Leiden und Tode. Hier ist besonders die Gethsemane-Szene wichtig. Aber wir müssen sie in einem anderen Sinne und mit anderem Akzent lesen, als wir gewöhnlich tun. Wir betonen hier das rein menschliche Erschauern vor dem Entsetzlichen und das Sichhindurchbringen zur Ergebung in Gottes Willen; der Erzähler will vielmehr zeigen, wie hart und wunderbar doch die Zumutung Gottes an seinen Erwählten war; aber er hat sich den-

noch ihr gebeugt — das ist der „Gehorsam bis zum Tode“, von dem Paulus (Phil. 2, 8) redet; das Pathos dieses Zuges liegt für den Evangelisten darin, daß es der Sohn Gottes ist, der sich ins Todesleiden hineinbegibt. Immerhin ist dies eins der Stücke des Evangeliums, von denen immer eine unmittelbare erbauliche Wirkung ausgegangen sein wird, vielleicht weniger die der Rührung und Ergriffenheit, als die des Anspornes zur Bereitschaft des Mitleidens mit Christus.

Wir bemühen uns heute, aus den Evangelien die Züge des religiösen Lebens Jesu, seiner Frömmigkeit, herauszuholen. Aber die Überlieferung geht nicht darauf aus, dies zur Anschauung zu bringen; erst Lukas, der überhaupt an der Beseelung des Bildes durch allerlei weiche und menschliche Züge gearbeitet hat, hebt das Beten Jesu oft hervor. Was wir in dieser Beziehung zu finden glauben, liegt im Stoff und leuchtet ungewollt aus ihm hervor, z. B. aus solchen Erzählungen wie der Flucht am Morgen, dem Gottvertrauen des im Boote Schlummernden, der Zuversicht im Hause des Jairus — aber für den Erzähler haben diese Züge, die uns so wichtig sind als Spuren menschlicher Frömmigkeit des Gotteskinds, eine ganz untergeordnete Bedeutung und einen anderen Akzent: für den Beherrscher der Wogen und des Todes ist solcher Glaube etwas Selbstverständliches, und die Flucht vor dem Wundertun hat für Markus einen anderen Sinn als für uns. So muß die Exegese der Evangelien wohl unterscheiden zwischen der Bedeutung, welche die Stoffe für die damalige Gemeinde hatten und dem, was wir an geschichtlichem Licht für die Persönlichkeit Jesu daraus empfangen können.

Ein besonderes Beispiel ist die Versuchungsgeschichte. Gewiß ist es hochbedeutsam, daß man überhaupt gewagt hat, den Begriff der Versuchung an Jesus heranzubringen — auch in einem Logion kommt er vor (Lk. 22, 28), und im Hebräerbrief ist er erbaulich verwertet (4, 15 „in allen Stücken versucht wie wir“). Aber auch hier ist der Akzent ein anderer als bei unserer Betrachtung: wir erkennen darin den Rest einer noch rein menschlichen Betrachtung; die alte Überlieferung will sagen:

wie groß, daß auch er versucht worden ist. Daß er die Versuchung überwunden hat, ist sozusagen dogmatisch selbstverständlich; die Vorbildlichkeit dieses Kämpfens ist schon dadurch erheblich eingeschränkt, daß der Inhalt der Versuchung sich unter gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen gar nicht wiederholen kann; denn es handelt sich um die unwiederholbaren Versuchungen des Messias, des Sohnes Gottes. Die Erzählung hat weniger ethisch-paraenetischen als apologetisch-didaktischen Charakter (vgl. Schr. NT. zu Mth. 4, 1) — sie will zeigen, daß Jesus der Messias war, obwohl oder gerade weil er dem populären jüdischen Messias-Ideal nicht entsprochen hat. Hätte er es getan, so wäre er ein vom Teufel inspirierter Pseudo-Messias gewesen. Freilich bietet sie ungewollt einen Beitrag zur religiösen Charakteristik Jesu, indem sie plastisch veranschaulicht, wie Jesus in allen Stücken sich nur vom Willen Gottes leiten lassen wollte; er braucht kein Brot, weil er vom Worte Gottes lebt; er hat das große Messias-Wunder nicht getan, weil er Gott nicht versuchen wollte; er hat das politische Messias-Ideal verschmäht, weil er seine Krone von Gott und nicht vom Teufel haben wollte — darum hat er auf Gott gewartet und alle Aufforderungen, sich selbst zum Könige zu machen, zurückgewiesen — darum, so dürfen wir im Sinne des Paulus fortfahren, hat ihn auch Gott erhöht! Gewiß hat dieses Bild auch unmittelbar erbaulich auf die Gemeinden wirken können, indem es einen Blick in die gottergebene Seele Jesu eröffnet, aber dies war sozusagen ein Nebenerfolg, an den der Erzähler wenigstens nicht in erster Linie gedacht hat.

Die Liebe Jesu zu den Zöllnern und Sündern, zu den Kindern und zu den Armen spricht eine unmittelbar gewinnende Sprache zu den Gemeinden, die sich zum großen Teil aus niederen Volksklassen zusammensetzen; die neue Religion hat ihnen Mut zum Leben gemacht, hat sie geadelt und ihnen eine herrliche Zukunft versprochen; daß das alles völlig im Sinne ihres Herren ist, das leuchtet aus diesen Geschichten und Worten hervor. Die Gnade Christi, von der Paulus spricht, seine Absicht,



dem Bußfertigen Sünden zu vergeben, wird durch Worte und Handlungen Jesu aufs eindringlichste veranschaulicht. So dienen diese Stoffe dazu, das Vertrauen zu dem Evangelium von der Sündenvergebung zu wecken und zu stärken. Wer in ihnen zu Hause ist, der kann gar nicht anders, als sich den himmlischen *κύριος* so vorstellen, wie der irdische Jesus war, milde, liebevoll, hilfsbereit.

Dazu dienen auch die Heilungsgeschichten. Der Herr, der einst sich nicht genug tun konnte, allen Leidenden zu helfen, der schon damals ein mächtiger „Heiland“ war — wie sollte er nicht auch jetzt noch Glauben und Gebet erhören, wenn es um Krankheit des Leibes und der Seele geht, ja von dem Überwinder des Todes erwartet man auch, wenn nicht gerade Totenerweckung, so doch Rettung vor dem Tode. Es ist durchaus falsch gedacht, daß alle diese Geschichten nur Darstellungen des Gottes Jesus seien, der Sünden vergibt und heilt, und daß sie symbolisch seien: nie und nirgends geschehen, weil sie eben immer geschehen. Die Überlieferung und die Evangelisten haben es nicht so gemeint; sie wollen sagen, was Jesus einst getan hat. Aber freilich, was er damals tat, das wird er immer wieder tun, als himmlischer *κύριος* erst recht. Darum ist es auch falsch, die Exorzismen Jesu so aufzufassen, als ob die Erzähler darin den Sieg der Jesus-Religion über den Polytheismus allegorisch darstellen wollten — sie erzählen natürlich Geschichten, die sie für „historisch“ halten. Aber das ist allerdings richtig, daß die Gemeinden, als sie sie hörten, aus ihnen die Kraft und den Mut schöpften, mit dem Namen Jesu allen bösen Geistern zu Leibe zu gehen, und daß sie in dem Wirken Jesu den Anfang des großen Kampfes gesehen haben, in dem sie jetzt immer noch mitten inne stehen. Darum ist anzunehmen, daß die alten Gemeinden auf die Wundergeschichten, z. B. auch die Erzählung vom leeren Grabe, das höchste Gewicht gelegt haben; sie waren eine Beglaubigung für ihren Glauben, bewiesen sie doch, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes war, mag man diesen Begriff nun mehr adoptianisch aufgefaßt haben oder in paulinischem Sinne. In diesem Zusammenhang haben auch

solche Geschichten, wie die vom Hauptmann unter dem Kreuz oder andere, in denen der Glaube der Menschen an Jesus hervortritt, für sie als Beweisstücke gewirkt und insofern erbaulich, glaubenstärkend.

Wir möchten nun wissen: hat die alte Überlieferung die Absicht gehabt, das, was wir die persönliche Größe Jesu nennen, das menschlich Überragende zum Ausdruck zu bringen; ist das überhaupt von Erzählern wie Hörern empfunden worden? Darf man sagen, daß auch die späteren Gemeinden so wie die ersten Jünger von dieser Persönlichkeit als solcher hingerissen, über sich selbst hinausgehoben, überwältigt worden sind? Hier ist nun der Punkt, wo wir durchaus die Einmischung moderner Empfindungsweise vermeiden müssen.

Die Überlieferung hat sehr stark die Unabhängigkeit Jesu von seiner Umgebung betont, seine Freiheit vom Gesetz und jüdischer Enge und Buchstäblichkeit. Aber sie tut das aus antijudaistischem, antinomistischem Interesse, nicht um die Freiheit und Größe des Charakters Jesu damit zu illustrieren; in den Streitgesprächen mit den Gegnern tritt seine Überlegenheit über die Schriftgelehrten deutlich hervor, und es macht dem Erzähler Freude, das zu zeigen — aber das liegt mehr an seiner tieferen *γνώσις* als an der Persönlichkeit. Den persönlichen Eindruck auf die Gegner deutet Markus allerdings gelegentlich an: sie bewunderten ihn, niemand wagte ihn mehr zu fragen, man fand, er habe trefflich geantwortet (12, 17. 34. 28); sogar die Gegner gestehen, daß er wahrhaft sei, und sich um keinen Menschen kümmern; er sieht die Person nicht an, sondern lehrt den Weg Gottes der Wahrheit gemäß (12, 14). So wird auch sonst sein Wesen anschaulich durch seine Wirkung auf die Menschen: „wie sich die Kleinstädter an seiner Weisheit ärgern, wie die Gegner die Erfolge, die sie nicht leugnen können, durch Lästerung verdächtigen, wie die Schriftgelehrten alle Künste aufbieten, um ihn zu fangen und doch nicht wagen, Hand an ihn zu legen (14, 49), wie es so schwer war, eine Anklage zu konstruieren, und wie Pilatus und das Volk nur mit Mühe gegen ihn gestimmt werden

konnten. Wie das Volk tagelang bei ihm ausharrt (8, 2), wie Petrus auch von dem Verhafteten nicht lassen kann, wie die Jünger im Boot den Schlafenden wecken, die Anhänglichkeit der Frauen, die bis zum Kreuze mitgehen, die Überschwenglichkeit der Salbenden, Maria zu seinen Füßen, das naive Verfahren der Blutflüssigen, der Kananäerin, des Hauptmanns, das Herandrängen der Leidenden an ihn“ — das alles zeigt die Macht, die er über die Menschen hatte. Ich sehe hier ab von den teilweise übertriebenen, manierten Zügen, die Markus allein hat, in denen seine Anziehungskraft als eine geradezu magische geschildert wird, so daß die Menschen sich stürmisch auf ihn stürzen (3, 10f.; 5, 6; 10, 17. 50), der Volksandrang ein geradezu beängstigender ist (1, 33; 2, 1f.; 3, 9. 20; 6, 31); er selbst in unheimlicher pneumatischer Erregung, so daß er lähmendes Staunen und Angst um sich verbreitet (10, 32; 3, 20f.), dann auch wieder in starkem Affekt (35; 7, 33; 8, 2. 12; 10, 14. 16. 21). Das alles ist Sondereigentümlichkeit des Schriftstellers und war wohl kaum schon in der vorherliegenden Überlieferung vorhanden. Er hat das, was schon in dem Stoff selber liegt, gesteigert, unterstrichen. Aber auch nur er: Matthäus und Lukas haben das alles nicht. Für den Charakter der alten Überlieferung ist es bezeichnend, daß sie die Macht Jesu über die Menschen nur aus dem Stoff selber ahnen läßt, daß sie aber nicht darüber reflektiert. Und darin zeigt sich ein Hauptunterschied von unserer Betrachtung. Wir legen das höchste Gewicht gerade auf diese ungewollt sich darstellende Überlegenheit und Anziehungskraft, gerade darin erkennen wir seine überragende Größe; wir erklären das psychologisch, reden von suggestiver Persönlichkeitsgewalt oder wie wir es ausdrücken möchten. Für die alte Überlieferung d. h. für die alten Gemeinden existieren diese Kategorien gar nicht: wenn wir aus den Wirkungen auf die Persönlichkeit zurückschließen, so ist es dort gerade umgekehrt. Es ist selbstverständlich, daß der nunmehr Erhöhte auch schon auf Erden mehr Macht und Weisheit gehabt als die Menschen. Das liegt nicht

in der psychologischen Organisation seiner Persönlichkeit, sondern daran, daß „Gott mit ihm war“ (Apg. 10, 38), daß er „göttliche Vollmacht hatte“ (Mk. 1, 22), daß er „den Geist Gottes“ hatte — kurz an übermenschlichen Faktoren. Hier liegt der Hauptunterschied zwischen den späteren Gemeinden und den ersten Jüngern: diese haben unmittelbar unter der Gewalt der Seele Jesu gestanden und unter diesem Eindruck ihm das Höchste zugetraut; die Späteren, die nicht mehr in unmittelbarer Fühlung stehen mit der geschichtlichen Person, haben ihren Glauben an ihn aus anderer Quelle, und weil sie glauben, darum werden sie ihre Überzeugung auch in jenen Erzählungen bestätigt gefunden haben: schon sein Leben spricht dafür, daß er der Sohn Gottes war. Und so färbt sich die Überlieferung immer mehr dahin um, daß er überhaupt kein Mensch mehr war im vollen Sinne, sondern ein über der Erde wandelnder Gott, dem göttliches Wissen und göttliche Macht nach Bedarf zur Verfügung steht — womit die psychologische Betrachtung überhaupt zurücktritt. Schon Markus steht für seine Person auf diesem Standpunkt und, je weiter das Evangelienbild sich entwickelt, um so stärker tritt das hervor. Obwohl das hundertmal im einzelnen exakt bewiesen ist, konnte die ungeheuerliche Hypothese aufgestellt werden, daß auch in dem Bilde der Evangelien das Göttliche die Grundfarbe sei und die menschlichen Züge erst allmählich mehr und mehr aufgetragen und herausgearbeitet seien; vieles, was uns menschlich erscheine, sei in Wahrheit nur symbolisch-allegorische Einkleidung göttlicher Funktionen des Gottes Jesus. Gerade der Entwicklungsgang der Evangelien-Literatur zeigt, daß die Überlieferung nicht aus dem Mythos entstanden ist — sonst müßte sie mit der Menschwerdung, dem Herabstieg vom Himmel beginnen, und die Höllenfahrt sowie der Kampf und Sieg über die Geisterwelt beim Aufstieg in den Himmel dürfte nicht fehlen. Gerade das Umgekehrte ist aber der Fall: je jünger die Evangelienchriften sind, um so stärker setzt sich das mythische Gerank an, und in den Apokryphen ist es am reichsten.

Wir fassen zusammen: Die Entstehung des ältesten Christentums, des judenchristlichen Messiasglaubens geht auf eine Wirkung der Persönlichkeit Jesu auf seine Jünger zurück; der Jesus-Kultus der Urgemeinde hat seine persönliche Wärme und Überzeugungskraft in der Belebung der Gestalt des himmlischen *κύριος* durch die Züge des Erinnerungsbildes von Jesus. Auch das Evangelium von Paulus ruht auf der Überzeugung, daß der himmlische *κύριος* dieselbe Person ist mit dem Jesus, der sich in unerhörter Liebe und Demut für uns ans Kreuz gegeben hat, und sein Glaube ist zu einem Teil wenigstens auch Nachfolge in der Selbstverleugnung und Leidensbereitschaft Jesu. Seine Christologie freilich ist nicht nur reich an gnostisierenden mythologischen Zügen, die mit dem irdischen Jesus nichts zu tun haben, sondern auch an philosophischen Begriffen, die in der geistigen Umwelt bereit lagen. Aber auch Paulus ist sich stets bewußt geblieben, daß der himmlische Gottes-Sohn, der himmlische Mensch sein Erlösungswerk nur vollbringen konnte, indem er in der Gestalt des irdischen und geschichtlichen Jesus auftrat. Wie weit sein persönlicher Glaube auf einer näheren oder ferneren Kenntnis, auf einem Eindruck von der Persönlichkeit Jesu beruht, ist eine strittige Frage; kein Zweifel aber kann sein, daß er so viel von ihm gewußt hat, um den Satz, er eben sei der Sohn Gottes, mit freudiger Überzeugung und gutem Gewissen vertreten zu können. Der Glaube der heidenchristlichen Gemeinden ruhte in erster Linie sicherlich nicht auf solchem persönlichen Eindruck, sondern auf dem Enthusiasmus der Sendboten und auf der Überzeugungskraft ihrer Botschaft. Aber wie sie allezeit das historische Bewußtsein gehabt haben, daß der *κύριος χριστός* eben jener Jesus war, der in Jerusalem gestorben ist, so hat die Kunde von seinem Leben diesen Glauben zu stärken vermocht; auch sie haben sich das Bild des Erhöhten durch die Züge des irdischen Jesus veranschaulicht und aus seinen Worten und seinem Leben, namentlich aus seiner Leidensbereitschaft die Kraft zum Leiden und Martyrium, zu weltüberwindendem Glauben geschöpft.

## Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus

Von Richard Garbe in Tübingen

Wie wir jetzt wissen, hat das Mahābhārata zwar seinen ungeheuren Umfang in der Hauptsache allmählich in der Zeit vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. gewonnen<sup>1</sup>, aber es enthält doch nicht nur Stücke, die vor diesem Zeitraum entstanden sind, sondern auch noch einzelne Zusätze aus späterer Zeit. Die Ansicht Georg Bühlers, daß das Mahābhārata so, wie es uns vorliegt, im 6. oder 7. Jahrhundert zum Abschluß gekommen ist, wird heute kaum mehr bestritten. Die historische Möglichkeit dafür, daß christliche Elemente in unsern Mahābhāratatext eingedrungen sind, ist also unzweifelhaft zuzugeben; aber es findet sich nur ein einziges Stück, von dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, daß es die Bekanntschaft mit christlichen Lehren und dem christlichen Kultus verrate. Das ist die Legende von dem Śvetadvīpa, der „weißen Insel“ oder der „Insel (d. h. dem Lande) der Weißen“ Mbh. XII, Cap. 337, 338 (ed. Calc.).

Alle kompetenten Beurteiler stimmen darin überein, daß dieses Stück seinem ganzen Charakter nach zu den letzten Einschlebseln des großen Epos gehört. Kennedy<sup>2</sup> setzt es in das

---

Abkürzungen: *ERE* = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

*IA* = Indian Antiquary.

*JRAS* = Journal of the Royal Asiatic Society.

<sup>1</sup> Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur* I 389 ff., besonders 396, 403.      <sup>2</sup> *JRAS* 1907, 481.

5. oder 6. Jahrhundert; ich glaube mich auf Grund der weiter unten anzustellenden Erwägungen für das 6. Jahrhundert entscheiden zu müssen und lege Wert auf die Feststellung, daß diese für meine Erklärung des Stückes notwendige Datierung mit kritischen Gründen nicht anzufechten ist. Wenn der Abschnitt wirklich ein Zeugnis für Berührungen des Brahmanismus mit dem Christentum enthält, so liefert er zugleich einen Beweis dafür, daß zu der Zeit und in dem Lande, wo die endgültige Redaktion des Mahābhārata stattfand — im Innern von Nordindien — noch keine nennenswerte Kenntnis von den Lehren, dem Kultus und dem Gemeindeleben des Christentums vorhanden war; denn sonst hätte dieses dem Verfasser der Śvetadvīpa-Episode nicht als etwas so Fremdartiges und Wunderbares erscheinen können.

Ich muß vorausschicken, daß keineswegs alle Fachgelehrten die christliche Grundlage der Śvetadvīpa-Legende anerkennen, sondern daß Barth<sup>1</sup>, Hopkins<sup>2</sup> u. a. in ihr lediglich ein Erzeugnis dichterischer Phantasie erblicken. Ich selbst habe früher diesen Standpunkt vertreten<sup>3</sup> und bin erst neuerdings zu der Überzeugung gelangt, daß Lassen<sup>4</sup>, Weber<sup>5</sup>, Grierson<sup>6</sup>, Kennedy<sup>7</sup> u. a. mit Recht in dem Abschnitt die Spuren einer Bekanntschaft mit dem Christentum finden.

Der Inhalt der Legende ist kurz zusammengefaßt folgender. Das Mahābhārata erzählt in dem ersten der beiden angeführten Kapitel, daß der weise Nārada nach dem Śvetadvīpa gelangt sei und von dort die ihm durch den Gott Nārāyaṇa verkündete

<sup>1</sup> *Religions de l'Inde* 132.

<sup>2</sup> *Religions of India* 431, 432; jedoch hält Hopkins *India old and new* 161, eine rein äußerliche, durch eine Reise hervorgerufene Beziehung zu Christen in Herat oder Merv für möglich.

<sup>3</sup> Übersetzung der *Bhagavadgītā*, Einl. 30.

<sup>4</sup> *Indische Altertumskunde* II<sup>2</sup> 1118/9.

<sup>5</sup> An zahlreichen Stellen, s. meine Übersetzung der *Bhagavadgītā*, Einleitung 30, Anm.

<sup>6</sup> *ERE* II 549a und anderweitig. <sup>7</sup> *JRAS* 1907, 481 ff.

Pāñcarātralehre (von der später gehandelt werden muß) mitgebracht habe. In dem zweiten Kapitel legen die drei Söhne Brahmans: Ekata, Dvita und Trita (die Namen sind Zahlworte: Nr. Eins, Zwei und Drei) nebst den sieben Ṛṣis den gleichen Weg zurück. Der Śvetadvīpa liegt in einer Entfernung von mehr als 32 000 Meilen (yojana) nordöstlich (Mbh. XII. 12 703) oder nördlich (v. 12 774) von dem Berge Meru, am Nordrande des Milchmeeres. Die weißen helleuchtenden Bewohner dieses Landes sind übernatürliche Wesen; sie haben keine Sinnesorgane, leben ohne Nahrung, sind herrlich duftend und sündlos, sie blenden mit ihrem Glanz die Augen sündhafter Menschen und sind noch mit anderen fabelhaften Eigentümlichkeiten (wie vier Hoden, 60 normalen Zähnen und acht Fangzähnen, v. 12 706) begabt. Diese übermenschlichen Wesen verehren den einen unsichtbaren Gott Nārāyaṇa im Herzen mit leise gemurmelten Gebeten und mit stets gefalteten Händen (v. 12 787) und sind von der höchsten Liebe zu ihm erfüllt (v. 12 798). Niemand unter ihnen hat eine hervorragende Stellung, sondern alle genießen das gleiche Ansehen (v. 12 790). Diese letzten Angaben machen in der Tat den Eindruck, daß ihnen die Berührung mit einer christlichen Gemeinde zugrunde liegt; aber eine Schilderung des Abendmahlsdienstes, die Grierson in dem Kapitel hat finden wollen<sup>1</sup>, habe ich nicht entdecken können.

Die ganze Śvetadvīpa-Legende ist voll von unerhörten Phantastereien, hinter denen aber doch eine wirkliche Kunde von einem christlichen Lande zu stecken scheint. Dafür spricht außer den eben angeführten Zügen kultischer und sozialer Art die Angabe der Himmelsrichtung (Nordosten oder Norden), in welcher der Śvetadvīpa liegen soll. Albrecht Weber hat trotz dieser deutlichen Angabe mit fast unbegreiflicher Hartnäckigkeit jahrzehntelang die Auffassung vertreten, daß der Bericht des Mahābhārata nur dann verständlich werde, wenn man in ihm

<sup>1</sup> Pratāpa Chandra Rāy's *Mahābhārata-Übersetzung, Śāntiparvan*, Vol. II p. 752 Anm., Grierson *JRAS* 1907, 316.



Traditionen über Reisen indischer Frommen nach Alexandrien und über ihre dort erlangte Bekanntschaft mit dem Christentum erkenne. Alexandria kann natürlich der Lage nach gar nicht in Betracht kommen, und über andere ganz unsinnige Lokalisierungen will ich kein Wort verlieren. Lassen hat, der Wahrheit jedenfalls näher als Weber kommend, vermutungsweise an Parthien gedacht<sup>1</sup>, wo einige Brahmanen das Christentum kennen gelernt und von wo sie einige christliche Lehren nach Indien gebracht haben mögen; aber seine Begründung mit dem Alter der Überlieferung, daß der Apostel Thomas in diesem Lande das Evangelium verkündet habe, ist hinfällig.

Neuerdings hat Kennedy den Versuch gemacht, die Lage des Śvetadvīpa genauer zu bestimmen.<sup>2</sup> Er geht davon aus, daß die Angaben über seine Lage für ein ganz imaginäres Land zu bestimmt seien; sie könnten nur auf ein Land jenseits der großen Gebirgszüge hinweisen, d. h. auf Baktrien oder wahrscheinlich auf eine noch weiter nördlich gelegene Gegend, vielleicht auf das Ufer des Sees Issyk-kul „where there is abundance of frozen sea“, wodurch offenbar das mythische Milchmeer erklärt werden soll. Die letzte Vermutung begründet Kennedy damit, daß an dem Südrande des Issyk-kul zahlreiche nestorianische Gemeinden ansässig gewesen seien.

Nun kann aber der Issyk-kul bei dem Versuch der Identifizierung des indischen „Milchmeeres“ aus folgenden Gründen gar nicht in Betracht kommen. Dieser See liegt erstens nicht so weit von Indien ab, wie man es nach den Angaben des Mahābhārata über die ungeheure Entfernung erwarten müßte; zweitens ist er nicht so groß, um die Vorstellung eines Meeres zu erwecken; und drittens friert er wegen seines auffallend warmen Wassers nicht zu. Das kirgisische Issyk-kul bedeutet „warmer See“, ebenso wie seine chinesische Bezeichnung She-chaj. Die „abundance of frozen sea“ kann also keinesfalls ausreichen, um den See im Winter einer milchigen Fläche ähnlich erscheinen zu lassen.

<sup>1</sup> S. oben S. 517 Anm. 4.

<sup>2</sup> *JRAS* 1907, 482.

Viel größeren Anspruch auf Identität mit dem indischen Milchmeer scheint mir der entferntere Balchaschsee<sup>1</sup> zu haben, der heute etwa 20 000 Quadratkilometer bedeckt, also ungefähr die Größe des Königreichs Württemberg besitzt. Balchaschi Nor ist kalmückische Bezeichnung und bedeutet „großes Wasser“. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß da, wo heute der Balchaschsee liegt, sich früher zeitweilig ein noch viel größerer See ausgebreitet hat.

Der Gedanke, daß der Balchaschsee das indische Milchmeer sei, wird durch seinen kirgisischen Namen Ak-Dengis „weißes Meer“<sup>2</sup> nahegelegt. Dieser Name wird schwerlich daher kommen, daß der See von Ende November bis Anfang April mit Eis bedeckt ist, sondern folgenden Grund haben. Der Balchaschsee ist außerordentlich seicht und hat nach den Messungen des russischen Geographen L. S. Berg, der den See erstmals etwas genauer im Sommer 1903 untersucht hat, eine Maximaltiefe von nur 11 m. Diese größte von Berg gemessene Seetiefe liegt in der Westhälfte, und wenn auch nach anderen anscheinend zuverlässigen Angaben im Osten Tiefen bis zu 20 m vorkommen sollen, ist der See doch im Durchschnitt viel weniger tief; insbesondere die Südwestecke und das ganze Südufer sind äußerst flach. Berg bezeichnet das Wasser als trüb<sup>3</sup>, frühere Berichterstatter nennen es klar. Aber dieser Widerspruch hat nichts zu bedeuten; denn das Wasser eines so seichten Süßwassersees muß bei bewegter Luft bis zum Grunde aufgerührt werden und eine milchweiße Farbe annehmen. Das würde also in Verbindung mit der Größe und der Lage des Balchaschsees vortrefflich zu dem indischen Milchmeer stimmen.

Wenn man dann in Betracht zieht, daß die wichtigste der alten innerasiatischen Handelsstraßen von Samarkand über Tasch-

<sup>1</sup> Die Angaben über diesen See verdanke ich der Güte meiner geographischen Kollegen Gradmann und Uhlig.

<sup>2</sup> Egli *Nomina Geographica* (Leipzig 1872) in dem Artikel *Balkaschi Noor*.

<sup>3</sup> A. Woeikow in *Petermanns Mitteilungen*, Bd. 49 (1903) S. 285.

kent nach Kuldscha und Turfan an der Südseite des Balchasch-sees vorbeiführte und daß die Nestorianer schon frühzeitig ihre Missionare weit in das innere Asien hineingeschickt haben, so dürfte der Annahme nestorianischer Siedelungen am Balchaschsee im 6. Jahrhundert — ungefähr anderthalb Jahrhunderte nach der im Jahre 411 erfolgten Konstituierung der christlichen Kirche des Sassanidenreiches, von der solche Niederlassungen ausgehen mußten — nichts im Wege stehen. Das durch seine einstmalige Fruchtbarkeit wohlbekannte Siebenstromland am Südostufer des Sees war in früherer Zeit dicht besiedelt; insbesondere sollen sich an den Flüssen Karatal und Ajagus viele Ruinen einer alten Kultur vorfinden. Es liegt die Vermutung nahe, daß diese alten Siedelungen in späterer Zeit Steppenvölkern oder auch der vorschreitenden Versandung zum Opfer gefallen sind.

Herr Professor Th. Nöldeke schreibt mir vom 6. November 1911: „In der Gegend südlich vom Balchaschsee haben sich noch im 13. und 14. Jahrhundert ziemlich große nestorianische Gemeinden befunden. Das wissen wir durch die sehr zahlreichen Grabsteine mit syrischer Schrift und größtenteils auch in syrischer, allerdings entsetzlich mißhandelter Sprache, zum Teil in türkischer, wie denn die Leute ohne Zweifel Türkisch sprachen und Syrisch eben nur als Kirchensprache hatten.“<sup>1</sup> Die beiden Orte mit den nestorianischen Kirhhöfen, Pischpek und Tokmak, liegen an den Abhängen des Alexandergebirges ziemlich nahe dem Südzipfel des Balchaschsees.

Daß in jenen Gegenden noch so spät nestorianische Gemeinden mit regulärem Klerus existierten, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß dort der Nestorianismus in früherer Zeit eine blühende Heimstätte gefunden hat.

<sup>1</sup> Chwolson *Syrische Grabschriften aus Semirjetschie*, Mémoires de l'Ac. Impér. des Sciences de St. Pétersbourg, VII Série, Tome XXXIV, Nr. 4 (St. Petersburg 1886), und *Syrisch-nestorianische Grabschriften aus Semirjetschie*, Neue Folge, vorgelegt der Akademie am 28. Februar 1896 (St. Petersburg 1897).

Durch alles von mir Angeführte gewinnt die Identität des Balchaschsees mit dem indischen Milchmeer zum mindesten eine solche Wahrscheinlichkeit, wie sie nach Lage der Dinge zu erreichen ist.<sup>1</sup> Ich nehme deshalb keinen Anstand, meine Überzeugung dahin auszusprechen, daß nestorianische Niederlassungen, die im 6. Jahrhundert am Gestade des Balchaschsees bestanden, die Grundlage für die Śvetadvīpa-Legende des Mahābhārata geliefert haben.

Da schon Bardesanes (im Anfang des 3. Jahrhunderts) die Anwesenheit zahlreicher Brahmanen in Baktrien erwähnt<sup>2</sup>, so bietet die Annahme keine Schwierigkeit, daß die Nachricht, die der märchenhaft gestalteten Schilderung des christlichen Kultus und Gemeindelebens am Ufer des Milchmeeres zugrunde liegt, über Baktrien nach dem nordwestlichen Indien gebracht worden ist. Von besonderer Bedeutung für das religiöse Leben Indiens ist aber diese Kunde nicht gewesen; denn es handelt sich um keine neue Idee, die mit ihr nach Indien gedrungen wäre. Wie wir später sehen werden, ist die Idee der Gottergebenheit und der Gottesliebe schon in viel früherer Zeit in Indien nachweisbar. Mit der Erzählung vom Śvetadvīpa hat ihr Verfasser nur einen Beleg aus dem Ausland für die Lehre geben wollen, daß die Gottesliebe der sicherste Weg zum höchsten Heile sei. Auch auf die spätere indische Literatur hat die Śvetadvīpa-Geschichte keinen wirklichen Einfluß ausgeübt; nur in einer Legende des Kūrmapurāṇa, nach der Śiva im Himalaya seinen vier Schülern Śveta, Śvetāśva, Śvetaśikha und Śvetalohita das Yogasystem vorgetragen hat, und in einer ganz ähnlichen Legende des Vāyupurāṇa kann man entfernte Nachklänge unserer Episode finden.<sup>3</sup> Schwerlich ist mit Weber<sup>4</sup> bei diesen Legenden an eine syrisch-

<sup>1</sup> Wenn meine Identifizierung richtig ist, so muß auch den älteren indischen Sagen von dem Milchmeer, namentlich der von seiner Quirlung, schon eine dunkle Kunde vom Balchaschsee zugrunde liegen.

<sup>2</sup> Bei Eusebius *Praepar. Evang.* VI 10 (ed. Gaisford, vol. II p. 83).

<sup>3</sup> Lassen *Indische Altertumskunde* II<sup>2</sup> 1119, Wilson *Selected Works* III 148f.

<sup>4</sup> *Indische Studien* I 421 Anm., II 398, *Krishṇajanmāshṭamī* 322.

christliche Mission, die sich im Himalaya niedergelassen hätte, zu denken. Noch geringere Bedeutung als diese Legenden hat die Tatsache, daß in dem modernen Krischna- und Rāmaritual und in dem ganz jungen Kommentar Svapneśvaras zu den Śāṅḍilyasūtras auf die Śvetadvīpa-Geschichte Bezug genommen wird.<sup>1</sup> Es ist eine maßlose Überschätzung, wenn Weber<sup>2</sup> sagt, es könne kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß die jetzige Krischnaverehrung in Indien wesentlich auf jenen Pilgerreisen beruhe, von denen uns die Kunde in der Śvetadvīpa-Geschichte erhalten ist.

Ich habe zu Anfang gesagt, daß die Śvetadvīpa-Legende das einzige Stück des Mahābhārata sei, in dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit christlicher Einfluß angenommen werden könne. Hopkins<sup>3</sup> sieht noch eine ganze Reihe weiterer Möglichkeiten, die aber einer genaueren Prüfung nicht standhalten und zudem auf der irrigen Voraussetzung beruhen, daß christliche Missionare schon von dem ersten Jahrhundert an im nordwestlichen Indien tätig gewesen seien. Vor der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist das Vorhandensein von Christen in Indien nicht zu erweisen.

Obwohl Hopkins in verständiger Weise betont, how remarkably similar may be by mere chance the phraseology of different religions (S. 150), und obwohl er die in diesen Worten liegende Warnung durch Anführung mehrerer merkwürdiger Parallelen zwischen dem Veda und dem Alten Testament bekräftigt<sup>4</sup>, von denen keine hüben oder drüben in dem Verdacht stehen könne, Quelle oder Nachbildung zu sein, läßt er sich doch durch die von ihm selbst gegebene Warnung nicht abhalten, aus den kühnsten Kombinationen die Möglichkeit eines historischen Zusammenhangs abzuleiten. Er ist offenbar von dem Wunsche erfüllt, christlichen Einfluß im Mahābhārata und besonders in der Bhagavadgītā (wovon anderweitig gehandelt werden soll) zu finden

<sup>1</sup> Weber *Kṛishṇajanmāshṭamī* 321.      <sup>2</sup> Ebd. 319, 320.

<sup>3</sup> *India old and new* 152 ff.

<sup>4</sup> Zum Teil im Anschluß an Kaegi *Der Rigveda*<sup>2</sup> 63 ff.

und den Krischnaismus möglichst frühzeitig in Abhängigkeit von dem Christentum erscheinen zu lassen. Zwar macht er mehrfach Einschränkungen, wie sie von einem so besonnenen Gelehrten zu erwarten waren, wenn er z. B. S. 159 „kein großes Gewicht auf die Parallelen legt, welche die Möglichkeit christlichen Einflusses nahelegen“ oder sie S. 160 gibt „for what they are worth“; auch ist Hopkins bei der Aufstellung der Parallelen immer sehr vorsichtig im Ausdruck; aber die ganze Darstellung ist doch darauf berechnet, auf Laien eine suggestive Wirkung auszuüben und den Glauben an einen weitreichenden Einfluß des Neuen Testaments auf das Mahābhārata zu erwecken. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und bei der Beachtung, die Hopkins' Aufsatz in weiten Kreisen gefunden hat, muß ich dagegen entschieden Verwahrung einlegen und darf mich deshalb nicht auf diese allgemeinen Bemerkungen beschränken, sondern muß näher auf die Einzelheiten eingehen, als mir lieb ist.

Bei Hopkins 159 heißt es: „Krishna is a by-name of Vyāsa, the author of the epic (in so far as the arranger of the mass may be called author), who, though not identified with Krishna as Supreme God, is himself divine, and is described as *‘the unborn (that is, the eternal) and ancient one, the only son of God, born of a virgin, very part, ança of God.’* He is a figure unknown till the end of the epic, and even his name Vyasas, *vyāsas*, has a certain similarity with *iēsos*.“<sup>1</sup> Vyāsa ist aber ein gut indisches Wort und bedeutet „der Ordner“; der diesen Namen tragende Seher gilt nicht nur als der Ordner der Massen des Mahābhārata, sondern auch als der der vier Veden und als der Verfasser der Purāṇas. Nicht nur der Schluß des zitierten Satzes, wo aus einer belanglosen zufälligen Wortähnlichkeit, wie sie mit Leichtigkeit in Hunderten von Fällen aus den verschiedensten Sprachen beizubringen sind, die Möglichkeit einer Namensentlehnung abgeleitet ist, sondern der ganze Satz läßt die Objektivität und kritische Schärfe vermissen, die wir sonst an den Ar-

<sup>1</sup> Gemeint ist natürlich Ἰησοῦς.

beiten von Hopkins gewohnt sind. Ich habe bei diesem Urteil, das auch für die nachfolgenden Ausführungen von Hopkins gilt, hauptsächlich das von mir durch den Druck hervorgehobene Zitat im Auge, das einen christlichen Eindruck machen soll. Dieses Zitat hat Hopkins aus Teilen von drei verschiedenen Versen des Mahābhārata (XII 13 640, 41, 88, ed. Calc.) zusammengestellt, um einen Anklang an christliche Ideen zu gewinnen! Natürlich ist dabei das Epitheton "born of a virgin" besonders auffällig. Wie aber verhält es sich damit? Ich glaube die phantastische Erzählung von der Geburt des Vyāsa am besten mit den Worten von Winternitz<sup>1</sup> mitzuteilen:

„Er ist der Sohn eines berühmten Asketen, des Ṛṣi Parāśara. Dieser große Heilige erblickt eines Tages die in einem Fische zur Welt gekommene und von Fischerleuten aufgezogene Satyavati und ist von ihrer Schönheit so entzückt, daß er ihre Liebe begehrt. Sie will ihm aber nur unter der Bedingung zu Willen sein, daß sie, nachdem sie ihm einen Sohn geboren, wieder ihre Jungfernschaft zurückerlange. Der große Heilige gewährt ihr diesen Wunsch, sowie auch den, daß sie ihren Fischgeruch verliere und einen wunderbaren Duft ausströme. Unmittelbar nachdem er ihr beigewohnt, gebiert sie auf einer Insel in der Yamunā einen Sohn, welcher Dvaipāyana, „der Inselgeborene“, genannt wird. Der Knabe wächst heran und ergibt sich bald der Askese . . . Satyavati aber, wieder zur Jungfrau geworden, wurde später die Gemahlin des Kurukönigs Śāntanu.“

Aus diesem Grunde also wird Vyāsa, obwohl seine Geburt durch natürliche Zeugung veranlaßt war, „Jungfernsohn“ (kānīna) genannt; und doch hat Hopkins, dem bei seiner intimen Vertrautheit mit dem Inhalt des Mahābhārata diese Erzählung sicher bekannt war, darin eine Parallele mit der Legende von der übernatürlichen Geburt Christi sehen wollen!

Nach dem hier kritisierten Satz fährt Hopkins fort: „Then of the god Krishna it is said: 'He, the guardian of his flock, the

<sup>1</sup> *Geschichte der indischen Litteratur* I 268, 269.

sinless God, the Lord of the world, consented to the death of (himself and) his race that the might fulfil the word of the seers', where, if we had shepherd and prophets, the comparison would be very striking."

Es handelt sich bei diesem Zitat aus dem Mahābhārata (XVI 161—163, ed. Calc.) um die infolge eines Fluches der Gāndhārī vor sich gegangene Vernichtung des Yādavastammes, dessen Anführer Krischna war. Die Männer geraten bei einem Trinkgelage in Streit und erschlagen sich gegenseitig mit Keulen; Krischna selbst aber wird im Walde von einem Jäger namens Jarā, „das Alter“, irrtümlich für eine Antilope angesehen und durch einen Pfeilschuß in seine einzige verwundbare Stelle an der Fußsohle getötet.<sup>1</sup> Die von Hopkins angeführten Verse, die der leibliche Vater des Krischna, Vasudeva, spricht, lauten in wörtlicher Übersetzung: „Ihr . . . erkenntet Govinda (den Herdengewinner, d. h. Krischna) als den ewigen, schuldlosen, unvergänglichen Gott; und dieser mein Sohn, der doch der mächtige Vischnu selbst war (d. h. in dem Vischnu sich verkörpert hatte), sah den Untergang seines eigenen Geschlechtes mit an und ließ ihn geschehen. Er, der Herr der Welt, wünschte das Wort der Gāndhārī und der Rsis jetzt nicht eitel erscheinen zu lassen, o Bedränger der Feinde.“ Wer könnte wohl in diesem Ausspruch und in dem Vorgang, auf den er sich bezieht, bei unbefangenen Urteil christlichen Einfluß auch nur für möglich halten? Hopkins sucht (natürlich unbewußt) den Schein eines solchen Einflusses durch den suggestiven Zusatz 'of himself' und durch die christliche Färbung des Wortlauts seiner Übersetzung zu erwecken. Krischna geht mit seinem Stamm nicht zu dem Zwecke zugrunde, 'that he might fulfil the word of the seers', sondern weil ein echt indischer Fluch sich erfüllt, wie das in der brahmanischen Erzählliteratur mit Widerwillen erregender Häufigkeit geschieht.

Hopkins fährt fort: „Another passage . . . close to biblical phraseology, may be found in the description of the avenging

<sup>1</sup> Winternitz a. a. O. I 317.



spirits: 'If thou goest into the depths of the earth, or if thou shouldst fly above, or if thou fleest to the further side of the sea, still thou shalt find no escape from them' (Mbh. IV 428); as compared with the Psalmist's words, 'Wither shall I fly . . . into heaven . . . Sheol . . . the uttermost parts of the sea?' (Ps. 139, 7 ff.).<sup>4</sup>

Ließe sich diese Psalmstelle nicht ebensogut vergleichen mit dem um viele Jahrhunderte älteren Vers in dem berühmten Varunaliede des Atharvaveda (4, 16, 4): „Wer auch dem Himmel weit hinweg enteilte, nicht käm' er los von Varuṇa, dem König“, und hätten wir in dieser Parallele nicht eine neue Warnung vor dem Versuch zu sehen, mit solchen Ähnlichkeiten des Ausdrucks Entlehnungshypothesen zu stützen?<sup>1</sup> Auch hier darf man wieder den Vers des Mbh. nicht losgelöst von der Situation betrachten, auf die er sich bezieht. Kīcaka will die Draupadī verführen, sie aber weist ihn ab und droht ihm mit der Rache ihrer fünf Gatten, die Gandharven seien. Und nun stelle man sich vor, daß der Dichter bei der Schilderung dieses Vorgangs an ein Psalmwort gedacht und sich angelehnt haben soll, während weit und breit im Umkreis dieser Geschichten keine Spur biblischen Einflusses zu finden ist! Auf den etwaigen Einwand, man müsse sich die Sache so denken, daß solche biblischen Wendungen sich zu jener Zeit in dem brahmanischen Indien bereits eingebürgert hätten und auch ohne Erinnerung an die Quelle verwendet worden wären, ist zu erwidern, daß dagegen — abgesehen von der großen inneren Unwahrscheinlichkeit — die außerordentliche Seltenheit wirklich auffallender Parallelen im Mahābhārata spricht. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, die indische Originalität solcher Aussprüche in Frage zu ziehen.

Das nächste Zitat 'Thou seest the faults of others, though they be no larger than mustard, but thine own faults thou canst not see, though they be as large as a bilva tree' (Mbh. I 3069) weist auch nur eine aus allgemein menschlichen Erwägungen

<sup>1</sup> Siehe oben S. 523.

sich erklärende Gleichheit des Gedankens mit dem bekannten Bibelspruch auf, nicht aber das charakteristische Bild von dem Splitter und dem Balken im Auge.

Eine ganz absonderliche Parallele führt dann Hopkins am Schlusse des Absatzes an: „Even the crucifixion has its analogy in the story of the Stake-Saint (impaling being the equivalent of crucifixion), who was unjustly impaled with thieves, but he did not die like the thieves and so awakened the wonder of the royal guard. They went and told the king, who was frightened when he heard of it and came to the Saint on the Stake and besought his forgiveness, which was granted, as the king had acted ignorantly. He is besung in all the worlds as the Impaled One . . . It is perhaps not impossible that there is here the echo of Christian story.“ Das ist im Gegenteil ganz unmöglich und völlig ausgeschlossen. Man braucht sich nur die Geschichte im Mahābhārata (I, Kap. 107 u. 108) genauer anzusehen, um zu finden, daß die einzige Ähnlichkeit mit der Kreuzigung Christi darin besteht, daß ein Unschuldiger hingerichtet wird. Das ist auf Erden oft genug geschehen und hat sich in den Literaturen aller Völker als ein wirksames Erzählungsmotiv erwiesen. Nicht einmal die Todesart ist in unserem Falle die gleiche.

Der Inhalt der indischen Geschichte ist folgender. Der Asket Māṇḍavya sitzt vor seiner Einsiedelei jahrelang mit erhobenen Armen und beobachtet das Gelübde des Schweigens. Da kommen eines Tages Räuber angelaufen, die von der Polizei verfolgt werden, verstecken ihre Beute in der Einsiedelei und halten sich selbst in der Nähe verborgen. Die Verfolger fragen den Asketen, in welcher Richtung die Räuber geflohen seien, und erhalten von ihm natürlich keine Antwort. Bald aber fangen sie die Diebe und finden deren Beute in der Einsiedelei Māṇḍavyas, worauf dieser unter dem Verdacht der Mitschuld zusammen mit den Räufern ergriffen dem König vorgeführt und zum Tode verurteilt wird. Die Henker pfählen Māṇḍavya; er aber erhält sich trotzdem, und obgleich er keine Nahrung bekommt, durch

die Kraft seiner Askese am Leben und ruft durch eben diese Kraft andere Heilige herbei, die bei Nacht in der Gestalt von Vögeln kommen und ihn kummervoll fragen, um welcher Schuld willen er die Marter der Pfählung zu erleiden habe. Māṇḍavya antwortet: „Wem soll ich die Schuld geben? Kein anderer (außer mir selbst) tut mir das an.“ Der König empfängt die Meldung, daß Māṇḍavya in wunderbarer Weise am Leben bleibe, eilt darauf, ihn um Verzeihung zu bitten und läßt den Marterpfahl herunternehmen. Als er aber dem Asketen den Pfahl aus dem Leibe ziehen will, bringt er das nicht fertig und haut ihn deshalb am Rande des Körpers ab. Māṇḍavya geht mit der Holzspitze, die er für sein ferneres Leben im Leibe behält, von dannen und übt seine erfolgreiche Askese weiter. In der ganzen Welt aber heißt er fortan Anī-Māṇḍavya „M. mit dem Pflock“. Eines Tages begibt er sich zu dem Wohnsitz des Dharma, des Gottes der Gerechtigkeit, und fragt den auf seinem himmlischen Thron Sitzenden, um welcher unwissentlich begangenen Schuld willen er so grausame Leiden zu erdulden habe. Dharma sagt ihm, es sei das die Strafe dafür, daß er als Kind einmal Insekten mit einem Schilfhalm in den Hinterleib gestochen habe. Darauf verflucht Māṇḍavya den Gott, daß er als Śūdra wieder geboren werden solle, weil er wegen eines kindlichen Vergehens eine so unverhältnismäßig schwere Strafe verhängt habe. Der Fluch geht natürlich in Erfüllung.

Springt nicht das echt indische Gepräge dieser phantastischen Erzählung in die Augen? Kann man sich eine größere Häufung charakteristisch-indischer Züge denken als den Typus des Asketen, die übernatürliche Kraft der Askese, die die unmöglichsten Wunder wirkt, und der gegenüber selbst die Götter machtlos sind, den Gedanken der unausbleiblichen Vergeltung für jede Tat und den unvermeidlichen Fluch am Ende? Wie kann ein sonst so klar blickender Gelehrter, der aus der zum Teil doch hundertmal größeren Ähnlichkeit neutestamentlicher Erzählungen mit ihren buddhistischen Parallelen keine historische Abhän-

gigkeit erschließt, es nur für möglich halten, daß in der eben erzählten Geschichte ein Echo des Berichts von dem Leiden Christi zu finden sei?<sup>1</sup> Psychologisch begreiflich wird das wohl nur durch eine religiöse Grundstimmung, die das unwillkürliche Bedürfnis hat, Übertragungen aus dem Christentum zu entdecken. Wer nach solchen Gründen für christlichen Einfluß auf das Mahābhārata sucht, beweist damit am besten, daß ein solcher Einfluß nicht existiert.

Von diesen Einzelheiten wende ich mich zu einer Frage von allgemeinerer Bedeutung, nämlich zu dem Problem der Entstehung des Krischnaismus, dessen älteste zusammenhängende Quelle das Mahābhārata ist. Was wir aus dem großen Epos über die Entwicklung dieser Religion und den Zusammenhang, in den sie gehört, erfahren, ist kurz zusammengefaßt folgendes.

In dem Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, der den Kern des Mahābhārata bildet, steht Krischna, der Sproß aus dem Sāvatazweige des Yādavastammes und der Anführer dieses kleinen Hirtenvolkes, den Pāṇḍavas als Freund und Helfer zur Seite. Die Vermutung, daß die Gestalt Krischnas von einem nicht-arischen Volke herstamme, weil der Name 'schwarz, dunkel' bedeutet und Krischna in der Kunst als ein Mann von indigoblauer Farbe dargestellt wird<sup>2</sup>, ist haltlos; denn nicht nur der Name Krischna, sondern auch die Namen seiner Eltern und seines Volkes sind gut arisch.

In den ältesten Stücken des Epos ist Krischna nichts als eine menschliche, ja allzumenschliche Person; denn die Pāṇḍavas vernichten ihre Feinde nicht im ehrlichen Kampf, sondern durch List und Verrat, und immer ist es Krischna, der den Verrat an-

<sup>1</sup> In seinem Werke *Religions of India* 432 hatte Hopkins in verständiger Weise diesen Gedanken für unmöglich erklärt: „It is not of course due to Christian influence that the great 'saint of the stake' is taken by the 'king's men', is crucified (or literally impaled) among thieves, and lives so long that the guard go and tell the king of the miracle.“

<sup>2</sup> L. D. Barnett *Bhagavadgītā translated*, Introduction 50; J. Kennedy *JRAS* 1907, 961.

stiftet und verteidigt. Das mag allerdings darin seine Erklärung finden, daß das Mahābhārata ursprünglich ein Gedicht zum Preise der Kauravas war, das dem Freunde der Pāṇḍavas den Makel eines tückischen und hinterlistigen Mannes anheftete, und daß es erst später in ein Pāṇḍava-Epos umgearbeitet wurde, in dem naturgemäß der Bundesgenosse seiner Helden verherrlicht werden mußte. Aber es ist doch bemerkenswert, daß jene Züge der Hinterlist und Verräterei bei der Umarbeitung des alten Epos an dem Charakter des Krischna nicht getilgt worden sind; denn das beweist uns, daß Krischna zu der Zeit, als diese Umarbeitung vorgenommen wurde, in der Erinnerung noch als eine durchaus menschliche Persönlichkeit gelebt hat.

Über den wahrscheinlichen Anlaß zu der Erhöhung Krischnas in die Sphäre des Übermenschlichen werde ich weiter unten handeln und zunächst nur das Tatsächliche mitteilen, soweit wir es hier gebrauchen.

Aus dem Anführer eines halbwildes Hirtenvolkes ist Krischna zuerst zum Halbgott und dann zum Stammgott der Yādavas geworden — ein Vorgang, für den noch aus dem neuzeitlichen Indien eine Analogie in der Erhebung des Mahrattahäuptlings Śivaji zu göttlicher Würde beigebracht werden kann.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hopkins *India old and new*, 105 in dem Aufsatz „A study of gods“. Ebendasselbst erklärt Hopkins Krischna und Rāma für „originally local chieftains of Northern India“. Deutlicher kann man seine Überzeugung von der ursprünglich menschlichen Natur Krischnas wohl nicht aussprechen. Aber von dieser Überzeugung hat Hopkins weiterhin in dem Buche, wo man es erwarten sollte, d. h. in dem Aufsatz „Christ in India“, bei der Behandlung Krischnas und des Krischnaismus keinen Gebrauch gemacht. Der eben genannte Aufsatz „A study of gods“ ist zuerst 1899 veröffentlicht, also ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben wie das 1898 erschienene Werk *Religions of India*, in dem Hopkins p. 467/8 Krischna für einen anthropomorphierten Gott erklärt. Man ist erstaunt, das zu lesen; denn ein paar Seiten vorher (p. 465) nimmt Hopkins historischen Charakter für Krischna in Anspruch und identifiziert ihn ganz richtig „with the character mentioned in the Chāndogya Upanishad, 3. 17. 6“, d. h. mit einem menschlichen Schüler. Man sieht, Hopkins' Ansichten über Krischna haben gewechselt, und nicht nur im Laufe

Die Nachkommen der siegreichen Pāṇḍavas übernahmen den neuen Gott gern, der das Emporkommen ihrer Vorfahren gefördert hatte, und ließen sich den Kultus der kraftvollen und volkstümlichen Gestalt angelegen sein. Und den Brahmanen, die zuerst gewiß diesem ausgesprochenen Kriegergott und ursprünglichen Stammgott unbrahmanisierter Nomaden nicht hold gewesen sein werden, blieb nichts anderes übrig, als sich mit dem neuen Kult zu befreunden, wenn sie ihren Einfluß auf die Krischnaverehrer ausdehnen wollten. Sie konnten nichts besseres tun, als unter Benutzung der bequemen Inkarnationstheorie Krischna für eine Erscheinungsform (avatāra) des Gottes Vischnu zu erklären.<sup>1</sup>

der Zeit; sondern die einander widersprechenden Anschauungen werden in derselben Zeit, in denselben Werken, ja innerhalb weniger Seiten vorgetragen. — Schon S. 530 Anm. 1 hatte ich einen Fall angeführt, in dem Hopkins eine frühere richtige Anschauung später durch eine unrichtige ersetzt hat. Da er dies stillschweigend getan hat, so muß man annehmen, daß die ältere Darstellung zum Schaden der Sache seinem Gedächtnis entschwunden war. Genau das gleiche ist noch an einer anderen Stelle zu konstatieren. *Religions of India* 429 sagt Hopkins: „The teaching of Christianity certainly may be suspected, but it cannot be shown to exist in the Divine Song“ (d. h. in der Bhagavadgītā), und p. 430 oben erklärt er den christlichen Einfluß in diesem Text als doubtful to the last degree. Drei Jahre später, *India old and new* 152 ff., spricht er sich — ohne auf seine frühere Anschauung Bezug zu nehmen — auf Grund einer Menge von Parallelen, die, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, nach Lage der Dinge nichts beweisen, mit aller Entschiedenheit für die Abhängigkeit der Bhagavadgītā von den Lehren des Christentums aus: „They (the parallels) present a body of evidence that is, I think, almost conclusive in favor of one of the religions having borrowed from the other“ (p. 155), was nach dem Zusammenhang nur Entlehnung aus dem Christentum bedeuten kann. Vgl. auch p. 158, wo das vierte Evangelium „peculiarly suitable to influence the Hindu divines“ genannt wird. Auch in diesem Fall verdient der Hopkins von 1898 den Vorzug vor dem Hopkins von 1901.

<sup>1</sup> Vgl. Grierson *ERE* II 541 b: „The incorporation was carried out in exactly the same way as that in which we see Brahmaism extending its frontiers at the present day. The process is going on now before our eyes. Local or aboriginal deities are discovered to be identical with Śiva or some other member of the Brāhmanical pantheon and the distinction

Daß dies schon spätestens im 4. Jahrhundert v. Chr. geschehen ist, hat zwar Kennedy bestritten<sup>1</sup>; es ergibt sich das jedoch mit Sicherheit aus der bekannten Tatsache, daß Megasthenes, der von 302—288 als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe zu Pāṭaliputra weilte, in seinen Berichten in unverkennbarer Weise den Krischna als Avatāra des Viṣṇu unter dem Namen Herakles neben Dionysos (= Schiwa) kennt.<sup>2</sup>

In den jüngeren Teilen des Mahābhārata hat die Erhöhung Krischnas weitere Fortschritte gemacht; denn er erscheint dort als Allgott, als eins mit der Weltseele, dem Brahman.

Wie echt indisch diese ganze Entwicklung war, erkennen wir daraus, daß sie in genau derselben Weise noch an einem zweiten Beispiel festzustellen ist, nämlich an dem Helden des Rāmāyana, dem ursprünglich auch rein menschlichen Rāma, der ebenfalls zuerst zum Halbgott und schließlich zum Allgott umgewandelt worden ist und ebenso wie Krischna als eine Inkarnation Viṣṇus gilt. So wenig sonst auf dem Gebiet der Religionsgeschichte die euhemeristische Auffassung sich bewährt hat, so oft läßt sie sich doch gerade in Indien von alters her bis in die neueste Zeit hinein als richtig erweisen. Nicht nur Helden und Sektenstifter, sondern auch eine ganze Anzahl von Autoren über

---

of caste is conferred upon the converts. Usually they are declared to be Rājputs, or, in other words, of the Kṣatriya class. The aboriginal customs and beliefs are at first left untouched, and in a couple of generations no more ardent supporters of the claims of the Brāhmanical priesthood are to be found than those who are still fetish-ridden savages.“

<sup>1</sup> Daß seine Gründe (*JRAS* 1907, 962 ff.) nichts beweisen, hat A. Berriedale Keith ebd. 1908, 170 ff. dargetan. Daran hat auch Kennedys Erwiderung p. 505 ff. nichts geändert.

<sup>2</sup> Lassen *Indische Altertumskunde* II<sup>2</sup> 1107, 1226. Auch sind Nārāyana, Vāsudeva (zwei Beinamen Krischnas) und Viṣṇu schon Taittirīya Aranyaka 10, 1, 6 identifiziert, d. h. an einer Stelle, die spätestens dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehört, aber wahrscheinlich älter ist. Vgl. Weber *Ind. Stud.* 13, 353, Anm. 1; A. Berriedale Keith *JRAS* 1908, 171 Anm. 2. J. Kennedy *JRAS* 1907, 974 setzt die Identifizierung Krischnas mit Viṣṇu erst in die Zeit Kālidāsa's, also in das 5. Jahrhundert nach Chr.!

nichtreligiöse Gegenstände und Dichter sind in Indien mit Göttern identifiziert oder einfach vergöttlicht worden.<sup>1</sup>

Es ist mir deshalb nie recht verständlich gewesen, daß manche Forscher, wie Tiele, Senart, Barth, Kennedy, Berriedale Keith — im Grunde auch schon A. Weber, und in dem Hauptteil seiner Äußerungen Hopkins — trotz der deutlichen Zeugnisse unserer Quellen Krischna für eine ursprünglich rein mythische Gestalt, für einen Sonnengott oder einen Vegetationsdämon, haben erklären können. Gegen diese Auffassung spricht das Menschtum Krischnas in den ältesten Teilen des Mahābhārata und die ganze im großen Epos zu verfolgende Entwicklung. Auch wäre die Vermenschlichung eines ursprünglichen Gottes, die jene Gelehrten in Übereinstimmung mit der indischen Mythologie annehmen, den indischen Dichtern zu gut gelungen, um glaubhaft zu sein. Krischna ist nicht ein anthropomorphierter Gott, sondern ein deifizierter Mensch, und die Mythologie hat das wirkliche Verhältnis umgekehrt, was ja auch sonst bei Verwandlungsmythen nachweisbar ist.

Daß später, als Krischna die volkstümlichste Göttergestalt des indischen Pantheons geworden war und seine Verehrer immer mehr wunderbare Geschichten von ihm zu erzählen wußten, in seinen Mythen- und Sagenkreis allerlei Züge eingedrungen sind, die ursprünglich dem alten Sonnengott und anderen Göttern angehört haben, ist nur zu begreiflich. Die Übertragung von Sonnenmythen auf Krischna war eine notwendige Folge seiner Identifizierung mit Vischnu, der von Haus aus ein Sonnengott war. Grierson<sup>2</sup> schätzt, allerdings ohne diesen Grund geltend zu machen, den Einfluß des Sonnenkultus ziemlich hoch ein, steht aber im übrigen durchaus auf dem hier vertretenen Standpunkt. Ferner mögen auch lokale Göttergestalten voll-

<sup>1</sup> H. Jacobi am Schluß seiner Abhandlung *Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kautīliya*, Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1911 (XLIV) 973; Hopkins *Religions of India*, 522 Anm., nach *IA* XI 55, 149.

<sup>2</sup> In dem wichtigen Artikel *Bhakti-mārga*, *ERE* II 540b.



kommen mit Krischna verschmolzen und in ihm aufgegangen sein.<sup>1</sup> Dafür scheint die Tatsache zu sprechen, daß die Hauptstadt des erwachsenen Helden Krischna Dvārakā an der Westküste von Gujerat ist, während die seine Kindheit und Jugend betreffenden Sagen alle in das Innere des Landes nach Mathurā an der Yamunā (in der Nähe des heutigen Agra) und deren Umgebung verlegt sind. — Von allen solchen späteren Zutatzen zu dem Sagenkreis Krischnas darf man ja nichts zur Grundlage der Erklärung machen.

Daß von allen Helden des Mahābhārata gerade Krischna in so merkwürdiger Weise erhöht worden ist, wird schwerlich auf einem unberechenbaren Zufall beruhen, sondern eine besondere Ursache gehabt haben. An Stammesfürsten und erfolgreichen Kriegern, die sich ebensogut oder besser zur Vergöttlichung geeignet hätten, ist im Mahābhārata kein Mangel. Zur Erklärung der Auszeichnung Krischnas hat R. G. Bhandarkar, der bedeutendste Sanskritist unter den Eingeborenen Indiens, eine Vermutung vorgetragen<sup>2</sup>, die viel für sich hat und später von anderen mit weiteren Gründen gestützt worden ist.<sup>3</sup>

Danach wäre Krischna, der Sohn des Vasudeva und der Devakī, nicht nur ein Stammeshäuptling, sondern auch der Begründer einer Religion gewesen, die zuerst unter den Yādavas Fuß gefaßt, sich aber bald über die Grenzen der Stammesgemeinschaft verbreitet hat und für die Entwicklung des religiösen Lebens in Indien von ungeheurer Bedeutung geworden

<sup>1</sup> J. Kennedy *JRAS* 1907, 960 ff., dessen wirren mythologischen Spekulationen ich jedoch keineswegs beipflichte.

<sup>2</sup> An zwei Stellen in übereinstimmender Weise: 1. in seinem *Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—84*, Bombay 1887, p. 74, und 2. in dem Aufsatz *The Rāmānujīya and the Bhāgavata or Pāncharātra systems* in den Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Arische Sektion, Wien 1888, S. 101 ff., besonders 107 ff. Vgl. auch G. Bühler *IA* 1894, 248.

<sup>3</sup> Einleitung zu meiner Übersetzung der *Bhagavadgītā*, 19 ff.; Grierson *JRAS* 1908, 603 ff.; *The Nārāyaṇīya and the Bhāgavatas*, *IA* 1908, p. 251 ff., besonders p. 253; *Bhakti-mārga*, *ERE* II 539 ff. und sonst.

ist. Es handelt sich um die ursprünglich unbrahmanische, von der vedischen Überlieferung unabhängige monotheistische Religion, deren Anhänger sich Bhāgavatas und später Pāncarātras nannten und das höchste Wesen unter den Bezeichnungen Bhagavat 'der Erhabene'<sup>1</sup> und Puruṣottama 'der höchste Geist' verehrten. Als nach indischer Weise der Stifter dieser Religion vergöttlicht wurde, identifizierte man ihn mit dem von ihm verkündeten Gotte; und so wurden Kriṣṇa, sein Patronymikon Vāsudeva 'Sohn des Vasudeva' und Nārāyaṇa 'Menschensohn' zu weiteren Namen desselben. Die spätere Brahmanisierung der Sekte hatte dann, wie schon vorher gesagt, zur Folge, daß Kriṣṇa auch zu einer Form des Gottes Viṣṇu gemacht wurde.

Die Bhāgavata-Religion, aus der nach dieser Auffassung der Kriṣṇaismus erwuchs, ist von Haus aus eine volkstümliche Kṣatriya-Religion gewesen und hat wahrscheinlich von Anfang an die Gottesliebe gepredigt und in viel stärkerer Weise als der Brahmanismus die ethische Seite betont, namentlich die Forderung der Pflichterfüllung. Dafür lassen sich manche Stellen aus dem Mahābhārata anführen.<sup>2</sup>

Den Ausgangspunkt für die Annahme, daß Kriṣṇa der Stifter dieser Religion gewesen sei, liefert die Stelle der alten Chāndogya Upaniṣad (3, 17, 6), an der Kriṣṇa „der Sohn der Devakī“, als Schüler eines berühmten Weisen, des Angirasiden Ghora, im Zusammenhang mit Lehren genannt wird, die einen ausgesprochen ethischen Charakter tragen: Askese, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, niemand Leides tun und die Wahrheit reden (v. 4) — diese Forderungen sollen an die Stelle des den Priestern schuldigen Opferlohns treten, und das Opfer selbst soll sich in der Art der ganzen Lebensführung darstellen.

Hält man daneben die Tatsache, daß Kriṣṇa auch im Mahābhārata der Sohn der Devakī ist und in den älteren Teilen als Krieger, Berater und Verkündiger religiöser Lehren

<sup>1</sup> Davon ist Bhāgavata „Verehrer des Bhagavat“ abgeleitet.

<sup>2</sup> Einleitung zu meiner Übersetzung der *Bhagavadgītā*, 24.

auftritt, so ist die Identität der Personen nicht zu bezweifeln, und der Charakter Krischnas als eines religiösen Lehrers erscheint so gut beglaubigt, wie das nach der Beschaffenheit der Quellen zu erwarten ist. Die Religion, die Krischna im Mbh. verkündet, ist eben die Bhāgavata-Religion, und ihr Hauptlehrbuch ist die Bhagavadgītā „der Gesang des Erhabenen“ (d. h. des Krischna, der sich in ihr als der Allgott offenbart), die berühmteste Episode des Mbh.

Die ganze hier vorgetragene Auffassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Krischnas Patronymikon Vāsudeva als Bezeichnung Gottes von Bhandarkar speziell bei dem Volkstamm nachgewiesen ist, dem Krischna nach der übereinstimmenden Überlieferung angehört.

Die Chāndogya Upaniṣad, in der Krischna genannt wird, stammt aus vorbuddhistischer Zeit, und da dem im Mbh. geschilderten Kampf zwischen den Kauravas und Pāṇḍavas, an dem Krischna teilnahm, sicher ein historischer Vorgang zugrunde liegt, so ist Krischnas Lebenszeit erheblich früher als Buddhas anzusetzen. Die indische Mythologie verlegt die Verkörperung Viṣṇus als Krischna in die Zwischenzeit zwischen dem Dvāpara- und Kalialter, d. h. vor den Beginn des gegenwärtigen Weltalters.<sup>1</sup> Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. muß der Krischnakult in voller Blüte gestanden haben, weil die Ruinen des Tempels, die A. Führer bei Rumindēi an der südöstlichen Grenze von Nepal im Dezember 1896 entdeckt hat, erkennen lassen, daß die Vorfahren Buddhas u. a. dort auch die Rukmiṇī, die Lieblingsgattin Krischnas, verehrt haben.<sup>2</sup> Der Ortsname Rum-

<sup>1</sup> Lassen *Indische Altertumskunde* II<sup>2</sup> 1128, Anm. 4.

<sup>2</sup> Karl Eugen Neumann in dem einleitenden *Geleitwort zu A. Pauls Krischnas Weltengang*, München 1905, S. 6, 7. Wenn Neumann am Schlusse dieses Geleitworts sagt, „daß alle wesentlichen und viele der unwesentlichen Stücke der Legende Krischnas der Epoche der alten vedischen Hymnen entstammen“, so ist damit ohne den Versuch eines Beweises etwas behauptet, wogegen der ganze Charakter der Krischnalegende spricht. In die altvedische Periode reicht sie keinesfalls hinauf.

mindēi ist eine volkssprachliche Entstellung von Rukmiṇī devī „die Göttin Rukmiṇī“.

Jedenfalls gehörte Kriṣṇa einem Zeitalter an, in dem die Kṣatriyas einen stärkeren Anteil an der Förderung des geistigen Lebens in Indien gehabt haben als die Brahmanen, die in jenen Jahrhunderten ihre Kraft hauptsächlich in der Ausbildung des Opferwesens und in Spekulationen über die Bedeutung der Opfer verbrauchten, bis sie von den höheren Gedanken, die von der Kṣatriyakaste ausgingen, ergriffen und zu würdigerer Betätigung ihrer Fähigkeiten angeregt wurden. Den atheistischen Religionsstiftern Buddha und Mahāvīra (dem Begründer der Jainasekte) ging der theistische Religionsstifter Kriṣṇa wahrscheinlich um Jahrhunderte voran; aber alle drei waren Kṣatriyas, ebenso wie es die Begründer der monistischen Lehre vom Brahman-Ātman nach dem Zeugnis der älteren Upanischaden gewesen sind.<sup>1</sup>

So viel mußte ich über Kriṣṇa und die Entstehung des Kriṣṇaismus voranschicken, um der wichtigsten Frage dieses Kapitels nähertreten zu können.

Daß in die späteren Phasen des Kriṣṇaismus christliche Elemente eingedrungen sind, ist unverkennbar und wird von keinem Indologen bestritten. Davon wird an anderer Stelle zu handeln sein. Darüber aber herrscht Uneinigkeit, von welcher Zeit an der christliche Einfluß angenommen werden muß, ob er insbesondere schon in jüngeren, zu Kriṣṇas Verherrlichung dienenden Teilen des Mahābhārata zu finden ist. Einer der Vorkämpfer für die Bejahung dieser Frage, J. Kennedy, spricht im Anschluß an ältere Ausführungen von Wilson und Weber von einem vollständigen Wechsel in der Auffassung des Kriṣṇa.<sup>2</sup> Bis etwa 500 n. Chr. sei Kriṣṇa ein durchaus kriegerischer Gott gewesen, ein Vernichter von Riesen und Drachen; dann aber habe sich sein Charakter plötzlich und völlig geändert; er sei mit einemmal zu einer idyllischen Hirtengottheit ge-

<sup>1</sup> Siehe meine *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 1 ff.    <sup>2</sup> *JRAS* 1907, 486.

worden, zu einem Kinde, das zu einem Jüngling heranwächst, und zu einem Gott der Liebe. Das Krischnakind insbesondere habe den älteren Krischna und die anderen Gottheiten in den Schatten gedrängt und sei überall siegreich vorgedrungen. Die letzte Bemerkung ist richtig und stellt eine Tatsache fest, deren religionsgeschichtliche Bedeutung von Oldenberg weit unterschätzt wird, wenn er fragt<sup>1</sup>, was schließlich für das Hindutum das Idyll vom Krischnakind zu bedeuten habe. In einem späteren Aufsatz<sup>2</sup> erklärt dann Kennedy diesen angeblich plötzlichen Wechsel durch die Annahme, daß um die genannte Zeit von Norden gekommene skythische (d. h. zentralasiatische) Nomaden den 'child-god' nach Mathurā gebracht haben und mit ihm eine christliche Legende und ein christliches Fest.

Diese ganze Theorie hält eine kritische Prüfung nicht aus. Der plötzliche Wechsel in der Auffassung des Krischna ist in Wirklichkeit eine ganz allmähliche Umwandlung gewesen, deren Anfänge uns in sehr viel frühere Zeit zurückführen, als Kennedy annimmt. Da dieser Gelehrte besonderes Gewicht auf das Hervortreten des Kindes Krischna legt, so will ich zuerst auf diesen Punkt eingehen.

Die älteste zusammenhängende Darstellung von Krischnas Geburt und Kindheit<sup>3</sup> findet sich in dem Harivaṃśa, „der Genealogie des Hari, d. h. des Vischnu“, einem Anhängsel des Mahābhārata, das schon im 5. Jahrhundert n. Chr. als ein Bestandteil des großen Epos galt<sup>4</sup> und nicht wesentlich früher verfaßt sein kann. Der Harivaṃśa handelt in seinem zweiten Teil — dem größten und wichtigsten der drei Abschnitte — von dem als Krischna menschgewordenen Vischnu, aber nicht von dem Kampf-

<sup>1</sup> *Indien und die Religionswissenschaft* 20.

<sup>2</sup> *The Child Krishna, Christianity and the Gujars*, JRAS 1907, 951 bis 992, besonders 976, 981 ff., 989. Ähnlich schon Hopkins *India old and new* 162.

<sup>3</sup> Zwei nebensächliche Züge erwähnt kurz das *Mbh.* II 1439, 40 an einer anerkanntermaßen spät eingeschobenen Stelle.

<sup>4</sup> Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur* I 395.

genossen der Pāṇḍavas und dem Verkündiger religiöser Lehren, wie das eigentliche Mahābhārata; er bietet vielmehr eine legendenhafte Lebensbeschreibung Krischnas von seiner Geburt an mit allen den Heldentaten, Abenteuern und Liebesgeschichten, die wir auch in der späteren Purānaliteratur erzählt finden. Namentlich stimmt das fünfte Buch des Viṣṇupurāna<sup>1</sup> und das zehnte des Bhāgavatapurāna, das allerdings viel ausführlicher ist, inhaltlich so ziemlich mit dem Krischna-Abschnitt (Viṣṇuparvan) des Harivaṃṣa überein.

Ich will nur den für uns besonders in Betracht kommenden Anfang dieser Krischna-Biographie nach Winternitz' Inhaltsangabe<sup>2</sup> mitteilen und den Rest mit wenigen Worten zusammenfassen.

„In der Stadt Mathurā herrschte ein böser König Kāṃsa. Diesem verkündete Nārada, daß ihm von dem achten Sohne der Devakī, der Schwester seines Vaters und der Gemahlin des Vasudeva, der Tod bevorstehe. Da beschließt Kāṃsa, alle Kinder der Devakī zu töten. Er läßt Devakī durch seine Diener strenge bewachen, und sechs ihrer Kinder werden gleich nach der Geburt vernichtet. Das siebente Kind — es ist der später als 'Rāma mit der Pflugschar', 'Balarāma' oder 'Baladeva' bekannte Bruder des Kṛṣṇa — wird von Nidrā, der Schlafgöttin, dadurch gerettet, daß sie den Knaben, ehe er noch geboren ist, aus dem Mutterschoß der Devakī in den der Rohiṇī, einer anderen Gemahlig Vasudevas, überträgt. Den achten Sohn aber — und dies war Kṛṣṇa — vertauschte Vasudeva selbst, um ihn vor Kāṃsa zu retten, gleich nach der Geburt mit der zur selben Zeit geborenen Tochter des Hirten Nanda und der Yaśodā. So wird das Töchterchen der letzteren von Kāṃsa an einem Felsen zerschmettert, während Kṛṣṇa als Sohn eines Hirten gilt und unter den Hirten aufwächst. Der Obhut der Hirtenfamilie wird von Vasudeva auch Rāma anvertraut, und die beiden Knaben wachsen zusammen in der Hirtenstation auf.“

<sup>1</sup> Deutsch von A. Paul *Krischnas Weltengang*, München 1905.

<sup>2</sup> *Geschichte der indischen Litteratur* I 381.

Schon als Säugling gibt Krischna Proben seiner übermenschlichen Kraft und verrichtet als Knabe erstaunliche Wunder- und Heldentaten, die ihn besonders als Beschützer des Hirtenlebens erscheinen lassen. Er besiegt u. a. in der Yamunā einen furchtbaren Schlangendämon und nötigt ihn, mit seinem ganzen Anhang zum Meere fortzuziehen; und während eines fürchterlichen Unwetters hält er einen Berg sieben Tage lang als Schirm über die Hirten und ihre Herden, so daß diese unversehrt bleiben. Obwohl die Hirten ihn darauf als Gott verehren wollen, wünscht er doch unter ihnen nur als Freund und Verwandter sein Leben zu genießen. Es werden jetzt zum erstenmal seine nächtlichen Spiele, Scherze und Tänze mit den Hirtenmädchen beschrieben, die sämtlich in ihn verliebt sind und seine Heldentaten besingen.

Von allen diesen Taten, durch die Krischna eine Unmenge Menschen, Dämonen und einmal selbst den Todesgott in der Unterwelt bezwingt, braucht hier nur eine erwähnt zu werden: die Rache an dem bösen Oheim Kāṃsa. Dieser hört in seiner Residenz Mathurā von den Heldentaten der beiden Hirtenjünglinge Krischna und Rāma und beschließt aus Furcht vor ihnen, sie durch List aus dem Wege zu räumen. Er lädt sie nach seiner Hauptstadt zu einem Fest und zum Wettkampf mit seinen beiden stärksten Ringkämpfern ein. Die Heldenjünglinge kommen, töten die gewaltigen Ringer, und als der König Kāṃsa in seiner Wut befiehlt, die Sieger aus dem Lande zu vertreiben, packt Krischna den König, schleift ihn auf den Kampfplatz und tötet ihn.

In dem Anfang dieser legendenhaften Krischna-Biographie sieht Kennedy — und andere haben das vor ihm getan — eine Nachahmung christlicher Vorbilder; die Tötung der Kinder des Vasudeva soll dem bethlehemitischen Kindermord, und das Aufwachsen Krischnas in der Gesellschaft der Hirten der Geburt Christi unter den Hirten nachgebildet sein. Die Übereinstimmungen sind nun bei den beiden Parallelen gewiß nicht so merkwürdig, um von vornherein die Abhängigkeit dieser Züge der Krischna-Legende von den neutestamentlichen Erzählungen sehr

wahrscheinlich zu machen. Doch brauchen wir uns in diesem Fall nicht auf solche allgemeinen Erwägungen zu stützen, sondern sind in der glücklichen Lage, die Unrichtigkeit der Entlehnungshypothese mit Sicherheit beweisen zu können.

In Patañjalis Mahābhāṣya, dem großen Kommentar zu Pāṇinis Grammatik, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßt worden ist, beziehen sich mehrere Beispiele auf Krischnas feindliche Stellung zu seinem Oheim Kāṃsa: „Krischna war feindselig gegen den Oheim“ (zu 2, 3, 36), „Vāsudeva tötete bekanntlich den Kāṃsa“ (zu 3, 2, 111), und zu 3, 1, 26 werden als geläufige Stoffe von rhapsodischen Vorträgen, dramatischen Aufführungen und Gemälden der Kāṃsavadha ‘die Tötung des Kāṃsa’ und der Balibandha ‘die Gefangennahme des (Dämons) Bali’ erwähnt, d. h. zwei bekannte Taten Krischnas bzw. Viṣṇus.<sup>1</sup> Daß Feindschaft zwischen Krischna und seinem Oheim Kāṃsa bestanden und dieser durch seinen Neffen den Tod gefunden hatte, waren also Züge der Krischna-Legende, deren Kenntnis zur Zeit des Mahābhāṣya bei jedermann vorausgesetzt werden durfte. Das nötigt zu einer weiteren Schlußfolgerung. Die genannten Züge der Legende stellen jedenfalls eine so bemerkenswerte Abweichung von dem bei naher Verwandtschaft üblichen Zustand dar, daß da, wo eine Geschichte im Umlauf war, in welcher der Neffe der Feind seines Onkels ist und ihn erschlägt, auch die Ursache dieses abnormen Verhältnisses einen Teil von ihr bilden mußte. Wer jene beiden Züge kannte, der mußte auch von den Versuchen des Onkels wissen, den gefürchteten Neffen zu beseitigen. Daraus ergibt sich, daß zur Zeit des Mahābhāṣya auch schon diejenigen Begebenheiten allgemein bekannt waren, die sich nach der Erzählung des Harivaṃśa vor, bei und nach der Geburt des Krischna zugetragen hatten, und daß insbesondere die Erzählung von der Ermordung der Kinder des Vasudeva älter ist als die Geschichte von dem bethlehemitischen Kindermord.

<sup>1</sup> A. Weber *Ind. Stud.* 13, 353 ff., 488 ff., A. Berriedale Keith *JRAS* 1908, 172 ff.



Im 2. Jahrhundert v. Chr. spielte also im brahmanischen Indien nicht nur der gewaltige Held Krischna, sondern auch bereits das Krischnakind eine bedeutende Rolle; und zwar das göttliche Kind, da — wie wir oben S. 537 gesehen haben — Krischna sicher bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. in dem Heimatlande Buddhas als Gott verehrt worden ist<sup>1</sup> und schon für das 4. Jahrhundert v. Chr. seine Identifizierung mit Viṣṇu feststeht.

Das göttliche Krischnakind taucht also nicht in Indien plötzlich gegen 500 n. Chr. auf, wie Kennedy lehrt, sondern ist mindestens schon 700 Jahre früher in Indien bekannt gewesen, und zwar in seiner besonderen Beziehung zum Hirtenleben. Seine Verehrung ist also echt indischen Ursprungs.

Es wäre demnach nicht nötig, Kennedys Annahme, daß es die Gujars (skt. Gurjara) gewesen seien, die um 500 n. Chr. den Kult des Christkinds aus Zentralasien nach Mathurā gebracht haben, kritisch zu beleuchten. Aber die völlige Haltlosigkeit der eben widerlegten Theorie wird noch deutlicher, wenn man erkennt, wie die Spekulationen, mit denen Kennedy seinen Standpunkt begründet, ganz in der Luft schweben. Wir sind weder über die ethnologische Stellung noch über die ursprüngliche Heimat der Gujars im klaren, die zuerst in der Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. im nordwestlichen Pandschab erscheinen und sich später weiter nach Süden, namentlich über die nach ihnen benannte Halbinsel Gujarat, verbreiten. Auch haben wir keine Nachrichten darüber, daß die Gujars — und zwar schon um 500 n. Chr. — in die Gegend von Mathurā gelangt sind; nichts von dem, was wir von ihnen wissen, spricht dafür. Vor allen Dingen aber werden wir fragen: waren denn die Gujars Christen oder so von christlichen Anschauungen erfüllt, daß man annehmen könnte, daß durch ihren Einfluß die Krischna-Legende in

<sup>1</sup> Auch die im 2. Jahrhundert n. Chr. nach dem Westen von Hinterindien ausgewanderten brahmanischen Inder waren Verehrer des Vāsudeva; und dasselbe ist von denen anzunehmen, die sich auf der Insel Madura bei Java angesiedelt hatten. Lassen *Indische Altertumskunde* II<sup>3</sup> 1112.

christlichem Sinne umgestaltet worden sei? Und werden die auf viel höherer Kulturstufe stehenden brahmanischen Inder in Mathurā bereitwilligst die Belehrungen eines rohen einwandernden Nomadenstammes sich zu eigen gemacht haben? Als Antwort auf die erste Frage finden wir bei Kennedy<sup>1</sup> die Vermutung, daß die Gujars „might have acquired some tincture of Christianity, either from their neighbours in Central Asia or from their connection with Christians among the Hūnas.“ Die Gujars werden nämlich in Verbindung mit den Hunnen genannt und sind wahrscheinlich mit ihnen zusammen in Indien eingedrungen.<sup>2</sup> Etwas weiter unten (p. 990) sagt Kennedy: „Probably the nomads who brought the new god to Mathurā knew little of Christianity except the stories of the Infancy.“ Also Menschen, die so wenig vom Christentum wußten und möglicherweise das nicht einmal, die nach Kennedys Darstellung im günstigsten Falle — ‘might have’ zeigt, wie unsicher sich Kennedy auf seiner Argumentationsbasis im Grunde fühlt — nur in eine ganz äußerliche Berührung mit dem Christentum gekommen waren, sollen ein Interesse daran gehabt haben, anderen Völkern die Lehre vom Christkind zu bringen! Zur Verbreitung religiöser Lehren unter Fremden und Andersgläubigen pflegt doch sonst der Feuereifer zu gehören, der von der innersten Überzeugung entfacht ist.

Doch genug! Daß das Christentum, die Gujars und das Datum 500 n. Chr. nichts mit dem Auftreten des Krischnakindes in dem religiösen Leben Indiens zu tun haben, darf mit voller Bestimmtheit behauptet werden. Das Eindringen christlicher Züge in die Legende von Krischnas Geburt und Kindheit und in den Krischnakult hat frühestens zwei Jahrhunderte später stattgefunden und ist auf Rechnung der nestorianischen Missionen zu setzen.

Ähnlich wie mit dem Anfang der Krischna-Legende steht es mit einem anderen Zuge derselben, der in einer mir geradezu

<sup>1</sup> *JRAS* 1907, 989.

<sup>2</sup> Hoernle and Stark *History of India* 61.

unbegreiflichen Weise von Hopkins<sup>1</sup> auf ein christliches Vorbild zurückgeführt wird. Ich meine die Liebesspiele Krischnas mit den Hirtinnen, in denen Hopkins einen Reflex des 'äußerlichen Christentums' erblickt, den er für ebenso palpable wie shocking erklärt. Was im Christentum geistig gemeint ist, sei in Indien physisch und fleischlich gedeutet. „The love of the Bridegroom is sensual; the brides of God are drunken dancing girls.“

In Wirklichkeit liegt auf beiden Seiten die gleiche Entwicklung vor. Die sinnliche Liebe, die in den alttestamentlichen Hochzeitsliedern des Hohenlieds gefeiert wird, ist von der christlichen Symbolik ins Geistige erhoben, wenn diese das Verlangen der menschlichen Seele nach dem Heiland unter dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses darstellt. Ebenso ist in Indien die vielbesungene Liebe der Hirtinnen zu Krischna in späterer Zeit vergeistigt und zur inbrünstigen Liebe des Menschen zur Gottheit umgedeutet worden.

Es wäre geradezu ein Wunder, wenn die Sage, die von dem Leben Krischnas unter den Hirten erzählt, dabei nichts von der mit Bewunderung gepaarten Liebe der Landmädchen zu dem Helden und von seinen Liebesverhältnissen mit ihnen zu sagen gewußt hätte; denn alle Heroen von gewaltiger Kraft sind nach volkstümlicher Anschauung unerschöpflich im Liebesgenuß, und das Erotische spielt im Leben der stark sinnlich veranlagten Inder trotz aller Weltentsagung und Askese eine viel größere Rolle als im Abendlande. Dieser Zug der Krischna-Legende ist also nicht durch Herübernahme und Herabwürdigung einer christlichen Idee entstanden, sondern er ist echt indisch, durch die Situation geradezu gegeben und außerdem älter als das Eindringen christlicher Einflüsse in das brahmanische Indien. Denn wenn auch im Harivaṃśa zum erstenmal Krischnas Liebesspiele in dichterischer Darstellung behandelt<sup>2</sup> werden<sup>2</sup>, so stammt doch

<sup>1</sup> *Religions of India* 430.

<sup>2</sup> Am ausführlichsten ist das später im zehnten Buch des Bhāgavatapurāṇa und in künstlerisch vollendetster Weise in Jayadevas Gītagovinda geschehen.

die Vorstellung von ihnen aus erheblich früherer Zeit. Schon Mahābhārata 2, 2291 wird Krischna von Draupadi als „Geliebter der Hirtinnen“ (*gopījanapriya*) angerufen — an einer den älteren Teilen des großen Epos angehörenden Stelle, wo von der Möglichkeit einer christlichen Beeinflussung, die nach Hopkins 'auf der Hand liegen' soll, noch keine Rede sein kann.

So bleiben für unsere Untersuchung nur noch zwei schon im Mahābhārata auftretende Züge des Krischnaismus übrig, deren christliche Herkunft nicht selten behauptet oder vermutet worden ist: die Auffassung Krischnas als des die Menschheit liebenden Gottes und die Forderung der gläubigen Liebe zu Krischna. Diese beiden Züge treten am deutlichsten in der Bhagavadgītā, dem Prunkstück des Mbh., hervor und haben dort ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Da die Bhagavadgītā wegen ihrer einzigartigen, bis auf den heutigen Tag in Indien behaupteten Stellung und wegen ihrer zahlreichen Anklänge an das Neue Testament eine gesonderte Darstellung verlangt, so will ich die in ihr gepriesene Gottesliebe — im zwiefachen Sinne — im Zusammenhange mit dem übrigen Inhalt der Bhagavadgītā und mit der Frage nach den christlichen Einflüssen auf den Hinduismus an anderer Stelle<sup>1</sup> behandeln. Aber schon hier möchte ich darauf hinweisen, daß aus Gründen; die dort zur Erwägung kommen werden, die Annahme christlicher Einflüsse auf die Bhagavadgītā unmöglich ist. Ich komme also auf das zurück, was ich zu Anfang festgestellt habe, daß nämlich der phantastische Bericht über den Śvetadvīpa im 12. Buch des Mahābhārata als das einzige Stück des Epos bezeichnet werden muß, in dem mit annähernder Sicherheit eine dunkle Kunde vom Christentum zu finden ist.

---

<sup>1</sup> Im diesjährigen Augusthefte der Deutschen Rundschau.

## Ein Straßburger Liebeszauber

Von K. Preisendanz in Heidelberg

Die geringe Anzahl der bis jetzt bekannten angewandten Liebeszauber auf griechischen Papyri wird durch das folgende Stück um ein neues, nicht uninteressantes Beispiel vermehrt. Es befindet sich in der kais. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg i. E. als pap. gr. 1167, offenbar von Borchardt in Ägypten erworben. Herr Prof. Reitzenstein hatte die Güte, mich auf den Papyrus aufmerksam zu machen, Geh. Rat Wolfram gestattete freundlichst seine Benutzung am Ort und in Heidelberg.

Die Schrift ist eine gut geschriebene, große Majuskel, die mitunter ins Koptische hinüberzuspielen scheint. Größe: 22×16,5 cm. Auf der rechten Hälfte des Blattes sind in bestimmter Anordnung die Formeln Ablanathanalba und Akrammachamari angebracht; darüber s. unten. Zur Abstammung dieses Zaubers mag gleich hier bemerkt werden, daß er nicht aus ägyptischer Quelle kommt, sondern aus griechischer. Herr Prof. Spiegelberg hatte die Güte, den Inhalt nach dieser Seite hin zu prüfen.

Im folgenden gebe ich den Text mit einigen parallelen Stellen, die zur Bestimmung seines Platzes in der verwandten Literatur beitragen können. Die Beigabe einer Übertragung macht die leichte Verständlichkeit des Textes überflüssig, zudem ich sie schon an anderer Stelle<sup>1</sup> gegeben habe.

α α ρ ρ γ γ ΔΑΜΝ(Ι)ΜΗ ΠΗΛΗΩΩ\* ≈ ΧΥΥ = ΖΖΛ  
ΥΚΥ ΞΥ [Χ]ΥΧΝΝΧΥΧΥΞΥΚΥΛ  
ΖΖ = ΥΥ \* \* \* \* \* ΩΩΗΠΠΗΠΗΠΠΙΝΜΑΔ

<sup>1</sup> *Straßburger Post* 1912 Nr. 1325; vgl. *Frankfurter Ztg.* vom 16. Nov. 1912.

Ἄνουβι, θεὸ ἐπλγε[ιε κ]αὶ ὑπόγειε καὶ οὐρ[ά]νιε, | κύον,  
 κύον, κύο[ν, ἀ]νάλαβε σεαυτοῦ τὴν πᾶσαν || ἔξουσίαν καὶ πᾶσ[α]ν 5  
 δύναμιν κατὰ τῆς Τιγηροῦ, | ἦν ἔτεκεν Σοφί<α>· ἀ[ν]άπαυσον  
 αὐτὴν τῆς ὑπερφανείας καὶ τ[οῦ] λογισμοῦ καὶ τῆς | αἰσχύνης.  
 ἄξον δ[έ μ]οι αὐτὴν ὑπὸ | τοὺς ἔμους πόδας [ἐρ]ωτικῆ ἐπι|θυμιά 10  
 τηκομένην ἐν πάσαις | ὥραις ἡμεριναῖς καὶ νυκτερι|ναῖς ἀέλ μου  
 μιμησκομένην | τρώγουσαν, πίνου[σα]ν, ἐργαζομέ|νην, ὀμιλοῦ-  
 σαν, κ[οι]μωμένην, || ἐνυπνιαζομένην, ὀνειρώττουσαν, | ἕως ἂν 15  
 ὑπὸ σου μαστιζομένη ἔλθῃ | ποθοῦσά με, τὰς χεῖρας ἔχουσα πλή-  
 ρεις | μετὰ μεγαλοδώρου ψυχῆς καὶ χαριζομέ|νη μοι ἑαυτὴν καὶ  
 τὰ ξαυτῆς [κ]αὶ ἐκτελοῦσα || ἀ καθήκει γυναιξ[ὶν πρὸς ἄνδρ]ας, 20  
 καὶ τῇ ἐμῇ | καὶ ἑαυτῆς ἐπιθυ[μιά ὑπη]ρετουμένη ἀόκνω[ς] | καὶ  
 ἀδυσωπήτως μηρὸν μηρῶ καὶ κοιλίαν κοιλία | κολλῶσα καὶ τὸ  
 μέλαν αὐτῆς τῷ ἐμῷ μέλανι ἠδυνάτω. | ναί, κύριε, ἄξον μοι τὴν  
 Τιγηροῦν, ἦν ἔτεκεν Σοφία, ἔμοι τῷ Ἐρμείᾳ, ὃν ἔτεκεν Ἐρμι-  
 όνη, || ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχύ, τῇ σῆ μάλιστα ἐλαννομένην. 25

Der Anfang gibt wohl lediglich undeutbare Zauberworte; Anklänge etwa an Koptisches, das hier nahe läge, kann ich auch nicht entdecken. Jedenfalls aber ist ein Anagramm beabsichtigt gewesen, wenn auch jetzt seine Genauigkeit zu wünschen läßt. Seine Mitte liegt in  $\nu - \nu$ , von da an nach außen gelesen, klappt alles bis  $\eta\pi\eta$ , dann entspricht sich wieder Anfang und Ende. Die Verbindung  $\delta\alpha\mu\nu[\iota]\nu\eta$  erinnert an die  $\Delta\alpha\mu\upsilon\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$  und  $\Delta\alpha\mu\upsilon\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\iota}\alpha$ <sup>1</sup> der Zauberbücher,  $\lambda\upsilon\kappa\nu\acute{\xi}\nu[\chi]\upsilon\chi$  an das ebendaher bekannte  $\beta\alpha\kappa\alpha\acute{\xi}\nu\chi\nu\chi$ <sup>2</sup>. In dem Zeichen nach und vor  $\omega\omega$  kann  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  stecken; doch ist

<sup>1</sup> S. die Worte in den *Indices* von Wessely *Denkschr. d. Wien. Ak.* 1888, *Griech. Zauberpapyrus*; 1893, *Neue Griech. Zauberpapyri*. Vgl. R. Wünsch in *Lietzmanns Kl. Texten* 20, S. 10.

<sup>2</sup> Pap. Lond. XLVI 376, 380, 382 Wess., CXXIII 3 CXXIV 41; vgl. CXXIII 4 CXXIV 42, 43  $\beta\alpha\acute{\xi}\alpha\beta\alpha\chi\nu\chi$ ; ähnlich auf der Bleitafel bei R. Wünsch *Seth. Verfluchungstafeln* S. 18, 51; 19, 70, dazu Wünsch S. 80. Die Silbe  $\lambda\nu\chi$  z. B. in der zu V. 6 zit. Bleitafel, 10  $\lambda\nu\kappa\alpha\eta\lambda$ , wenn es hier nicht wie in dem von mir *Phil.* 1910 S. 51 ff. behandelten Zauber V. 6 heißen muß  $\lambda\nu\eta\alpha\eta\lambda$  oder  $\lambda\nu\beta\alpha\eta\lambda$ .

hier Vorsicht geboten<sup>1</sup>. Die ersten fünf Zeichen mögen nur Charaktere sein.

V. 3. Anubis wird auch sonst im Liebeszauber angerufen: Pap. Par. 340 f. nach anderen Unterweltsgöttern: *παρακατατίθεμαι υἱὸν τοῦτον τὸν κατάδεσμον θεοῖς χθονίοις ... Κούρη Περσεφόνη Ἐρесьχιγὰλ καὶ ... Ἐρμηὶ καταχθονίῳ Θωούθ ... καὶ Ἀνούβιδι κραταιῶ ... τῶ τὰς κλεΐδας ἔχοντι τῶν καθ' Αἴδου*<sup>2</sup>. V. 1466 f. *κλειδοῦχέ τε Ἀνουβι φύλαξ*. Zu anderem Zweck Pap. Lond. CXXI 339, 341, 557 (*τὸν πάντων θεῶν ὑπηρέτην*)<sup>3</sup>. Als *κύων* wird er angerufen, da ihm die Römer und Griechen statt des Schakalkopfes den eines Hundes geben (z. B. Apul. Met. XI 11).

<sup>1</sup> Das Zeichen kommt in diesem Sinne in den Zauberpapyri nicht vor. A. Dieterich dachte an die Möglichkeit, es so zu deuten im Leidener Pap. V 384 Kol. IV 32 (*Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI 765, 801*), wo jedoch zu lesen ist: (*ἔξορκίζω σέ*) *τὸν χ(ρηματίζοντα, τὸν [ξ]νθεον*. (Durch das *χ* geht hier ein Längsstrich, der mit einem *α* endigt, nicht mit *ϑ*.) Es handelt sich dabei um einen Traumzauber, und schon deshalb wird diese Auflösung — eine auch sonst übliche — gegenüber den bisherigen (*χρήσιμον, χαρτόν* Leem.; an *χρησ-μαγόρης, χρησμοφῶς* denkt Häberlin *DLZ 1889* Kol. 1822) die richtige sein. Im gleichen Pap. schreibt Diet. VI 17 *Ἰησοῦς Ἀνου[βις]* (S. 767 irrtümlich *Χριστὸς Ἀνουβις*); das könnte für unsere Stelle bedeutend sein, da unser Text mit einer Anrufung des Anubis beginnt. Doch gibt der Pap. Leid. nur *ιησοῦς ανοι* deutlich, so daß *Ἀνουβις* nur mehr Konjekture ist; vgl. auch Wessely *Patrol. orient. V* (1908) 191. Mit Ammon zusammen wird Jesus angerufen Kol. XII 7 f. *Ἰησοῦς οναιρ Ἀμοῦν*, eine bisher unbeachtete Stelle (wo man geneigt sein könnte, in *οναιρ* ein urspr. *Ονοιρ* zu sehn; zur Form *Ἀμοῦν* s. Sethe *Ägypt. Verbum* 54). Wo Jesus im Par. Pap. genannt ist, herrscht jüdisches Gepräge vor: 1233 *ἸΗΣΟΤΣ [ΠΙΧΡ] ΗΣΤΟΣ* Kopt. *Ἰησοῦς ὁ Χριστός*, in der Gesellschaft von Abraham, Isak, Jakob, Sabaoth (s. Wessely a. a. O. 184 f.); 3019 f. *κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ*, eine vielbehandelte Stelle (s. zuletzt Deißmann *Licht von Osten*<sup>2</sup> S. 190, Dölger, *IXΘΤΣ* 270,1), wo auch — wie im Leid. Pap. XII 7 — Ammon angerufen wird (3028). Vermuten möchte ich den Jesusnamen Pap. Par. 2929 in *σοιης*.

<sup>2</sup> Dieser Zauber gerade kommt weiter unten als Vorlage unseres Stückes in Betracht. Zu beachten ist, daß Anubis auch in der Geschichte Paulina-Mundus eine Hauptrolle spielt: Weinreich *Trug des Nektaneos* (Stellen m Register).

<sup>3</sup> Dagegen *CIG 3724 οὐρανίων πάντων βασιλεῦ χαίρ' ἀφθιτ' Ἀνουβι*. Man sieht, wie wandlungsfähig seine Gestalt ist.

V. 5. (*ἀνάλαβε*) *ἐξουσίαν* hat seine Vorbilder, so Pap. Par. 350 *ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν (ἔτεκε) δεῖνα, ἣς ἔχεις τὴν οὐσίαν*. — *Τιγηροῦ*, wofür V. 24 *Τιγηροῦν* steht, auch sonst als Frauennamen belegt: *Τιγηρον* Inschr. Lefebure B. C. H. 1903, 158 Nr. 50, *Τιτηροῦς* Flor. 71, 454 P. Cairo (ed. Preisigke) 20, 14<sup>1</sup>. 'Der Name sieht durchaus ägyptisch aus, wenn ich ihn auch nicht deuten kann. Das Präfix *Ti-* deutet auf einen weiblichen Namen, der ja auch vorliegt. Die Variante *Τιγηροῦς* möchte ich als Dissimilation von *Τιτηροῦς* erklären'<sup>2</sup>.

V. 6. *Σοφία[.]απανσον* P. Das eine *α* blieb durch Schuld des Schreibers fort, *ν* fiel durch Beschädigung aus. Der Name oft belegt; vgl. *Tavoletta magica* (Società Ital., Omaggio al IV convegno dei classicisti in Firenze 1911) 13; CIG III 2 Ind.; Pap. Rainer 9 (Wessely, Denkschr. d. Wien. Ak. 1893 S. 71, V. 18).

Der Wunsch in V. 6, 7 gehört zu dem Wenigen, das sonst — so viel ich sehe — kein Vorbild und Schema findet. Er mag so als das einzige individuelle Moment in diesem Liebeszauber betrachtet werden: Tigerus verhielt sich dem Liebhaber gegenüber zu ablehnend und vernünftig<sup>3</sup>.

V. 9 Ähnliche Stellen z. B. Pap. Lond. CXXI 1032 Wess. *ὑπόταξον, καταδούλωσον τὸν δεῖνα τῷ δεῖνα καὶ πολήσον αὐτὸν ὑπὸ τοὺς πόδας μοι ἔλθῃ* CXXIII 4 ff. *καθυπόταξον, φλίμωσον, καταδούλωσον ... ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ δεῖνα*, beide aber in anderer Art von Zauber<sup>4</sup>.

V. 10. Das Bild gebräuchlich im Liebeszauber; so in einem Pap. des Louvre bei Wessely, Progr. Hernals 1889 S. 4, Z. 3 *πολήσον κατατήμεσθαι Σαραπίωνα. ἐπὶ τῷ ἔρωτι* (so P), Pap. Par. 2930 ff. *βάλς*

<sup>1</sup> Die Stellen von Dr. Preisigke namhaft gemacht.

<sup>2</sup> Prof. Spiegelberg brieflich.

<sup>3</sup> Die Stelle in einer megarischen Bleitafel (Wünsch *Def. tab. Att. IG III 3 S. XIII V. 10*), wo die *φρόνησις* und *διάνοια* verflucht wird, gehört in anderen Zusammenhang.

<sup>4</sup> Im Liebeszauber: Pap. Par. 382 f. *συνανάγκασον τὴν δεῖνα ὑπουργὸν εἶναί μοι*. Audollent *Def. tab. 271, 423 f. πολήσον αὐτὸν ὡς δοῦλον αὐτῇ ἐρῶντα ὑποτεταχθήναι*.



*πυρσόν* (so P, und damit erledigt sich diese zuletzt von Kuster, de tribus carmin. papyri Par. mag., diss. Regim. 1911, 73 behandelte Stelle) *ἔρωτα, ὥστ' ἐπ' ἐμοῦ φιλότῃ τακῆναι ἡματα πάντα*. Theokr. II 29 (*ὡς τοῦτον τ. κηρὸν ... τάκω*) *ὡς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος...* Andere Stellen bei Kuster a. a. O. 74f. gesammelt. Zum folgenden: Pap. Par. 378 (*ἔλκε τὴν δεῖνα*) *πάση ὥρα τοῦ αἰῶνος, νυκτὸς καὶ ἡμέρας*; oft ähnliche Wünsche.

V. 11. So heißt es auch Pap. Par. 1519f. *ἐμὲ μόνον κατὰ νοῦν ἐχέτω*, ebenso 2960 *κατὰ νοῦν μηδένα ἔχουσα εἰ μὴ ἐμέ*. Der folgende Teil wird sonst mit Vorliebe in prohibitiver Form gegeben: sie soll nicht essen, trinken, schlafen usw., bis sie zu mir kommt.

V. 15. *ὄνειρώττειν* hier nach *ἐνυπνιάζεσθαι* wohl gebraucht wie bei den Mediziner: 'de iis somniis, quae coniunctas sibi veneris et libidinis imagines habent' Steph., wo auch auf Schol. Arist. Nub. 16 verwiesen ist: *τὸ δὲ ὄνειρώττειν ἐπὶ τῶν διὰ νυκτὸς αὐτομάτως ἀφιέντων γόνου, ὅπερ τοῖς ἐν ἐπιθυμίᾳ τινὸς οὔσι συμβαίνει γίνεσθαι*.

V. 16 *ἕως ἄν ἔλθῃ* typische Formel in dieser Literatur; ich erwähne nur Pap. Par. 1531f. *ἕως ἔλθῃ πρὸς ἐμὲ φιλοῦσά με καὶ ποιήσῃ πάντα τὰ θελημάτά μου*, Lond. CXXI 977 *ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμὲ πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, στέργουσά με*. Auch Pap. Par. 1809 will sich der Liebende noch beschenken lassen: *ἵνα μου ἐρῶ, γνα μοι δοῖ τὰ ἐν ταῖς χερσίν ἐαυτῆς*<sup>1</sup>. Zu *χαριζομένη κτλ.* mag gestellt werden *Tavoletta mag.*<sup>2</sup> V. 18 *ὡς δούλην ἐαυτὴν αὐτὴ παρέχουσα καὶ τὰ ἐαυτῆς κτήματα πάντα*.

V. 19. 20. Was unter *ἐκτελοῖσα*<sup>3</sup> *ἃ καθήκει γυναιξί[ν] πρὸς ἄνδρ]ας* (so ergänzt von Wunsch) zu verstehen ist, zeigt Pap. Par. 403 (*ἵνα*) *τὰ ἀφροδισιακὰ ἐαυτῆς ἐκτελέσῃ μετ' ἐμοῦ*. Dieser Teil

<sup>1</sup> Das gleiche Bild in anderer Umgebung: Pap. Lond. CXXII 19 (*ἀνοίξας μοι τὰς χεῖρας πάντων συνδωκό(ν) των*) *ἐπανάγκασον αὐτοὺς δοῦναί μοι, ἃ ἔχουσιν ἐν ταῖς χερσίν*. <sup>2</sup> Vgl. Bem. zu V. 6.

<sup>3</sup> *εκτελοῦσα* P mit korrigiertem *εἰ*, darüber ist *ε* geschrieben. Im Vorhergehenden ist nur der oberste Teil der Buchstaben in *τα ἐαυτῆς* erhalten, doch ist die Ergänzung zweifellos. Die sonstigen geringen Schäden habe ich schweigend gebessert, da keine Zweifel bestehen konnten.

des Pariser Zauberbuches war offenbar Vorlage für den Schluß unseres Papyrus, oder wenigstens ein ganz ähnliches Exemplar. Man vergleiche V. 400 ff. *ἵνα ... κεφαλὴν κεφαλῆ κολλήσῃ καὶ χεῖλα χεῖλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῶ πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμύσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ κτλ.* wie schon zitiert. Die Übereinstimmung dieser stark sinnlich-erotischen Wünsche in Vorlage und Anwendung ist ein auffallender Beweis für die praktische Verwertung unserer Zauberpapyri. In diese erotische Sphäre gehört auch Anth. Pal. V 127 (Marcus Argentarius), wo es heißt:

*Στέρνα περὶ στέρνοις, μαστῶ δ' ἐπὶ μαστὸν ἐρείσας  
χεῖλά τε γλυκεροῖς χεῖλεσι συμπίεσας  
Ἀντιγόνης καὶ χρῶτα λαβῶν πρὸς χρῶτα ...<sup>1</sup>*

So verschiedenen Klassen der Rhetor und der Verfasser dieses Zaubers angehören mochten, in diesem Punkte treffen sie sich.

V. 24. *ναί, κύριε* gleichsam eine Rekapitulation, die alle früheren Wünsche in einem Befehl wiederholt. So oft in den Papyri: Leid. 384, VIII 13 *ναί, κύριε* (nachzutragen bei Norden *Agn. Theos* 51,0), IX 26 *ναί, δέσποτα, δέσποτα*; ähnlich Pap. Par. 1704f. *ναί, κύριε*, 3168 *ναί, κυριεύων ... τέλει ...*, 2908 *διὸ ποιήσου, ἄνασσα, ἰκετῶ, ἄξον τὴν δεῖνα, ἦν δεῖνα*. — *Ἐρμείας* und *Ἐρμιόνη* auch anderweitig; IG III 2 Index, Audollent *Def. tab.* Ind. S. 432.

V. 25. *τῆ σῆ μάστιγι ἐλαννομένην*. Anubis wird mit einer Geißel in der Rechten abgebildet (s. z. B. in diesem Archiv XII 1909, 19); schon oben hieß es: *μαστιζομένην*. Auch für diesen Wunsch fehlen die Vorbilder nicht: Pap. Par. 2910 *οἷστρω ἐλαννομένην, κέντροισι βιαλοῖς ὑπ' ἀνάγκη*.

Die Länge der Textzeilen wird bestimmt durch die Ausbuchung einer Buchstabenfigur, die den rechten Teil des Blattes ein-

<sup>1</sup> Auch sonst ist diese Figur gerade im Buch der Epigrammata amatoria beliebt: 170,3 *ὑπ' ἐμοῖς νῦν χεῖλεσι χεῖλεα θείσα* 251,1 *γυμνὰ δὲ γυμνοῖς | ἐμπελάσει γυνοῖς γυῖα περιπλοκάδην* 271,1 *μαζοὺς χερσῶν ἔχω, στόματι στόμα ...* Es gibt auch zahlreiche weitere Typen in der *λέξις ἐρωτικῆ* der Zauberpapyri und des Epigramms, deren Behandlung ich an anderer Stelle vorlegen werde.

nimmt. Das Zauberwort *αβλαναθαναλβα* wird nach unten und oben so geschrieben, daß ihm mit jeder Zeile ein Buchstabe, vom Anfang an gerechnet, abgezogen wird, bis schließlich nur zwei *α* übrig bleiben. Daneben steht die Formel *ακραμμαχαμαρι*, die auf dieselbe Art um je einen Buchstaben von hinten aus vermindert wird, bis ebenfalls ein Rest von nur zwei *α* bleibt.

	<i>α</i>	<i>α</i>
	<i>βα</i>	<i>ακ</i>
	<i>λβα</i>	<i>ακρ</i> usw. bis
<i>αβλαναθαναλβα</i>		<i>ακραμμαχαμαρι</i>
<i>βλαναθαναλβα</i>		<i>ακραμμαχαμαρ</i> usw. bis
	<i>α</i>	<i>α</i>

Die Figur, die so entsteht, gleicht dem *Ἔδον χελιδόνος Βησαντίου Ῥοδίου* in dem Pariser Teil der Anth. Palatina<sup>1</sup>. Diese Spielereien sind uns aus den Papyri wohl bekannt. So wird am Ende der oben herangezogenen Partie des Par. Pap. (V. 406 ff.) verlangt: *εἶτα γράψον . . . τὴν καρδίαν . . . ὡς ὑπόκειται*<sup>2</sup>. Ähnlich soll im Pap. Mim. Kol. II eine Figur geschrieben werden: *καρδιακὸς ὡς βότρυς*<sup>3</sup>, die gleiche im Pap. Rainer 9, so weit es sich aus Wesselys Darstellung erschließen läßt<sup>4</sup>, ebenfalls aus *αβλαναθαναλβα*. Wenn

<sup>1</sup> Einzusehen in dem von mir besorgten XV. Bd. der *Codices graeci et lat. photographice depicti duce Scatone de Vries*, Lgd. Bat. 1911, tom. II 674.

<sup>2</sup> Nämlich von der Formel *ιαεωβαφρενεμοννοθιλαρικριφιαεν* und ihrem Palindrom. Hier muß von rechts und links je ein Buchstabe weggenommen werden.

<sup>3</sup> Von *αθαναλβα*; von links je ein Buchstabe zu streichen (wie im folgenden Beispiel). Ein Schema *βοτρυδόν* führt Deißmann *Licht von Osten*<sup>2</sup> S. 342,5 aus dem Testam. Salom. ed. Fleck S. 133 an: wir haben es also auch in dieser Literatur zugleich mit der *πέρυξ*. Jenes verzüngt sich von beiden Seiten nach unten, diese bildet ein rechtwinkliges Dreieck. — Der Schreiber des Pap. Mim. hat auf dem Bilde der Kol. III die Umrisse der 'herzförmigen Traube' mit zwei Schenkeln eines oben offenen Dreiecks gegeben (zwischen den beiden Figuren links; der Winkel ist im Original viel enger; Wessely verstand den Zweck des Angulus wohl nicht); ebenso auf Kol. II unten, wo die Striche bei Wessely fehlen.

<sup>4</sup> S. zu V. 6; Wessely *Wien. Studien* VIII (1886) 187; Deißmann a. a. O. Eine dieser Figurenarten stand wohl auch auf der griech. Bleitafel bei Wünsch *Seth. Verfl.* S. 14 Nr. 15 (dazu S. 81).

nun O. Crusius<sup>1</sup> und, ihm folgend, Dieterich<sup>2</sup> aus der Ähnlichkeit der bisher bekannten Figuren und der 'Erosflügel' des Simias auf eine Abhängigkeit der Technopägnien der Anthologie von den Schemata der Zauberbücher schlossen, so kann unser neues Schema, das Ei<sup>3</sup>, diese Vermutung nur stützen.

Die Zeit des Papyrus mag das 4. Jahrh. n. Chr. sein.

<sup>1</sup> *Wochenschr. f. kl. Phil.* 1888, 1095; s. auch Häberlin in d. *Deutsch. Literaturztg.* 1889, 1822.

<sup>2</sup> *Abrazas* S. 199 zu V. 6.

<sup>3</sup> Die Verwendung des Eies im Zauber ist bekannt, s. die *Indices* von Wessely. In der *λυχνομαντεία* des Pap. Lond. CXXI Kol. 15, in der auch Anubis angerufen wird (s. oben zu V. 3), werden zwei *ὠὰ ἀρρενικά* verwendet (V. 530f.), und zum Gott wird gebetet: *ἦκέ μοι ὁ ἐκ τοῦ ὠοῦ*, und im Leid. Pap. 384 III 27ff. findet sich eine Anrufung: *σὸ εἰ τὸ ὠὸν τὸ ἄγιον ἀπὸ λογίας*. Das ist vielleicht nicht bedeutungslos für die Beurteilung unserer Figur. — Zum Schluß sei bemerkt, daß die beiden Formeln (*ἀβλαν.* und *ἀκρ.*) meist in einem Zusammenhange vorkommen, so Pap. Leid. 384 VI 8. 9; Lond. CXXI 320, 649; CXXII 61; CXXIV 29; s. *Ind. Wess. Denkschr.* 1893; so auch in einem wohl zu Amuletzwecken abgefaßten Papyrus von Straßburg, Nr. 574, dessen Inhalt in quadratischer Form geschrieben ist und nach oben von der Reihe *αναθαναθαναβλα*, nach links von *αβλαναθααααο*, nach rechts von *αγραμαχα<μαρι>* abgeschlossen wird.

## II Berichte<sup>1</sup>

### 6 Syrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

Zur Orientierung über die bedeutenden Fortschritte, die seit dem Erscheinen unseres letzten Berichts<sup>2</sup> auf dem Gebiet der Syrologie zu verzeichnen sind, stehen auch diesmal die bekannten bibliographischen Hilfsmittel zu Gebote: die genauen Titelangaben in Schermans Orientalischer Bibliographie<sup>3</sup>, die trefflichen Bearbeitungen des Gesamtstoffes durch Guidi in der *Rivista degli Studi Orientali*<sup>4</sup>, die kunsthistorischen Notizen im *American Journal of Archaeology*<sup>5</sup> und Brockelmanns kurze Übersicht in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.<sup>6</sup> Letzterer hat auch eine Darstellung der syrischen Literatur besorgt<sup>7</sup>; von des unlängst heimgegangenen Duval

<sup>1</sup> Anm. der Redaktion: Den Berichten ist in diesem Doppelheft weniger Platz als sonst eingeräumt worden. Dafür ist der Aufsatz von Joh. Weiß über das Problem der Entstehung des Christentums (oben S. 423 ff.) als Vorläufer und Teil des im nächsten Hefte erscheinenden Berichtes über die neueren Forschungen zur Geschichte des Christentums zu betrachten.

<sup>2</sup> Frühjahr 1905; vgl. *Archiv* VIII, S. 286 ff.

<sup>3</sup> Bd. XIX, S. 213 ff.; Bd. XX, S. 222 ff.; Bd. XXI, S. 238 ff.; Bd. XXII, S. 187 ff.

<sup>4</sup> Vol. I, p. 311 segg.; vol. II, p. 364 segg.; vol. III, p. 421 segg.; vol. IV, p. 453 segg.

<sup>5</sup> Von H. N. Fowler, Vol. IX, 1905, p. 200 ff., 341 ff., 462 ff.; Vol. X, 1906, p. 97 ff., 184 ff., 336 ff., 440 ff.; von J. M. Paton, Vol. XI, 1907, p. 80 ff., 206 ff., 346, 455 ff.; Vol. XII, 1908, p. 86 ff., 217 f. und von W. N. Bates ibid. p. 356 ff., 451 ff.; Vol. XIII, 1909, p. 74 f., 196 ff., 349 ff., 485 ff.; Vol. XIV, 1910, p. 101, 212 ff., 366 ff., 493 ff.; Vol. XV, 1911, p. 84 f., 223 ff., 410, 540 ff. und Vol. XVI, 1912, p. 115 ff., 261 ff., 438 ff.

<sup>6</sup> *ZDMG* 60, 1906, S. 257 f.; 61, 1907, S. 250 f.; 62, 1908, S. 159 f.; 63, 1909, S. 214 f.; 64, 1910, S. 260.

<sup>7</sup> In der bei Amelang erschienenen *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907, S. 1 ff. Eine zweite, 1909 erschienene Titelaufgabe enthält nur wenige Berichtigungen.

*Littérature syriaque* ist eine dritte Auflage erschienen<sup>1</sup>; Nöldeke hat den Abschnitt über die Syrische Literatur in P. Hinnebergs Die Kultur der Gegenwart<sup>2</sup> mit gewohnter Meisterschaft geschrieben und Baumstark eine knappe, aber inhaltsreiche Bearbeitung desselben Themas veröffentlicht.<sup>3</sup>

Die syrische Epigraphik ist durch mehrere Arbeiten gefördert worden. Die berühmte Trilinguis von Zebed über die Gründung des Martyriums des hl. Sergius am 24. September 512 ist 1905 von Aleppo ins Musée du Cinquantenaire zu Brüssel verbracht und dort von M. A. Kugener aufs neue sorgfältig kollationiert worden.<sup>4</sup> Ein trefflich erhaltenes, 1901 in Urfa auf dem Boden einer unterirdischen Höhle entdecktes Mosaik, das heute beim Eingang der Bibliothek im k. Ottomanischen Museum zu Konstantinopel in den Fußboden eingelassen ist und sechs Brustbilder mit Beischriften, sowie eine achtzeilige Grabchrift enthält, setzt J.-B. Chabot<sup>5</sup> an den Anfang des 3. Jahrhunderts. Der fälschlich *Aftōhā* oder *Aftōnjā* gelesene Hauptname dieser Inschrift<sup>6</sup> erinnerte an den letzteren Namen (= Ἀφθούη)<sup>7</sup> in der als Nimrods Thron bekannten Stele zu Urfa, in deren Neubearbeitung<sup>8</sup> F. C. Burkitt die ansprechende Vermutung äußert, ein aus der Stele ausgebrochenes Stück habe die in der Inschrift erwähnte Statue enthalten, die bei den Edessa überflutenden Beduinen religiöse Bedenken erregte und deshalb

<sup>1</sup> Paris 1907. — J.-B. Chabots *Les langues et les littératures arméennes*, Paris 1910 kenne ich nur dem Namen nach.

<sup>2</sup> Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 103 ff.

<sup>3</sup> Sammlung Göschen Nr. 527, Leipzig 1911, S. 39 ff.

<sup>4</sup> *Journ. asiat.* X<sup>me</sup> Série, 1907, t. 9, p. 509 suivv.; *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 577 segg.

<sup>5</sup> In *Notes sur quelques monuments épigraphiques arméens*: *Journ. asiat.* X<sup>me</sup> Série, 1906, t. 7, p. 281 suivv.

<sup>6</sup> Auf einer mir von Herrn Direktor Halil Bey geschenkten Photographie des Mosaiks ist deutlich *Aftōsā* zu lesen

<sup>7</sup> S. Nöldeke *ZA* XXI, S. 154.

<sup>8</sup> *The 'Throne of Nimrod'* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1906, p. 149 ff. — Das einschlägige Buch von J. R. Harris *The Cult of the Heavenly Twins* (Cambridge 1906) ist mir nicht zugänglich.

von ihnen entfernt und durch die — kufisch geschriebene — moslimische Doxologie ersetzt wurde. Der jetzt von uns genommene J. Euting entdeckte und beschrieb ein ähnliches Mosaik wie das genannte, das sich gleichfalls in einer Gruft bei Urfa fand<sup>1</sup>, während eine weitere, von Fr. Cumont zu Biredschik gefundene und von M. A. Kugener publizierte<sup>2</sup> Grabschrift die syrische Epigraphik bis zum Jahre 6 unserer Zeitrechnung zurückführt. — Im übrigen veröffentlichte E. Littmann 24, während einer amerikanischen archäologischen Expedition gesammelte Inschriften<sup>3</sup> aus Nordsyrien, darunter eine Bauinschrift der Kirche von Chirbit-Hasan aus dem Jahre 507/8 mit Angabe der Baukosten, neue Biliguen von Zebed und den Text im Baptisterium von Dēhes in verbesserter Wiedergabe, und H. Pognon gab in einem umfangreichen Werk<sup>4</sup> eine große Menge ähnlicher Texte aus Edessa und dem Gebiet von Antiochia, teils Grabinschriften, teils Aufzeichnungen mesopotamischer Mönche, die zusammen den Zeitraum von 73 n. Chr. (Inschrift auf einem Grabturm) bis ins 16. Jahrhundert umfassen. Bemerkenswert ist die „entschieden religiös gefärbte Grabschrift“ Nr. 48, die nicht christlich sein kann, sondern einer alten gnostischen Sekte oder einer heidnischen Mysteriengenossenschaft angehören muß. Auch die altedessenisch einheimischen — neben mancherlei fremden vorkommenden — Eigennamen, die aus Bar- („Sohn“) und dem Namen einer Gottheit zusammengesetzt sind, verdienen hier Beachtung.<sup>5</sup> — Eine syrische Lokalgottheit ist wohl auch in dem Namen *BEEAEΦPOΣ* auf einer Inschrift von Ḥelbān (6 Stunden nördlich von Damaskus) zu suchen, wo-

<sup>1</sup> *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis H. de Vogüé*, Paris 1909, p. 231 suivv.

<sup>2</sup> *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 587 segg.

<sup>3</sup> *Semitic Inscriptions*: Part IV of the Publications of an American Archaeological expedition to Syria 1899—1900 (New York 1905), p. 3 ff.

<sup>4</sup> *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*; Paris 1907—8.

<sup>5</sup> Vgl. die gehaltreiche Besprechung Nöldekes *ZA* XXI, S. 151 ff., 375 ff., besonders S. 155, 157.

rüber S. Ronzevalle<sup>1</sup> Aufschluß gibt. Wichtige Resultate auch für die altsyrische Religion sind ferner der Princeton-Expedition zu verdanken. Unter anderem gelang es H. C. Butler, zum ersten Mal den inneren Plan vom Tempel des aramäischen Hauptgottes Ba'al-schemin in Si' zu bestimmen, neben dem noch ein weiterer Tempel entdeckt wurde.<sup>2</sup> Auch eines der von ihm angenommenen heidnischen Vorbilder für die ältesten syrischen Kirchen glaubt Butler in einem im Jahr 192 zu Aere, dem heutigen iṣ-Ṣanamēn errichteten römischen Tempel erblicken zu sollen.<sup>3</sup> Über die „Dom“-Form in der syrischen Architektur hielt derselbe Gelehrte einen Vortrag zu Washington.<sup>4</sup> Endlich gab der neue Fund einer jetzt im Louvre befindlichen, zu Niḥa am Ostabhang des Libanon erworbenen Bronzevotivhand<sup>5</sup> Fr. Cumont Gelegenheit zur Wiederholung seiner These, daß diese Votivhände, die noch in der hellenistischen Zeit bei den Juden in Gebrauch waren, semitischen Ursprungs sind<sup>6</sup>; und in einer weiteren Arbeit wies er in feinsinniger Durchführung an neun, von ihm, Sachau und Hogarth zu Membidsch (griechisch Hierapolis) gefundenen Stelen den Adler als stilisiertes Grabmotiv nach: als Sonnenvogel, der die Seelen, und speziell Seelen von Angehörigen des Königshauses, zu demjenigen Stern emporträgt, dem sie jeweils ihre Entstehung verdanken; von dieser Form einer altsemitischen Sonnenreligion sind nach Cumont<sup>7</sup> auch die eschatologischen Vorstellungen der römischen Welt beeinflußt worden.

<sup>1</sup> *Revue archéologique* IV, 5, 1905, p. 45 suivv.

<sup>2</sup> Vgl. *Revue archéol.* IV, 5, 1905, p. 404 suivv.

<sup>3</sup> Vgl. *ibidem* IV, 8, 1906, p. 413 suivv.

<sup>4</sup> *The Dome in the Architecture of Syria*; vgl. *Amer. Journ. of Arch.* XI, 1907, p. 58 f.

<sup>5</sup> S. R. Dussaud *Main votive au type de Jupiter Héliopolitain*: *Rev. arch.* IV, 5, 1905, p. 161 suivv. und planche III.

<sup>6</sup> *Ibidem* p. 166.

<sup>7</sup> *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*: *Revue de l'histoire des religions* t. 62, 1910, p. 119 suivv.; vgl. R. Wünsch *Archiv* XIV, S. 585. S. auch M. Lidzbarski *Ephemeris f. sem. Epigr.* III, 3 (1911), S. 188 f.



Der Zuwachs an Handschriften kommt bei der Eigenart der syrischen Literatur der Religionswissenschaft in erster Linie zugute. Besondere Verdienste um die Katalogisierung solcher Schätze hat sich in den Berichtjahren der Erzbischof von Seert, A. Scher, erworben. Die Codices des 1857 bei Mossul erbauten Klosters „Samenherrin“ (*Dairā deMārt dezar‘ē*), die früher den Hauptbestand des eine Stunde nordöstlich davon gelegenen, aus dem 6. Jahrhundert stammenden berühmten Klosters von Rabban Hormizd bildeten, enthalten außer Bibeltexten, Kommentaren und Liturgien, hagiographischen und asketischen Werken ein Exemplar der „Biene“, mehrere Schriften von Bar Hebräus, ‘Abhdischōs „Paradies von Eden“ und ein „Buch der Heilmittel“, vermutlich von Ḥonain.<sup>1</sup> Eine andere Sammlung im Erzbistum von Diārbekr, die von dem gegenwärtigen Erzbischof S. Sabbāgh erworben wurde, enthält asketische Schriften, Heiligen-Leben, ein Exemplar der „Schatzhöhle“, Werke von Bar Hebräus, u. a. die „Lampe des Heiligtums“, und zahlreiche Hymnen und Gedichte, darunter eines von ‘Abhdischō‘ von Gāzartā mit kunstreicher und vermutlich für besonders wirkungsvoll gehaltener Anordnung einer Reihe von Zeilen, die ebensowohl von oben nach unten wie von rechts nach links gelesen werden können.<sup>2</sup> Auch die seit 1899 im Vatikan befindlichen Handschriften des Museo Borgia, mit Ritualbüchern, Homilien, Hymnen, Legenden, je zwei Exemplaren von ‘Abhdischō’s „Buch der Perle“ und „Paradies von Eden“ usw. hat Scher durch ein kurzgefaßtes Verzeichnis erschlossen.<sup>3</sup> Ebenfalls aus der Umgegend von Mossul, teilweise wahrscheinlich aus dem einst christlichen Dorfe

<sup>1</sup> *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*: Journ. asiat. X<sup>me</sup> Série, 1906, t. 7, p. 479 suivv.; t. 8, p. 55 suivv.

<sup>2</sup> *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l’archevêché chaldéen de Diarbékir*: ibidem 1907, t. 10, p. 331 suivv., 385 suivv.; t. 11, p. 55 suivv.

<sup>3</sup> *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd’hui à la Bibliothèque vaticane*: ibid. 1909, t. 13, p. 249 suivv.

Eqrūr, stammt eine Anzahl, von G. Diettrich beschriebener Handschriften<sup>1</sup>, darunter wiederum ein Exemplar der „Schatzhöhle“; ein astronomischer (oder astrologischer?, undatierter) Traktat; Märtyrerakten; ein dem 17. (?) Jahrhundert angehöriges nestorianisches Evangeliarium mit bisher unbekannter Perikopenreihe und Illustrationen (Anbetung der zwölf Könige aus dem Morgenland usw.); ein nestorianischer Sammelband mit einem frühestens dem 10. Jahrhundert entstammenden Pentateuch-Kommentar und dem Anfang einer Homiliensammlung zu den Kanones des Patriarchen Īschōʿjabh III.; eine von malabarischen Christen ausgehende Gebetesammlung für die Ferialgottesdienste der Priester und Diakone; Rezitanda der Rogationstage; Homilien von Mār Narsai; Begründungen der Feste des Kirchenjahres, und ein Liederschatz der Herrenfeste und Gedächtnistage. — In dem Handschriftenbestand der kleinen Jakobitischen Kirche und der syrisch-katholischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus, den A. Baumstark aufgenommen hat<sup>2</sup>, überwiegt, wie gewöhnlich, das Liturgische; doch waren auch einige literarische Stücke und Fragmente astrologischen Inhalts zu verzeichnen. Auch die liturgischen Codices des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem hat Baumstark beschrieben.<sup>3</sup> — Unter den sechs syrischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet sich eine nestorianische Hymnensammlung und ein Bruchstück mit den sieben Fragen, die Salomo von der Königin von Saba vorgelegt wurden<sup>4</sup>, unter den Schätzen der Stadtbibliothek zu Hamburg eine Liturgie<sup>5</sup> und in einer von dem Maronitenpater

<sup>1</sup> *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*: Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1909, S. 160 ff.

<sup>2</sup> *Syrische und syro-arabische Handschriften in Damaskus*: Oriens Christianus V, S. 321 ff.      <sup>3</sup> Ebendort, Neue Serie, I, S. 103 ff., 286 ff.

<sup>4</sup> S. K. Vollers *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig 1906, S. 380 ff.

<sup>5</sup> S. C. Brockelmann *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Hamburg 1908, S. 175 ff.

G. Manasch beschriebenen<sup>1</sup> Sammlung die Heraclensis, Schriften von Bar Šalibhī und Homilien.

Die syrischen Bibelversionen sind mehrfach untersucht worden. Mrs. A. Smith Lewis setzte der Evangelienausgabe F. Cr. Burkitts<sup>2</sup>, der die Curetoniana zugrunde gelegt ist, eine neue Edition entgegen<sup>3</sup>, in der — mit Recht — die Sinaitica als Kontext erscheint. — Ch. Heller<sup>4</sup> glaubt für die Peschitā (mit Ausnahme der Bücher der Chronik) einen einzigen, und zwar jüdischen Verfasser annehmen zu müssen, dessen Arbeit unter dem Einfluß des talmudischen Geistes steht. — A.-S. Kamenetzky verglich die Masora- und Septuagintatexte von Koheleth mit dem der Peschitā<sup>5</sup>; G. Diettrich stellte in äußerst sorgfältiger Arbeit den textkritischen Apparat zur selben Version des Propheten Jesaia zusammen<sup>6</sup>, und Joh. Hänel besprach die außermasoretischen Übereinstimmungen der griechischen und syrischen Übersetzungen in der Genesis.<sup>7</sup> — Von der Hexapla-Catene im Britischen Museum teilte Ch. C. Torrey<sup>8</sup> die Auszüge aus Nehemia mit und gab von I. Esdras die Varianten zu Lagardes Ausgabe. J. Gwynns Auszüge aus der Hexapla und der Philoxeniana<sup>9</sup> sind mir nicht zugänglich. Hans H. Spoer

<sup>1</sup> In *Al-Machriq* 1908, no. 3, p. 206 ff.

<sup>2</sup> *Evangelion da Mepharreshe. Curetonian version of the Four Gospels.* 2 Bde. London 1905.

<sup>3</sup> *Old Syriac Gospels or Evangelion damepharreshe.* London 1910.

<sup>4</sup> *Untersuchungen über die Peschittā zur gesamten hebräischen Bibel.* Teil I; Berlin 1911.

<sup>5</sup> In der *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* 1904, S. 181 ff. — W. E. Barnes' *Peshitta Psalter. According to the West Syrian text*, Cambridge 1904 ist mir nur aus A. Rahlfs Anzeige in der *Theolog. Ltrztg.* von 1905, Nr. 7 bekannt.

<sup>6</sup> *Ein Apparatus criticus zur Pēšitto zum Propheten Jesaia:* Beihefte zur *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* VIII, Gießen 1905.

<sup>7</sup> *Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis:* Beihefte zur *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* XX, Gießen 1911.

<sup>8</sup> *Portions of First Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar Version:* *American Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1906, p. 65 ff.

<sup>9</sup> *Remnants of the later Syriac Versions of the Bible*, London 1909.

veröffentlichte<sup>1</sup> den Syrischen Text des 151. Psalms nach einer Handschrift im Syrischen Kloster zu Jerusalem und einer zweiten in seinem Privatbesitz, welche beide mit dem Kodex Ambrosianus gegen Wrights Ausgabe übereinstimmen und sich auch im allgemeinen an den Text der LXX anlehnen, jedoch darauf schließen lassen, daß „der Syrer keine Übersetzung der LXX ist“. Welche Menge endlich von exegetischem Material zum Studium der syrischen Versionen A. Merx in langjähriger, mühevoller Arbeit in seinem Evangelienkommentar niedergelegt hat, dessen Schlußteil erst nach dem Tode des vielverdienten Gelehrten und trefflichen Menschen erschien<sup>2</sup>, ist aus der syrischen Abteilung von J. Ruskas sorgfältigem Register ersichtlich.

Im Anschluß an die Bibeltexte sei hier noch auf die künstlerische Ausstattung einzelner Handschriften hingewiesen. An dem Beispiel eines Evangeliariums, auf das 1904 schon Baumstark aufmerksam gemacht hatte, zeigt Joh. Reil<sup>3</sup> die Originalität der volkstümlichen syrischen Klosterkunst mit bestimmten, von byzantinischen Einflüssen unberührten Eigentümlichkeiten; eine merkwürdige Pfingstszene dieses Kodex (Taf. IV) ist vermutlich als Vorstufe zu dem in der mittelbyzantinischen Kunst auftretenden Typus des Pfingstbildes anzusprechen. Auch A. Baumstarks Ausführungen<sup>4</sup> über den „stehenden Autorentypus“ auf syrischen Illustrationen ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatesseron Tatians untersuchte J. Hontheim<sup>5</sup> mit dem Ergebnis, daß die

<sup>1</sup> In der *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* XXVIII, S. 65 ff.

<sup>2</sup> *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte.* Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Zweiter Teil, Erläuterungen; zweite Hälfte (Schlußband), Das Evangelium Johannes. Mit Registern für das ganze Werk nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Julius Ruska. Berlin 1911.

<sup>3</sup> *Der Bildschmuck des Evangeliiars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem:* *Zeitschr. d. D. Palästina-Vereins* 1911, S. 138 ff. Vgl. übrigens Baumstark im *Oriens Christianus*, N. S., I S. 134 ff. und dazu wieder Reil, ebd. S. 324 f.

<sup>4</sup> Im *Oriens Christianus* VI S. 428 ff.

<sup>5</sup> In *Theologische Quartalschrift* Bd. 90, 1908, S. 204 ff., 339 ff.

in der borgianischen Handschrift erhaltene Evangelienharmonie, das sogenannte arabische Diatesseron, nach Ephraems Evangelienkommentar auch für das Syrische anzunehmen ist, in ihrer Anordnung der Hauptperikopen also schon zwei Jahrhunderte nach Tatian existierte. Auch Hans H. Spoer verglich zusammen mit W. E. Barton — die Spuren eines syrischen Diatessérons in einem Lektionar vom Jahr 1262 im Syrischen Kloster zu Jerusalem mit den entsprechenden Abschnitten des arabischen Diatessérons<sup>1</sup> und ließ die betreffenden Textauszüge folgen.<sup>2</sup>

Von P. de Lagardes syrischer Textausgabe der *Didascalía Apostolorum* besorgte die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen einen anastatischen Neudruck.<sup>3</sup>

E. Preuschens Besprechung<sup>4</sup> der armenischen, aus dem Syrischen geflossenen Übersetzung einer polemischen Schrift des hochberühmten Exegeten Ephraem, in der gegen ein *προεναγγέλιον* betiteltes Buch Marcions offenbar der Nachweis geführt wurde, daß von einer Offenbarung erst seit Jesus die Rede sein könne, leitet uns über zu den Kommentaren, die in den Berichtjahren vielfach Gegenstand gelehrter Tätigkeit waren. So erörterte P. Schwen das Leben und die Lehre von Aphraates<sup>5</sup>, und I. Parisot vollendete den Neudruck der berühmten Abhandlungen des „persischen Weisen“.<sup>6</sup> F. Nau besprach<sup>7</sup> die Psalmenerklärung Theodors von Mopsuestia, und J. Schliebitz edierte *Īschō'dādhs*

<sup>1</sup> Im *Journal of Biblical Lit.* XXIV, 1905, p. 179 ff. (mir nicht zugänglich).

<sup>2</sup> In der *ZDMG* 61, 1907, S. 850 ff.      <sup>3</sup> Göttingen 1911.

<sup>4</sup> In der *Zeitschr. f. d. neut. Wiss.* 1911, S. 243 ff. — I. E. Rahmanis Ausgabe *S. Ephraemi Hymni de Virginitate* ist mir nur aus L. Cheikhos Besprechung (nebst einer Probeseite der betr. vatikanischen Handschrift) in *Al-Machriq* 1907, no. 1, p. 23 ff. bekannt.

<sup>5</sup> *Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, Nr. 2 (Berlin 1907), S. 96 ff., 129 ff.

<sup>6</sup> In der von R. Graffin herausgegebenen *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Paris 1907), p. 1 ff.

<sup>7</sup> In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1906, p. 313 suivv.; mir nicht zugänglich.

Kommentar zum Buche Hiob samt deutscher Übersetzung. Geht schon aus letzterer Schrift die geschichtliche Bedeutung hervor, die Īschō'dādh für die Erklärung der biblischen Schriften beanspruchen darf (vgl. z. B. S. 46 über die drei Kleidungsstücke des Meeres, S. 68 über den „Himmelshelm“ und S. 76 ff. über Behemoth und Phoenix), so erhellt die hervorragende Rolle, die er als Überlieferer von Ephraems und Theodors Bibelinterpretationen auf spätere Generationen spielt, ganz besonders aus M. D. Gibsons, in langjähriger Arbeit fertiggestellter Ausgabe seines Evangelienkommentars.<sup>2</sup> Wie J. R. Harris in der Einleitung zu diesem dreibändigen Werk ausführt, erweist sich dadurch Īschō'dādh als Kenner der jüdischen sowohl wie der christlichen Überlieferung, und nicht nur die Textkritik<sup>3</sup>, sondern auch die Geschichte der Entwicklung mannigfacher Legendenstoffe werden aus seinen Schriften, zu denen etliche vierzig Quellen nachzuweisen sind, Nutzen ziehen. Insbesondere aber läßt sich jetzt klar erkennen, daß seine Werke (neben denen Bar Kēphās) unter anderen auch Bar Šalibhī als Vorlage gedient haben. Von dem großen Evangelienkommentar des letzteren, den I. Sedlaček und J.-B. Chabot bearbeiten, ist das Matthaeus-Evangelium erschienen.<sup>4</sup> Auch Bar Šalibhīs Kommentare zur Apokalypse, zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen hat Sedlaček herausgegeben<sup>5</sup>, während J. de Zwaan einen seiner Traktate (gegen die Juden)<sup>6</sup> und J.-B. Chabot eine seiner Homilien (zur

<sup>1</sup> *Īšō'dādh's Kommentar zum Buche Hiob*: Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XI, Gießen 1907.

<sup>2</sup> *The commentaries of Išo'dad of Merv, bishop of Hadatha (c. 850 A.D.), in Syriac and English*: Horae Semiticae, Nos. V—VII; Cambridge 1911.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch A. Baumstark *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išōdāds von Merw* im Oriens Christianus, N.S., I. S. 11 ff.

<sup>4</sup> *Dionysiī Bar Šalibī Commentarii in Evangelia*, fasc. 1: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 98; Parisiis 1906.

<sup>5</sup> *Dionysius Bar Šalibī in Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas*: ibidem, t. 101; Parisiis 1909.

<sup>6</sup> *Dionysius bar Šalibhī, The treatise of Dionysius bar Šalibhī against the Jews. Part I. The Syriac text edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris. 83)*, Leiden 1906.

Feier der Inthronisation des Patriarchen Michael am 18. Oktober 1166)<sup>1</sup> bekanntgemacht haben.

Im Anschluß an die im vorstehenden genannten förmlichen Kommentare ist noch der Traktat des Jakobiten Mōschē bar Kēphā über die Geburt des hl. Johannes, den F. E. Nurse nach einer Pariser Handschrift herausgegeben hat<sup>2</sup>, sowie das in Quästionenform verfaßte „Scholienbuch“ des nestorianischen Exegeten und Haeresiologen Theodoros bar Kōnī zu nennen, welches letzteres in den Berichtjahren mehrfach bearbeitet wurde. M. Lewin gab „die Scholien . . . zur Patriarchengeschichte (Genesis XII—L)“<sup>3</sup> mit einer nützlichen Einleitung heraus. A. Baumstark behandelte Abschnitte, die in einem kurzen, „polemisch gerichteten Überblick über die wichtigsten Lehrmeinungen hellenischer Denker“, besonders Pythagoras, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Atomisten und die „Naturalisten“ (*φυσιολόγοι*), eine Bekämpfung der griechischen Philosophie enthalten.<sup>4</sup> Die auf den Manichäismus bezüglichen Teile des Werkes besprach Fr. Cumont.<sup>5</sup> Endlich ist jetzt auch der erste Teil von A. Schers Textausgabe des *Kethābā d'Escoljōn* erschienen, der die ersten fünf Bücher enthält.<sup>6</sup>

Unter den Apokryphen nehmen in diesem Bericht naturgemäß die „Oden Salomos“ den breitesten Raum ein: eine schon aus Lactantius, der *Pistis Sophia* und der Stichometrie des Nikephoros von Konstantinopel ihrer Existenz nach bekannte alt-

<sup>1</sup> Im *Journ. asiat.* X<sup>m</sup>e Série, 1908, t. 11, p. 87 suivv.

<sup>2</sup> *A homily by Moses bar Cepha*: Amer. Journ. of Sem. Lang. XXVI, 1910, p. 81 ff.

<sup>3</sup> Heidelberger Dissertation; Berlin 1905.

<sup>4</sup> *Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung*: Oriens Christianus V, S. 1 ff.

<sup>5</sup> *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khōni*; Bruxelles 1908. (Teil I der mir unzugänglichen *Recherches sur le Manichéisme* von M.-A. Kugener und Fr. Cumont, wovon II: *Extrait de la CXXXIII<sup>e</sup> homélie de Sévère d'Antioche* und III 1912 erschienen.)

<sup>6</sup> *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum, pars prior*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 65; Parisiis 1910.

christliche (bzw. judenchristliche?, oder gnostische?) Gedichtsammlung, die zusammen mit dem Text der ersten 17 Psalmen von J. R. Harris in einem Manuskript des 16. oder 17. Jahrhunderts entdeckt und herausgegeben worden ist<sup>1</sup> und schon jetzt eine stattliche Literatur hervorgerufen hat.<sup>2</sup> Die Fragen nach der Einheit, Herkunft und Religion des Verfassers sind noch nicht endgültig beantwortet. — „Nachträge zur Textüberlieferung des syrischen Sirach“, der bekanntlich jetzt, nach der Entdeckung des hebräischen Originals, mehrfach sicher verbessert werden kann, lieferte R. Smend.<sup>3</sup> — Über die sogenannten Himmelsbriefe veröffentlichte M. Bittner umfassende Studien.<sup>4</sup> Danach sind in syrischer Fassung zwei Himmelsbriefe erhalten, von denen der erstere (Londoner Handschrift des 13. Jahrhunderts), der angeblich im Jahre 746 vom Himmel herabgesandt wurde, aus einem (nicht erhaltenen) griechischen Original geflossen ist. Der zweite, im Orient viel weiter verbreitete, der in fünffacher Redaktion vorliegt, muß sich, wie schon J. H. Hall vermutete, auf syrischem Gebiet entwickelt haben. Gleichwohl ist die ganze Fiktion auf das Abendland, vermutlich auf einen griechischen Ursprung zurückzuführen. — Zur „Schatzhöhle-

<sup>1</sup> *The Odes and Psalms of Solomon now first published from the Syriac version*; Cambridge 1909.

<sup>2</sup> Außer den von Guidi *Rivista degli Studi Orientali* IV, p. 456—9 angeführten Artikeln und Schriften von Bacon, Barnes, Batiffol, Bousset, Conybeare, Dietrich, Duensing, Flemming-Harnack, Fries, Großmann, Gunkel, Haußleiter, Kennedy, Loisy, Marshall, Montgomery, Schultheß, Spitta, Ungnad-Staerk und Wensinck sind etwa noch folgende zu nennen: J. H. Bernard *Journ. of Theol. Studies* 1910 (mir nicht zugänglich); W. R. Newbold *Bardaisan and the Odes of Solomon*: *Journ. of Bibl. Lit.* XXX, 1911, p. 161 ff.; A. Vaccari *Le odi di Salomone*: *Civiltà Cattolica* 1911, quad. 1475, p. 513 segg.; 1912, quad. 1477, p. 22 segg.; J. Wellhausen *Gött. gel. Anz.* 1910, S. 629 ff. und *Th. Zahn Neue kirchl. Zeitschr.* 1910, S. 667 ff., 747 ff. H. Grimmes neue Schrift über die Oden konnte ich noch nicht einsehen.

<sup>3</sup> In der *Zeitschr. f. d. alt. Wiss.* XXVII, S. 271 ff.

<sup>4</sup> *Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*: Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Kl. Bd. LI 1906, I. Abh.



Literatur“ gab C. Bezold<sup>1</sup> als Probe aus einer bisher unbekannt-ten Handschrift in seinem Privatbesitz den syrischen Text des Schöpfungsberichts und untersuchte das von Renan edierte sogenannte „Testament Adams“ an der Hand der arabischen und äthiopischen Versionen der griechisch erhaltenen Stundentafeln. Die syrischen Texte des „Testaments“ sind — übrigens ohne Kenntnisnahme der letztgenannten Abhandlung — von M. Kmosko wiederholt worden.<sup>2</sup> — Das gnostische Lied von der Seele in den apokryphen Thomas-Akten, zu dessen Erklärung R. Reitzenstein wertvolle Beiträge veröffentlichte<sup>3</sup>, hat J. Halévy in hebräischer Transkription wiedergegeben, neu übersetzt und kommentiert.<sup>4</sup> — Für den bekannten gnostischen Dialog „Buch der Gesetze der Länder“, zu dessen von F. Nau besorgtem Neudruck<sup>5</sup> Th. Nöldeke Bemerkungen beisteuerte, hält letzterer am Syrischen als der Sprache des Originals fest<sup>6</sup>, während Fr. Schultheß den griechisch erhaltenen Text als originell ansieht, der aber nicht der Repräsentant unseres Syrsers sei.<sup>7</sup> Nach F. Haase<sup>8</sup> ist ein syrisches Original ins Griechische übersetzt worden; aus letzterem seien dann Eusebius und die pseudo-clementinischen Rekognitionen, aber auch der jetzt vorhandene syrische Text geflossen. Dagegen spricht sich F. Nau in *Notes d'astronomie syrienne*<sup>9</sup> wiederum im Sinne Nöldekes aus und teilt dort aus einem Werk von Severus Sēböcht auch Notizen über Planetenkonjunktionen nach einer Schrift von Bardesanes mit, sowie eine Erklärung des Wortes für Mondfinsternis, das im Syrischen auch

<sup>1</sup> In der *Nöldeke-Festschrift* S. 893 ff.; vgl. *Archiv* XV, S. 255.

<sup>2</sup> In R. Graffins *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Paris 1907), p. 1307 ff.

<sup>3</sup> In *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906), S. 103 ff.

<sup>4</sup> In der *Revue sem.* 1908, pp. 85 suivv., 168 suivv.

<sup>5</sup> In der *Patrologia Syriaca*, a. a. O. p. 490 ff.

<sup>6</sup> *ZDMG* 64, 1910, S. 555 ff.    <sup>7</sup> Ebd. S. 91 ff., 745 ff.

<sup>8</sup> *Zur bardesanischen Gnosis* in Ad. Harnack und C. Schmidts *Texte und Untersuchungen*, 3. Reihe, 4. Bd., Heft 4, 1909.

<sup>9</sup> Im *Journ. asiat.* X<sup>me</sup> Série, 1910, t. 16, p. 209 suivv. Vgl. auch seinen Artikel *La cosmographie au VII<sup>e</sup> siècle chez les Syriens* in der *Revue de l'Orient Chrétien* 1910, p. 225 suivv.

„Drache“ bedeutet, aus dem Babylonischen, wozu Nöldeke<sup>1</sup> und Bezold<sup>2</sup> Bemerkungen folgen ließen. Schließlich sei noch auf eine Reihe von Parallelen zu jenem Dialog über das Fatum hingewiesen, die Th. Nissen in einer Unterhaltung des hl. Aberkios mit Euxeinianos, dem Sohn der Phrygella, aufgezeigt hat.<sup>3</sup>

Auch die syrische Unterhaltungsliteratur hat Zuwachs erfahren. Vom Julianos-Roman richtete R. J. H. Gottheil einen praktischen Auszug für Vorlesungszwecke ein<sup>4</sup>, und M. Huber gab den — mir unzugänglichen — syrischen Text der Siebenschläferlegende<sup>5</sup>, dem er eine literargeschichtliche Untersuchung folgen ließ.<sup>6</sup> Durch eine Neuausgabe des syrischen Textes von *Kalīla und Dimna* und die Herstellung einer sorgfältigen Übersetzung, wozu außer der arabischen Version auch das indische Original des Tantrakhyāyika und das Fragment einer Übertragung ins Tibetische beigezogen wurden, hat sich Fr. Schultheß um diese merkwürdige Schrift besonders verdient gemacht.<sup>7</sup> Und demselben Gelehrten ist eine vollständige Übersetzung der syrischen Sprüche des Menander zu verdanken, die für eine literarische Untersuchung der Spruchsammlung grundlegenden Wert hat.<sup>8</sup> Endlich haben die Papyrusfragmente einer Privatabschrift des *Achiqar*-Romans in dem großartigen Elephantinefund<sup>9</sup> auch

<sup>1</sup> In *ZA* XXV, S. 355 ff.      <sup>2</sup> Ebd. S. 357 f.

<sup>3</sup> *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita*: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1908, S. 190 ff. und 315 ff., speziell 316 ff.

<sup>4</sup> In der von ihm und M. Jastrow herausgegebenen *Semitic Study Series*, Nr. VII, Leiden 1906.

<sup>5</sup> *Beiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters* III. Metten 1907—08. — Auch W. Weyhs *Die syrische Cosmas- und Damianlegende*, Schweinfurt 1910, konnte ich nicht einsehen.

<sup>6</sup> *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*, Leipzig 1910.

<sup>7</sup> *Kalīla und Dimna* syrisch und deutsch. 2 Bde. Berlin 1911.

<sup>8</sup> *Die Sprüche des Menander*, aus dem Syrischen übersetzt: Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XXXII, S. 199 ff.

<sup>9</sup> S. Ed. Sachau *Aramäische Papyrus und Ostraka* (Leipzig 1911), S. 147 ff. und Taff. 40—50 und A. Ungnad *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (Leipzig 1911), S. 62 ff.

das Interesse an der, zuletzt von R. Smend<sup>1</sup> untersuchten syrischen Erzählung, zu der sie inhaltlich in nächster Beziehung stehen, neu belebt.<sup>2</sup>

Auf liturgischem Gebiet sind mir A. Baumstarks Die Messe im Morgenland<sup>3</sup> und Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius<sup>4</sup> nicht zugänglich und auch I. E. Rahmanis *Vetusta monumenta liturgica*<sup>5</sup> nur aus einer Anzeige Guidis<sup>6</sup> bekannt. — Baumstarks auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Paderborn gehaltener Vortrag<sup>7</sup> enthält einen knappen Überblick über die Entwicklung der ostsyrischen Kirche in bezug auf Bibel, Liturgie und Kunst — „ein Stück Orient in der Umarmung des Hellenismus“. — Eine sich an die Jerusalemische Jakobus-Liturgie aufs engste anschließende Anaphora des im Jahre 816 in seiner Vaterstadt Taghrit begrabenen Bischofs Kyriakos teilte K. Kaiser nach einer 1417 vollendeten Handschrift des jakobitischen Markus-Klosters in Jerusalem mit<sup>8</sup>, während der Gesamtritus der Nestorianer nach Manuskripten zu Alqōsch und Seert von R. H. Connolly herausgegeben wurde.<sup>9</sup> Eine allgemeine Übersicht über die liturgischen Schriften der Maroniten ist I. Harfūsch zu verdanken.<sup>10</sup> Zur Geschichte des Credo in der altsyrischen Kirche, d. h. vor dem

<sup>1</sup> *Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop*: Beihefte z. Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XIII (Gießen 1908), S. 55 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Nöldeke *Lit. Ztbl.* 1911, Nr. 47, Sp. 1504 und Ed. Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig 1912), S. 102 ff. [jetzt Th. Nöldeke *Untersuchungen zum Achikar-Roman*, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. XIV Nr. 4, 1913. — Korr. Note.]

<sup>3</sup> Sammlung Kösel, Bd. 8; Kempten 1906.

<sup>4</sup> In *Χρυσοστομικά* (Roma 1908), p. 771 ff.    <sup>5</sup> *Studia Syriaca* III 1908.

<sup>6</sup> In der *Rivista degli Studi Orientali* Vol. II, p. 828 segg.

<sup>7</sup> *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*: Röm. Quartalschr. XXII 1908, II S. 17 ff.

<sup>8</sup> *Die syrische „Liturgie“ des Kyriakos von Antiocheia*: Oriens Christianus V, S. 174 ff.

<sup>9</sup> *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*: Corpus Script. Chr. Or., Scr. Syri, ser. II tom. 91; Paris. 1911.

<sup>10</sup> In *Al-Machriq* 1906, no. 8, p. 353 ff.; no. 9, p. 420 ff.

Einfluß der nicaenischen Definitionen, gab R. H. Connolly<sup>1</sup> auf Grund der Homilien von Aphraates, der Judas Thomas-Akten und der Lehre von Addai bemerkenswerte Beiträge und wies nach, daß im 5. und 6. Jahrhundert die Wiedergabe der griechischen Vorlagen in der Ausdrucksweise noch durchaus schwankend ist. — Endlich teilten A. Baumstark<sup>2</sup> und Br. Kirschner<sup>3</sup> Proben sogenannter *Soghjāthā*-Hymnen samt Übersetzung mit, und letzterer präziserte dabei deren Stellung in der syrischen Liturgie.

Die homiletische Literatur hat mancherlei Bearbeitung erfahren. Von ihren Hauptvertretern ist Jakob von Serūgh mit einer Auswahl aus seinen *Mēmre* bedacht, die P. Bedjan in einer Ausgabe durch mehrere Bände fortgesetzt<sup>4</sup> und P. 'Azīz im allgemeinen besprochen hat.<sup>5</sup> Von einer dieser *κολυμβισ*-Dichtungen gab A. Baumstark eine lateinische Übersetzung und dazu die Varianten aus einer kostbaren Handschrift des erwähnten Markus-Klosters in Jerusalem, denen er ein derselben Handschrift entnommenes Gedicht eines bisher unbekanntes Johannes, Bischof in dem wahrscheinlich am Euphrat gelegenen Kloster Birtā, folgen ließ.<sup>6</sup> — Zu einer Neuausgabe und -Übersetzung der Alexanderhomilie<sup>7</sup> stand C. Hunnius ein bisher unbenützter Pariser Kodex zu Gebote. — Von Philoxenos von Mabbogh teilte A. Vaschalde aus einem kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des berühmten Monophysiten geschriebenen vatikanischen Manuskript drei Abhandlungen über die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung mit.<sup>8</sup> — Auch von den Homilien des Severus

<sup>1</sup> *The early Syriac Creed*: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1906, S. 202 ff.

<sup>2</sup> Im *Oriens Christianus*, N. S., I, S. 193 ff.

<sup>3</sup> Heidelberger Dissertation, 1907; erschienen im *Oriens Christianus* VI, S. 1 ff.; VII, S. 254 ff.

<sup>4</sup> *Mar-Jacobi Sarugensis Homiliae selectae*. T. I—V. Parisiis 1905—10.

<sup>5</sup> In *Al-Machriq* 1906, no. 19, p. 871 ff.

<sup>6</sup> *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau*: *Oriens Christianus* V, S. 82 ff.

<sup>7</sup> In der *ZDMG* 60, 1906, S. 169 ff., 558 ff.

<sup>8</sup> *Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione*: *Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 27*; Parisiis 1907.

von Antiochia, dessen Lebensbeschreibung durch Zacharias Scholasticus aus M. A. Kugeners Feder jetzt vollendet vorliegt<sup>1</sup>, sind, zwar nicht der griechische Text, aber syrische Versionen erhalten, zunächst eine Übersetzung, die angeblich ein Bischof Paulos von Edessa (oder von Kallinikos?) in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts veranstaltete, und sodann eine Revision derselben durch Jakob von Edessa (um 675); unter den achtzehn, von R. Duval und M. Brière nach je einem Manuskript des Britischen Museums und der Vatikana herausgegebenen<sup>2</sup> Homilien handelt eine über die Märtyrer Sergius und Bachus, während sich eine andere gegen den Besuch des Hippodroms, des „Tempels des Lachens“ (*haikelā degħuhkā*) wendet und eine dritte die heilige Jungfrau verherrlicht. Eine umfassendere, besonders für die Textkritik wertvolle Edition von Severus' Hymnen nach sechs Londoner Handschriften ist E. W. Brooks zu verdanken.<sup>3</sup> — In die Zeit der Kirchenspaltung zurück führen die Homilien Narsais von Ma'allethā, um deren Herausgabe und teilweise Übersetzung sich A. Mingana<sup>4</sup> und R. H. Connolly<sup>5</sup> verdient gemacht haben. Daran anschließend untersuchte zunächst J.-B. Chabot den historischen — von ihm bezweifelte — Wert der Chronik von Mār Barhadbeschabbā, einem Schüler Ḥannānās von Adiabene, der später mit 300 anderen treulosen Jüngern seinen Lehrer verließ.<sup>6</sup> Die Edition eines der Hauptwerke Mār Barhadbeschabbās ließ A. Scher nach vier Handschriften von Seert und Zar'ē in Text und Übersetzung

<sup>1</sup> *Vie de Sévère*; 2<sup>me</sup> partie: *Patrol. Orient.* t. II 3; 1904. S. Nöldeke *Lit. Ztbl.* 1905, Nr. 27, Sp. 885 f. und vgl. *Archiv* VIII, S. 293 f.

<sup>2</sup> *Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche; traduction syriaque de Jacques d'Edesse (homélie LII—LXIX)*: *Patrol. Orient.*, t. IV, p. 3 ff.; VIII, p. 211 ff.

<sup>3</sup> *James of Edessa, The hymns of Severus of Antioch and others*: *Patrologia Orientalis*, t. VI, p. 1 ff; t. VII, p. 593 ff.

<sup>4</sup> *Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita*. Mausilii 1905; 2 Bände. (Mir unzugänglich.)

<sup>5</sup> *The liturgical homilies of Narsai* in J. Armitage Robinsons *Texts and Studies*, Vol. VIII, no. 1; Cambridge 1909.

<sup>6</sup> *Narsai le docteur et les origines de l'école de Nisibe, d'après la chronique de Barhadbešabba*: *Journ. asiat.* X<sup>me</sup> Série, 1905, t. 6, p. 157 suivv.

folgen<sup>1</sup>, ein Buch über das bei den Syrern öfters wiederkehrende Thema: welcher Mittel haben sich Gott oder gottbegrnadete Menschen bedient, um die Weisheit kund zu tun?, worin eine Beschreibung der „göttlichen Schulen“ für Engel und Menschen, von Adam, Noah und Abraham bis zu Christo und den Aposteln schließlich zu den beiden Schulen von Edessa und Nisibis überleitet. Auch von dem genannten, ca. 610 gestorbenen Ḥannānā, dem sechsten Nachfolger Narsais, und von Isai, einem Schüler des Patriarchen Mār Abhā, der die nestorianische Kirche 540—52 leitete, sind Traktate erhalten, deren Bibelzitate auf einen von der Peschitā abweichenden Text des Neuen Testaments schließen lassen; sie sind gleichfalls von A. Scher herausgegeben und übersetzt worden.<sup>2</sup> — A. Rückers, durch Jos. Sickenbergers Untersuchungen<sup>3</sup> veranlaßte Schrift über die Homilien des Kyrillos von Alexandria, worin ein Abschnitt der syrischen Übersetzung wiedergegeben wird<sup>4</sup>, kenne ich nur dem Namen nach.

P. 'Azīz' arabische Übersetzung einer Homilie von Ishāq von Ninive über das Mysterium des Kreuzes<sup>5</sup>, nach Bedjans Ausgabe<sup>6</sup>, leitet uns über zur asketischen Literatur, die ja zum Teil mit der homiletischen eng verbunden ist. Auch aus ihr kommen für die Berichtjahre mehrere Publikationen in Betracht. H. Hilgenfeld teilte in einer von H. Lietzmann veranstalte-

<sup>1</sup> *Mar Barḥadbsabba 'arbaya évêque de Ḥalwan (VI<sup>e</sup> siècle). Cause de la fondation des écoles: Patrologia Orientalis, t. IV, p. 315 ff.*

<sup>2</sup> *Traité d'Isai le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination: Patrologia Orientalis, t. VII, p. 1 ff.*

<sup>3</sup> *Fragments der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 4. Bd., Heft 1, 1909, S. 65 ff.*

<sup>4</sup> *Die Lukas-Homilien des Hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau 1911.*

<sup>5</sup> In *Al-Machriq* 1909, no. 11, p. 852 ff.; vgl. auch I. Armalé ibidem no. 3, p. 215 ff. und zur Sache noch P. 'Azīz ibidem 1907, no. 18, p. 844 ff. und R. Mouterde ibidem 1908, no. 4, p. 291 ff.

<sup>6</sup> *Mar Isaacus Ninivita. (Mir unzugänglich.)*

ten Jubiläumsgabe an die Universität Jena<sup>1</sup> (S. 80 ff.) eine Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung von Simeon Stylites nach Bedjans Ausgabe mit, dazu auch eine solche der „Vorschriften und Ermahnungen“ nach einer, und von Briefen Simeons nach zwei ungedruckten Handschriften des Britischen Museums. — Von A. J. Wensincks verdienstlicher Sammlung orientalischer Heiligenlegenden ist bis jetzt der erste, die Geschichte von Archelides behandelnde Teil erschienen; er enthält u. a. den Text dreier syrischer Rezensionen der Legende, deren einer eine Übersetzung beigegeben ist.<sup>2</sup> — Das Martyrium Simeon bar sabba<sup>3</sup>es der im 4. Jahrhundert Metropolit von Seleukia und Ktesiphon gewesen sein soll, teilte M. Kmosko nach zwei Rezensionen mit.<sup>3</sup> — A. Smith Lewis' Ausgabe<sup>4</sup> von Texten über die vierzig Märtyrer der Sinaiwüste ist mir noch nicht zugänglich. — Die Paraphrase eines Kapitels der *Apophthegmata* gab F. Nau in syrischer Version und Übersetzung heraus<sup>5</sup>, dazu auch die im 9. oder 10. Jahrhundert verbreitete Legende des angeblich 337 gestorbenen hl. Aaron von Serūgh, in der außer den gewöhnlichen Heiligenwundern von einem fortgesetzten Kampf gegen einen den Heiligen von Ort zu Ort verfolgenden Dämon, von einem großen Stein namens Zeus, der beim Aussprechen des Gottesnamens hinfällt und zerbricht, und von der wunderbaren Dressur eines Bären berichtet wird. — Mehrere, großenteils schon bekannte Biographien monophysitischer Mönche stellte E. W. Brooks zusammen.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, in Gemeinschaft mit den Mitgliedern des kirchenhistorischen Seminars bearbeitet: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 2. Bd., Heft 4, 1908.

<sup>2</sup> *Legends of Eastern Saints chiefly from Syriac sources*. Vol. I. The Story of Archelides. Leyden 1911. Vgl. *Archiv* XV, S. 249.

<sup>3</sup> In R. Graffins *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Paris 1907), p. 659 ff.

<sup>4</sup> *The 40 Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios: Horae Semiticae*, Nr. IX; Cambridge 1912.

<sup>5</sup> *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce d'Abraham, maître de Barsoma et de l'Empereur Maurice: Patrologia Orientalis*, t. V, p. 693 ff.

<sup>6</sup> *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series tertia, tomus 25, Paris 1907.*

Endlich sei hier noch der Geschichte von drei Schriftstellern gedacht, die durch F. Nau<sup>1</sup> und A. Scher<sup>2</sup> zum ersten Mal näher bekannt geworden sind. Mār Aḥūdemmēh aus Balad, zuerst Nestorianer und später Monophysit, der 559 Metropolit des Orients wurde, ein Kloster und eine Kirche gründete und 575 starb, führte sich bei den nomadischen Arabern Mesopotamiens (zwischen Taghrīt, dem Berg Singara, Balad und Nisibis) durch eine Dämonenaustreibung ein und bekehrte sie zum Christentum; sein Traktat über die Verbindung von Seele und Körper (in einem Manuskript des 9. Jahrhunderts) läßt neben aristotelischen Ideen auch eigene Gedanken erkennen. — Die Biographie des zu Schurzaq in Persien (in der Nähe von Balad) geborenen, 649 gestorbenen Metropoliten von Taghrīt, Mārūthā, der ein reichbewegtes Leben führte, in Taghrīt ein Männer- und ein Frauenkloster gründete und einen Evangelienkommentar sowie eine Liturgie schrieb, ist von seinem Nachfolger Denḥā verfaßt. — In die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts fällt die Wirksamkeit Dādhischo's aus Bēth Qatar in zwei bzw. drei Klöstern im Gebirge von Bēth Hūzājē, der ein (griechisch erhaltenes und teilweise auch ediertes) Werk Iasis von Skete übersetzte, darin unter anderem Erörterungen über das Problem der Ein- oder Mehrzahl der Schutzengel des einzelnen Menschen, und der Ein- oder Mehrzahl der Dämonen, von denen jemand besessen werden kann.

Für die Kirchengeschichte ist außer den von J. Payne Margoliouth mitgeteilten Auszügen aus dem Geschichtswerk des Johannes von Ephesus<sup>3</sup> das Patriarchenverzeichnis im ersten Teil der 1019 geschriebenen Chronographie des Elias von Nisibis hervorzuheben, den E. W. Brooks nach einer Handschrift des

<sup>1</sup> *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles) suivi du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*: Patrologia Orientalis, t. III, p. 3 ff.

<sup>2</sup> *Notice sur la vie et les oeuvres de Dadišo' Qatraya*: Journ. asiat. X<sup>me</sup> Série, 1906, t. 7, p. 103 suiv.

<sup>3</sup> In der *Semitic Study Series*, Nr. XIII; Leiden 1909.



Britischen Museums ediert<sup>1</sup> und L. Delaporte übersetzt hat.<sup>2</sup> Wesentlich durch E. Schwartz' bekannte Athanasiana angeregt, von denen in den Berichtjahren eine neue Folge erschien<sup>3</sup>, veröffentlichte Fr. Schultheß nach acht Handschriften zu London, Paris und Rom eine treffliche Kanonessammlung nebst Paralipomena.<sup>4</sup> — Die in einer vatikanischen Handschrift erhaltene Sammlung von syrischen Texten über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel besprach unter Beigabe von Textproben O. Braun.<sup>5</sup> — Die Beiträge von A. Scher<sup>6</sup> und A. Mingana<sup>7</sup> zur Klostergeschichte von Bēth Qōqā und von M. Brière zu der von Rabban Hormizd<sup>8</sup> sind mir ebensowenig zugänglich wie F. Naus Werke über Nestorius.<sup>9</sup> — Über die Schismen in der nestorianischen Kirche vom 16. bis zum 19. Jahrhundert gab J. Labourt einen kurzen historischen Überblick.<sup>10</sup> — Auch R. Duvals Veröffentlichung von 106 Briefen des 658 gestorbenen Patriarchen Īschō'jabh III.<sup>11</sup> ist für die Geschichte der nestoria-

<sup>1</sup> *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*; pars prior: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series tertia, tomus 7; Parisiis 1910.

<sup>2</sup> *Chronographie de Mar Élie Bar Šinaya, métropolitain de Nisibe*: 181. fasc. de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études; Paris 1910. Vgl. auch ZA XXIII, S. 378 ff.

<sup>3</sup> *Zur Geschichte des Athanasius VII* in den Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1908, S. 305 ff.

<sup>4</sup> *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon* nebst einigen zugehörigen Dokumenten herausgegeben, in den Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N. F., Bd. X, Nr. 2; Berlin 1908.

<sup>5</sup> In der *Nöldeke-Festschrift* S. 463 ff.

<sup>6</sup> In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1906, p. 182 suivv.

<sup>7</sup> *Sources syriaques*. Leipzig 1907. Vgl. die Besprechung G. Diettrichs in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1909, Nr. 10, Sp. 299 ff.

<sup>8</sup> In der *Rev. de l'Or. Chr.* 1910, p. 410 suivv.; 1911, p. 346 suivv.

<sup>9</sup> *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas traduit* usw.; Paris 1910. — *Nestorius d'après les sources orientales*; Paris 1911. — Auch Frdr. Loofs' *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* (Halle 1905) konnte ich nicht einsehen.

<sup>10</sup> Im *Journ. asiat.* X<sup>me</sup> Série, 1908, t. 11, p. 227 suivv.

<sup>11</sup> *Īšō'yabh Patriarchae III liber epistularum*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 64, Parisiis 1905.

nischen Kirche belangreich, während einer Reihe von Urkunden, die J.-B. Chabot aus der bekannten Handschrift *Add. 14602* des Britischen Museums veröffentlichte<sup>1</sup>, dogmatische Bedeutung für die Lehre der Monophysiten zukommt. Endlich seien hier noch G. Diettrichs Beiträge zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche<sup>2</sup> erwähnt, worin der Verfasser auf Grund einer im Besitz der Firma Otto Harrassowitz zu Leipzig befindlichen Handschrift aus dem 17./18. Jahrhundert darlegt, „daß die philosophischen Studien der Nestorianer trotz des starken peripatetischen Einschlags an der Weisheitsliteratur des Alten Testaments ihren biblischen Ausgangspunkt und in der Ethik oder Lebensweisheit des Mönchtums ihre praktische Abzweckung gehabt haben“; ferner auf maronitischer Seite die Fortsetzung von S. Ch. Daḥdāḥs Abhandlung über Diözesen<sup>3</sup> und R. Schar-tūnīs Konzilienbeschreibung.<sup>4</sup>

Von Einzelheiten seien die Leser des Archivs an C. Brockelmanns Mitteilung eines syrischen Regenzaubers<sup>5</sup> und an Th. Nöldekes Ausführungen über die Selbstentmannung bei den Syrern<sup>6</sup> erinnert. — Eine eigentümliche Zeremonie des Aschestreuens bei den Maroniten erwähnt G. Manasch.<sup>7</sup> — In einem Aufsatz A. J. Wensincks<sup>8</sup> wird die Doppelbedeutung des syrischen *qejāmā* als „(heiliger) Stand“ und *καὶών*, und von *benai qejāmā* „als besonders devote Gläubige, als Asketenstand“ klargelegt und in einem Artikel von A. Merx<sup>9</sup> die Rolle und Bedeutung der „Leber“ in der syrischen Literatur gestreift. — Auch

<sup>1</sup> *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*: ibidem, tomus 37; Parisiis 1908.

<sup>2</sup> Im *Oriens Christianus*, N. S., I, S. 321 ff.; II, S. 120 ff., 137 ff.

<sup>3</sup> In *Al-Machriq* 1905, no. 4, p. 101 ff., no. 9, p. 401 ff.

<sup>4</sup> Ibidem no. 10, p. 446 ff., no. 12, p. 558 ff., no. 13, p. 609 ff.

<sup>5</sup> Bd. IX, S. 518 ff.    <sup>6</sup> Ebd. Bd. X, S. 150 ff.

<sup>7</sup> In *Al-Machriq* 1907, no. 4, p. 189 f.

<sup>8</sup> In der *ZDMG* 64, 1910, S. 561 ff., 812; vgl. auch H. Koch in der *Zeitschr. f. d. neut. Wiss.* 1911, S. 37 ff.

<sup>9</sup> *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques* im *Flori-legium de Vogüé* p. 427 suiv., speziell p. 438 suiv.

die Neuen Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft Th. Nöldekes<sup>1</sup> enthalten manche für die Religionswissenschaft bemerkenswerte Abschnitte, u. a. die Untersuchungen der ins Äthiopische gewanderten auf Religion und Kirche bezüglichen aramäischen Wörter, wie „kreuzigen“, „Heide“, „Hölle“, „Priester“ usw. (S. 34 ff.). — Für die Geschichte der Astrologie ist eine von einem Syrer in syrischer Sprache verfaßte Autobiographie über seine astrologischen Studien von Bedeutung, die er, zum Teil nach einem „Buch der Sphären“ (*sefar gighlê*), über die Ursachen von Erdbeben, von Sonnenfinsternissen u. a. m. betrieb. Diese Schrift, deren apokrypher Verfasser sich Dionysios Areiopagites nennt, den Sohn des Sokrates aus Athen, der von Paulus getauft und später in Athen Bischof wurde, steht in engem Zusammenhang mit dem astrologischen Traktat desselben Autors; beide sind von M. A. Kugener trefflich ediert und übersetzt worden.<sup>2</sup>

Auf dem Gebiete der neusyrischen Literatur beansprucht die von B. Vandenhoff besorgte Ausgabe<sup>3</sup> der um 1660 von Jausip bar Gemaldin aus Tellkêf, genannt Gemdāni, gemachten Übersetzung eines auch im altsyrischen Original erhaltenen Gedichtes von Giwargis Wardā (aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts) über die Kindheit Jesu besonderes Interesse, in dem u. a. das wundertätige Waschwasser und die gegen Dämonen zauberkräftigen Windeln des Erlösers besungen und Mischgestalten sowie Verwandlungen von Menschen in Tiere erwähnt werden. Auch das von K. V. Zetterstéen herausgegebene<sup>4</sup> geist-

<sup>1</sup> Straßburg 1910. Vgl. *Archiv* VIII, S. 287.

<sup>2</sup> *Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denys l'Aréopagite*: Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès intern. des Or. II (Alger 1907), p. 137 suivv. — *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*: Oriens Christianus VII, p. 292 suivv.

<sup>3</sup> *Vier geistliche Gedichte in syrischer und neusyrischer Sprache aus den Berliner Handschriften Sachau 188 und 223 übersetzt und mit Einleitung versehen*: Oriens Christianus VIII, S. 389 ff. Der Text ist 1907 bei Harrassowitz in Kommission erschienen.

<sup>4</sup> In der *Nöldeke-Festschrift*, S. 497 ff.

liche Wechsellied in Fellihī bildet ein gutes Beispiel dieser volkstümlichen Literatur der Nestorianer.

Anhangsweise ist die Edition von zwölf samaritanischen Inschriften aus Nablus durch Hans H. Spoer<sup>1</sup> zu verzeichnen — darunter acht mit vertiefter Schrift vom Berg Ebal —, die die üblichen Zitate aus dem Alten Testament enthalten, sowie der Bericht Clermont-Ganneaus<sup>2</sup> über eine samaritanische Inschrift zu Gaza, die, ebenso wie die schon 1874 von ihm bekanntgegebenen, liturgischen Inhalts ist und auf das einstige Bestehen einer kleinen samaritanischen Gemeinde zu Gaza schließen läßt. Ein (unvollständiges) Exemplar des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner in der Leipziger Universitätsbibliothek katalogisierte K. Vollers.<sup>3</sup> Als letzte Monographie aus A. Merx' Feder erschienen größtenteils unveröffentlichte Schriftstücke, die sich auf den Ta'eb oder Messias der Samaritaner beziehen und so einen eigenartigen Faktor in der Geschichte des Urchristentums näher kennen lehren.<sup>4</sup> Das von M. Gaster entdeckte Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension<sup>5</sup> hat A. S. Yahuda<sup>6</sup> als ein Machwerk allerneuester Zeit erwiesen. — Das samaritanische Passahfest ist abermals<sup>7</sup> von W. E. Barton beschrieben worden.<sup>8</sup>

Im mandäischen Schrifttum steht in den Berichtjahren M. Lidzbarskis wundervolle, auf sechs Handschriften basierte Text-

<sup>1</sup> In den *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* 1908, p. 284 ff.

<sup>2</sup> In den *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1905, p. 539 suivv.

<sup>3</sup> *Katalog d. isl., christlich-or., jüd. u. samar. Handschr. d. Univ.-Bibl. zu Leipzig*, Leipzig 1906, S. 445.

<sup>4</sup> *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*: Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XVII, Gießen 1909.

<sup>5</sup> *ZDMG* 62, 1908, S. 209 ff. und *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1909, pp. 115 ff., 149 ff.

<sup>6</sup> *Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches*: Sitzber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1908, Nr. XXXIX. Vgl. G. Dalman *Theol. Litztg.* 1908, Nr. 20, Sp. 553, bzw. *Lit. Ztrbl.* 1908, Nr. 43, Sp. 1406.

<sup>7</sup> Vgl. *Archiv* VIII, S. 295.

<sup>8</sup> In *The Open Court* 1908, p. 193 ff. (mir nicht zugänglich).

ausgabe des Johannes-Buches<sup>1</sup> obenan. Vom *Sidrā Rabbā* ließ Sch. Ochser die Geschichte des Weltalls von der Schöpfung bis zu seiner Vernichtung durch den Leviathan<sup>2</sup> und den 14. Traktat mit der sogenannten Gnomologie Johannes des Täufers<sup>3</sup> in hebräischer Transkription nebst einem — kaum befriedigenden — Übersetzungsversuch drucken, und der vielverdiente, allzufrüh heimgegangene S. Fraenkel steuerte zu letzterem Abschnitt Verbesserungen bei.<sup>4</sup> Auch das die mandäischen Trauerzeremonien nebst den dabei rezitierten Gebeten enthaltende „Seelenbuch“ hat Ochser in ähnlicher Weise, leider nach einer minderwertigen Handschrift und ohne Benützung von Eutings Ausgabe bearbeitet<sup>5</sup>, aus welcher letzterer er an anderer Stelle<sup>6</sup> einen Hymnus über die Seele veröffentlichte. Von der emanistischen Lehre der Mandäer sind die Termini *uthrā* und *malakhā* von M. Lidzbarski<sup>7</sup>, *pehtā* und *mambūhā* von H. Zimmern<sup>8</sup> besprochen worden. Von ungewöhnlicher Bedeutung ist endlich der Fund mehrerer Bleitafeln apotropäischen Inhalts, die jetzt in London in Privatbesitz sind und vermutlich aus dem Grabe eines und desselben Mannes stammen. Ihre Texte erinnern in der Form an die der mandäischen Zauberschalen und enthalten eine Reihe von Namen babylonischer und persischer Gottheiten. Um die Herausgabe und Übersetzung eines dieser Texte<sup>9</sup> hat sich M. Lidzbarski verdient gemacht.

<sup>1</sup> *Das Johannesbuch der Mandäer*. Erster Teil. Text. Gießen 1905.

<sup>2</sup> In *ZA* XIX, S. 64 ff.      <sup>3</sup> Ebenda XX, S. 1 ff.

<sup>4</sup> Ebenda S. 446 ff.

<sup>5</sup> In *ZDMG* 61, 1907, S. 145 ff., 356 ff. Vgl. die zahlreichen Berichtigungen Lidzbarskis, ebenda S. 689 ff.

<sup>6</sup> Im *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXII, 1906, p. 287 ff.

<sup>7</sup> In der *Nöldeke-Festschrift*, S. 537 ff.      <sup>8</sup> Ebenda S. 959 ff.

<sup>9</sup> Im *Florilegium de Vogüé*, p. 349 suivv.

## 7 Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur

Von Felix Perles in Königsberg i. Pr.

Der mächtige Aufschwung der Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten ist der Erforschung des nachbiblischen Judentums verhältnismäßig nur wenig zugute gekommen, und es muß das um so auffälliger erscheinen, als gerade während dieses Zeitraumes der Streit um das Judentum im politischen wie im geistigen Leben eine nicht geringe Rolle spielte, und dadurch dem Judentum überall ein gesteigertes Interesse entgegengebracht wurde. Andererseits ist es vielleicht gerade die Aktualität des Gegenstandes, die die religionsgeschichtliche Forschung auf diesem Gebiete hemmte und erschwerte. Kann doch die Religionsgeschichte im streng-wissenschaftlichen Sinne des Wortes nur dort blühen, wo die Religion schon Geschichte geworden und nicht mehr ein Spielball zwischen wüster Polemik und kritikloser Apologetik ist. Das Judentum gehört aber für seine Bekenner wie für seine Umwelt noch nicht der Geschichte an, es stellt eine sehr reale Größe in der Gegenwart dar, zu der Freund und Feind meist noch nicht die richtige Distanz gefunden haben.

Doch nicht bloß religiöse und nationale Vorurteile und Leidenschaften stellen sich einer wissenschaftlichen Erforschung des Judentums in den Weg, sondern auch sonstige Hemmnisse aller Art erschweren die Lösung dieser bedeutsamen Aufgabe. Selbst wenn wir dieselbe wie im vorliegenden Aufsatz auf die talmudische Literatur beschränken, so müssen wir gestehen, daß hier trotz mancher schon vorhandenen vielversprechenden Arbeit das Meiste noch zu tun übrigbleibt.

Die angedeuteten Schwierigkeiten liegen sowohl im Umfang wie in der Sprache, in der äußeren Form wie im Inhalt der zu behandelnden Literaturdenkmäler. Stellen doch dieselben schon rein äußerlich betrachtet eine ganze Bibliothek dar und umfassen eine Reihe von gewaltigen nach verschiedenen Gesichtspunkten angelegten Sammlungen der ursprünglich nur mündlich überlieferten Traditionen des Judentums. Die älteste und wichtigste dieser Sammlungen, der von dem Patriarchen Jehuda Hannasi redigierte religionsgesetzliche Kodex der *Mischna*, ist zwar erst ca. 200 n. Chr. abgeschlossen worden, enthält aber gleich dem nur wenig jüngeren Parallelkodex der *Tosephta* viel älteres Traditionsmaterial, das teilweise weit in die vorchristliche Zeit hinaufreicht. Weniger bekannt und gewürdigt, aber an Wichtigkeit kaum hinter den beiden genannten Werken zurückstehend, sind die aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden ältesten *Midraschim*, die den Traditionsstoff nicht übersichtlich nach Gegenständen geordnet, sondern in einer nach bestimmten exegetischen Grundsätzen durchgeführten Anlehnung an den Text des Pentateuchs bieten. Von diesen *Midraschim* sind uns noch drei (*Mechilta*, *Sifra*, *Sifre*) vollständig und mehrere andere fragmentarisch erhalten. Man faßt dieselben mit *Mischna* und *Tosephta* unter dem Namen der *tannaitischen Literatur* zusammen. In ihr liegt uns also eine Aufzeichnung der gesamten Traditionen des Judentums vor und, was besondere Beachtung verdient, auch derjenigen Traditionen, die durch den Untergang des Staates und Tempels (70 n. Chr.) jede praktische Bedeutung verloren hatten, wie die Bestimmungen über Tempelkultus, Rechte und Pflichten der Priester und Leviten oder wie die ganze Agrar- und Strafgesetzgebung.

Doch nicht zufrieden mit der sorgfältigen Aufzeichnung dieser Tradition, beschäftigten sich die jüdischen Gelehrten Palästinas und Babyloniens von 200 bis 500, die sogenannten *Amoraim*, mit der minutiösen Erklärung derselben, speziell der in dem offiziellen Kodex der *Mischna* enthaltenen. Auch diese Erklärung

ist uns in den Diskussionen der beiden Talmude, des palästinensischen und babylonischen, erhalten, die nicht nur für die jüdische, sondern auch für die vergleichende Religionsgeschichte eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube bilden. Denn diese Diskussionen beschränken sich nicht etwa auf rein religionsgesetzliche Fragen (Halacha), sondern ziehen alles in ihren Kreis, was die Juden im ersten halben Jahrtausend n. Chr. gewußt und gedacht, gefühlt und gehofft, gelernt und erlebt haben (Haggada). Die Kultur, speziell die religiöse Kultur der Völker, unter denen sie lebten, tritt uns in diesen Diskussionen förmlich plastisch vor die Seele, indem sie uns einerseits den Eindruck zeigt, den sie auf die Juden gemacht, andererseits auch den Einfluß verrät, den sie auf die Anschauungen und Bräuche der Juden geübt hat. Inhaltlich eng verwandt mit diesen haggadischen Partien der Talmude sind die teils gleichzeitigen, teils auch jüngeren Midraschim, die uns in Form von Lehrvorträgen (namentlich die beiden Pesiktot) oder von katenenartigen Sammlungen zu den biblischen Büchern (so vor allem Bereschit Rabba, der älteste palästinensische Midrasch zur Genesis) ein fast unübersehbares religionsgeschichtliches Material bieten.

Zur Durcharbeitung dieser Literatur gehört nicht nur sehr viel Zeit, sondern auch eine Summe von sprachlichen Kenntnissen, wie sie nur selten in einer Person vereint sind. Während die tannaitischen Sammlungen in neuhebräischer Sprache abgefaßt sind, liegen uns die Diskussionen der Talmude sowie die bis jetzt noch gar nicht genannten Targumim (Bibelübersetzungen auf Grund der traditionellen Auslegung) in verschiedenen aramäischen Dialekten vor, und diese beiden Grundsprachen sind wieder vermischt mit zahllosen Lehnwörtern aus dem Griechischen und Lateinischen (in den palästinensischen Quellen) wie aus dem Babylonischen und Persischen (in den babylonischen Quellen). So bunt wie das sprachliche Gewand ist die äußere Form der verschiedenen Werke. Denn wenn der Traditionsstoff, wie ausgeführt, teils in kodifizierter Form, teils exegetisch entwickelt,



teils dialektisch ausgesponnen uns vorliegt, so erhöht das zwar den religionsgeschichtlichen Wert der Überlieferungen, erschwert aber auch gleichzeitig ihre Verwertung, da sie erst förmlich ausgegraben werden müssen aus Sammlungen, die ganz abgesehen von ihrem losen, wenig systematischen Zusammenhang nicht nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten angelegt waren. Speziell die beiden Talmude stellen bei ihrem „chaotischen und protokollartigen Charakter“ ungewöhnliche Anforderungen an ihren wissenschaftlichen Bearbeiter.

Ist nun schon die Form dieser Schriften, milde gesagt, ungenießbar für jeden, der mit einem „literarischen“ Maßstabe an dieselben herantritt, so wirkt der spröde Stoff, namentlich in den halachischen Partien, geradezu abstossend auf fast jeden, der sich nicht von Jugend auf ganz hineingelebt hat. Denn es liegt im Wesen der Halacha, welche die für das Leben maßgebende religiöse Norm feststellen will, daß sie weniger sittlich-religiöse als rechtliche und rituelle Fragen behandelt. Und so kommt es, daß dort häufig die unscheinbarsten und gleichgültigsten Betätigungen und Handlungen in die Sphäre des Religiösen erhoben sind und mit dem höchsten Ernst behandelt werden, und daher der nicht in den Geist der Halacha Eindringene, wenn nicht ein verächtliches Lächeln für diesen unnützen Aufwand an Zeit und Geist, so doch sicher keine Lust zum Eindringen in diese Welt zeigt. Doch so erklärlich die Abneigung gegen die Beschäftigung mit einer solchen Materie auch sein mag, so ist sie doch noch keine Entschuldigung für eine völlige Ignorierung derselben bei denen, die jüdische Religionsgeschichte treiben wollen, und die billigen Rezepte wie: „es sei hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen“, oder: „der allgemeine Eindruck genüge hier schon“, sind nur Feigenblätter für die Unlust oder Unfähigkeit der betreffenden Gelehrten, sich mit den Quellen ernster zu beschäftigen. So wenig die öden dogmatischen Spitzfindigkeiten der Kirchenväter dem Religionshistoriker ein Recht geben, deswegen über ihre Schriften zur Tagesordnung

überzugehen, so wenig darf man mit fertigen Werturteilen sich vom Studium der talmudischen Literatur dispensieren.

Alle angeführten Momente genügen schon, um die Tatsache zu erklären, daß die talmudische Literatur bisher in der Religionsgeschichte zu kurz gekommen ist. Doch ein Hauptgrund ist bisher noch unausgesprochen geblieben. Es sind bisher fast ausschließlich jüdische und christliche Theologen, die sich mit der Erforschung dieser Literatur abgegeben haben, und so viele unter ihnen auch frei von dogmatischen Vorurteilen sind, macht sich doch bei fast allen (und teilweise gerade bei den freisinnigsten in beiden Lagern) eine gewisse Befangenheit bemerkbar, die ein lehrreiches Beispiel dafür abgibt, wie schwer es ist, sich nicht nur im Denken, sondern auch im Fühlen von jeder Tradition freizumachen und zur höchsten Objektivität zu erheben. Schon aus diesem Grunde wäre es also ein Postulat der Wissenschaft, daß auch das nachbiblische Judentum in den Vorlesungen der philosophischen Fakultäten unserer Universitäten behandelt wird, wo völlig unabhängige Forscher den Gegenstand dem Streit der Theologen entziehen und *sub specie aeterni* behandeln könnten.

Im folgenden seien nun die Aufgaben, die hier der Wissenschaft winken, in den äußeren Umrissen festgestellt und zugleich die bisherigen Leistungen in Kürze gewürdigt. Die umfassendste und schwierigste, in Ermangelung von Vorarbeiten heute freilich noch nicht vollkommen lösbare Aufgabe ist die Darstellung der Entwicklung des Judentums zum Talmud. Von der Schlußredaktion des Pentateuchs bis zum Abschluß des Talmuds führt durchaus nicht, wie sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite noch vielfach angenommen wird, ein gradliniger Weg, sondern die Entwicklung vollzog sich in einem gewaltigen Kampfe, dessen einzelne Phasen wir nur noch zum Teil kennen. Es ist das Verdienst Abraham Geigers<sup>1</sup>, dies zuerst deutlich erkannt zu

<sup>1</sup> *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*. Berlin 1857. Vgl. meine Analyse des Werkes in der *Geigergedenkschrift* (Berlin 1910), S. 316 — 326.

haben, und nach ihm hat namentlich Chwolson die Entwicklung richtig gezeichnet und wertvolle Winke für den von der Forschung einzuschlagenden Weg gegeben.<sup>1</sup> Beide Forscher gehen analytisch vor und suchen aus dem noch erkennbaren Niederschlag, den jede Periode der jüdischen Religionsgeschichte in den Schriften einer späteren Zeit zurückgelassen hat, den ganzen Geschichtsverlauf zu rekonstruieren. Geiger sucht die Textgeschichte des Alten Testaments, wie wir sie aus den ältesten Übersetzungen und der palästinensischen Exegese noch erschließen können, als Zeugen für den Gang der Religionsgeschichte zu verwerten. Auf diese Weise erklärt er die Entstehung und Bedeutung der verschiedenen Parteien und Sekten, namentlich der Pharisäer und Sadduzäer, und zeigt die Spuren der alten Halacha, die der in der Mischna kodifizierten vorangegangen sein muß. Auch Chwolson geht den Spuren der alten Halacha nach, stellt Kriterien für ihre Ermittlung auf und weist namentlich bei den Karäern Überreste derselben nach. In seiner letzten Schrift<sup>2</sup> stellt er sogar die freilich nicht genügend bewiesene Behauptung auf, daß mit dem im talmudischen Schrifttum gebräuchlichen Ausdruck *Am haarez* die Anhänger der alten (sadduzäischen) Halacha bezeichnet werden.

In darstellender Form hat schon vor Geiger und Chwolson im Jahre 1832 Zunz<sup>3</sup>, wenn auch nicht den ganzen Gegenstand, so doch einen wichtigen Teil davon in grundlegender Weise behandelt. Indem er nämlich die wichtigste Institution des nachexilischen Judentums, den Gottesdienst der Synagoge, in seiner

<sup>1</sup> Namentlich in der *Zeitschr. f. wiss. Theologie* XXXVIII (1895) S. 371 ff. Wiederabgedruckt in den *Ergänzungen zum „letzten Passahmahl Christi“* (Leipzig 1908) S. 164 ff., 176.

<sup>2</sup> *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis 1000 n. Chr.* Leipzig 1910.

<sup>3</sup> *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt.* Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte. Berlin 1832. 2. Aufl. Herausgeg. v. N. Brüll. Frankfurt a. M. 1892.

geschichtlichen Entwicklung schildert, bietet er damit gleichsam einen Querschnitt durch die ganze Religionsgeschichte des behandelten Zeitalters. Seine Darstellung der Haggada ist noch heute unübertroffen, bedarf aber, da sie vorwiegend nach literarhistorischen Gesichtspunkten gegeben ist, einer Ergänzung in einer Entwicklungsgeschichte der Haggada nach Stoffen und Formen. Das Material zu einer solchen (mit Ausschluß der anonymen Haggada) bietet Bacher in seinem sechsbändigen Werke<sup>1</sup>, in dem der haggadische Überlieferungsstoff chronologisch nach Trägern der Tradition geordnet und gesammelt ist. Ohne Kenntnis der Quellen kann freilich auch Bachers Werk nicht ungeprüft für religionsgeschichtliche Zwecke verwertet werden. Denn die Tradenten der Haggada sind durchaus nicht gleichzeitig auch die Schöpfer der Haggada gewesen, vielmehr läßt es sich an zahlreichen Stellen nachweisen, daß die Traditionen oft Jahrhunderte älter sind als die Gelehrten, in deren Munde sie vorkommen. So enthalten die Apokryphen und Pseudepigraphen, die teilweise bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufreichen, häufig schon Gedanken und Anschauungen, als deren Tradenten im talmudischen Schrifttum erst die Amoräer, also die Gelehrten des 3.—5. nachchristlichen Jahrhunderts, erscheinen.

Wenn also eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung des Judentums von der Thora zum Talmud hin noch ein Desiderat der Wissenschaft bleibt, existieren doch sowohl von jüdischer wie von christlicher Seite eine Reihe von Monographien, die teils einen Ausschnitt aus dieser fast tausendjährigen Geschichte bieten, teils einzelne Seiten der religiösen Entwicklung behandeln. Das bekannte Werk von Weber<sup>2</sup> hält nicht, was der Titel verspricht, und ist eher geeignet, zu verwirren als aufzuklären. Denn erstens

<sup>1</sup> *Die Agada der babyl. Amoräer.* Budapest 1878. *Die Agada der Tannaiten.* Straßburg 1884 (<sup>2</sup>1903) 1890. *Die Agada der paläst. Amoräer.* Straßburg 1892, 1896, 1899.

<sup>2</sup> *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (System der altsynagogalen paläst. Theologie). 2. Aufl. bes. v. G. Schnedermann. Leipzig 1897.

bietet es wahllos altes und junges Material, autoritative Aussprüche und gelegentliche Äußerungen, so daß der religionsgeschichtliche Wert seiner Sammlungen schon dadurch stark herabgedrückt wird. Dann aber sucht es, wie ich schon an anderer Stelle bemerkt habe<sup>1</sup>, ein „System“ da zu finden, wo ein solches nicht vorliegt und auch nie beabsichtigt war. „Rabbinic theology is a syncretism, not a system.“<sup>2</sup>

Trotz dieser prinzipiellen Mängel hat das Werk doch ein gewisses Verdienst als erster Versuch einer quellenmäßigen Darstellung des talmudischen Judentums, indem es zwar nicht das Werden der Religion, aber doch die gewordene Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen vorzuführen sucht. In seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen ist es also ein Gegenstück zu dem Werke von Couard<sup>3</sup>, das in ähnlicher Weise die nicht talmudischen Quellen der nachbiblischen jüdischen Religionsgeschichte verwertet. Solche Materialsammlungen sind nützliche Vorarbeiten, wengleich sie in der selbstgewählten Beschränkung auf nur eine Gruppe der vorliegenden Literatur notwendig den Eindruck erwecken, als ob die verschiedenen Richtungen des Judentums, aus denen jede dieser Gruppen hervorgegangen, ganz getrennt voneinander gewesen wären und nicht vielmehr sich gegenseitig vielfach berührt und durchdrungen hätten. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Richtungen und die dementsprechende Bewertung der beiderseitigen Quellen bildet vielleicht das schwierigste Problem der jüdischen Religionsgeschichte und ist auch Hauptgegenstand der vor zehn Jahren zwischen Bousset und mir geführten Kontroverse.<sup>4</sup> Eine Aufrollung der

<sup>1</sup> Boussets *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht* (Berlin 1903) 5, 10.

<sup>2</sup> Abrahams *Jew. Quart. Review* XX (1908) 273.

<sup>3</sup> *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*. Gütersloh 1907.

<sup>4</sup> Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1903 (2. Aufl. 1906). Perles *Bousset . . . . kritisch untersucht*. Berlin 1903. Bousset *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*. Berlin 1903.

ganzen Streitfrage würde den Rahmen dieses Artikels überschreiten<sup>1</sup>, doch sei hier nur prinzipiell festgestellt, daß die von Bousset gewählte Antithese „Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum“ durchaus nicht den wirklichen Unterschied der beiden Quellengruppen trifft. Denn ganz abgesehen davon, daß die sogenannten Schriftgelehrten kein vom Volk getrennter Stand waren, sondern selbst zum „Volk“ gehörten und ihr Brot in vielen Fällen als einfache Handwerker verdienten, sind sie, wie schon oben ausgeführt, nur zum geringsten Teil auch die Schöpfer der Haggada. Vielmehr haben sie die von ihnen bereits vorgefundenen Stoffe lediglich in den Rahmen der rabbinischen Exegese gespannt, wobei, wenn auch freilich vieles abgeschnitten oder verzerrt wurde, der volkstümliche Charakter der Stoffe doch unberührt blieb. Denn das ganze haggadische Schrifttum ist, wie erst kürzlich Ginzberg mit Recht betont hat<sup>2</sup>, populär im doppelten Sinne des Wortes, indem es sich einerseits an das Volk wendet, andererseits in der Hauptsache eine Schöpfung des Volkes ist. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Quellengruppen besteht vielmehr darin, daß die Apokryphen und Pseudepigraphen von Anfang an zur Lektüre bestimmt waren, und daher auch in äußerlich abgerundeter Form auftreten, während die haggadischen Schriften, die aus exegetisch-homiletischen Vorträgen hervorgegangen sind und sich äußerlich wie innerlich ganz an das

<sup>1</sup> Wenn Bousset (V. u. Schr. 9) mir vorwirft, daß ich die Apokryphen und Pseudepigraphen zu Quellen zweiten Ranges degradiere, so mißversteht er meine Ausführungen. Nicht den Quellenwert dieser Schriften bestreite ich (man lese nur, was ich S. 3f. und 22f. meiner Schrift gegen Bousset darüber sage), sondern ich wende mich nur gegen Aufbauschung dieses Ausschnittes aus den Quellen, als wären es die Quellen, und gegen die Identifizierung der darin vertretenen Richtungen und Strömungen mit dem Judentum der damaligen Zeit. Bei Anführung meiner Worte „Aber charakteristisch für das Judentum der damaligen Zeit sind sie nicht“, hat B. übersehen, daß das Wörtchen „das“ bei mir gesperrt gedruckt ist, was natürlich entscheidend für den Sinn der Stelle ist.

<sup>2</sup> *The Legends of the Jews* I (Philadelphia 1909) Preface p. VIII. Vgl. meine Anzeige in der Orient. Lit.-Zeit. 1910 Sp. 122 ff. (*Jüdische Skizzen* S. 292 ff.).

Bibelwort anlehnen, nicht als Literatur im künstlerischen Sinne des Wortes gelten können und wohl auch kaum jemals mit diesem Anspruch auftraten.

Boussets Werk kommt übrigens für die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur insofern nur mittelbar in Betracht, als es die Darstellung bloß bis zum Bar Kochba-Aufstand führt, also gerade dem Zeitpunkt, wo erst die schriftliche Fixierung der jüdischen Tradition beginnt. Das gleiche gilt von Schürer, der namentlich im zweiten Bande seines Geschichtswerkes religionsgeschichtliche Ausführungen über einzelne Seiten des rabbinischen Judentums bietet, sowie von den meisten christlichen Darstellungen des „Spätjudentums“.<sup>1</sup> Auch ermangeln dieselben in den meisten Fällen einer gründlichen selbständigen Kenntnis der rabbinischen Quellen. Als rühmliche Ausnahmen sind in dieser Beziehung Dalman, Strack, Wünsche und von englischen Gelehrten Taylor und Herford zu nennen. Was auf allen anderen Gebieten als eine selbstverständliche Voraussetzung der Forschung gilt, muß also hier als seltener Vorzug besonders hervorgehoben werden.

Von jüdischer Seite existiert zwar eine umfangreiche Literatur über das talmudische Zeitalter, doch nur ein kleiner Teil davon berücksichtigt das religionsgeschichtliche Moment in gebührender Weise. Selbst das nach Umfang und Inhalt bedeutendste Werk der jüdischen Geschichtsschreibung, die gerade durch scharfsinnige Kritik der talmudischen Quellen besonders ausgezeichnete „Geschichte der Juden“ von Grätz, bietet, wie schon der Titel besagt, mehr äußere Geschichte als Religionsgeschichte, so daß die Darstellung der inneren religiösen Entwicklung<sup>2</sup> vielfach zu kurz kommt. Auch die den einzelnen Bänden vorangeschickten Einleitungen, die eine treffende Charakteristik jedes Zeitalters

<sup>1</sup> Vgl. die Literaturangaben bei Schürer<sup>4</sup> II 372, 390, 414, 497, 579 und die kürzere Übersicht bei Bousset<sup>2</sup> 54 ff.

<sup>2</sup> Über diesen auffallenden Mangel an religionsgeschichtlichen Werken innerhalb der jüdischen Wissenschaft vgl. meine Ausführungen in der oben (S. 584 Anm. 1) angeführten *Geiger-Gedenkschrift* S. 317 ff.

geben, sind mehr geschichtsphilosophischer als religionsgeschichtlicher Art.

Der einzige, der nach jeder Richtung hin der Aufgabe gewachsen gewesen wäre, Abraham Geiger, starb, bevor er die von ihm beabsichtigte „Entwicklungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung“<sup>1</sup> schreiben konnte, und seine vor 40 Jahren ausgesprochene Klage<sup>2</sup>: „Eine Geschichte dieser (d. h. der talmudischen) Zeit besitzen wir noch nicht“, trifft leider bis auf den heutigen Tag zu.

Eine überaus wertvolle und den ganzen Zeitraum von Esra bis zum Abschluß des Talmuds umspannende Vorarbeit stellt das kürzlich erschienene Werk von R. Travers Herford<sup>3</sup> dar, das auf selbständiger Durchforschung der Originalquellen fußt und die Entwicklung des pharisäischen Judentums, die von der Thora zum Talmud führte, in geradezu plastischer Darstellung zeichnet. Das aus Hibbert-Vorlesungen am Manchester College in Oxford hervorgegangene Werk zeigt ein gesundes, durch keinerlei dogmatische Vorurteile getrübtens religionsgeschichtliches Urteil, und wenngleich es schon durch seinen geringen Umfang nicht den Anspruch auf eine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes erheben kann, bedeutet es doch einen wesentlichen Fortschritt gegenüber allen bisherigen Darstellungen und enthält fruchtbare Anregungen für die Forschung der Zukunft.

Bevor wir indessen ein umfassendes und abschließendes Werk erwarten dürfen, muß erst das gesamte religionsgeschichtliche Material in übersichtlicher Ordnung und kritischer Sichtung vorliegen. Nach dieser Richtung hin sind schon eine große Anzahl zum Teil recht brauchbarer Leistungen von christlichen wie jüdischen Gelehrten vorhanden, die sich mit einzelnen Seiten der Entwicklung beschäftigen und einen bestimmten Kreis von

<sup>1</sup> *Nachgel. Schriften* V 313 (in einem Briefe vom 29. X. 1866 an Chwolson).      <sup>2</sup> *ibid.* II 128.

<sup>3</sup> *Pharisaism its aim and its method* (Crown Theological Library, Vol. XXXV). London 1912. VII 340p. Deutsch u. d. Titel: *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt*, Leipzig 1913.



Lehren, Anschauungen und Hoffnungen jener Zeit zur Darstellung bringen. Freilich darf man nicht glauben, daß eine Reihe von solchen Querschnitten schon ausreicht, eine richtige Vorstellung von dem ganzen in Frage kommenden Gebiet zu geben. Bei dem Umfang desselben sind außerdem noch weitere Monographien nötig, die den Stoff, soweit er noch nicht systematisch gesammelt ist, zur Stelle schaffen und nach großen erst aus dem Gegenstand selbst zu gewinnenden Gesichtspunkten ordnen und bearbeiten. So ist Louis Ginzbergs schon zitiertes Werk<sup>1</sup>, das zunächst nur eine nackte Wiedergabe der jüdischen Legenden in englischer Übersetzung bietet, eine nicht zu unterschätzende Quellenarbeit, deren voller Wert freilich erst mit dem Erscheinen des die religionsgeschichtlichen Resultate enthaltenden Schlußbandes zutage treten wird.

So wichtig und notwendig auch solche und ähnliche Werke sind, die uns in die Vorstellungswelt des Judentums einführen, so sicher bedarf es zu ihrer Ergänzung einer Darstellung der verschiedenen sichtbaren und greifbaren Ausprägungen, die die herrschenden Ideen im Laufe der Geschichte in Kultus und Recht wie in Brauch und Sitte gefunden haben. Das neue Werk von I. Elbogen<sup>2</sup> löst diese Aufgabe in vollendeter Weise für das so wichtige Gebiet des synagogalen Kultus. Nicht weniger wichtig ist eine Darstellung des außersynagogalen Ritus, der bis heute überhaupt noch nicht im Zusammenhange behandelt wurde, trotzdem er an religionsgeschichtlicher Bedeutung hinter dem Gottesdienste der Synagoge sicher nicht zurücksteht. Zeigt uns derselbe doch erst, wie weit der Einfluß reichte, den die Religion auch auf das Leben des einzelnen Juden ausübte. So verspricht namentlich eine Geschichte der häuslichen Sabbat- und Festfeier nach mehr als einer Richtung wertvolle Aufschlüsse. Als nächst-wichtigste Aufgabe der Forschung ist eine Darstellung des jüdi-

<sup>1</sup> Siehe oben S. 588 Anm. 2. Bisher erschienen 4 Bände.

<sup>2</sup> *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1913.

schen Rechts zu bezeichnen, die im Gegensatz zu M. W. Rapoport's und Josef Kohlers an sich verdienstlichen Arbeiten<sup>1</sup> sich nicht auf das Recht des babylonischen Talmuds beschränken dürfte.

Schon die hier angedeuteten Aufgaben zeigen, was für ein lohnendes Arbeitsfeld dem Religionshistoriker in der talmudischen Literatur winkt. Ihre Bedeutung für die geschichtliche Erforschung des Judentums braucht daher nicht weiter hervorgehoben zu werden. Wie hohe Bedeutung sie jedoch auch für die vergleichende Religionswissenschaft besitzt, ist vielfach selbst in Fachkreisen noch nicht genügend bekannt. Trotz aller Schutzwälle, die die Schriftgelehrten aufrichteten, um den reinen Monotheismus vor Trübungen zu bewahren, konnten sie doch nicht verhindern, daß manche heidnischen Anschauungen und Bräuche gleichsam unterirdisch wieder ins Judentum eindrangten. Namentlich die Angelologie und Dämonologie, doch auch manche kosmogonischen Vorstellungen der talmudischen (und teilweise schon vortalmudischen) Zeit sind ein fremdes Pflöpfreis auf dem Stamm des Judentums<sup>2</sup>. Bezeichnenderweise zeigt die ganze tannaitische Literatur und der palästinensische Talmud ungleich weniger von dieser bedenklichen Bereicherung der Volksreligion als der babylonische Talmud. Denn in Babylonien war damals zwar der Quell der Kultur längst verschüttet, doch der Aberglaube wucherte auf seinem alten Boden üppig weiter und fand seinen Weg auch

<sup>1</sup> Rapoport *Der Talmud und sein Recht*. 2. Aufl., Berlin 1912 (S. A. aus Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. XIV, XV, XVI); Kohler *Darstellung des talmudischen Rechts* (Anlage zur Rechtswissenschaftlichen Sektion des babyl. Talmuds von L. Goldschmidt = *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XX 161 ff.). Auch im Sonderabdruck erschienen.

<sup>2</sup> Vgl. Wünsche *Salomos Thron und Hippodrom*. Abbilder des babylonischen Himmelsbildes (Ex oriente lux II, Leipzig 1906, 113 ff.); *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüd. und moslem. Sagenkreis mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur* (ebd. II 169 ff.). Erich Bischoff *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch* (Leipz. 1907). Völlig veraltet ist der vor Erschließung des babylonischen Altertums geschriebene Aufsatz von Güdemann *Mythenmischung in der Haggada* (*Religionsgeschichtl. Studien*, Leipzig 1876, 1 f. = *Monatsschrift* XXV 177 ff.).

zu den Juden<sup>1</sup>. Für einzelne Anschauungen dieser Art im talmudischen Schrifttum ist der Nachweis babylonischen Ursprungs bereits geführt worden; doch eine der Bedeutung des Gegenstandes entsprechende Sammlung und Darstellung des ganzen Materials nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten steht noch aus. Dieselbe wäre ein Gegenstück oder eine Fortsetzung zu den bekannten Werken von Zimmern und Jeremias über den babylonischen Einfluß im Alten und Neuen Testament. Namentlich die Sagen und Legenden der Juden sind, soweit sie nicht als Produkte des eigenen Volksgeistes anzusehen sind, größtenteils aus Babylonien gekommen, wenngleich sich in der jüdischen Umformung vielfach der Ursprung gar nicht mehr erkennen läßt. Auch die Ortsnamen und teilweise auch die Personennamen des babylonischen Talmuds werden bei näherer Untersuchung noch manches interessante Resultat für die Religionsgeschichte bieten. Unverkennbar, wenn auch in viel geringerem Umfange nachweisbar, sind die Entlehnungen aus der persischen Religion, die Kohut in mehreren unzulänglichen Arbeiten behandelt hat<sup>2</sup>, und nur in schwachen Spuren zu erkennen ist der Einfluß der griechisch-römischen Religion<sup>3</sup>, was kulturgeschichtlich besondere Beachtung verdient. Denn daß die Juden Palästinas die Religion ihrer Umgebung sehr genau kannten, davon legt der Talmud selbst ein beredtes Zeugnis ab.

Ein ganzer Traktat der Mischna *Aboda Zara*<sup>4</sup> („Götzen-

<sup>1</sup> Vgl. D. Joël *Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben*. 2 Hefte. Breslau 1881. 1883. L. Blau *Das altjüdische Zauberveresen*. Budapest 1898.

<sup>2</sup> *Über die jüd. Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*. Leipzig 1866. *Was hat die talmud. Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?* ZDMG. XXI (1867) 552 ff. Die Werke von Stave (1898) und Böklen (1902) suchen den Einfluß des Parsismus mehr für die vortalmudische Zeit nachzuweisen.

<sup>3</sup> Über den Einfluß der griechischen Philosophie vgl. die verschiedenen stark anfechtbaren Werke von M. Friedländer.

<sup>4</sup> Ausgabe von Strack (2. Aufl. Leipzig 1909) mit Übersetzung und lehrreichem Kommentar.

dienst<sup>4</sup>) handelt ausschließlich vom griechisch-römischen Kultus und gibt Anweisungen für die Stellungnahme zu demselben. Ihm entspricht ein Traktat in der Tosephta sowie die zugehörigen vielfach einen Sachkommentar zur Mischna bietenden Traktate der beiden Talmude. Auch in anderen Traktaten wie in den Midraschim finden wir oft unerwartet wichtige Mitteilungen über die Religion der Umgebung, und zwar nicht nur über den offiziellen Kultus, sondern auch über den Volksglauben. So ist an mehreren Stellen des Midrasch der Majuma-Kultus genau beschrieben<sup>1</sup>, während zwei Kapitel der Tosephta einen ganzen Katalog abergläubischer Sitten und Gebräuche aus dem römischen Palästina des zweiten Jahrhunderts enthalten.<sup>2</sup> Außer einem Vortrag von Israel Lewy<sup>3</sup> und einer Programmarbeit von H. Blaufluß<sup>4</sup> existiert auch hier noch keine zusammenfassende Darstellung des Gegenstandes, trotzdem in den bekannten Werken von Michael Sachs, Joseph Perles, Julius Fürst u. a. wertvolle Vorarbeit geleistet ist.

Auch über die babylonische, persische<sup>5</sup> und syrische<sup>6</sup> Religion erfahren wir aus Talmud und Midrasch bei der sprunghaften Vielseitigkeit der darin behandelten Stoffe eine Fülle von wertvollen Einzeltatsachen, die, weil von Zeitgenossen

<sup>1</sup> Vgl. Joseph Perles *Etymologische Studien* (Breslau 1871) 96 ff.; *Zur rabbinischen Sprache und Sagenkunde* (Breslau 1873) 1 ff. = Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX (1870) 494 ff.; XXI (1872) 251 ff.

<sup>2</sup> Vgl. darüber Heinrich Lewy *Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit* (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1893, 23 ff.; 130 ff.).

<sup>3</sup> *Über die Spuren des griech und röm. Altertums im talmud. Schrifttum* (Verhandlungen der 33. Philologenversammlung, Gera 1878 S. 77 ff.).

<sup>4</sup> *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nürnberg, Beilage zum Jahresber. des Neuen Gymnasiums 1909. S. in diesem *Archiv* XIV 596.

<sup>5</sup> Vgl. A. Kohut *The Talmudic Records of Persian and Babylonian Festivals critically illustrated* (The American Journal of Semitic Languages and Literatures XIV 1897/98 p. 183—94).

<sup>6</sup> Vgl. S. Krauß *Ägyptische und syrische Götternamen im Talmud* (Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berlin 1897, 339 ff.).

an Ort und Stelle beobachtet, ein den Wert von Quellenzeugnissen beanspruchendes Material für die Forschung darstellen.

Zur religionsgeschichtlichen Würdigung der talmudischen Literatur gehört indes vor allem auch ein Moment, das bisher unerwähnt geblieben ist, nämlich eine Feststellung des Einflusses, den die darin zu Worte kommende Religionsform auf weitere Kreise geübt hat, oder deutlicher gesprochen, der Spuren des talmudischen Judentums im Christentum und Islam. Denn namentlich die älteren (tannaitischen) Partien des talmudischen Schrifttums sind nicht nur geeignet, uns den Boden zu schildern, auf dem die beiden Tochterreligionen entstanden sind und von dem sie sich losgerissen haben, sondern sie enthalten auch, wie heute immer allgemeiner erkannt und anerkannt wird, die Quellen, aus denen dieselben vor und nach ihrer Losreißung sich speisten. Ein wissenschaftliches Verständnis des Neuen Testaments und der sonstigen altchristlichen Literatur ist ohne gründliche quellenmäßige Kenntnis jenes Schrifttums nicht möglich. Denn ganz abgesehen davon, daß es die einzigen in der Ursprache erhaltenen Quellschriften des Judentums aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. in sich schließt, also schon zur sprachlichen Erklärung der nur griechisch vorliegenden ältesten christlichen Texte unentbehrlich ist, bildet es auch inhaltlich den besten Kommentar für dieselben. Ist doch ein großer Teil der Anschauungen und Begriffe wie der Einrichtungen und Bräuche, die man schon über 1800 Jahre als christlich bezeichnet, einfach aus dem Judentum übernommen, haben doch die Sprüche und Gleichnisse wie die Gebete und Hoffnungen der urchristlichen Gemeinde, soweit sie nicht direkt von dort entlehnt sind, doch Anknüpfungspunkte und Parallelen in jenem Schrifttum.<sup>1</sup> Und dieses Einströmen jüdischen Geistes hörte nicht etwa mit der endgültigen Trennung des Christentums von der Mutterreligion auf, sondern dauerte noch Jahrhunderte weiter, wie uns die Schriften der Kirchenväter

<sup>1</sup> Vgl. namentlich G. Dalman *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898).

zeigen.<sup>1</sup> Diese Beziehungen mit Sachkenntnis und Objektivität in ihrem ganzen Umfang aufzudecken, bietet Stoff für die Lebensarbeit eines ganzen Heeres von Religionshistorikern, trotzdem schon eine ganz unübersehbare Literatur darüber vorliegt, die freilich vielfach die zwei genannten Erfordernisse vermissen läßt.

Für den Koran hat zuerst Abraham Geiger<sup>2</sup> die Entlehnungen aus dem Judentum nachgewiesen und gezeigt, wie häufig gerade die talmudische Literatur als Quelle in Betracht kommt. Weiter ist namentlich M. Grünbaum<sup>3</sup> den Spuren der Haggada in der arabischen Sage und Legende nachgegangen. Den speziellen Nachweis für die erzählenden Elemente des Korans hat Schapiro<sup>4</sup> geführt, für die Salomolegende Salzberger.<sup>5</sup>

Doch nicht indem wir den Spuren nachgehen, die das talmudische Schrifttum im Christentum und Islam hinterlassen hat, sondern indem wir den Einfluß feststellen, den es auf das Judentum selbst geübt hat, werden wir erst seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung in vollem Umfange gerecht. Das ganze jüdische Leben, Fühlen und Denken trägt seit nahezu andert-halb Jahrtausenden den Stempel des talmudischen Geistes, so daß man ohne Übertreibung sagen kann, der Talmud hat das Judentum während dieses Zeitraumes nicht nur erhalten, sondern im eigentlichen Sinne erst geschaffen. In welcher Weise sich diese Wirkung äußerte, gehört nicht mehr zum Gegenstande dieses Aufsatzes<sup>6</sup>, doch sei hier auf die Tatsache hingewiesen, daß die uns

<sup>1</sup> Vgl. L. Ginzberg *Die Haggada und die Kirchenväter* I, Heidelberg 1899; *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, Berlin 1900.

<sup>2</sup> *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn 1833.

<sup>3</sup> *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893. *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* herausg. v. F. Perles, Berlin 1901.

<sup>4</sup> *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* I. Leipzig 1907.

<sup>5</sup> *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur*. Berlin 1907. *Salomos Tempelbau und Thron in der semit. Sagenliteratur*. Berlin 1912.

<sup>6</sup> Vgl. des Verfassers Aufsatz *Entstehung und Bedeutung des Talmuds* (Jüdische Skizzen. Leipzig 1912. S. 105 ff.).

darin entgegentretende Religion noch heute nicht nur lebt, sondern für Millionen auch in Europa die einzige Quelle geistigen und sittlichen Lebens darstellt. Für die meisten osteuropäischen (russischen, galizischen, rumänischen) Juden ist dieses Schrifttum neben und teilweise vor der Bibel das einzige, was sie an Kulturgütern besitzen und pflegen, das einzige, was sie unter dem entsetzlichsten physischen und moralischen Druck noch immer als Menschen erhält. Schon diese Erwägung müßte die Aufmerksamkeit aller religionsgeschichtlich interessierten Kreise auf diese trotz ihres Alters und ihrer Bedeutung so wenig gekannten und verstandenen Denkmäler der jüdischen Religion lenken.

---

## 8 Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912<sup>1</sup>

Von M. Höfler in Bad Tölz

Eine epochemachende und ganz neue Erscheinung auf dem Gebiete der Medizingeschichte war die Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911, zu deren „Historischer Abteilung mit Ethnographischer Unterabteilung“ K. Sudhoff und O. Neustätter einen in zwei Auflagen erschienenen offiziellen Katalog herausgaben, welcher sich auf 20 394 Nummern erstreckt.

Der Begriff der Gesundheitspflege ist allerdings, soweit es sich um Verhütung von „Krankheiten“ handelt, ein ganz moderner; doch das, was heute „Krankheit“ ist, war früher zum größten Teil eine Tat übelgesinnter Dämonen. Galt doch ehemals schon die Atmosphäre der Toten und unterirdischen Geister als verunreinigend. Die Abwehr des Grolles der Seelengeister und der gefährlichen Wirkungen der Rache übelgesinnter Ahnengeister, dies war die ursprünglichste und wesentlichste Kathartik der früheren Generationen, deren Priesterärzte die apotropäische Katharsis in das Gebiet der ärztlichen Reinigung durch empirische Verwendung der Kultmittel hinüberlenkten. So erhielten auch die übrigen, ursprünglich nur auf roher Erfahrung beruhenden Methoden, z. B. das Abwischen der Hautsekrete, das Abreiben der Hautparasiten, die Fuß- und Händewaschung, die Räucherung, das Feuer, das Abstreifen der Haut an Dorngehegen oder an Mauerflächen etc. die rituelle Bedeutung einer symbolischen Reinigung oder Katharsis, ebenso wie die Entleerung von Kotballen und Darmparasiten durch Abführmittel (Wurmkuren, Maikuren, Frühjahrsfutter), und die harn-

---

<sup>1</sup> Siehe in diesem *Archiv* XII 338 ff.



treibenden Mittel (z. B. Meerzwiebel), die Brechmittel (z. B. Helleborismus), die Blutentziehung als Stellvertretung des Menschenopfers etc. Um so auffälliger ist es nun, daß in dem großen Gebiete der antiken Hygiene das Kapitel der priesterärztlichen Katharsis auf der Dresdner Hygiene-Ausstellung vollständig fehlte, z. B. Origanum, Weinrebe, Zypresse, Meerzwiebel, Feige, Olive, Helleborus, Lorbeer, Eier, Asche etc., lauter Gegenstände, deren antike kathartische Bedeutung E. Rohde in seinem klassischen Werke „Psyche“ längst schon überzeugend nachgewiesen hatte, sind in dem offiziellen Katalog nicht erwähnt. Gerade die kultische Reinheit der Priesterärzte mußte vorbildlich wirken für das bei Göttern und Priestern Hilfe suchende Menschevolk. Aber ein bewußt hygienischer Gedanke war bei dieser von Schuld reinigenden Katharsis der Priester nicht das Primäre, ebensowenig wie bei der Beschneidung, die nur ein afrikanisch-ägyptisch-jüdischer ritueller Akt war, und zwar trotz Herodot ohne alle hygienische Bedeutung. — Aus Anlaß der Dresdner Hygiene-Ausstellung veröffentlichte K. Sudhoff in der Deutschen Revue (Oktober 1911) „Hygienische Gedanken und ihre Manifestationen in der Weltgeschichte“, aus der wir zwei Sätze ausziehen, weil wir sie voll und ganz unterschreiben dürfen: „Aus dem Semitentum, speziell aus dessen geistiger Blüte, dem Judentum, als dem Träger, Vermittler und Ausreifer der Gesamtgedanken des Semitismus, stammen zwei der größten hygienischen Gedanken der Menschheit und ihre zielsicheren Manifestationen — der wöchentliche Ruhetag und die direkte Krankheitsbekämpfung durch natürliche Maßnahmen (letztere bei dem Aussatz oder der Lepra). Nicht die Vermittlung göttlicher Hilfe durch Priestergebete und Opfer war dabei das Wesentliche, sondern die zielbewußte Absicht, den Stammesbruder vor Krankheit zu sichern“; ferner: „Es ist eine überaus interessante Tatsache, daß die griechische medizinische Wissenschaft, die von so unvergleichlicher Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Menschheit geworden ist und die ihren

größten Ruhmestitel darin erblicken kann, daß sie die Erforschung der natürlichen Krankheitsursachen an Stelle der supranaturalistischen Dämonenmedizin setzte, die den gesamten vorhippokratischen Orient und Okzident mediterran wie nordalpin beherrschte und heute noch einen großen Teil der Erde in ihrem Banne hält, daß die Griechenmedizin scheinbar gerade aus dieser natürlichen Krankheitsentstehungslehre heraus für die Tatsache der Krankheitsansteckung, der direkten Krankheitsübertragung blind war.“ Ein Volk, das die Hodenanschwellung nach Tripper nicht mit dem unreinen Beischlaf in Zusammenhang zu bringen wußte, war auch unfähig, die zeitlich viel chronischer verlaufende Syphilis zu erkennen, deren Existenz im Altertum gewiß keine „Legende“ war, deren Diagnose aber bei der damaligen Kultur noch nicht möglich war, obwohl die Krankheit als solche gewiß schon eine Geißel und Plage der Menschheit gewesen ist.

Doch wollen wir wieder auf die Dresdner Hygiene-Ausstellung zurückkommen, in welcher die Sammlung des Hamburger Augenarztes Dr. S. Seligmann „Schutzmittel gegen den bösen Blick“ unter den geschichtlichen Objekten den Rekord schlug. „Von der ungeheuren Vielgestaltigkeit und der weiten Verbreitung dieser Mittel vermag die Ausstellung trotz ihrer Reichhaltigkeit nur einen annähernden Begriff zu geben“, sagt Seligmann selbst in dem historischen Ausstellungskatalog. Das Material ist in seinem zweibändigen, mit 240 Abbildungen illustrierten Werke „Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker“ 1910, verarbeitet. Wer sich über Aberglauben unterrichten will, muß dieses Werk Seligmanns studieren. Vgl. dazu S. Seligmann, „Antike mal' occhio-Darstellungen“ in dem Archiv für Geschichte der Medizin VI 1912, S. 94ff. — Der Wert und der Begriff der „Gesundheit“, der heute durch Hygiene-Ausstellung, Unfallversicherung, Altersfürsorge, Frauenvereine, Stillprämien etc. mit Macht unter das Volk propagiert wird, wurde schon weit früher von den Ärzten gepredigt. Der Begriff des von den

Dämonen reinigenden Gesund(machenden)-Bades war schon längst als ein solcher des gesunderhaltenden aufgefaßt worden. Mit welcher Wut kämpfte doch schon 1609 der Stadtarzt Guarinoni in Hall in Tirol, welcher bei den Jesuiten in Ingolstadt erzogen worden war, gegen „die Greuel der Verwüstung menschlichen Geschlechtes“; ob dieses epochemachende Werk auch auf der Dresdner Hygiene-Ausstellung zu finden war? Wie lange dauert es in der Regel, bis solche Grundwahrheiten durch die Ärzteschulen dem profanen Vulgus vermittelt worden und bis die altererbten Irrtümer auch im Glauben und Brauch des Volkes beiseite gestellt waren. In der Religionsgeschichte wie in der Medizingeschichte können wir „inferiore Probleme und Nebenpunkte“ nicht unberücksichtigt lassen; waren doch diese heute nebensächlichen Momente ehemals oft die Hauptsache; auch in unserer, heute vielleicht schon überschätzten „höheren Medizin“ oder „höheren Religion“ kann noch manches als beiseite gestellter Hausrat für die Wissenschaft unserer Nachkommen paradieren. Aus dem Werden erkennen wir das Sein.

Das Bestreben, die Medizin auch der primitiven Völker in das Forschungsgebiet der Medizingeschichte einzubeziehen, verbreitet sich namentlich unter den Deutschen, besonders durch R. Hofschlaeger in Krefeld („Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung“, im Archiv für Geschichte der Medizin III 1909, S. 81 ff.), der jenen Formen der primitiven Medizin nachspürt, deren Ursprung nachweisbar mit religiösen Ideen nichts zu tun hat, „Heilformen, die sich in der Zeit der Menschwerdung ausgebildet haben müssen, da sie sich über die tierischen Heilformen erheben, oder die in animistischer Zeit unabhängig von religiösen Motiven entstanden sind, von denen sie erst in der weiteren Entwicklung mehr und mehr beherrscht werden“. Gegenüber W. Wundt (Völkerpsychologie II. Bd, Mythos und Religion, III. Teil, 1903, XII) betont Hofschlaeger mit Recht die Notwendigkeit der Berücksichtigung der reflektorischen, instinktiven und präanimistischen, elemen-

taren Heilformen, z. B. Hauteinfettung gegen Hautwunden und Parasitenschmerz, Verwendung der farbigen Erde, Einreibung der Haut mit der Ursalbe (dem bactericiden Speichel), „das Kauen von stimulierend und adstringierend wirkenden Pflanzenteilen, Genuß schmerzstillender Pflanzen“ usf. Es ist nicht einzusehen, warum nur der Medizinmann der primitiven Völker solche Genußmittel entdeckt haben soll; viel wahrscheinlicher ist es, daß die ersten Erfahrungen über solche stimulierend, adstringierend oder narкотisch wirkende Pflanzen beim Suchen und Kauen namentlich fettreicher Nahrungsmittel aus der pflanzlichen Sphäre und auch durch die Beobachtung des Weideviehes vom Hirten erworben wurden, ganz unabhängig von der Absicht des erst später zur Teilung der Arbeit sich einstellenden Medizinmannes, und zwar wahrscheinlich zuerst von den die Pflanzen eintragenden Weibern, den Hauptträgerinnen der Tradition, die auch bei den wilden Urvölkern die berauscheden Getränke herstellen, während die Männer sie trinken (vgl. M. Schön, Leipzig: „Alter und Entwicklung der Berauschedungsmittel“ im Globus XCVI, Nr. 18, ferner M. Höfler, 1908: „Volksmedizinische Botanik der Germanen“ und 1911: „Volksmedizinische Botanik der Kelten“). Erst viel später verwendet der Medizinmann die vom Volke gesammelten Erfahrungen zur Herstellung seiner Medizin.

Solche rein empirische, vom Animismus unbeeinflusste Erwerbungen von Heilmitteln auszukunden, muß eine der nächsten Aufgaben der Volksmedizin werden. Erst später entwickeln sich solche uralte Mittel zum Kultmittel, das Dämonen abwehren oder vertreiben soll, z. B. der Speichel (siehe dieses Archiv XV 288), das Handauflegen als kühlendes Schutzmittel, die Verwendung des Weißdorns, dessen Gehege die wilden Tiere abhält und die Parasiten abstreift usw. Sie werden zum *Symbolum efficax*; das die Hautparasiten aussaugende Bockshorn wird zum Schröpfkopf und dieser zum Telesphoros, dem vergöttlichten Begleiter des Gottarztes Asklepios (siehe Eugen Holländer, „Plastik und Medizin“ 1912, S. 125, ein Werk, das die klassisch-

antike Medizin betrifft und das wir unten noch weiter besprechen werden).

Sicher verlieren sich die ersten Heilversuche ins Präanimistische; sie sind reflektorisch-instinktive, weiterhin den angeborenen Reflextrieb ergänzende und unterstützende, aber doch schon überlegte Handlungen. Solche Überlebensererbter Heiltriebe sind weit zahlreicher, als mancher vermuten möchte; sie sind bei allen menschlichen Völkern gleichgegeben; erst mit dem Augenblick, in dem der Mensch anfing, die ihn peinigenden Qualen — hauptsächlich auf Grund der erworbenen Erfahrungen über seine äußeren und inneren Parasiten und auf Grund des von ihm erlebten allgemeinmenschlichen Alptraums —, seine Schmerzen und Leiden bestimmten beseelten Quälgeistern, so z. B. den unter verschiedenen Gestalten fortlebenden Seelen seiner Ahnen zuzuschreiben, damit beginnen auch bei den einzelnen Völkern die nach Ort und Zeit verschiedenen Auffassungen von Krankheiten, Ursachen und Behandlung sich zu sondern.

Die Botanotherapie, d. h. die Behandlung der Krankheiten mittelst der Pflanzen, welche weit älter sein muß als die Organotherapie, hat auch vorerst für den Volksmediziner ein weit höheres Interesse noch zu beanspruchen als die letztere. Von den die Volksbotanik betreffenden Arbeiten der letzten Jahre wären zu erwähnen: Heinrich Marzell (München-Pullach), „Über Zauberpflanzen in alter und neuer Zeit“ und „Die Brennnessel im Volksglauben, ein Beitrag zur Volkskunde“, in *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* VIII 1909, Nr. 11, und X 1911, Nr. 26; ferner „Altbayerische Volksbotanik“, in *Blätter zur bayerischen Volkskunde*, I. Reihe, sowie „Frühlingsblumen im Volksglauben, eine volksbotanische Skizze“, in „*Natur und Kultur*“ VIII 1911, S. 417—422. Diese Arbeiten Marzells haben um so größeren Wert, als man sich auf dessen Literaturquellen und botanischen Kenntnisse unbedingt verlassen kann. — Allmählich bricht sich nun auch die Überzeugung durch, daß man bei Pflanzen mit den germanischen Götternamen sehr zurückhalten

muß; solche Phrasen wie z. B.: „die dem Thôr (Donar) geheiligte Eberesche“, oder „dem Donar ist die Eberesche wie kaum ein anderer Baum heilig“, oder die alten Germanen hätten die Orchispflanze mit 'Freyagras' oder die Isländer mit 'Brönugras' (angeblich wegen der Riesin Branna) bezeichnet, oder „die *Achillea millefolium* (= *Supercilium Veneris*) sei schon von den Germanen 'Baldersbraue' benannt worden“ — solche Ansichten verschwinden doch allmählich aus ernsthaft zu nehmenden Arbeiten. Geradezu üppig sind solche germanische Götterpflanzen vertreten in der Abhandlung des B. P. van der Voo (Paris), „Tooverplanten, een Studie over vergelykende Mythologie“, in „De Tydspiegel“ 1912. Der Flachs sollte der Freia geweiht sein und diese ein Katzengespann haben. Die rote Vogelbeere sollte dem Thôr, das Bingelkraut dem Wodan geweiht, die Donnerrebe, die heilige Pflanze des germanischen Donars, die Trollblume eine Erinnerung an den Donnergott Thôr, die Haselstaude dem Donar heilig sein, lauter Phrasen ohne inneren Kern. Ganz gewiß hat Prälat A. Franz, „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“ 1909 (I, S. 42, ein Werk, dessen gründliches Studium jedem Volksmediziner sehr ans Herz gelegt werden soll und das durch eine oft vernünftige Kritik himmelweit absteht von ähnlichen Büchern) recht, wenn er sagt: „Es würde sich zeigen lassen, daß der Pflanzenaberglaube zum größten Teil durch die lateinische Literatur nach Deutschland und durch die deutschen lateinkundigen Mönche und Weltpriester unter das Volk gekommen ist“, eine Behauptung, welche durch unsere, in der Zeitschrift für österreichische Volkskunde XVIII 1912, S. 133 erschienene Abhandlung „Der Frauendreißiger“ die volle Bestätigung erfährt, sowie durch unsern Artikel „Der Kohl“ (in den Hessischen Blättern für Volkskunde IX 1910, S. 161—190). So wenig die Germanen einen „Tag der Freya“ hatten (wohl aber die Deutschen einen Freitag als Übersetzung des lateinischen *Dies Veneris*), ebensowenig kannten die Germanen solche mit einheimischen Götternamen belegte Pflanzen, die nur Übersetzungen aus dem Lateinischen durch

die Mönche sind; aus solchen im frühen Mittelalter gemachten Götterpflanzennamen auf das germanische Pantheon Rückschlüsse zu machen, geht nicht an. Das gleiche gilt auch von den Kelten; die irischen Mönche gingen den gleichen Weg, um die antiken Götterpflanzen, die die Griechen von den Ägyptern übernommen hatten, dem Volke mundgerecht zu machen. Wir haben in unserer schon erwähnten volksmedizinischen Botanik der Gallokelten diese Frage berührt. Möchten doch endlich die Fachkeltologen sich der Etymologie der gallo-keltischen Pflanzennamen annehmen, anstatt über die sogenannten Amateurkeltologen ihre kritische Lauge auszugießen. Wie viele Irrtümer gerade die Franzosen in keltischer Beziehung machen, lehrt eine im *Janus, Archives internationales pour l'histoire de la médecine* XII S. 436—525 erschienene Arbeit eines französischen Arztes Dr. P. Pansier in Avignon, welcher die Grimmschen Übersetzungen der Marcellusschen Besprechungsformeln („Über Marcellus Burdigalensis“, Berlin 1849), die schon seit vielen Dezennien als ein Irrtum J. Grimms nachgewiesen worden sind, im Jahre 1907 („*La Médecine des Gaulois au temps des Druides*“) wieder als keltisch aufzutischen den Mut hat. Auch nicht eine der Grimmschen Übersetzungen der Besprechungsformeln des Marcellus Empiricus hat sich als keltisch und keine als richtig gedeutet herausgestellt, mit Ausnahme der griechischen und lateinischen Formeln. Selbst M. Neuburger, „*Geschichte der Medizin*“ II. Bd. I. Teil, S. 235, teilt noch diesen Irrtum Grimms.

Wie oberflächlich manche Franzosen trotz ihres keltischen Einschlags bei gallischen Fragen verfahren, lehrt eine Abhandlung über das volksmedizinische Heilbrot: „*Le Pain d'Alesia*“, in „*Pro Alesia*“ II 1907, p. 210ff., in der es dem Verfasser gelingt, ohne die eigentliche reale Form dieses Heilbrotes überhaupt sichergestellt zu haben, dasselbe in formelle Verbindung zu bringen mit: a) dem englischen Hot-Cross-Bun, b) dem Agape-Brot der ersten Christen, c) dem keltischen Sonnenrade, d) dem Mondhorn, e) der Krone, f) dem Hakenkreuz, g) den

sizilischen mylloi (Spaltgebäck) — das ist denn doch des Guten zu viel. Über „Gebildbrote aus gallorömischer Zeit“ (mit 29 Abbildungen im Text) erschien vom Referenten im Archiv für Anthropologie XI 1912, S. 243 eine auch die Volksmedizin berührende Abhandlung. Andererseits verdankt Referent den Werken eines gelehrten Franzosen, Salomon Reinach, dem bekannten Verfasser von „Cultes, Mythes et Religions“, Paris 1908, mannigfache Anregung und Belehrung bei der Bearbeitung seiner „Volksmedizinischen Organotherapie der Gallokelten und Germanen“, in Janus, Archives internationales pour l'histoire de la médecine. In dem erwähnten Werke (l. c. I 76) schreibt S. Reinach: „Je suis loin d'avoir fait valoir tous les indices, qui autorisent à reconnaître une phase totémique dans le développement des religions de la Gaule. Un pareil travail exigerait un fort volume; il faudrait notamment tirer parti des données de la médecine populaire, des superstitions concernant les présages, des récits, qui ont constitué les contes d'animaux et l'épopée animal du moyen-âge . . .“ Man hat in Deutschland S. Reinach öfters seine Vorliebe für den Totemismus vorgehalten; solange aber über den Begriff Totemismus selbst noch keine bindende Einigkeit herrscht, wäre dieser Vorwurf nicht genügend begründet. Gerade in der Volksmedizin finden sich deutliche Spuren auch des keltischen Totemismus, da die verschiedenen Tierclans, Tabus, omophagischen Riten, festlichen Tötungszeiten und Heilzwecke hierbei einen festeren Boden für die Deutung der Volksvorstellungen abgeben und weil sich auch bei den übrigen, d. h. inselkeltischen Völkern, ähnliche Totems nachweisen lassen. Vgl. hierzu J. A. Mac Culloch, „The religion of the ancient Celts“, Edinburgh 1912, s. v. Totemism, ein Werk, das für den Volksmediziner von hohem Werte ist, da es auf gründlich studiertem Quellenmaterial und auf eigener Beobachtung des inselkeltischen Volkes beruht.

Unsere „Volksmedizinische Organotherapie bei Gallokelten und Germanen“ hat als Hauptresultat ergeben, daß diese Völ-



ker, solange sie von der römischen Medizin unbeeinflusst waren, die inneren Organe, Leber, Lunge, Hirn, Milz, Nieren etc. als Seelensitze soviel wie nie therapeutisch verwendeten und nur das Blut, das Herz und die „Innader“, zumeist aber nur die äußeren sichtbaren Teile, die „äußere Seele“, zu organotherapeutischen Heilmitteln benützten.

Einen vom Referenten verschiedenen Standpunkt in bezug auf die Auffassung der volksmedizinischen Organotherapie nimmt Hermann Schelenz (Kassel) ein („Organotherapie im Laufe der Jahrtausende“, im Archiv für Geschichte der Medizin, Leipzig 1911, IV 138). Schelenz sieht fast ausschließlich dabei als Leitmotiv den homöopathischen Grundsatz ‘Similia similibus’, wobei er durch die rationalistische Brille der modernen Therapie blickt und pathologische Anschauungen der Jetztzeit auf Jahrtausende zurückverlegt; er übersieht, daß sich moderne Krankheitsauffassungen nicht in den Rahmen primitiver Kultur einzwängen lassen; was heute eine „Blinddarmentzündung“ heißt, war früher ein Bauchwurm; der Begriff des Giftes ein anderer wie heute, ebenso der des Milzleidens; Epilepsie oder Fraisen waren früher keine Nerven- oder Gehirnkrankheiten, sondern eine Dämonenwirkung, und wurden dementsprechend antidämonistisch behandelt. Ein einziger unbefangener Blick auf S. 279 ff. des Referenten Werkes, Organotherapie, dessen statistischen Ansatz Referent als richtig aufrechterhält, hätte Schelenz überzeugen müssen, daß von einem alleingeltenden Leitmotiv, „Gleiches mit Gleichem“ zu ersetzen, bei der volksmedizinischen Organotherapie nicht die Rede sein kann. Gewiß spielte dieser Grundsatz zu einem Teile mit; denn schon beim rituellen Sühnopfer erhalten die Geister, deren Rache gefürchtet wird, Glied für Glied als Gabe, Brust für Brust, Kopf für Kopf etc. Die vom Kultritus stark beeinflusste Volksmedizin hat gewiß auch diesen Opferritus zum Teil aufgenommen; aber mit diesem Grundsatz allein könnte Schelenz nicht erklären, warum die Innenorgane fast nur von den höherkultivierten Völkern als Heilmittel ver-

wendet werden und warum die als Heilmittel verwendeten Tiere einer ganz bestimmten Auswahl unterliegen in bezug auf Tierart, Geschlecht, Alter, Tötungszeit und Tötungsart etc.; ferner daß der Genuß gewisser Tierteile gewissen Menschen geradezu verboten — tabu — war, während sie für andere, und nur für diese, ein Heilmittel, ja sogar eine Panakee abgaben. Mit dem landläufigen Grundsatz 'Similia similibus' kann man solche klar verständlichen Vorschriften, deren traditionelle Andauer schon für ihr hohes Alter spricht, nicht erklären. Was weiß heute unser profanes Volk von Herz-, Lungen- und Gehirnkrankheiten, von deren Existenz die früheren Kulturperioden noch weniger eine Ahnung hatten. Dem früheren oder primitiven Menschen waren ja die meisten Krankheiten nur die Folgen einer Vergiftung, eines Zaubers, eines Dämonenwerkes, die er durch noch kräftigere Gegenwirkung, Gegengifte überwinden wollte. Wer sich in diesen Kulturrahmen hineinzusetzen vermag, der wird das therapeutische Handeln des primitiven Volkes richtiger beurteilen als derjenige, der den früheren Völkern die Kenntnis von bestimmten Organ-säften, Toxinen und Antitoxinen oder sonstigen Organdünsten zuzuschreiben vermag. Was weiß das primitive Volk von der Funktion der Leber, der Galle, der Milz, des Gehirns? Den Ausfall physiologischer Funktionen im inneren Körper durch Zufuhr korrelativer Funktionsorgane ersetzen zu wollen, würde voraussetzen, daß man die Funktion auch solcher innerer Organe bereits kennt; aber niemand, selbst Schelenz nicht, wird diese Kenntnis den primitiven Völkern zumuten. Gewiß wird die einfache Empirie den Ausfall und das Fehlen der Funktion äußerer Körperteile durch Ersatzmittel beseitigen wollen; die fehlende Hand z.B. durch die andre, den fehlenden Fuß durch die Krücke, die Abzehrung durch fettreiche, wärmesparende Nahrung behandeln, den lokalen Schmerz durch Gegenreiz, die Angst durch Gegenfurcht und Abwehr, den Zauber durch noch kräftigeren Gegenzauber, das Gift durch Gegengift, den Fruchtbarkeitsmangel durch den Genuß von Fruchtbarkeitsorganen oder später auch nur von solchen

Symbolen bekämpfen. Doch dies sind ja nur äußerliche, sichtbare oder jedem bemerkbare Veränderungen. Über die Veränderung der inneren Organe bei Krankheiten hatte der primitive Mensch keine Kenntnisse. Hier mußte das Übernatürliche zur magischen Gegenkraft werden, d. h. der Gegenzauber eintreten. Die Verehrung des Tieres als etwas, das über der Natur des Menschen steht, ist der Totemismusperiode eigen. Omophagie bzw. Theophagie des Opfer- oder Totentieres verschafften dem Menschen durch den Genuß der Seelensitzorgane das alles heilende, übernatürliche, giftüberwindende Kultmittel. Die Verbindung der ärztlichen Kunst mit der Opferpriesterwürde allein schon deutet darauf hin, daß das göttlich verehrte oder den Göttern geopfert Tier, durch den Priester rituell getötet, dem ärztlichen Helfer das Mittel zur Heilung abgab. An Stelle des ganzen Tieres, der Tierseele trat das Seelensitzorgan, das je nach dem Kulturzustand verschieden aufgefaßt worden war. Das Seelensitzorgan des Gotttieres oder Totentieres mitzugenießen, dies verschaffte die Macht einer Panakee. Übrigens finden sich solche Allheilmittel nicht nur beim animalischen Totem, sondern auch beim vegetabilischen; der Genuß, z. B. der Mistel bei den Kelten, der Mitgenuß an dem Gottheitsoffer, auch wenn dieses ein vegetabilisches ist, verschafft solche allheilende Kräfte. Fast jeder Zauberpapyrus ist voll von solchen Mitteln, welche durch die *communio* mit den Seelengeistern eine alles bezwingende Zauberkraft erhalten. Hier kann man doch gewiß nicht von einer physiologischen Korrelation der Organe sprechen. Das einfache Weihnachtsbrot, zur rechten Zeit und in richtiger Form den Seelengeistern geopfert, wird als Kultspeise zum Allheilmittel des Volkes; so auch das geopfert und mitgenossene Tierorgan. Aber nicht jedes beliebige Brot, jedes beliebige Tierorgan wurde zur Panakee, sondern nur das nach hergebrachtem Ritus, nach längerem Fasten oder nach längerer Schonung (Tabu) zur rechten Zeit geopfert und in *communio* mit den Geistern verzehrte Brot bzw. Tier. Gerade in dieser auffälligen Analogie zwischen Heilbrot und Heilfleisch liegt ein

Hauptbeweis für die Richtigkeit unserer Auffassung, daß in dem Opferkult und im Totemismus eine der Hauptquellen für die Verwendung der Tierorgane (Seelensitze) als volksmedizinische Heilmittel liegt. Daß in manchen Fällen volksmedizinischer Verwendung von (namentlich äußerlich sichtbaren) Tierorganen auch der Grundsatz 'Similia similibus' Geltung hatte, habe ich gleich von vornherein schon zugegeben. Magnus (s. in diesem Archiv XII 339f.) und Schelenz straukelten beide, als sie dieses Leitmotiv als das allein oder auch nur vorwiegend gültige hinstellen und auf innere Krankheiten übertragen wollten.

In das Gebiet der volksmedizinischen Organotherapie fallen auch nachfolgende kleinere Arbeiten: „Der Steinbock in Tirol“ von Prof. Dr. von dalla Torre, in der Österreichischen Alpenpost XIII, S. 158; ferner „Die Schnecke“, „Die Amsel“, „Der Dachs“, „Das Murmeltier“, in Propyläen, Wochenschrift VII 1910, Nr. 25, VI 1909, Nr. 33, IX 1912, Nr. 36 und Nr. 1, sowie „Der Zaunkönig“, in Ztschr. f. Rhein. u. Westf. Volkskunde IX Heft 4, S. 259.

„Über die gallischen Druiden in ihrer Beziehung zur gallokeltischen Volksmedizin“ erschien vom Referenten in der Druidenzeitung V. A. O. D. am 1. März 1912, XIV Nr. 5 und 6 eine Abhandlung zur Rechtfertigung dieser Priesterärzte, deren Geschichtsbilder so lange als Gaukler und Charlatans fortlebten. Der Irrtum, daß es auch 'Druidinnen' gäbe, wird auch wieder in M. Neuburgers „Geschichte der Medizin“ 1911 II 2, S. 234ff. fortgeführt. Die Galli-Senas des Pomponius Mela sind wohl gallische Priesterinnen, d. h. magische Jungfrauen (mulieres vedes) wie bei der griechischen Circe, aber keine Druidinnen. „Über den Ursprung des Druidentums“ siehe auch P. Pokorny (Wien) in Band 38 der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1908.

Die Hartnäckigkeit und Ausdauer der volksmedizinischen Tradition bekundet sich besonders beim Sonnen-, Baum- und Wasserkult. Solche Bestrebungen, wie z. B. die Beseitigung von

körperlichen Störungen durch derartige Methoden, laufen mit wenig Änderungen bei den verschiedensten Völkern ziemlich parallel. Diesbezüglich wäre auf W. Y. Evans Wentz, „The Fairy Faith in Celtic Countries“, Oxford 1911, University Press, zu verweisen, ein Werk, das aus den inselkeltischen Ländern viel folkloristisches Material beibringt, ferner auf des Referenten Arbeit „Die Sonnenverehrung in der Volksmedizin der Gallokelten“, in *Urania*, Wochenschrift für Volksbildung, Wien V, Nr. 10. An vielen, ehemals keltisch gewesenen Orten hat sich der keltische Sonnenkult in einen christlichen St. Michaelskult verwandelt. Die heidnische Feier der Fruchtbarkeitsmächte ging in Frankreich in ein Fest des hl. Eligius über. St. Eloi wurde zum Nachfolger der gallischen Pferdegöttin Epöna und zum Veterinärarzt der Legende. Léon Moulé, „Saint Eloi guérisseur et la Légende du pied coupé“ (Extrait du Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine, Paris 1910) hat in dieser Abhandlung einen lehrreichen Beitrag zur Geschichte der französischen Tierkrankheiten geliefert. Der Baum-, Stein- und Quellenkult in der Vendée hat in Dr. Boismoreau, „Fontaines, Rochers, Arbres, qui guérissent“, in Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine 1911 X, p. 484 ff., 3 Abbildungen einen guten Bearbeiter gefunden. Die Anzahl der französischen Volksmedizin-Abhandlungen wäre natürlich viel größer, doch mußten wir uns bei deren Aufführung auf die wichtigsten und auf die den Lesern dieses Archivs wertvollsten beschränken. Zu diesen gehört auch noch L. Bonnard, „La Gaule thermale, Sources et Stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque Gallo-Romaine“, Paris 1908. Wenngleich der Autor „kein streng philologisch geschulter Forscher“ ist (nach S. Reinach in *Revue archéologique* IX 1908, p. 447), so hat er doch mit großem Eifer gesammelt, und zwar nicht nur aus der gallorömischen, sondern auch aus vorrömischer Zeit. Ob das auf p. 299, Fig. 36, 2 abgebildete steinerne Herzvotiv — „c'est là aussi, croyons nous, un spécimen unique“ — in der bekannten zweilappigen, efeu-

blattähnlichen Form wirklich aus der gallorömischen Zeit des Heiltempels von Halatte stammt? Das von v. Duhn (in diesem Archiv VII 1904, S. 273) erwähnte ägyptische Votivherz aus Gold ist bloß eiförmig, aber v. Duhn bezweifelt mit Recht das hohe Alter bei dieser Form des menschlichen Herzens. Bis jetzt haben sich die zweilappigen Herzformen entweder als Efeublätter oder als frühmittelalterliche Herzformen herausgestellt (Monumenti antichi XIV 1904, p. 732). Über „gallokeltisches Badewesen“ (Ztschr. f. Balneologie 1911 IV, Nr. 2, mit 7 Illustrationen) berichtete Referent; die Hauptschlagworte des Aufsatzes sind: Gallische Heilgottheiten an Badeorten des kontinentalen Keltenlandes, Überreste des Volksbrauches an solchen Orten, Votivgaben aus der vorrömischen Zeit Galliens, Dämonismus neben primitivster Empirie bei der Verwendung des Wassers, als Trink-, Bade-, Spül- und Waschkur, unter dem Mitgenuß kathartischer Früchte (Haselnüsse) und Pflanzen (Kresse).

Die „Krankenheiler“ unter den christlichen Patronen werden besonders von den deutschen Medizinforschern berücksichtigt. Da L. Deubner (Königsberg) in diesem Archiv XV 1912, S. 299 bereits „Hagiographisches und Verwandtes“ behandelt hatte, so können die volksmedizinischen Krankenheiler hier nur kurz besprochen werden, unter wiederholtem Hinweis auf das oben erwähnte Werk von A. Franz. — A. M. Pachinger (Linz), welcher auf der Hygiene-Ausstellung Dresden 1911 durch eine lehrreiche Sammlung von Amuletten vertreten war (siehe Offizieller Katalog der historischen Abteilung II, S. 390—397), veröffentlichte im Archiv für Geschichte der Medizin II 1909, Nr. 351 „Über Krankheitspatrone auf Heiligenbildern“ und (l. c. III 127) „Krankheitspatrone auf Medaillen“ und 1912 als Buch „Glaube und Aberglaube im Steinreich“. Das auf der Tafel I, Nr. 8 abgebildete Wehenkreuz (um 1700) erinnert an das Sonnenradkreuz mit einem Herz- oder Efeuanhängsel, welches Henri Gaidoz von einer Stele zu Metz (Étude de Mythologie gauloise: Le Dieu gaulois du Soleil, 1886, p. 36. 64. 112) abbildete. Das gallische

Sonnenradkreuz verwandelte sich als christliches Amulett gegen die Krankheitsdämonen in ein christliches (Wehen)kreuz, und das herabhängende Efeublatt (Sonnenholz) in ein zweilappiges Herzvotiv. Über „Amulettum“ veröffentlichte R. Wünsch in *Glotta*, Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache II 1909, S. 220 eine sehr ansprechende Etymologie, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat: amulettum, eine Weiterbildung aus amulum (ἄμυλον).

Der Dogmatiker von Beruf sieht in solchen heute beiseite gestellten Hausaltertümern nur das „folkloristische Beiwerk“ zur „höheren Religion“ und überspringt mit leichtem Sinn die Entwicklungsstufen, welche der menschliche Glaube durchmachte, ehe dieser die höheren Sphären erreichte. Wie weit ist doch der Weg von der Heilhand des keltischen Priester-König-Arztes, der wie die Hand des späteren Scharfrichters über Leben und Tod des Menschen verfügte, bis zur Heilhand des Skrofeln und Furunkeln durch Handauflegung heilenden Abtes Hugo (Du Cange XIII 287), von der Handauflegung der männlichen Mitglieder des Schlangencians der Ophiogeneis von Parium auf Schlangenbißwunden zur Heilung (Strabo XIII 588) und von der Heilhand des var-taupier, welcher (1221) den „morbus, qui dicitur vertarpes (= vertalpes) durch seine maulwurfötende Hand d. h. zauberhafte Kraftübertragung beseitigen konnte, bis zum St. Markolf und zum „The King's Evil“, über welches Raymond Crawford ein sehr lehrreiches, mit zahlreichem urkundlichen Material belegtes Buch veröffentlicht hat; vgl. dazu auch das Basrelief aus Condamine, Nr. 1684, in Espérandieus klassischem Werke „Les Bas-Reliefs de la Gaule Romaine“ II 445. Über diese Kraftübertragung durch Handauflegung im Urchristentum lieferte S. Behm eine interessante Studie: Die Handauflegung im Urchristentum, ihre Verwendung, Herkunft und Bedeutung, in religionswissenschaftlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig 1911. Über die sog. Mantelheiligen, welche in diesem Archiv XV 301 von L. Deubner schon angeführt wur-

den, referiert in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin IX 167 der Pariser Arzt Wickersheimer. Über sog. Scharfrichtermedizin berichtete 1909 im Janus (Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine, XIV 533—541) S. W. S. Johnson (Kopenhagen): „Renseignements sur les moyens thérapeutiques des bourreaux au XVII. siècle“ und dasselbe auf dänisch in der Nordisk Tidsskrift for Terapi 1909 „Et lille Bidrag til Kendskabet til Skarpretternes medicinske Virksomhed“, sowie Alois John 1910 in seiner sehr bemerkenswerten Abhandlung „Die Schrift vom Aberglauben von Karl Huß“, Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde IX, 2. Heft.

Die volksmedizinische Geburtshilfe, welche C. Spieß (nicht zu verwechseln mit dem Missionar Dr. J. Spieth) in seinen „Heidnischen Gebräuchen der Evhe-Neger“ in diesem Archiv XV 1912, S. 162 anschneidet (Dämonenabwehr bei Zwillingengeburt), hatte im XII. Bande desselben Archivs S. 224 ff. S. Wide (Upsala) „*Ἄσφοι βιαιοθάνατοι*“ auch berührt; der Haller Professor Th. Zachariae in der Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 1910 XX, S. 141—181 „Scheingeburt“ (Kriechkur = Wiedergeburt) gab seine sehr belehrende Anschauung über diese primitiven Methoden. Bei den von A. v. Loewis of Menar (Berlin) behandelten „Nordkaukasischen Steingeburtsagen“ (in diesem Archiv XIII, S. 508 ff., 641 ff., XV 305) wäre die Lithopädionbildung im Leibe der schwangeren Frau oder des trächtigen Tieres einer Erwähnung wert gewesen. Das Steinkind (*μύλη* des Aristoteles) wurde allerdings 1652 zuerst durch ärztliche Sektion festgestellt, war aber sicher längst vorher volksbekannt (Münchener medizinische Wochenschrift, 16. Okt. 1900, S. 1453) und mit dem Mühlstein (*μύλη*) verglichen worden. H. Bab (Charlottenburg) hat in seinem Vortrage in der Berliner Gesellschaft f. Anthropologie vom 20. Jan. 1906 „Das Geschlechtsleben, Geburt und Mißgeburt in der asiatischen Mythologie“ (Ztschr. f. Ethnologie XXXVIII 1906, S. 267) mit Recht hervorgehoben, daß die Erklärungen der Primitiven für die Mißgeburten den Kern zu vielen mythi-



schen Legenden und Sagen abgeben. „Alles Sonderbare und Unerklärliche, alles Krankhafte und Abnorme wird vom primitiven Menschen in überirdische Sphären erhoben und damit das Wunderbare der realen Welt gerechtfertigt, anderseits eine erträumte, nie wirklich erschaute oder erschaubare Weltenregion vorstellbar gemacht. Die gleichen Krankheiten und Abnormitäten erschrecken und ängstigen den naiven Beobachter.“ Der Zug der gewaltsamen Befreiung des als Steinkind (abnorm) geborenen (Helden-)Menschen bei seiner Geburt findet sich in fast allen Sagen über sog. Steingeburten. Das Herausschneiden oder Herausschlagen der versteinerten Leibesfrucht aus dem Leibe ist dabei so typisch, daß der Gedanke an das Lithopädion sehr nahe liegt. Wertvoll ist noch: E. Samter, „Geburt, Hochzeit und Tod. Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.“ Mit 7 Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln, Berlin 1911; wegen der Geburtsriten, Entbindungsstellungen, Männerkindebett, Geburtsoffer etc. siehe die Rezension in den Mitteil. z. Geschichte d. Medizin X 525ff. Die Geburtsanomalien verlangten spezielle Gegenmittel; zu den Geburtspatronen zählt darum auch die schweizerische „St. Notburger Vidua, die Patronin der Mehrgeburten“, über welche der Hagiograph E. St. Stueckelberg (Basel) im Schweizer Archiv für Volkskunde XII 1908, S.191—200 vortrefflich berichtet. Die im Klettgau viel gefeierte legendäre irdische Königin Nothburga wurde zu einer Fruchtbarkeitspatronin und wird meist mit neun gleichaltrigen Kindern abgebildet. Mit Recht verweist Stueckelberg auf die Wanderung einer irischen Legende, wie ja auch ein angebliches Druidenrezept in St. Gallen (9. Jahrhundert) sich erhalten hatte. Über den Einfluß der irischen Missionäre (Inselkeltcn) auf die germanische Kultur siehe H. Zimmer in „Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen“, in „Die Kultur der Gegenwart“ 1909, S. 3ff.

Vom volksmedizinischen Standpunkt aus haben die Tierkrankheiten durch ihre Behandlungsmethoden den Reiz einer besonderen Primitivität, weil bis auf die allerneueste Zeit die

tierzüchtenden Kreise mit Vorliebe bei den althergebrachten Methoden blieben, mag auch mancher importierte Einschlag aus Frankreich und Italien mit unterlaufen. Wie lange erhielt sich doch die gallische Pferde- und Stallpatronin Epöna! Wie viele Pferdepatrone nahmen christliche Gewandung an! Vgl. darüber den oben schon erwähnten „St. Eloi guérisseur“ von L. Moulé. Der bleierne Schlüssel des St. Tutianus (= Tujean = St. Jean) ist ein Analogon zum Schlüssel des Hundswutpatrons St. Hubertus. In der *France Médicale* 1910, p. 51 teilte aus der Bretagne M. Baudouin „Origine et signification thérapeutique des blés de Saints dans le traitement de la rage; le Fer totem“ mit. Über den Johannesschlüssel macht ebenso interessante Angaben (Paris médical 1911, Nr. 42, p. 9—11) Jaques Rougé über „Les Saints guérisseurs et populaires en Turenne“. Im Gebiete der Pfarrgemeinde Ferrière-sur-Beaulieu beißen die tollten Hunde nicht, weil das dort verehrte St. Rochusbild einen Hund neben sich hat. L. Moulé erweckt in seiner „Histoire de la médecine vétérinaire“ durch großartige Benützung von Handschriften ein lebhaftes Interesse für das Gebiet der Tierheilkunde-Geschichte. K. Sudhoff veröffentlicht in seinem Archiv für Geschichte der Medizin VI 1912, p. 223 „Bruchstücke eines Roßarzneibuches aus dem XIV. Jahrhundert“ und (p. 226) „Ein Münchner Pferdearzneibuch aus der Mitte des XV. Jahrhunderts“. Auch diese beiden bisher ungedruckten Roßarzneibücher sind gehörig mit sog. Aberglauben durchspickt. Wenn z. B. dem rähkranken Roß das eigene Aderlaßblut im Futter als Heilmittel zu fressen gegeben wurde (S. 230) — eine Methode, die in der populären Veterinärmedizin noch lange später zu finden ist; auch der Verliebte genoß das Aderlaßblut seines geliebten Mädchens im 19. Jahrhundert noch —, so ist hierbei der Volksglaube an die Seelenkraft im Blute, die durch Bluttrinken erworben werden kann, mit im Spiele. Bei den Pehuenches in den Cordilleren genießt 1806 der an einer inneren schmerzhaften Krankheit Leidende sogar ein Stück seiner eigenen Leber, das durch eine an seinem eigenen Leibe vor-

genommene Laparotomie gewonnen wurde, als Medikament, vermutlich weil eben auch dort bei diesen Ureinwohnern Chiles die Leber als Seelensitz galt.

Im Janus (*Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine* XV 1910) versah der Referent eine solche Abhandlung „Ein Sindelsdorfer Hausmittelbuch für Tierkrankheiten“ mit ausgiebigen Erläuterungen. Hauptschlagworte u. a.: Aderlaßblut als Medizin, Aschebestreuung, Beraubung der Milch, blaues Tuch, Bleiblech in Schweinetrögen, Blutregen, ungewaschene Butter, Demut (= Rose), Mondeinfluß, wilde Elbische, rohes Garn, kultische Keuschheit, Kirchenwachs, Kreide, Kröte, drei Lilien, Maibutter, Messerscheidenbätzig, Nachtschaden, Neun (Zahl), Pater-Stupp, Rebholz, Räucherung, Ritus, drei Rosen, Segen, Spiegelreflex, Verhüllen, Verbohren, Wasserschöpfen etc., lauter Material, das nicht „auf allen Wegen wächst“. Das beste Archiv für den Forscher auf dem Gebiete der Volksmedizin ist und bleibt der lebendige Volksglaube. Wer auf das Material der Folklore in der Geschichte der Medizin verzichtet und nur ungedruckte Pergamenturkunden als „archivwürdig“ erachtet, ist nicht ohne Vorurteil.

Eine für die volksmedizinische Forschung sehr wertvolle Arbeit ist Otto Stoll (Zürich), „Zur Kenntnis des Aberglaubens der Volksmagie und der Volksmedizin in der Schweiz“, in den Jahresbüchern der geographisch-ethnographischen Gesellschaft in Zürich für 1908—1909, Zürich 1909, S. 37—208; siehe Referat in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin IX 1910, S. 198. Um die früheren volksmedizinischen Gedanken, in welchen sich sozusagen das Bild der Volksseele spiegelt und die mit staunenswertem Gedächtnis von Generation zu Generation sich fortpflanzen, gründlich kennen zu lernen, muß man dem heutigen noch lebenden Volksglauben ebenso nachspüren wie den ungedruckten früheren Literaturquellen über Magie und Zauber, welche der Magier nicht etwa als Ausfluß seines individuellen Willens, sondern als Ausfluß des Glaubens seines Volkes ausübte.

Da der Opferritus in der volksmedizinischen Organotherapie keine geringe Rolle spielt durch die *communio* mit der Gottheits- oder Seelenopferspeise, so müssen wir auch auf P. Stengel, „Opferbräuche der Griechen“ 1910, mit 6 Textabbildungen, aufmerksam machen, da aus diesem Werk hervorgeht, daß die Griechen den Kopf, die Leber (diese meist verbrannt, Gallenblase, Urinblase??), Zunge, auch Fische und Kaninchen in Verbindung mit Opfer- (zumeist Heil-)Kräutern opferten. Das großangelegte Werk, von dem wir oben schon sprachen: Professor Eugen Holländer (Berlin), „Plastik und Medizin“, mit einem Titelbild und 433 Textabbildungen, 1910, enthält folgende für den Leser dieses Archivs wichtige Inhaltskapitel: Asklepios, sein Geschlecht und seine Mythen, die Asklepieien, das Bildnis des Heilgottes, andere Heilgötter und Heildämonen, *Ex votos*, allgemeine Körper- und Krankheitsdarstellungen, Inkubationsheilige, Ärztepatrone etc. Daß die heutige Votivkröte nichts anderes sei (S. 234), als die mißverstandene antike Schildkröte (= Uterus), hatte Referent schon 1891 („Votivgaben beim St. Leonhardskult“, in den Beiträgen zur Anthropologie Bayerns, 1891 IX, S. 191) angenommen. Daß die sog. Buboni (S. 314) Opferkuchen darstellen könnten, ist nicht glaublich, eher sind es stilisierte Opferfrüchte, jedenfalls aber keine pathologischen Gebilde des Menschenkörpers, wie man früher annehmen wollte.

Ein kurzer, aber wertvoller Artikel über „Volksmedizin und ärztliche Kunst in Rußland“ von von Salle (Berlin) steht in der Zeitschrift für klinische Medizin, 73. Band, 1911, Heft 1 und 2, dessen wichtigsten Teil des Inhaltes das heilige Feuer, Wasser, die Mutter Erde, Bäume und Pflanzen, Besprechungen und Dämonismus ausmachen. „Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die in vorhistorischen, heidnischen Zeiten erworbenen Vorstellungen des ältesten Rußlands so tief von dem Seelenleben Rußlands Besitz ergriffen haben, daß weder jahrtausendelange Zivilisation, noch die tägliche Erfahrung sie haben verdrängen oder zerstören können.“ Wie hartnäckig überhaupt

der Volksglaube ist, lehrt z. B. die Abhandlung von dem 1912 verstorbenen Richard Andrée, „Katholische Überlebsel beim evangelischen Volke“, in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin 1911, S. 113, wobei allerdings fraglich ist, ob alles, was Andrée als „katholisch“ annimmt, nicht doch z. T. älteren Datums sein dürfte, z. B. die Quellenverehrung, das Fasten, verschiedene Opfergaben und der Glaube an die medizinische Wirksamkeit der Priesterkraft.

Das inhaltsreiche Buch „Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt“ von Dr. Julius Preuß, Arzt in Berlin, ist das erste von einem Arzte und unmittelbar aus der Bibel und dem Talmud geschöpfte diesbezügliche Werk überhaupt, eine auf zwanzigjährigem Studium beruhende Arbeit ersten Ranges, das jeder, der sich über altjüdische Medizin belehren will, studieren muß; da die Juden nicht bloß Priesterärzte, sondern auch schon eigene Ärzte hatten und der Priester bei ihnen nur ein Gesundheitsbeamter war, so konnte die durch den Kult vorgeschriebene obligatorische, von den Priestern geübte oder überwachte Fleischschau den therapeutisch tätigen Ärzten nicht zugute kommen; letzteren hätte die Fleischschau, wie bei anderen Völkern die Opferschau, die Augen bei objektiver Beobachtung der Krankheitsursachen öffnen müssen. Eine solche überaus bemerkenswerte Erscheinung, wie die damals bei den Nachbarvölkern ganz und gar fehlende Fleischschau, war aber sicher keine mit Zielbewußtsein vorgeschriebene hygienische Maßregel, sondern ein Überlebsel des urjüdischen Totemismus (nach S. Reinach, „Cultes, Mythes et Religions“ II. Band, p. 157), welches den talmud-jüdischen Reinheitsgesetzen den Boden vorbereitet hatte. Die Festsetzung der Gesundheitsschädlichkeit war auch im Talmud noch nicht das vorgesetzte Ziel der Verordnungen. „Die ganze Fragestellung ist also eine prinzipiell andere, als bei der modernen Veterinärpathologie, und alles, was man von Maimonides an über den sanitären Charakter dieser Gesetze geschrieben hat, ist nur Vermutung“ (Preuß 593). Gegenüber der kelto-

germanischen Volksmedizin fällt in der altjüdischen Volksmedizin vor allem auf: 1. die Reichhaltigkeit der Fleischspeisen (Nomadenzeit-Überlebsel) in der jüdischen Küche; 2. das Zurückbleiben der jüdischen Botanothérapie; 3. die mit dem Niedergang der griechischen Medizin sich einstellende Verstärkung des einheimischen, urjüdischen Dämonenglaubens; 4. die durch die Beschneidung bei den Juden begründete reichere Kenntnis über anatomische Anomalien beim männlichen Geschlecht; 5. das Vorwiegen der Geschlechtskrankheiten und Hautleiden bei den Juden, die schon den Aussatz (Lepra) von den übrigen Hautkrankheiten zu unterscheiden in der Lage waren; 6. das Vorwiegen des Taubenopfers.

Zahlreiche kleinere Arbeiten volksmedizinischen Inhalts sind da und dort zerstreut. Auf Vollständigkeit kann das Referat nicht Anspruch machen, doch sollen zum Schluß noch erwähnt sein: S. Johnsson, „Dansk Folkemedicin om Tandpine“, in Danemarks Folkeminder, Nr. 6 (St. Rochus, St. Apollonia, Zahn-amulette, Zahnwurm, Besprechungen usw.), ferner Th. Zachariae, „Etwas vom Messen der Kranken“, in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin) 1911, S. 151 (der rohe Faden), und Dr. jur. Alb. Hellwig, „Sympathiekuren, ein Kapitel aus der Volksmedizin“, in Vierteljahrschrift für geschichtliche Medizin und öffentliches Sanitätswesen XXXVII 2, 1909. Zum Schluß: Prof. Dr. phil. et med. Otto Aichel, „Die Heilkunde der Ureinwohner Chiles (Mapuche) und ihre anthropologische Bedeutung“, im Archiv f. Geschichte d. Medizin VI 1912, Heft 3, S. 162 ff.; diese Abhandlung hat deshalb besonderen Wert, weil sie über die von der spanischen Schulmedizin und der Inkasmedizin unbeeinflusste Urmedizin dieser Ureinwohner Chiles einige Aufschlüsse gibt, so z. B. die Vorstellung, daß eigentlich kein Mensch sterben könne, wenn ihm nicht von irgendwelcher Seite her „Gift“ eingegeben worden war, das Opfer eines lebenden, d. h. noch zuckenden Herzens eines Opfertieres an einen Baumgott zu Heilungszwecken, den Genuß eines herausgeschnittenen Stückes der eigenen Leber durch den Leidenden bei innerlich sitzendem Leibsmerz.

### III Mitteilungen und Hinweise

---

#### Das Lexikon der griechischen und römischen Religion

W. H. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie nähert sich jetzt dem Abschluß. In der mehr als dreißigjährigen Zeit seines Erscheinens hat ein mächtiger Umschwung in der Religionswissenschaft stattgefunden. Der Schwerpunkt der Forschung hat sich von der Seite des Mythos nach der Seite des Kultes verschoben. Gerade für diesen aber fehlt es an bequemen Hilfsmitteln, welche den Forderungen der Jetztzeit entsprechen. So ergibt sich die Notwendigkeit, dem mythologischen Lexikon ein anderes an die Seite zu stellen, in welchem diejenigen religiösen Erscheinungen, die nicht in das Bereich der Mythologie fallen, gebucht werden.<sup>1</sup> Die erste Anregung zu einem solchen Unternehmen ging von Roscher selbst aus, die Ausführung hat der Unterzeichnete auf sich genommen, der Plan ist in stetem Gedankenaustausch mit R. Wünsch, der auch später dem Werke seine Unterstützung zuteil werden lassen wird, ausgearbeitet worden und ist im Herbst 1912 dem religionsgeschichtlichen Kongreß in Leiden vorgelegt worden, wo ihm die Versammelten reges Interesse und freundliche Zustimmung entgegengebracht haben; mehrere Fachgenossen haben schon ihre Mitarbeiterschaft zugesagt; die ökonomische und technische Seite liegt in den Händen des Teubnerschen Verlags. So steht zu hoffen, daß der künftigen Forschung ein neues Rüstzeug geschaffen werden wird, dem wir weite Verbreitung und rege Benutzung wünschen.

Über den Plan gestatte ich mir folgendes mitzuteilen. Es ist nicht ein Lexikon allein der Religionsaltertümer beabsichtigt, es soll auch Orientierung in der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung und einer Anregung von Wünsch zufolge bündige Auskunft auf dem Gebiet antiker Volkskunde gegeben werden; demgemäß wird der Titel lauten: Lexikon der griechischen und römischen Religion.

Das Lexikon will das Material, soweit tunlich, vollständig, aber in möglichst gedrängter Kürze geben; wo das Material so groß ist, daß nur eine Auswahl Aufnahme finden kann, sollen die Wege zu seiner Auffindung gewiesen werden. Denn Auskunft vor allem über das Material sucht man in einem Nachschlagewerk; eine Stoffsammlung behält, wenn sie gut ist, immer einen gewissen Wert, während Theo-

---

<sup>1</sup> S. in diesem *Archiv* XIV 526.

rien und Hypothesen veralten, so bedeutsam sie auch zurzeit sein mögen. Das kann man ja an der Religionswissenschaft besonders gut erkennen.

Über die Quellen der religionsgeschichtlichen Erkenntnis und ihre Besonderheiten will das Lexikon gleichfalls in eigenen Artikeln orientieren.

Da ein Nachschlagewerk, das die heutigen Anschauungen und Hypothesen nicht berücksichtigt, undenkbar ist, sollen die Begriffe, mit denen die moderne Religionswissenschaft arbeitet, in übersichtlich gehaltenen Artikeln orientierend behandelt werden.

Grundsätzlich muß man verlangen, daß bei der Betrachtung der antiken Religionen die Entwicklungsgeschichte zu ihrem Recht kommt. Soweit man mit Recht darüber klagt, daß die moderne Forschung die religiösen Verhältnisse der griechischen Blütezeit vernachlässigt, soll das Lexikon diese Einseitigkeit nicht mitmachen. Die Artikel über religiöse Bewegungen und Denkrichtungen sollen mit besonderer Sorgfalt ausgebaut werden; hierzu gehören die allgemeinen Weltanschauungen der verschiedenen Zeiten und die philosophischen Lehren, sofern sie zur Religion Stellung nehmen. Es werden daher auch Artikel über bedeutsame Persönlichkeiten, wie Philosophen und Dichter, Platz finden.

Die orientalischen Religionen werden eingehend berücksichtigt werden, soweit sie für die religiöse Entwicklung der Antike von Bedeutung sind; die orientalischen Mysterienreligionen und der Synkretismus der Spätantike werden eine dieser Bedeutung entsprechende Darstellung finden. Die Entwicklung wird bis auf die Schwelle des Christentums geführt, für die Umgestaltung ins Christliche wird auf die einschlägige Literatur verwiesen.

Von den Religionsaltertümern werden Heiligtümer, Kultzeiten, -personal, -handlungen, -gegenstände, -geräte, die Beziehungen der Religion zum Staat eingehend behandelt werden.

Volksvorstellungen und Volksbräuche werden, soweit sie religionsgeschichtlich irgendwie von Bedeutung sind, ausführlich behandelt werden. Hierher gehört vieles aus dem Gebiete des Tabu, des Zaubers und der Volksmedizin.

Nähere Auskünfte stehen dem Interessierten gerne zu Diensten. Die Redaktion ist für alle guten Ratschläge und ganz besonders für tätige Mitarbeiterschaft dankbar, mit Freude erkennt sie das große Interesse und Wohlwollen, das schon von vielen Seiten dem Werk zuteil geworden ist, an. Das Erscheinen soll möglichst rasch fortschreiten, so daß das auf einen Umfang von zwei Bänden Roscher berechnete Werk in absehbarer Zeit abgeschlossen sein wird.

Lund

Martin P. Nilsson



### Von falschen Incubis und Succubis

Das Christentum hatte den Olymp entvölkert, und die alten Götter, die einst in fröhlicher Unbefangenheit ihre Erdenfahrt angetreten, um unter den Menschen zu wandeln, ihnen Gunst und Liebe zu schenken, spukten nur noch selten als böse Dämonen, den Christen ein Schrecknis und Ärgernis, gleich den Incubi und Succubi. Diese heimtückischen Gesellen sind es jetzt, die den menschlichen Frauen nahen, und Wechselbälge, Alraunen, widerliche Geschöpfe sind die Heroen und Göttersöhne dieser Zeiten. Wie verbreitet und wie fürchterlich in seinen Folgen dieser Wahnglaube war, zeigt die Geschichte zahlreicher Hexenprozesse und die zeitgenössische Literatur über Hexenglauben und Zauberei. Im „Hexenhammer“ wird viele Kapitel hindurch nach allen Regeln scholastischer Methode die Incubusfrage abgehandelt, und in der gesamten daran anschließenden Literatur — ich nenne nur ein paar der wichtigsten Werke: Johann Weyers 'De praestigiis daemonum' (zuerst 1563 erschienen), Bodins 'Daemonomania' (von Fischart 1591 übersetzt), Delrios 'Disquisitiones Magicae', Remigius 'Daemonolatria' u. a.<sup>1</sup> — wie auch im peinlichen Verhör der angeklagten Hexen spielt die Frage nach der Teufelsbuhlschaft eine Hauptrolle. Von all den Einzelheiten, deren Bekenntnis man von den Opfern erpreßte, muß eine stets wiederkehrende Aussage hervorgehoben werden, weil sie für das Folgende wichtig ist: in den Adern dieses teuflischen Liebhabers fließt kein warmes Blut, kalt sind seine Küsse, kalt seine Umarmungen und kalt ist der Same des Bösen.

Daß sich aus diesem Vorstellungskreis das novellistische Motiv vom falschen Incubus, vom verstellten Teufel gewinnen ließ, wußte ich nicht, als ich in meinem Buch 'Der Trug des Nektanebos' (Leipzig, B. G. Teubner 1911) eine Anzahl dieser Trugmotive behandelte. Ich möchte diesen Nachtrag ebenso wie einen ähnlichen („Die falsche Astraia“, erscheint im Philologus 1913) schon jetzt geben, weil es sich um typologisch bedeutsame und, dank dem Dichter, der sie formte, besonders eindruckstarke Beispiele handelt, behalte mir aber vor, später einmal zusammenfassend auf dies Thema zurückzukommen.

<sup>1</sup> Genaue Zitate zu geben ist mir leider nicht möglich, da es hier an der einschlägigen Literatur fehlt; wer den Dingen nachgehen will, findet die genauen Titel z. B. bei Graesse *Handbuch einer allgemeinen Literaturgeschichte* III 1 S. 979 ff. und bei Binz *Doctor Johann Weyer*, 2. Aufl. Berlin 1896 S. 65 ff. Verwandtes Material liefern auch die *Archiv* XIII 1910 S. 470 f. erwähnten Werke. Eine bequem zugängliche Übersetzung des *Malleus Maleficarum* von R. Schmidt erschien in Berlin 1906 (3 Bände). Da die meisten der genannten Werke Indices oder detaillierte Inhaltsübersichten haben, findet man das hier in Frage kommende Quellenmaterial leicht.

In de Costers *Ulenspiegel*<sup>1</sup> kommt eines Tags Katheline zu Soetkin, Tylls Mutter, in starker Erregung; gefragt, was ihr Kummer mache, antwortet sie stoßweise, mit verhaltener Stimme (17f.):

„Der Böse / wenn Nacht schwarz herabsinkt / Ich höre, wie er sein Kommen ankündigt / schreiend wie ein Fischadler. / Schaudernd bet' ich zur Heiligen Jungfrau / vergebens. / Für ihn nicht Mauern noch Zäune, nicht Türen noch Fenster; dringt überall hin wie ein Geist. / Die Leiter kracht. / Er ist bei mir auf dem Boden, wo ich schlafe, / faßt mich mit seinen kalten Armen, hart wie Marmelstein. / Eisiges Gesicht, Küsse feucht wie Schnee, / Die Erde wankt und die Hütte schwankt, wie ein Nachen auf stürmischer See.“ „Mußt jeden Morgen zur Messe gehen“, riet Klaas, „damit der Herr Jesu Dir die Kraft gibt, den Spuk, der von da unten gekommen ist, zu vertreiben.“ „Er ist so schön“, sagte sie.

Mit diesem Auftakt, der jeden zum Aufhorchen zwingt — ich kenne ähnliches im Bereich dieses Stoffgebietes nicht — setzt die Episode ein, die sich, stärker oder schwächer immer wieder angeschlagen, durch den Roman hindurchzieht. Kathelines und jenes Unbekannten Kind (des Teufels — „wenn anders es ein Teufel war“ sagt Katheline einmal S. 29) ist Nele, die fröhliche Nele, die Ulenspiegels Gefährtin wird. Als sie schon erwachsen ist, wird ihre Mutter der Zauberei angeklagt und grausam gefoltert; seit der Zeit ist ihr Geist gestört, und nun in ihrem Irrwahn redet Katheline stets von ihrem geheimnisvollen Liebsten; so zum Schöffin, der sie foltern läßt (S. 79f.):

„Ehedem hast Du mich zum Weibe gewollt, nun aber sollst Du mich nicht mehr bekommen. Viermal drei, das ist die heilige Zahl, und der dreizehnte<sup>2</sup> ist der Ehemann.“ Und da der Schöffe sprechen wollte, sagte sie zu ihm: „Sei still, er hört schärfer denn der Erzengel, der im Himmel die Herzsschläge der Gerechten zählt. Warum kommst Du so spät? Viermal drei, das ist die heilige Zahl; er tötet,

<sup>1</sup> Charles de Coster *Tyll Ulenspiegel und Lamm Goedzak*, Legende von ihren heroischen, lustigen und ruhmreichen Abenteuern im Lande Flandern und andern Orts. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski, bei E. Diederichs in Jena, 3. Aufl. 1911.

<sup>2</sup> R. M. Meyer, der *Archiv* X 1907 S. 89ff. das mythologische Schema der „heiligen Zahl mit Überschuß“ (3 : 4, 12 : 13, 100 : 101, 1000 : 1001 usw.) behandelte, hat sich sicher über de Coster gefreut, der auch sonst die Zahlensymbolik wirksam verwendet, z. B. S. 197: „Dreimal drei sind neun, heilige Zahl. Dem in der Nacht die Augen glänzen wie Katzenaugen, der allein sieht das Geheimnis.“ „Vier und drei bedeutet Unglück unter Saturn; unter Venus die Zahl der Heirat. Kalte Arme, kalte Knie, feuriges Herz.“ Dann die Symbolik der „Sieben“, die Ulenspiegel und Nele suchen und finden sollen (S. 219f. und sonst, besonders 580 ff.), die sieben Todsünden, die sich in die entgegengesetzten Tugenden verwandeln (581f.; über die Todsündenschemata des Mittelalters vgl. Marie Gothein *Archiv* X 1907, 416 ff.).

diemich begehren.“ Der Schöffe sagte: „Sie empfängt den Teufel in ihrem Bette.“ „Sie redet irr wegen der Folterqualen“, sagte der Schreiber.

Immerfort sehnt sie sich nach Hanske, dem kalten Teufel, der das Feuer löschen soll, das sie quält, seit man ihr bei der Folter ein Bündel Werg auf dem Kopf verbrannt hatte (S. 86 f. 103. 347. 451. 465), und bald kommt er auch wieder (S. 196 ff. 202 ff.). Schön ist er (S. 420):

„Du bist schön, Hanske, mein Herzliebster, in deinen feinen Kleidern von grünem Sammet mit güldenen Borten, mit deiner langen Straußenfeder, die auf deinem Barett wallt, und deinem Antlitz, das bleich ist wie Meeresleuchten. Und wenn die Mädchen von Damm Dich sähen, so würden sie Dir alle nachlaufen und Dein Herz begehren, doch Du mußt es nur mir geben, Hanske.“

Seltsam ist die Habsucht dieses Teufels, die ihn immer wieder von Katheline Geld verlangen läßt, und als er einigemal mit einem andern gekommen war (der, allerdings ohne ans Ziel zu gelangen, einen Anschlag auf Nele plante), da erschlug er seinen Gefährten, um nicht mit ihm teilen zu müssen (S. 203 f.). Dieser zunächst verwunderliche Zug findet später seine Erklärung, zugleich mit der Entlarvung des falschen Teufels (S. 465 ff.). In dem Amtshauptmann von Damm, dem hochmütigen bleichen Ritter erkennt Katheline ihren Hanske wieder, ihr Gerede führt zu beider Festnahme und Verhör, zunächst, da er alles leugnet, ohne rechten Erfolg. Die Schuld wird ans Licht gebracht durch zwei Briefe, die Nele entdeckt, den einen im Gürtel des Ermordeten, dessen Leiche man ausgegraben hatte, den andern im Feiertagsrock Kathelines. Die ausführliche Deutlichkeit namentlich des ersten Briefes ist uns hier als Aufklärung erwünscht — roman-technisch sind diese Briefe vielleicht ein etwas zu bequemes Mittel zum Erweis der Schuld, wie man denn überhaupt gegen Ende dieser Episode ein Nachlassen jener bewußten, sicheren Kunst zu verspüren meint, die uns beim Eingang in ihren Bann zwingt. Die wichtigsten Stellen dieses Briefes muß ich ausschreiben (S. 485 f.):

„An Hilbert, Sohn von Willem Ryvisch, Ritter, Joos Damman, Ritter, Gruß. Viellieber Freund, verliere nicht fürder Dein Geld in Karten-Würfelspiel und anderm großen Elend. Ich will Dir sagen, wie man es mit sicherem Wurf gewinnt. Wir wollen uns in Teufel verwandeln, hübsche Teufel, die von Frauen und Mädchen geliebt werden. Die Schönen und Reichen nehmen wir, die Häßlichen und Armen lassen wir beiseite; sie mögen ihr Vergnügen bezahlen. Bei diesem Handwerk verdiente ich in sechs Monaten im Lande Deutschland fünftausend Reichstaler. Die Frauen geben ihrem Buhlen, so sie ihn lieben, ihre Röcke und Hemden. Flieh die Geizigen mit spitzer Nase, die sich besinnen, ihr Vergnügen zu bezahlen. Für Deine Person und um als schöner und echter Incubus zu erscheinen, verkünde Dein Kommen, wenn sie Dich für die Nacht aufnehmen, indem Du wie ein Nachtvogel schreist. Und um Dir eine wahre

Teufelslarve zu machen, wie ein erschrecklicher Teufel, reibe Dir das Gesicht mit Phosphor ein, welcher glänzt, wenn er feucht wird. Der Geruch ist übel, aber sie werden glauben, daß es Höllenduft ist.“

Es hieße wohl einer Einzelheit zu viel Gewicht beimessen, wollte man mit dieser letzten Bemerkung einen Zug aus der Messiasnovelle Grimmelshausens vergleichen, wo der falsche Prophet Elias wohlriechende Essenzen zu seiner Legitimation benutzt: „Diss war das rechte Sigill, so meine vorgebrachte Lügen vor eine Warheit bestätigte; dann gleich wie Eliezer etwas gehöret und gelesen haben mag, daß die böse Geister nach ihrer Erscheinung einen garstigen Höllischen Gestanck hinder sich lassen, also glaubte er gewiß und festiglich, daß hingegen die gute Engel mit Hinterlassung eines Paradisischen Geruchs abscheiden“ usw. (vgl. Trug des Nektanebos S. 104). Der foetor diabolicus ist ein zu häufiger Gemeinplatz, als daß man diese Übereinstimmung etwa für die Quellenfrage (siehe unten) verwerten dürfte. Ob man einen anderen Satz dieses Briefs (S. 486: „Die Weiber, unsre holden Leib-eigenen und verliebten Sklavinnen, werden wir ins Land Deutschland bringen. Allda werden wir sie lehren, weibliche Teufel und Succubi zu werden, die alle reichen Bürger und Edelleute verliebt machen.“) wörtlich nehmen darf? Wenn, wie es doch den Anschein hat, das mehr als bloße Metapher ist, dann haben wir in diesen falschen weiblichen Teufeln und Succubae das infernalische Gegenstück zu jenen himmlischen Masken, wie Wielands vermeintlicher Venus Urania und der falschen Astraia in Spittlers Olympischem Frühling (vgl. dazu Philologus 1913).

De Coster hat für sein Werk eingehende Studien gemacht und nicht nur die alten Volksbücher von Tyll Ulenspiegel, sondern in weitem Maße die Schwankdichtung des Mittelalters und Literatur der Renaissance verwertet; in zehnjähriger Arbeit durchstöberte er Archive, Museen und Bibliotheken, um seine „Legende“ auf kulturhistorisch treu gezeichnetem Boden erstehen zu lassen. Ob er für den falschen Incubus da schon ein Vorbild fand, weiß ich nicht.<sup>1</sup> Andere Fassungen des Trugmotivs, wie sie bei italienischen Novellisten oder in der Schwankdichtung vorliegen, hat er wohl sicher gekannt; viele sind überdies auch in niederländischen Bearbeitungen enthalten, so z. B. die Geschichte aus Bebels Facetien II 113 (Trug des Nektanebos S. 115) in „Den Roomschen Uylenspiegel“ (Amsterdam 1716 p. 506). Ich kann für diese Dinge auf die äußerst wertvolle Rezension meines Buches von A. Borgeld verweisen (Museum XIX 1912 S. 265 – 269); vielleicht gelingt es Borgeld, der gerade auch aus niederländischer Literatur allerlei Nachträge gegeben hat, hier etwas Entscheidendes zu ermitteln. An sich dünkt mich das Wahrscheinlichste, daß de Coster,

<sup>1</sup> Man könnte vermuten, in alten Hexenprozessen. R. Wünsch macht mich auf die Literatur über Menschen, die in der Gestalt von Teufeln Liebeslust genossen haben, bei Soldan-Heppe *Geschichte der Hexenprozesse*, neue Aufl. II 398 ff., aufmerksam; ich kann dem dankenswerten Wink leider nicht nachgehen.

den der mittelalterliche Glaube an die Teufelsbuhlschaft als psychologisches Problem und künstlerisch eminent entwicklungsfähige Aufgabe reizen mochte, diesen falschen Incubus nicht irgendeiner literarischen Quelle entnommen, sondern in Anlehnung an den Typus jener falschen Heiligen und Messiasse der älteren Novellistik gestaltet hat, vielleicht mit Verwertung urkundlichen Materials.

Überhaupt liegt in diesem Buch reiches volkskundliches Gut verstreut, das de Coster bei seinem ausgebreiteten Studium den einschlägigen Quellen entnahm. Es sei gestattet, auf einiges hinzuweisen: das schwarze Mal am Körper des Kindes, das vom Teufelsfinger herührt (S. 6), sticht man hinein, fließt kein Blut aus dem Teufelsmal (S. 188. 479); die Diebeshand, die zauberkräftig ist (88. 181); der Teufel rät, dreimal das Kreuz mit der Linken zu machen (S. 420; links ist Seite des Teufels, vgl. RGVV VIII 1 S. 44 Anm. 1); Nacktheit im Zauber (211; 579, vgl. RGVV IX 3); ein Stein, der die Männer verliebt und die Frauen untröstlich macht (S. 16); das schlimme Omen, das die Geburt Philipps von Spanien ankündigt (S. 12): „Wehe! Diese Nacht/Geister, die Menschen mähten wie Schnitter das Gras / Mädlein lebendig begraben; auf ihrem Leib tanzte der Henker! Der Stein, der seit neun Monden Blut geschwitzt hat, diese Nacht geborsten.“ Wer einmal das Thema der Wunderparodie behandelt, darf an de Coster nicht vorübergehen, der hier Rabelais noch übertrifft. Einige Beispiele: Ratlos stehen ein paar alte Weiber um einen störrischen Esel, keine traut sich an ihn. Da kommt Tyll, springt ihm auf den Rücken, und fort mitsamt dem Esel. Die Weiber „knieten, ohnmächtig vor Schreck, nieder, und in den Spinnstuben hieß es hernach, daß ein Engel, der einen Filzhut mit Hahnenfeder trug, gekommen sei, sie alle zu segnen und durch absonderliche Gnade Gottes den Esel des Zauberers fortzuführen“ (S. 127). Die Erweckung des toten Hundes — mit dreimaligem Zauberwort „steh auf“ — (155), und die Geschichte vom Küster Pompilius, der an Stelle der beschädigten St. Märtenstatue in feierlicher Prozession durch die Stadt getragen wird (sehr hinderlich ist dabei das Juckpulver, das ihm Tyll in das Heiligengewand gestreut hatte, S. 297 ff.), haben zahlreiche Verwandte in der mittelalterlichen Schwankliteratur oder bei den Spöttereien der Novellisten, ebenso das köstliche Straf- und Heilwunder, das Tyll bei der Wallfahrtsstätte des hl. Remailius in Szene setzt, dessen Spezialität es ist, Bucklige zu heilen. Wie da Tyll den für seinen Spott plötzlich vom Heiligen mit einem Buckel Behafteten spielt und ihn dann als reumütiger Sünder durch die Gnade des Heiligen wieder verliert (S. 302 ff.), mag man zu seiner Ergötzung selber nachlesen. Haben diese Beispiele alten Zauber- und Wunderglaubens — sie ließen sich ohne Mühe mehren — auch nicht den wissenschaftlichen Wert primärer Zeugnisse, so kommt ihnen dafür ein anderer zu, den ich nicht geringer einschätze: der unmittelbarer Anschaulichkeit und Eindrucks-

fähigkeit. Das Wesentliche, nicht das Äußerliche, sondern das, was den Menschen diese Dinge bedeuteten, spricht sich, meine ich, oft vernehmbarer in diesen „abgeleiteten“ als in den primären Quellen aus (konkret gesprochen: das Wesen des Incubuswahns erfaßt man in dieser einen Gestalt der Katheline innerlicher als aus sämtlichen Kapiteln de incubis des Malleus Maleficarum). Man muß auf den einen aufbauen, soll aber an den andern nicht vorübergehen. „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens, deswegen schadet's dem Dichter nicht abergläubisch zu sein“ (Goethe, Sprüche in Prosa). Und es schadet der Volkskunde nicht, die Lehre daraus zu ziehen.

Athen, Juli 1912

Otto Weinreich

### Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten

Der bekannte Inspecteur général des fouilles à Karnak, Georges Legrain, teilt in den *Annales du service des antiquités de l'Égypte* VII 35 folgendes mit: Ich hatte bemerkt, daß einige unserer Arbeiter in Karnak die Beinamen „Biss“ und „Sehli“ hatten. Ich forschte nach dem Grunde und habe folgendes aus zuverlässigen Quellen erfahren, von glaubwürdigen Leuten, die, als ich sie fragte, erstaunt waren, daß der Glaube und die Sitte nicht auch in Europa existierten.

Ich nenne als Beispiele unter den Kindern von Karnak Mohamed Achmet Abdelhal, den alle hier „Mohamed el Biss“ (die Wildkatze) oder ganz kurz „el Biss“ nennen, was dem kleinen Mohamed durchaus nicht unangenehm ist, eher das Gegenteil.

Das Wort „Biss“, im Femininum „Bissa“ kommt nicht aus dem Schriftarabischen, sondern ist ein Wort der Volkssprache, mit dem die Bauern von Karnak eine wilde Katze bezeichnen, die vagiert, nachts herumstreift und raubt, was sie bekommen kann. Die Leute verwechseln hier den „Biss“ nicht mit dem „Qatt“, der Hauskatze.

Mohamed el Biss hat keine menschliche Seele, sondern die Seele (arabisch „Ruh“) einer Wildkatze; wenn er eingeschlafen ist, und seine Seele eine Ratte wittert oder Küchengeruch merkt, so verläßt sie Mohameds Körper, nimmt die Gestalt einer Wildkatze an und geht auf die Jagd. Wenn nun jemand diese Katze schlägt oder tötet, so wird der Körper Mohameds, der seelenlos und ohne Bewegung daliegt, gleichzeitig geschlagen oder getötet. Die Schwester meines Dieners, die eine „Bissa“ war, starb auf diese Weise ganz plötzlich.

Dieser Glaube ist den Kopten und den Mohamedanern gemeinsam, und der eingeborene Geistliche der amerikanischen Mission in Luxor, dessen beide Kinder „Biss“ sind, schließt allabendlich jedes in ein besonderes Zimmer ein, denn er fürchtet, daß ihre Seelen ausgehen und sich bekämpfen könnten, oder daß sie von Nachbarn geschlagen oder getötet würden. Ebenso steht es mit den beiden Söhnen des Isaac Abadir, eines der reichsten Leute von Keneh. Ich könnte noch andere ebenso authentische Beispiele anführen.

Das „Biss“-Sein wird bei der Geburt erworben und ist erblich. Wenn eine Frau Zwillinge zur Welt bringt, so kann ein Kind oder auch beide „Biss“ sein. So versichern Ermanios und Fehmy Jussuf, die Zwillingssöhne des Jussuf Makarios aus Karnak, jedem, der es ihnen glauben will, daß ihre Seelen, als sie Kinder waren, sich in ihrer Eigenschaft als „Biss“ jede Nacht aus ihren Körpern entfernten, auf Plünderung auszogen, dann wieder in die Körper zurückkehrten und am folgenden Morgen sagen konnten, daß sie bei Schenute Makarios Fische gestohlen hatten, der zu jener Zeit Konsularagent von Frankreich und Österreich Ungarn in Luxor war. Als man damals nachfragte, stellte sich, so versichern sie, die Richtigkeit der Angaben heraus.

Ich erfinde nichts, sondern stelle nur das Ergebnis der Untersuchungen zusammen, die ich bezüglich der „Biss“ angestellt habe.

Man kann aufhören ein „Biss“ zu sein. Gewisse Ärzte kennen Heilmittel dagegen. Am besten ist es, versichert man mir, einige Monate lang Kamelmilch zu trinken. Die Zwillinge sollen sie so früh als möglich nehmen, wenn nämlich „ihre „Biss“-Seele die Augen noch nicht aufgeschlagen hat“.

Während ich fand, daß diese Existenz als „Biss“ nicht beneidenswert war, da sie eine große Lebensgefahr für die Person bedeutet, erfuhr ich andererseits, daß die Legende darum bemüht gewesen ist, die Sicherheit zu vergrößern: Die „Biss“-Katze hat nämlich immer einen kupierten Schwanz, wie ein Foxterrier.

Die Bauern töten aus Vorsicht überhaupt keine Katze, das „würde ihnen Unglück bringen“. Die Katze würde sie ansehen und sie würden davon sofort sterben. Weiter noch, man kann kein Kind mit einer „Biss“-Seele schlagen, ohne diesen bösen Blick und seine verderblichen Folgen befürchten zu müssen; das Kind würde ebenfalls sterben. Jedenfalls ist der „Biss“ immer der schwächere und man muß ihn mit größter Vorsicht behandeln — All das klingt märchenhaft und erinnert an die La Fontainesche Fabel „La chatte métamorphosée en femme“. Aber was keinesfalls erfunden sein kann, ist, daß die Leute mit „Biss“-Seelen die Katzen aufs höchste verehren, sie lieben „wie ihren Vater“ (!) und sie soviel als möglich beschützen, um auch von ihnen geschützt zu werden.

Das ist, glaube ich, ein schlagendes Beispiel für Totemismus; ich gebe noch ein zweites, allerdings weniger sicheres. Die Zwillinge haben noch einen anderen Beinamen: „Sehli“. Sehli heißt die hübsche Eidechse in den Gärten und Häusern in Oberägypten, die *lacerta Boskiana*, die manchmal die frischen Keime der Bäume und Kräuter frißt, aber dieses wieder gut macht, indem sie Skorpione jagt. Die Eingeborenen erzählen, daß sich die Eidechse, wenn sie vom Skorpion gestochen wird, auf Portulak wälzt, dadurch sofort geheilt ist und den Kampf aufs neue beginnt. Herr Beato versicherte mir, einem solchen Schauspiel beigewohnt zu haben, ich habe es nie gesehen. Wie dem auch sei, man nennt bei der Geburt schwächliche Zwillinge „Sehli“.

Sie vererben den Beinamen ihren Kindern, die ihn dann als Familiennamen annehmen. — Auch die „Sehli“ lieben und verehren die lacerta Boskiana. Sie haben auch allen Grund dazu: die Eidechse, die sie verehren, „hütet den Schlüssel, der ihnen die Tür ins Paradies öffnen wird“.

Aber ich wiederhole, das alles ist nicht so sicher wie das erste Beispiel vom „Biss“; viele Leute sehen in dem Ausdruck „Sehli“ nur einen Beinamen wie andere mehr: Springschlange, Wolf, Krokodil, Eber, die sich auf den physischen oder moralischen Charakter des Individuums beziehen.

Königsberg Pr.

W. Wreszinski

### Caterva

In einem im Jahre 1870 erschienenen Buche: 'La vie de province en Grèce, par le Baron d'Estournelles de Constant', dessen Kenntnis ich meinem Freunde F. Bölte verdanke, finde ich p. 55 ff. die Beschreibung eines Festes, das sich den von Usener in der Abhandlung 'Heilige Handlung' in diesem Archiv VII 297 ff. (Kl. Schr. IV 435) besprochenen Frühlingskämpfen anreihet.

„Le vendredi suivant (es ist der Freitag nach dem Osterfeste), grande fête locale à Aigion, fête de Tripiti. Tripiti est le nom qu'on donne à une petite chapelle établie dans le creux d'une roche au bord de la mer, à l'ouest de la ville. Dès le matin, tous les habitants, hommes, femmes, enfants s'y rendent en pèlerinage; puis tous reviennent ensemble au milieu des fusillades et des détonations des varellota. On s'arrête sur une promenade appelée Galaxidhi; les jeunes gens de la paroisse de la cathédrale, revêtus de leurs plus brillants costumes et parés de leurs plus belles armes, se réunissent en une bande nombreuse et parcourent la ville, tambours en tête et portant au premier rang l'étendard de la paroisse. Toute la semaine, on a fait des quêtes dans les maisons pour se préparer à cette fête, et on s'est occupé à confectionner, dans les tribunes de l'église, de petits caissons de 10 centimètres cubes environ, en carton très-dur et fortement serrés avec de la corde goudronnée; un tuyau en roseau, préservant la mèche, y est adapté; c'est là ce qu'on appelle les varellota. La troupe, bien fournie de munitions, s'avance en chantant dans les rues jusqu'à ce qu'elle rencontre une seconde bande, celle de la paroisse de Saint-André. Alors le combat commence: deux camps se sont formés, et chacun, tirant de sa ceinture une varellota, l'allume à un tison embrasé et la lance sur les adversaires. Les varellota volent de tous côtés, se croisent en traçant dans l'air un léger cordon de fumée et viennent tomber comme une grêle d'obus dans chaque camp, où elles éclatent avec une détonation plus forte que celle d'un coup de fusil. C'est l'instant la plus animé de la fête. Comme on peut le croire, ce jeu barbare est la source de nombreux accidents presque toujours graves . . . Parfois aussi, et c'est ce que se produisit en ma présence, la lutte dégénère en véritable bataille: les deux partis se passionnent pour leur église et leur drapeau,



les varellota viennent à manquer, on se bat corps à corps; les plus violents tirent de leur ceinture les poignards et les pistolets, et le lendemain on apprend qu'au milieu de jeunes gens très-grièvement blessés, un malheureux a été percé de vingt-deux coups de couteau. Ce sont des accidents qui se renouvellent tous les ans, et la police serait impuissante à les prévenir en face de l'enthousiasme et de la passion que tous les habitants d'Aigion apportent à ce divertissement.“

Umzüge junger Männer, die durch Werfen von 'varellota', auch durch Abfeuern von Schüssen, in den Straßen Unfug verüben und diese Betätigung bei der Begegnung mit einer anderen Schar zu besonderer Lebhaftigkeit steigern, sind übrigens in den Karnevals- und Ostertagen in Griechenland gewöhnlich (vgl. U. v. Wilamowitz, Neue Jahrbücher XXIX 472).

Wien

Adolf Wilhelm

## ΑΠΑΥΛΙΑ

Pollux III 39 f. bietet eine bisher, so viel ich weiß, nicht verstandene Nachricht: ἀπαυλία δ' (sc. ἡμέρα) ἐν ἣ ὁ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς νύμφης, und weiter unten καὶ τῷ μὲν νυμφίῳ τότε ἐν τοῦ πενθεροῦ παιδίον ἀμφιθαλὲς θῆλυ συγκατακλίνεται, τῇ δὲ νύμφῃ ἐν τοῦ γαμβροῦ ἄρρεν. Die Stelle ist in letzter Zeit mehrfach im Zusammenhang mit dem neuen Aitienfragment des Kallimachos (Ox. pap. VII p. 25) behandelt worden, dessen Anfangsverse einen naxischen Hochzeitsbrauch erwähnen: ἦδη καὶ κούρω παρθένος ἐννάσατο, | τέθμιον ὡς ἐκέλευσε προνύμφιον ὕπνον λαῦσαι | ἄρσενι τῆν τάλιν παιδί σὺν ἀμφιθαλεῖ. Dieser Brauch ist von D. R. Stuart, Class. Philol. 6, 1911, 302 ff. überzeugend erklärt worden.<sup>1</sup> Die Braut schläft in der Nacht vor ihrer Hochzeit mit einem Knaben, damit ihr Erstgeborener ein Sohn sei.<sup>2</sup> Nur in diesem Falle ist die Verwendung des glückbringenden παῖς ἀμφιθαλής, d. h. eines Knaben, dessen Eltern beide noch leben, voll verständlich.

Es ist keine Frage, daß die Worte des Pollux auf den für Naxos bezeugten Brauch Bezug nehmen. Aber man kann diesen nicht ohne weiteres, wie Stuart (312 f.) will, mit der ἀπαυλία identifizieren. Denn der naxische Brauch findet vor der Hochzeit statt, die ἀπαυλία hingegen, wie der Name anzeigt<sup>3</sup>, nach der Hochzeit. Überdies aber bedarf die Tatsache einer Erklärung, wieso nach Pollux nicht nur die Braut mit einem Knaben schläft, sondern auch der Bräutigam mit einem Mädchen. Stuart (p. 312) erblickt in dem Überschuß des Pollux *various embellishments as to details, the source of which it is impossible to fix*. Ich glaube, man kann mit größerer Bestimmtheit behaupten, daß wir es hier mit der Konstruktion eines Grammatikers zu tun haben,

<sup>1</sup> Die gegen Stuart gerichteten Arbeiten von C. Bonner *Class. Philol.* ebd. 402 ff. und K. Kuiper *Rev. des ét. gr.* 25, 1912, 318 ff. sind m. E. nicht geeignet, seine Auffassung zu widerlegen.

<sup>2</sup> Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn auf bemalten Hochzeitsvasen, die man der Braut schenkte, eine junge Frau mit einem Knäblein auf dem Schoße dargestellt wurde. Vgl. Brückner *Ath. Mitt.* 32, 1907, 111 und Beilage I Abb. 9.

<sup>3</sup> Vgl. Kuiper a. a. O. p. 330.

der den naxischen Brauch vor der Hochzeit und das getrennte Schlafen des Ehemannes im Hause des Schwiegervaters nach der Hochzeit miteinander kontaminierte, ohne auf die chronologische Frage Rücksicht zu nehmen. Auf das Konto dieser Kontamination und der mit ihr verbundenen Ausgleichung darf sowohl das dem Bräutigam zugeteilte Mädchen wie der Aufenthalt der Braut im Hause ihres Schwiegervaters gesetzt werden.

Doch welchen Sinn hat die *ἀπανλία*, das getrennte Schlafen des Ehemanns? Die Antwort scheint mir nahe gelegt zu werden durch einen lehrreichen Aufsatz von Martin P. Nilsson (Klio 12, 1912, 308 ff.), in dem unter anderen altdorischen Einrichtungen der im wesentlichen identische Brauch der Spartaner (Plut. Lyk. 15) und Kreter (Strabo 10, 4, 20) besprochen wird, wonach die jungvermählten Ehegatten eine Zeitlang getrennt voneinander lebten. Nilsson hat diesen Brauch einleuchtend mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht, daß bei den 'Naturvölkern' die jungen Ehemänner zuweilen vorwiegend im 'Männerhaus' verkehren, während sie ihre Frauen den größten Teil der Zeit sich selbst überlassen. Von hier aus wird auch die *ἀπανλία* verständlich. Sie zeigt jene Trennungszeit auf einen Tag beschränkt. Die Frau wird sich an diesem Tage in ihrem neuen Heim aufgehalten haben: die Angabe, daß sie während der *ἀπανλία* bei ihrem Schwiegervater weilte, verdient, wie wir sahen, keinen Glauben.

Die Nachricht des Pollux über die *ἀπανλία* ist mit Sicherheit auf einen attischen Hochzeitsritus zu beziehen.<sup>1</sup> Damit erhält der zugrunde liegende Brauch auf griechischem Boden eine breitere Basis und zugleich der Konservativismus der Dorer ein besonderes Relief.

Maraunenhof

L. Deubner

### Die Labrys in Pantikapaion

Im Museum der Stadt Stettin befindet sich eine Sammlung von kleinen Bleigegegenständen, Erzeugnissen des griechischen Kunsthandwerks, die in hellenistischer Zeit verfertigt und nun aus den Gräbern von Kertsch, dem alten Pantikapaion, ans Licht gekommen sind. Unter ihnen gibt es eine größere Zahl Stierköpfe, von vorn gesehen, fast ganz flach, durchschnittlich mit den Hörnern etwa 5 cm hoch. Bei den meisten ragt aus der Stirne zwischen den Hörnern ein länglicher rechteckiger Ansatz hervor. Durch ihn wird man an die kretischen und mykenischen Stierköpfe mit der Doppelaxt zwischen den Hörnern erinnert (s. in diesem Archiv VII 125, VIII 515). Die Vermutung, daß jener Ansatz ursprünglich der Stiel einer Doppelaxt gewesen sei, wird dadurch zur Gewißheit, daß mit den Stierköpfen zusammen mehrere, in der Größe passende Doppeläxte ohne Stiel

<sup>1</sup> Das zeigt schon die Analogie der attischen *ἐπανλία* (Deubner *Arch. Jahrb.* 15, 1900, 144 ff.; Brückner a. a. O. 91 ff.). Vgl. *Etym. magn.* p. 119, 16 *ἀπανλία* ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις ὅτι τότε ἀρχεται ἡ κόρη χωρὶς τοῦ πατρὸς ἀλλίξεσθαι, ἢ τότε ἐπανλίξεται τῷ ἀνδρὶ ἢ γυνή. Da in diesen Worten *ἐπανλία* und *ἀπανλία* miteinander vermengt werden, ist die Beziehung der Ortsangabe auf die *ἀπανλία* nicht vollkommen gesichert.

gefunden worden sind. So tritt uns also hier, an einer Stelle, wo wir es nicht erwarten, das alte kretische Kultzeichen der Labrys entgegen<sup>1</sup>, noch dazu, was für spätere Zeit einzig ist, in der uralten Verbindung mit dem Stierkopf. Aus der geringen Größe und der Häufigkeit möchte man schließen, daß es als Amulet verwendet wurde. Wie weit mit diesem Amulet sich noch klare religiöse Vorstellungen verbanden, und wie diese aus dem Ursprungsgebiet jener Anschauungen, sei dies nun Karien oder Kreta (Joh. Schäfer *De Iove apud Cares culto*, Diss. Hal. XX 4, 380; M. P. Nilsson *Deutsche Lit. Zeit.* 1912, 3150 f.), nach dem taurischen Chersones gelangt sind, bleibt zu untersuchen; Pantikapaion war Kolonie des an der Küste von Karien liegenden Milet (Strabo VII 310). Hier sollte nur auf das Vorhandensein neuer Zeugen aufmerksam gemacht werden, und zugleich darauf, daß das Museum in Stettin manches Andere birgt, was für die religiöse und künstlerische Kultur der Griechen von Bedeutung ist.<sup>2</sup> Der unermüdlige Förderer dieser Sammlung, Herr Stadtrat Dr. Dohrn, dessen Freundlichkeit auch ich die Bekanntschaft mit diesen Dingen verdanke, ist gern bereit, jede gewünschte Auskunft zu geben.

Münster i. W.

R. Wünsch

### Das Zauberrezept des Papyrus Holmiensis

Im Besitze der Schwedischen Akademie der Altertümer befindet sich ein griechischer Papyrus mit chemischen Rezepten, den jetzt Otto Lagercrantz herausgegeben hat (Papyrus Graecus Holmiensis, Recepte für Silber, Steine und Purpur, Uppsala-Leipzig 1913); auf die Bedeutung dieser Ausgabe hat mit vollem Recht H. Diels nachdrücklich aufmerksam gemacht (*Deutsche Lit. Zeit.* 1913, 901 ff.). An letzter Stelle (S. 42) gibt Lagercrantz den Text eines Blattes, das ursprünglich nicht zu dem Papyrus gehört hat (S. 54 f.). Er lautet: *Ἥλιε βερβελεωχ χθωθω μιαχ σανδουμ ἐχριν ζαρουηλ ἔχε με συνιστάμενον. κοινά. καὶ τότε ἐγγρίου καὶ αὐτοπτήσεις.* Lagercrantz übersetzt das S. 233: 'Sonne . . bewahre mich, während ich die Zusammensetzung mache. Übliche Formeln. Und dann: salbe dich ein und du wirst das Ergebnis mit eigenen Augen sehn.' Er erklärt dieses: 'Mit den Worten Ἥλιε bis συνιστάμενον wendet sich der Magiker an den Sonnengott, mit den Worten ἐγγρίου etc. an einen Zuhörer bzw. Zuschauer.' Doch liegt ein normal gebautes Zauberrezept vor, dessen Anfang verloren ist<sup>3</sup>; die Worte Ἥλιε etc. sind der Rest des vorgeschriebenen Gebets, danach geht es im Tone der Anweisung weiter. ἔχε με συνιστάμενον heißt: 'nimm mich an, der ich zu dir trete.' Das beweisen folgende Stellen. Pap. Parthey II 73 (Abh. Ak. Berl. 1865, 152): *συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ οὕτως . . σύνχηρι δέ σε*

<sup>1</sup> Über das bisher bekannte Verbreitungsgebiet s. Usener *Kl. Schr.* IV 488 und in diesem *Archiv* XI 4 529.

<sup>2</sup> Eine Defixion werde ich an anderer Stelle veröffentlichen.

<sup>3</sup> Ganz ähnlich jetzt K. Preisendanz *Lit. Zentralbl.* 1913, 774 (Korrekturnote).

ὄλον τῷ συνθέματι τούτῳ. Pap. Par. 215 (C. Wessely, Denkschriften Wien. Ak. phil.-hist. Kl. Bd 36): λέγων τάδε· συνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφοῇ. Ebenda 930: αὐτοπτος σύστασις ἦν λέγεις πρὸς ἀνατολὴν ἡλίου, 949 im Gebet: ἔχε συνεστάμενον κύριε καὶ ἐπήκοός μοι γενοῦ δι' ἧς πράσσω σήμερον αὐτοψίας. Mit der Erkenntnis dieser Bedeutung von *συνίστασθαι* fallen die Folgerungen, die Lagercrantz an die Erwähnung der 'Zusammensetzung' geknüpft hat.

Übrigens zeigen die Belegstellen, daß auch sonst Zauberrezepte leibhaftiges Schauen und Zusammenkommen mit dem Sonnengotte verhiessen, und daß man dazu eine Salbe verwendete. Auf die Deutung der Namen des Helios hat Lagercrantz mit Recht verzichtet. Auch ich wage nur bei *βερβελωχ* an die Barbelo der Gnostiker, bei *σανδουμ* an den kleinasiatischen Sandon zu erinnern, und *ζαγουηλ* mit dem häufigen Zauberwort *ζαγουρη* zusammenzustellen (C. Wessely, *Ephesia grammata*, Progr. Franz-Josephsgymn. Wien 1885/86 Nr. 36, 125, 206, 207, 209, 335, 443).

Münster i. W.

R. Wünsch

### Zur Tempelchronik von Lindos

Religionsgeschichtlich besonders wichtig ist der Stein von Lindos, der die mythischen Weihgaben des Athenatempels beschreibt und über die Erscheinungen der Göttin berichtet; veröffentlicht von Chr. Blinkenberg *La chronique du temple Lindien*, *Acad. roy. des sciences et des lettres de Danemark*, *Bull.* 1912 no. 5. 6. Eigenartig ist folgende Epiphanie, D 60 ff.: ein Mensch hat Selbstmord begangen, indem er sich im Tempel aufgehängt hat an einer Stütze, die den Rücken des Kultbildes mit der Wand verbindet. Um die hierdurch entstandene Verunreinigung des Bildes zu heben, gibt Athene die Anweisung *τὰς ὀροφᾶς γυμῶσαι τὸ ἐπάνω τοῦ ἀγάλματος μέρος καὶ ἑᾶσαι οὕτως ἔστε κα τρεῖς ἄλιοι γένονται καὶ τοῖς τοῦ πατρὸς ἀγνισθῆμι*. ΟΥΣΤΟΙΣ. Falls sich nichts Besseres findet, schlage ich vor zu lesen *λουτροῖς*<sup>1</sup>: bis das Bild gereinigt ist durch das vom Vater gesendete Bad, durch den vom Himmelsgott Zeus geschickten Regen. *Λουτρὰ πατρὸς* ist in diesem Sinne möglich (II. XVIII 489 *λοετρὰ Ὠκεανοῖο*, die vom Okeanos gewährten Bäder) und steht der gehobenen Sprache der Göttin wohl an. *Τὸ ὕδωρ ἀγνίζει* sagt Plutarch *Mor.* 263 E; über entsühnendes Baden von Götterbildern s. etwa E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (RGVV VI) 171 ff. Regenwasser wird als Symbol der Himmlichen in dem Zauberrezept Pap. Par. 225 (C. Wessely, *Denkschr. der Wiener Ak. phil.-hist. Kl. Bd. 36*) benutzt und heißt dort *ζήμιον ὕδωρ*. — Zu der altertümlichen Ausdrucksweise *τρεῖς ἄλιοι* vgl. H. Usener, *Götternamen* S. 288.

Münster i. W.

R. Wünsch

<sup>1</sup> Während der Korrektur lese ich, daß M. Holleaux *Rév. et. gr.* 1913, 45 vorschlägt *ὕμβροις*. Doch paßt das weniger gut zu den Angaben der Buchstabenreste bei Blinkenberg.

# Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber

- Abendmahl 440; 444  
Aberglaube 1 ff.; 52 ff.; 66 ff.;  
86 ff.; 127 ff.; 176 ff.;  
208 ff.; 296; 307 ff.; 547 ff.;  
592 ff.; 598 ff.; 604 f.;  
623 ff.; 633 f.  
Ablanathanalba 547; 553  
Abraham 155; 161 f.; 164 ff.;  
171; 549,1; 572  
Abstammungslegenden 219  
Abwehr v. Dämonen siehe  
Dämonenabwehr  
Abwehrzauber 56; 66;  
127 ff.; 136; 184; 186;  
195; 207; 209; 307  
Ackergötter 139  
Adam 155; 572  
Adatos 281  
Adonis 362; 486  
Afrikanisches 352; 357  
Aggada 148 ff.; 160; 163 ff.;  
s. auch Haggada  
Aglibol 405  
Ägyptisches 66 ff.; 86 ff.;  
295; 338; 349,3; 353;  
356; 380; 404; 406 f.;  
605; 612; 628 ff.  
Ahnen 196; 223; 347  
Ahnengeister 201; 598  
Ahnenkult 218; 220; 223  
Ahnenseelen i. Tieren 209  
Ahron 146; 155; 172  
Aion 436; 487  
Akrammachamari 547; 553  
Allilat 107  
Allerseelenfest 368  
Alptraum 603  
Altar 255; 261 f.; 280;  
284 ff.; 355; 405  
Altchristliches 300 ff.; 357;  
371; 595; s. auch Christ-  
liches  
Alttestamentliches 160 ff.;  
234 ff.; 300 ff.; 308; 399;  
406 ff.; 454; 476; 500;  
576  
Amerikanisches 352; 359  
Ammon 279; 549,1  
Amulett 125; 183 ff.; 219;  
226; 230 f.; 238; 612 f.;  
620  
Anahita 108; 110; 117  
Anaitis 111  
Analogiezauber 124  
Anat 406  
Animismus 208; 215; 220;  
321; 324  
Antilochos 313 f.  
Anubis 82 f.; 85; 279; 549;  
552  
Äon 436; 487  
ἀπαιλία 631 f.  
Aphrodite 268; 281; 362  
Apollon 275; 286 f.; 296;  
313; — Ismenios 272; —  
Parrhasios 269; — Pro-  
staterios 271; — Pythios  
272  
Apotheose 351; 486  
Arabisches 307 ff.; 418 ff.;  
596  
Archäologisches 250; 253 ff.;  
338 ff.; 353; 355; 358;  
360 ff.  
Artemis 272; 275; 283;  
286; 296; 313; — Phos-  
phoros 279  
Asche, heilig 315  
Aschenaltar 288; 315  
Aschestreuen 576  
Asirat 401  
Askese 455,1; 528 f.  
Asklepios 296; 402; 412,1;  
490; 602; 618  
Assyrisches 295; 407; 417 f.  
Astarte 401; 404; 420,1  
Astralmythologisches 191;  
197; 212 ff.; 420,1; s. auch  
Mythologisches  
Astrologisches 560; 577  
Atargatis 281  
Athena 268; — Alea 267;  
— Archegetis 271; —  
Areia 269; — Pronaia  
277; — Skiras 316 f.  
Attis 486; 490  
Auferstehungsglaube 120 f.;  
429  
Auge, heiliges 124 ff.  
Augen, vier 323  
Automatos 286  
**B.** 338  
Baal 281; 396,1; 401; 409;  
— Hamman 404  
Baalat Gebal 401; 404;  
406  
Babylonisches 295; 399;  
401; 405; 407; 417 ff.;  
579; 582; 592 ff.; — i.  
Judentum 593  
βαίτολος 411  
Baum der Erkenntnis 242;  
— u. Gott 317 ff.  
Baumgeister 225  
Baumgott 620  
Baumkult 610 f.  
Baumverehrung 317 ff.  
Βεελαόμην 411  
Begräbnisriten 178; 183 f.;  
189; 194 f.; 206; 211 f.;  
217; 228; 251; 254; 256 f.  
Begrüßungszeremonie 185  
Bel 110; 396,1  
Belebungszeremonie 58;  
60 f.

- Bergdämon 218  
 Berggeister 225; 239  
 Beschneidung 193; 199;  
 308; 599; 620  
 Beschwörung 124; 191; 209;  
 225; 227; 231; 295f.;  
 300,3  
 Besessenheit 205; 207; 219  
 Besprechung 618; 620  
 Besprechungsformeln 605  
 Besprengen 129  
 Bindung, mag. 57f.  
 Blick, böser 219; 600  
 Blitz 317ff.  
 Blitzmale 319  
 Blut b. Bündnis 183; —  
 ominös 230; —, Sitz d.  
 Seele 221; 359f.; 381;  
 616  
 Blutbräutigam 308  
 Blütenzauber 54,3  
 Blutrache 179; 189  
 Blutregen 617  
 Blutschwitz 627  
 Bluttrinken 616  
 Bogenschützenzauber 54,3  
 Brahmanismus 294f.; — u.  
 Christentum 517; 519  
 Brunnen, heil. 183  
 Buche 318f.  
 Buddha 295; 537f.  
 Buddhismus 294f.; 529  
 Busiris 90f.; 99  
  
 Chariten 296  
 Charon 366f.  
 Chassidismus 155ff.  
 Chepra 79; 81  
 Chinesisches 293; 350  
 Christentum, Entstehung  
 423ff.; — u. Brahmanis-  
 mus 517; 519; — u. My-  
 sterien 434; 438f.; 444;  
 491  
 Christliches 248; 251; 350ff.;  
 362f.; 369; 381; 387;  
 415ff.; 516ff.; 566; 622;  
 s. auch Altchristliches  
 Christuskult 489ff.  
 Chthon 340  
 Circumcision 162f.; 188;  
 194  
*circumferre* = *lustrare* 129,1  
*circumire* 129  
*condere* 132f.
- Dämonen 53ff.; 66; 166;  
 206; 218; 221; 224; 228;  
 230; 242; 357; 364; 371;  
 405; 409; 484; 534; 541f.;  
 573f.; 592; 598; 601;  
 607f.; 612f.; 618; 620;  
 623  
 Dämonenabwehr 74f.; 77;  
 81; 184; 199; 209; 511;  
 577; 598; 602; 614  
 Dämonenaustreiben 9; 39,3;  
 115,1; 506; 574  
 Dämonenpriester 54,1; 58,4  
 Danaiden 372f.  
 David 146; 169; 172  
 Demeter 268; 271; 282;  
 284f.; — Chloë 268  
 Derwisch 239  
*dies nefasti* 368  
 Dionysos 296f.; 368  
 Dioskuren 314  
 Doppelaxt 632f.  
 Dreieinigkei 271; 570  
 Dreizahl 56; 58; 92; 128ff.;  
 136,1; 624; 627  
 Druiden 610  
 Dugongzauber 177  
 Dyäus 107  
  
 Ehe 115,2  
 Eiche 317ff.  
 Eid 183; 223  
 Eidesformeln 269  
 Eidola 339; 360ff.  
 Eileithyia 262; 283  
 Ekstase 40; 226f.  
 El 408  
 Elias 173ff.; 299  
 Engel 5; 11; 152f.; 158f.;  
 409; 572; 592; 626f.  
 Enlil 396,1  
 Enyalios Ares 269  
 Eos 342  
 Epona 611; 616  
 Erdgottheit 220  
 Erinyen 355; 359  
 Eris 362  
 Ertegöttinnen 313  
 Eros 362; 383; 386  
 Erosen 370  
 Eschatologisches 249; 320;  
 349,3; 380; 385; 429;  
 435ff.; 449ff.; 558  
 Esmun 401; 412,1  
 Eva 155
- Exogamie 178; 182; 193;  
 195; 201f.  
 Exorzismus 228; 484; 506;  
 574  
  
 Fackel 59  
 Faden, roter 620  
 Fasten 15; 17; 28; 99; 609;  
 619  
 Felsaltäre 239; 403  
 Festgebräuche 297; 560  
 Fetisch 205  
 Fetischismus 137; 207ff.  
 Feuer, heilig 618  
 Feuerraub 177; 180; 194  
 Feuerritus 218  
 Fisch 89; 188  
 Fischdämonen 357  
 Fischgeister 211  
 Fischgenuß 356  
 Fischkult 178  
 Fischsymbolik 300ff.  
 Fischzauber 177  
 Flucht, magische 180; 186;  
 188; 199  
 Fruchtbarkeitsmächte 611  
  
 Ge 279  
 Geb 81ff.  
 Gebet 5; 15; 17; 27ff.; 33;  
 39ff.; 150; 159; 221; 223;  
 242; 248; 295ff.; 309f.;  
 481; 518; 560; 579; 595;  
 599; 633  
 Gebetsheilung 8f.; 27ff.;  
 32; 40ff.; s. auch Kran-  
 kenheilung u. Heilungs-  
 wunder  
 Gebärdprote 606  
 Geburt, übernatürl. 180; 47  
 Geburtspatron 615  
 Geburtssagen 160ff.  
 Geheimbund 178; 192;  
 194f.; 201  
 Geheimkult 189  
 Geister 191; 195; 199; 202;  
 210f.; 217; 221; 224f.;  
 232f.; 239; 337; 607; —  
 böse 4; 9; 39; 195; 222;  
 224; 228; 232; 300,3; 447;  
 511; 626  
 Geisterverehrung 182; 218;  
 220; 223  
 Georgier 299  
 Germanisches 345ff.

- Geschlechtliches 97; 129; 164 f.; 185; 188; 190; 194; 198; 383 f.; 614 f.  
 Geschwisterehe 115,2  
 Gesundbeten 28 f.; 42 f.  
 Gigantengräber 324  
 Gorgo 359  
 Gott u. Baum 317 ff.; — u. Mensch 145 ff.; 156 ff.; 486  
 Götter u. Tote 84 f.  
 Götterbilder 404 ff.  
 Götterkampf 92  
 Götterpflanzen 604 f.  
 Götterspeise 243  
 Gottesbegriff 209; 404; 431  
 Gottesnamen 398; 400; 402; 405; 411; 557  
 Gottesurteile 211; 223; 322; 327; 329; 334  
 Gottheitssymbole 404  
 Gräber 187; 254; 256 ff.; 273; 283; 287; 326  
 Grabtempel 321 f.  
 Graien 359  
 Grenze 137  
 Grenzgottheiten 139 ff.  
 Grenzstein, Ritus beim Setzen d. G. 138 f.  
 Haar, aufgelöst 57; —, Sitz d. Seele 221; 381  
 Haarabschneiden 240  
 Hadad 405  
 Hades 371; 373; 376  
 Hadesstrafe 373  
 Hadranas 281  
 Haggada 582; 586; 588; 596; s. auch Aggada  
 Handauflegen 613  
 Hände, gefaltet 518  
 Harpyien 359  
 Harsiesis 93  
 Hathor 82; 90; 93  
 Heide 677  
 Heilbrot 605; 609  
 Heilgott 260; 612; 618  
 Heilhand 613  
 Heilige 160 ff.; 238 f.  
 Heiltempel 612  
 Heilungswunder 164; 327; 627; s. auch Gebetsheilung u. Krankenheilung  
 Hekate 296  
 Helios 286  
 Hera 290; 316; —, chthon. Göttin 340 f.  
 Herakles 286; 309 ff.; 326; 343; 376  
 Herd 315  
 Hermes 286; 342; 362; 367 f.; 376; 379 f.; 384 f.; — Diaktoros 286  
 Heroen 217; 263 f.; 287; 316; 370  
 Heroismus 455  
 Hesperiden 371  
 Hexen 300,3  
 Hexenprozesse 626  
 Himmelsbriefe 566  
 Himmelsgott 260  
 Himmels Herr 417  
 Himmelsjungfer 186  
 Hiob 166  
 Hirn, Sitz d. Seele 607  
 Hirtengott 538  
 Hocker 202; 307  
 Hölle 577  
 Höllenfahrt 476; 487  
 Homilien 559 ff.; 570 ff.  
 Horus 79; 83 f.; 91 ff.; 96  
 Hymnen 81; 83; 296; 559 f.  
 Idole, sardinische 324 f.  
 Incisio 194  
 Incubi, falsche 623 ff.  
 Indisches 169; 293; 295; 345; 516 ff.  
 Indra 294  
 Inietbund 190; 192 ff.  
 Initiationsriten 178; 182; 193  
 Inkubation 326; 618  
 Inchriftliches 259 f.; 263 f.; 267 ff.; 271 f.; 275 ff.; 296; 351; 366; 373; 390; 395; 399 ff.; 405 ff.; 556 ff.; 578  
 Iolaos 321; 326 f.  
 Iranisches 436  
 Isak 155; 164; 166; 549,1  
 Isis 79; 83 f.; 92; 279; 296  
 Islamisches 293; 296; 348 f.  
 Isopsephie 305,2  
 Istar 420,1  
 Jakob 155; 168; 549,1  
 Janus 143  
 Japanisches 295; 297; 350  
 Jenseitsidee 212; 226; 296; 385  
 Jesus 165; 170; 248; 251; 299; 302 f.; 427 ff.; 577; —, Auferstehung 442; 487; 502; —, Messiasbewußtsein 471; —, Name 494; —, Opfertod 439 ff.; —, Verklärung 476; — u. Ammon 549,1  
 Josua 500  
 Judentum u. Islam 596  
 Jüdisches 145 ff.; 160 ff.; 233 ff.; 348; 580 ff.; 619 f.; — i. Christentum 595; — i. Islam 595  
 Jungfernsohn 525  
 Jungfrauen, hyperboreische 313; —, magische 610  
 Jünglingsweihe 182; 187  
 Juno 402; —, ihre Entstehung 143,5  
 Jupiter Dolichenus 405; — Heliopolitanus 405; — Terminus 137 f.; 140; 142  
 Ka. 74 f.; 77 f.  
 Kabbala 162 ff.  
 Kadesch 406  
 Kalender 86 f.; 220; 316  
 Kammergräber 324; 330  
 Kannibalismus 179; 360  
 Kanu, heil. 179; 193  
 Kasteiung 153  
 Kemosch 401  
 Ker 359; 377  
 Keuschheit, kult. 617  
 Kinderzauber 62  
 Kirchenväter 415 ff.; 595  
 Kommunion 609; 618  
 Königskult 400  
 Kopf, Sitz d. Seele 221; 378 ff.;  
 Kopfjagd 182 ff.; 209; 211  
 Kore 268; 271; 274; 284  
 Krankenheilung 22; 27; 42 f.; 228; 612; s. auch Gebetsheilung u. Heilungswunder  
 Krankheitspatron 612  
 Krankheitszauber 193  
 kreuzigen 677  
 Krischna 525 ff.  
 Krischnaismus 524 ff.  
 Kultzeichen 632 f.

- Lappenbäume** 184  
**Leber, Sitz d. Seele** 221; 607; 617 f.  
**Leberschau** 230  
**Legenden** 91; 93 ff.; 100; 160 ff.; 186; 188; 219; 297; 349 ff.; 362 f.; 517 ff.; 559; 564; 568; 573; 593; 596; 615; 626  
**Leichenspindeln** 194  
**Leto** 272; 275  
*lex sacra* 268  
**Liebeszauber** 177; 194; 219; 226; 547 ff.  
**Lieder, relig.** 5; 296  
**Limitation** 138  
*linked totems* 179; 182  
**Liturgie** 560  
**Liturgisches** 569; 578  
**Luftreisen** 173  
**Luftwandeln** 168 ff.  
**Lunge, Sitz d. Seele** 607  
*lustrare* 131  
**Lustration** 127 ff.; 314  
*lustrum* 127 ff.  
  
**Magna Mater** 282  
**Mahābhārata** 516 ff.  
**Malachbel** 405  
**Mana** 177; 329  
**Männerbund** 206  
**Mars** 130  
**Märtyrerakten** 560  
**Märtyrertod** 504  
**Masken** 178; 181; 190; 193; 262  
**Maskentänze** 188; 194  
**Mazdaismus** 101 ff.  
**Medizin u. Religion** 1 ff.  
**Medizinmänner** 177 f.  
**Memnon** 342  
**Mēn** 299  
**Mensch u. Gott** 145 ff.; 156 f.; 486; — u. Tier 628 ff.  
**Menschenfischer** 300 ff.  
**Messias** 146 ff.; 301; 303; 306,2; 434; 437; 443; 445 ff.; 461 ff.; 507; 510  
**Meter Aspodene** 286  
**Milz, Sitz d. Seele** 607  
**Mise** 286  
**Mithras** 107 f.; 117; 320; 436  
**Mond** 180; 188; 197; 213 ff.; 617  
**Mondgott** 405; 419  
  
**Mose** 146; 155; 161 ff.; 172; 234; 500  
*mundus* 320  
**Musen** 286  
**Mutter Erde** 306; 618  
**Myllitta** 107  
**Mysterien** 99; 557; 662; — u. Christentum 434; 438 f.; 444; 491  
**Mystik** 436  
**Mythen** 177; 180; 191 ff.; 199; 213; 223; 313 f.; 413 ff.; 435; 486 f.; 493; 506; 534; 618  
**Mythologisches** 74; 80 ff.; 86 ff.; 210; 212; s. auch **Astralmythologisches**  
  
**Nägel, Sitz d. Seele** 381,2  
**Namen** 246; s. auch **Gottesnamen**  
**Namengebung** 198  
**Namennennung verboten** 219; 221  
**Natan** 163  
**Nephthys** 93; 95  
**Nergal** 401  
**Neunzahl** 58; 617  
**Neutestamentliches** 162; 164; 169; 301 ff.; 372; 427; 437; 439 ff.; 449; 455 f.; 459 ff.; 471; 473 ff.; 478; 480 ff.; 489 ff.; 564; 572; 595  
**Nieren, Sitz d. Seele** 607  
**Ninib** 400  
**Ninus** 110  
**Noah** 148; 572  
*nomen ineffabile* 168 ff.  
**Nordisches** 295; 347  
**Nut** 83 f.; 92 f.  
**Nyx** 286  
  
**Omanos** 111  
**Omen** 627  
**Onnophris** 93; 95  
**Opfer** 57 f.; 90; 92; 94; 97; 112; 117; 120; 137 ff.; 205; 209; 211; 217; 222 f.; 231 f.; 240; 254; 271; 285; 316; 599; 620; —, heilig 315; — Bauopfer 239; — Geburtsopfer 615; — Geschenkopfer 130; — Haaropfer 381; — Hahnopfer 190; — Herdopfer 315; — Kinderopfer 408; — Kokosopfer 133; — Lebensopfer, abgelöst 381; — Lustrationsopfer 314; — Menschenopfer 211; 240; 314; 320; 391,1; —, seine Stellvertret. 599; — Sklavenopfer 211; — Speiseopfer 231; — Sündenbockopfer 130; 133; — Taubenopfer 620; — Totenopfer 94; 228; 345 f.; 368; — Wasseropfer 237  
**Opferblut** 209  
**Opferbräuche** 112; 607; 610; 618  
**Opfergaben** 184; 192; 619  
**Opfergruben** 139; 268; 284  
**Opferkuchen** 618  
**Opferpenden** 367  
**Opferstätten** 237  
**Opfertische** 267  
**Orakel** 296; 308 f.; 316 f.  
**Orakelstätte** 272  
**Orakelvögel** 226; 229 f.; 344 ff.  
**Orenda** 329  
**Ort, heilig** 189; 233  
**Osiris** 72; 79 f.; 82 ff.; 90 f.; 93 ff.; 99; 403; 486; 490  
  
**Päderastie** 114; 116  
*παῖς ἀμφιθαλής* 631  
**Paradies** 348; 351; 387; 454  
**Passahfest** 237; 578  
**Penis, Sitz d. Seele** 381 f.  
**Persephone** 342; 362; 376  
**Persisches** 101 ff.; 296; 579; 593 f.; — i. Judentum 593  
**Pfahl, heilig** 404  
**Pferdepatron** 611; 616  
**Pflanzenaberglaube** 603 ff.  
**Phallos** 382  
**Pharisäer** 585  
**Philo** 410 f.  
**Poseidon** 268; 286  
**Priester** 54,1; 58,4; 221; 223; 402; 577  
**Propheten** 146 ff.; 165; 173 ff.; 243; 250; 469; 500  
**Prozession** 135; 630 f.



- ψυχῆ 342; 364; 377; 383  
 Psychostasie 361  
 Pubertätsriten 198  
 Pupille, Sitz d. Seele 381  
 Pyramidentexte 70ff.; 82; 85  
  
**Quellenkult** 611; 619  
  
**Rachepuppen** 124,4  
**Rê** 74; 79ff.; 89; 93; 95f.;  
 99  
**Rê-Atum** 79; 81ff.  
**Regenzauber** 177; 181; 195;  
 206; 224; 238; 333; 576  
**Reinigung, kult.** 634  
**Reinigungsriten** 127  
**Reinigungsvorschriften** 101  
**Rescheph** 406  
 rot 57f.; 620  
  
**Sabaoth** 549,1  
*sacer* 141f.  
**Sadduzäer** 585  
**Sagen** 149ff.; 160ff.; 177;  
 188f.; 191; 199; 234; 236;  
 271; 299; 309ff.; 314f.;  
 343f.; 346f.; 381,2; 517ff.;  
 593; 596; 614f.  
**Salomo** 146; 168  
**Sara** 163f.; 166  
**Sarapis** 279  
**Sardus pater** 321; 326ff.;  
 330; 335  
**Satan** 166ff.; 446f.; 484  
**Saturnus** 402  
**SchadENZAuber** 76; 177; 184  
**Schamanen** 211; 217; 223;  
 225ff.  
**Scharfrichtermedizin** 614  
**Schatten, Seele i. Sch.** 221  
**Scheingeburt** 614  
**Schiff als Seelenträger** 356f.  
**Schildkrötenzauber** 177  
**Schlange** 80f.; 85; 118; 172;  
 175; 185f.; 220; 226; 264;  
 354ff.; 361; 613  
**schwarz** 58; 136,1  
**Schwirrholtz** 182; 194  
**Sechmet** 90f.  
**Seelen** 89; 154ff.; 178; 180;  
 182f.; 188; 191; 194; 202;  
 207ff.; 217; 220ff.; 226;  
 241f.; 558; 603; — d.  
 Frommen 152; —, vogel-  
 gestaltig 89; 336ff.
- Seelenbaum** 201  
**Seelenbienen** 353  
**Seelenboot** 357  
**Seelenbote** 178  
**Seelenbrücke** 357  
**Seelendämon** 343  
**Seelenfisch** 356ff.  
**Seelengestalt** 336ff.  
**Seelenschiff** 359  
**Seelenschmetterling** 382ff.  
**Seelensitzorgane, Genuß d.**  
 S. 609  
**Seelenspeise** 359  
**Seelenstoff** 221ff.  
**Seelentiere** 353ff.  
**Seelenträger** 221; 359f.;  
 378ff.; 607; 616ff.  
**Seelenvogel** 89; 337ff.  
**Seelenwage** 361ff.  
**Seelenwurm** 356  
**Sekte** 15ff.; 39ff.  
**Selbstentmannung** 576  
**Selbstverstümmelung** 240  
**Serapis** 490  
**Set** 83f.; 88; 90ff.; 94; 125  
**Siebenzahl** 82; 147; 167;  
 184; 199; 227; 229; 242;  
 299; 518; 560  
**Sin** 405; 419  
**Sirenen** 337ff.; 370  
**Skelettkult** 180  
**Sobk** 79; 95  
**Sonnengott** 534  
**Sonnenkult** 610f.  
**Sonnenvogel** 558  
**Sosipolis** 297  
**Speichel** 602  
**speien** 89; 118  
**Speisegesetze** 166  
**Speiseverbot** 182; 198; 203;  
 218f.  
**Speisung d. Toten** 349  
**Sperma, Sitz d. Seele** 382  
**Spiritismus** 208  
**Stein, heilig** 139,2; 403f.  
**Steingeburtsagen** 614f.  
**Steinkult** 611  
**Steinsymbole** 205; 403  
**Sterndeutung** 220  
**Sterköpfe** 324; 632f.  
**Strigen** 359  
**Stymphaliden** 359  
**Succubi, falsche** 623ff.  
**Suovetaurilia** 128; 136  
**Sympathiekuren** 620
- Sympathiezauber** 56f.; 124;  
 225  
**Synkretismus** 425; 431ff.;  
 622  
**Syrisches** 555ff.; 594  
  
**Tabu** 182f.; 189; 194,1; 206;  
 232; 315; 606; 609; 622  
**Tabufeste** 180  
**Tage, günst. u. ungünstige**  
 86ff.; 224  
**Tait** 79  
**Talisman** 205  
**Tanit** 404  
**Tanz** 190; 200; 218f.; 226ff.  
**Taufe** 441f.; 444  
**Tefenet** 83  
**Teletes** 286  
**Terminalien** 139ff.  
**Terminus** 137ff.  
**Testament Adams** 567  
**Teufel i. d. Legende** 166f.  
**Teufelsaustreibung** 15  
**Theismus** 327  
*Θεὸν ἄνυστοι* 286  
**Theophagie** 609  
**Theophanie** 239; 634  
**Thoth** 92f.  
**Tiere bringen Glück** 172;  
 —, heilig 171; — i. d. Le-  
 gende 170ff.; —, ominös  
 226; 229; 231; — reden  
 171; — u. Mensch 628ff.  
**Tierfabeln** 185  
**Tierkult** 207  
**Tityos** 275  
**Todesboten** 346  
**Todesdämon** 338  
*iondi* 221ff.  
**Tote u. Götter** 84f.  
**Totem** 180ff.; 193; 195;  
 197f.; 201; 203; 205  
**Totemismus** 178; 181f.;  
 190; 193; 198; 205; 219f.;  
 606; 609f.; 619  
**Totenbestattung** 367  
**Totenbräuche** 66; 114f.;  
 240; 258  
**Totenfest** 180; 190; 194;  
 356  
**Totenkult** 178; 217f.; 224;  
 257ff.; 270; 306; 321;  
 324; 327; 329; 334f.  
**Totenmahl** 281  
**Totenreich** 194f.; 201; 223

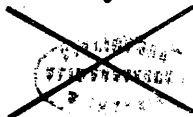
- Totenseele, Tränkung d. T. 333  
 Totenstrom 357  
 Totenwurm 356  
 Totenzauber 54,3  
 Trauerritten 579  
 Traum 57; 217; 222; 224; 229; 344  
 Traumdeutung 207  
 Traumgesichte 161; 173  
 Triopas 275  
 Τριωναρσις 271  
 Tür 195
- Unsterblichkeit 241; 351; 353; 382; 388  
 Unverwundbarkeit 309 ff.  
 Uterus 618
- Vampyr 184; 228; 359 f.  
 Vegetationsriten 180  
 Vegetationszauber 177  
 Verbote, relig. 89 ff.; 94 ff.; 118; 134; 188; 203; 210 f.; 218 f.; 221; 226; 309; 356  
 Verfluchen 308  
 Verwandlungen 173 ff.; 577  
 Vesta 135 f.; 142 f.  
 Vierzahl 624  
 Vishnu 534; 536 f.; 539  
 Visionen 469 f.; 483  
 Volksmedizin 598 ff.; 622  
 Vorzeichen 211; 226; 229 ff.  
 Vorzeichenschau 93  
 Votivgaben 612  
 Votivhände 558  
 Votivkröte 618
- Wahnideen, relig. 1 ff.  
 Wasser b. Begrüßen 185;  
 —, heilkräftig 322; 327;  
 329; — i. Kult 127; —, wundertätig 577  
 Wasserfeste 189  
 Wasserverehrung 321 f.; 327; 332; 334 f.; 610  
 Wehenkreuz 612 f.  
 Weihegaben 634  
 Weihung 230  
 Weissagen 316 f.; 344; — aus d. Vogelflug 226; 229; 231  
 Weissagungen, messianische 243  
 weiß 58  
 Werwolf 186  
 Wetterzauber 177; 193  
 Wiedergeburt 352; 614  
 Winde 286  
 Windzauber 206  
 Witwenverbrennung 211  
 Wunder 147 ff.; 160 ff.; 294; 296; 327; 541; 573; 627  
 Wundermann 145 ff.  
 Würfelorakel 316 f.
- Zaddik 145 ff.  
 Zahl 13: 624; — 40: 171; 233  
 Zahlensymbolik 249; 306; 624,3; s. auch Dreizahl, Siebenzahl, Vierzahl, Zahl 13, Zahl 40 und Zwölfzahl  
 Zahnamulett 620  
 Zarathustra 102 ff.; 117  
 Zauber 52 ff.; 56 ff.; 92; 122 ff.; 129 f.; 177 f.; 608 f.; 622; s. auch Abwehrzauber, Analogiezauber, Blütenzauber, Bogenschützenzauber, Dugongzauber, Fischzauber, Kinderzauber, Krankheitszauber, Liebeszauber, Regenzauber, Schadenzauber, Schildkrötenzauber, Sympathiezauber, Totenzauber, Vegetationszauber, Wetterzauber, Windzauber; — Eier 58; — Faden 56; 58; — Haare 56; — Jungfrau 56; — Nägelschnitzel 56; — Name 56; 58; — Öl 58; — Leber 219; — links 627; — Nacktheit 627; — Stein 627; — Wasser 228; 577; 612; 618; — Wolle 58; — Zahn 56; — Zunge 61; 64  
 Zauberdose 230  
 Zauberer 228; 300,3  
 Zauberformel 58; 63; 125; 551; 605; 633  
 Zauberhandlung 56 ff.; 177; 207  
 Zaubermittel 61; 223 ff.; 230 f.; 307; 577  
 Zaubernamen 126  
 Zauberschalen 579  
 Zauberschemata 554  
 Zauberschemata 554  
 Zaubersprüche 219; 227  
 Zaubertexte 122 ff.; 548 ff.; 579; 633 f.  
 Zaubertrommeln 223 f.  
 Zaubervort 627  
 Zeus 107; 119; 279; 282 f.; 316; 362; — Areios 269; — Ktesios 286  
 zogo 177  
 Zwölfzahl 242

[Abgeschlossen am 19. August 1913]



Druck von B. G. Teubner in Dresden

010284



# Inhalt

	Seite
I Abhandlungen . . . . .	321
I Primordi della Religione in Sardegna per Raffaele Pettazoni, Roma. Con nove figure nel testo . . . . .	321
Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen von Otto Waser in Zürich	336
Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin in Berlin . . . . .	389
Das Problem der Entstehung des Christentums von Johannes Weiß in Heidelberg . . . . .	428
Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus von Richard Garbe in Tübingen . . . . .	516
Ein Straßburger Liebeszauber von K. Preisendanz in Heidelberg	547
II Berichte . . . . .	555
6 Syrische Religion von C. Bezold in Heidelberg . . . . .	555
7 Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur von Felix Perles in Königsberg i. Pr. . . . .	580
8 Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912 von M. Höfler in Bad Tölz . . . . .	598
III Mitteilungen und Hinweise . . . . .	621
Das Lexikon der griechischen und römischen Religion von Martin P. Nilsson in Lund; Von falschen Incubis und Succubis von Otto Weinreich in Athen; Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten von W. Wreszinski in Königsberg i. Pr.; Caterva von Adolf Wilhelm in Wien; <i>Ἀπανλία</i> von L. Deubner in Marauenhof; Die Labrys in Pantikapaion, Das Zauberrezept des Papyrus Holmiensis, Zur Tempelchronik von Lindos von R. Wünsch in Münster i. W.	
Register von Willy Link . . . . .	635

---

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmal“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „*Τρικάρηνα φθέρματα*“, H. Hepding (Gießen) „*Ἐδσογέται*“, K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“, Ed. König (Bonn) „Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern“, R. van der Meulen (Leiden) „Die litauischen Vēlės“, P. Guries (Kasan) „Der Lamaismus und seine Bestrebungen“, L. R. Farnell (Oxford) „Magic and Religion in Early Hellenic Society“, I. Scheftelowitz (Cöln) „Die Sündentilgung durch Wasser“, C. Clemen (Bonn) „Der Ursprung des Carnevals“, G. C. Wheeler (London) „Death Rites and Eschatologie in the Bougainville Straits“, K. Wigand (Bonn) „Unreine Tiere“, A. Marmorstein (London) „Legendenmotive in der rabbinischen Literatur, Teil II“, E. A. Stückelberg (Basel) „Eine apokryphe Heilige des späten Mittelalters“, D. Fimmen (Athen) „Zur Entstehung der Seelenwande-

rungslehre des Pythagoras“, A. Jacoby (Luxemburg) „Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire“, W. Gärtel (Königsberg Pr.) „Die Horns of Consecration“, A. Grünwedel (Berlin) „Eine weibliche Incarnation in Tibet“, H. Berkusky (Leipzig) „Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien“, N. Söderblom (Leipzig) „Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen“, W. Caland (Utrecht) „Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche“, W. Bousset (Göttingen) „Zur Dämonologie der späteren Antike“.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in Paderborn erschienen soeben:

**Zimmermann, Dr. F., Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler.** (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. 5./6. Heft.) 212 Seiten. gr. 8. br. M 6.80.

## Karl Schwarz-Stiftung.

Der Termin für Ablieferung der Preisarbeiten über das für 1913 ausgeschriebene Thema wird auf **31. März 1914** verschoben.

Gotha, 1. März 1913.

**D. Oskar Müller.**



# Bücher für Theologen.

Katalog gratis u. franko.

**Georg Reimer.**

Berlin W. 35. Genthiner Straße 38.

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

## Verfassungsgeschichte der Deutschen Kirche im Mittelalter

von Prof. Dr. **Albert Werminghoff**

2., stark vermehrte Auflage. [IV u. 238 S.] 1913. Geh. M 5.—, geb. M 5.00  
(Grundriß der Geschichtswissenschaft Reihe II, Abt. 6)

**Brandt in der Deutschen Literaturzeitung:** „Der Beitrag von Werminghoff über die Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter ist an sich wohl der beste von allen. Dem Verfasser ist offenbar ausstaten gekommen, daß er den größten und schwierigsten Teil seines Stoffes kurz vorher in ausführlicher Darstellung vorgelegt hatte (1905); er wird mir verzeihen, wenn ich diese zweite kürzere Bearbeitung um vieles besser finde.“

Hierzu je 1 Beilage von der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br., vom Verlag von **Alfred Töpelmann** vormals **J. Ricker** in Gießen und von **F. A. Brockhaus** in Leipzig und Beilagen von **B. G. Teubner** in Leipzig, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.