

SKRIFTER UTGIVNA AV
SVENSKA INSTITUTET I ATHEN

ACTA INSTITUTI ATHENIENSIS REGNI SUECIAE

8°, II: 1

MARTINI P. NILSSON
OPUSCULA SELECTA

Vol. I

MARTINI P. NILSSON

OPUSCULA SELECTA

LINGUIS ANGLICA, FRANCOGALLICA,
GERMANICA CONSCRIPTA

Vol. I

L U N D
C W K GLEERUP
1951

Ad impensas huius voluminis contribuit
Humanistiska Fonden

Printed in Sweden

Lund 1951
SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET

Lectori benevolenti.

Amicis et collegis, qui Actis Instituti Atheniensis Regni Sueciae praesunt, monentibus ut scripta mea minora collecta publici iuris facerem, tanta aestimatione mei sane valde gavisus sum. Neque tamen fieri non potuit, quin scrupulus quidam iniceretur, reputanti quanto simplicius negotium foret, si post mortem auctoris illa ederentur, quippe cum ad verbum, apertis solum mendis correctis, exprimi par esset. Qui vero sua ipse opera iterum prelo mandare audeat, ab eo tuo iure expectes, ut illa diligenter retractet, novissima quaeque scripta et inventa respiciens. Quod si ego facere aggressus essem, vereor ne futurum fuerit ut vitae spatium seni non sufficeret. Itaque satis habui paucissima et quae iamdudum adnotassem addere, more solito uncis inclusa. Menda tacitus correxi.

Multa sane opuscula per longum aevum conscripsi, neque omnia denuo edere placuit. Exclusi fere:

quae in seriem aliquam inserta tamen separatim veneunt;
quae lingua suetica composita sunt (cum multa tum de vetustis moribus popularium meorum);
quae in encyclopaediis, imprimis ea quam Pauly et Wissowa instituerunt, disputavi;
quae librorum alienorum existimator scripsi;
quae minoris momenti esse iudicavi;
quae post annum 1939 publici iuris facta sunt.

Bibliographia selecta et index in fine voluminis alterius addentur.

Scribebam Lundae mense Maio A. D. MCMLI.

Continet hoc volumen:

I. <i>Ad historiam religionis graecae</i>	1
Das Ei im Totenkult der Alten	3
Dionysos im Schiff	21
Schlangenstele des Zeus Ktesios	25
Zu Zeus Kataibates (Auszug)	34
Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient	36
Der Ursprung der Tragödie	61
Die Anthesterien und die Aiora	145
Die Prozessionstypen im griechischen Kult	166
Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes	214
Das Rosenfest	311
Traditio per terram im griechischen Rechtsbrauch	330
Der Oidipusmythus	335
Der Flammentod des Herakles auf dem Oite	348
Götter und Psychologie bei Homer	355
Der mykenische Ursprung der griechischen Mytho- logie	391
Zur Deutung der Jupitergigantensäulen	399
Plutarch's Quaestiones graecae No. 24	410
Eine Anthesterienvase in München	414
Die Götter des Symposion	428
Zeus mit der Schicksalswage auf einer cyprisch-my- kenischen Vase	443

I.

AD HISTORIAM RELIGIONIS
GRAECAE

Das Ei im Totenkult der Alten.

[530] Vor einigen Jahren habe ich an sehr entlegener Stelle nachgewiesen, dass das Ei im griechischen Totenkult vorkommt, und dieses Ergebnis zur Deutung einer längst bekannten Gruppe von Reliefs verwendet.¹ Da das Material sich mittlerweile bedeutend vermehrt hat und das Entgegenkommen der Museen in Berlin und Kopenhagen es mir möglich gemacht hat, ein paar besonders wichtige, hierher gehörige Denkmäler zu veröffentlichen², darf ich hier auf das Thema zurückkommen, um die bisher zurückgestellte Erklärung des Gebrauches zu fördern.^[3]

A. Funde wirklicher Eier

Die Sitte, den Toten Eier in das Grab mitzugeben, reicht vielleicht in die Vorzeit zurück. In den Nekropolen auf Teios fand Bent in den Gräbern Fischknochen, Eier und Feigen; leider lässt die kurze Fundbeschreibung keinen sicheren

¹ Das Ei im Totenkultus der Griechen in dem Heft: Från Filologiska Föreningen i Lund, Språkliga Uppsatser II, Lund 1902. Daraus sind die Abb. 2 und 3 entlehnt. [Hier nicht abgedruckt]. Vgl. die Besprechungen von Stengel, Berl. phil. Wschr. 1903, S. 119, und Steuding, Wschr. f. klass. Philol. 1903, S. 260.

² Für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung spreche ich den Leitern der beiden Museen meinen Dank aus; ebenso danke ich Herrn Dr. Zahn in Berlin und Herrn Dr. Blinkenberg in Kopenhagen für nie versagende Unterstützung.

³ [E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Religion, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIII: 2, 1913, S. 75 A. 2, hat eine reiche Materialsammlung.]

Schluss auf das Alter der Gräber zu.⁴ Ein Fund aus Eleusis gehört der geometrischen Zeit an; hier sind Eierschalen gefunden in dem zweiten Grab über dem sog. Isisgrab.⁵ In dem στενόν des marathonischen Grabhügels, d. h. einem von zwei niedrigen Reihen von aufrechtstehenden Ziegeln gebildeten Raume, fanden sich Reste des den Tapferen gewidmeten [531] Totenopfers: Knochen von Geflügel und wiederum Eierschalen.⁶ Bei den Grabungen der deutschen Orientgesellschaft in Abusir fand man im Sande neben einem Sarge Haselnüsse, Mandeln, Granatäpfel, Datteln, Hühnereier, zwei Näpfe mit Speiseresten und Tierknochen. Die Gräber gehören der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. an.⁷ Ungefähr aus derselben Zeit stammt ein vor zwei Jahren gemachter Grabfund aus Aliveri auf Euböa, den ich vergangenen Sommer in dem kleinen Museum von Chalkis gesehen habe. Er besteht aus vier kleinen Vasen aus der Verfallzeit des rfig. Stiles, darunter sind zwei von sehr gedrückter Lekythosform nur mit Streifen verziert, und zwei Aryballen, der eine mit einer Palmette, der zweite, etwas grössere, mit einer sehr zerstörten figürlichen Darstellung, vermutlich ein Kind, welches den Arm vorstreckt. Das Hauptstück ist eine grosse bronzene Hydria; den Ansatz des Vertikalhenkels ziert ein schöner Frauenkopf: oben auf diesem Henkel lag ein noch heute im Museum bewahrtes Hühnerei. In einem Grabe bei Panticapaeum fanden sich zwei Eier in einem silbernen Gefäss.⁸

Noch häufiger sind Eier in etruskischen Gräbern; besonders in Corneto sind Eierschalen in Menge gefunden⁹; in den etruskischen und älteren Gräbern bei Bologna sind viele Scha-

⁴ Journ. of Hell. Studies VI (1885), 235; vgl. Blinkenberg, Aarbøger for nordisk Oldkyndighed 1896, S. 5, A. 3.

⁵ Skias, Ἐφημ. ἀρχ 1898. [In Korinth sind Eierschalen in Gräbern des 5. Jhdts gefunden, Arch. Anz., 1931, S. 247].

⁶ Athen. Mitteil. XVIII (1893), 53.

⁷ Arch. Anz. 1903, S. 80. [Ein Grab in Amathus auf Cypern enthielt eine Schale mit Eiern und die Reste einer Huhn, jetzt im British Museum, Myres, Catalogue, S. 7.]

⁸ Annal. dell' Inst. 1840, S. 12, A. 18.

⁹ Dragendorff bei Hiller v. Gaertringen, Thera II, 119; Raoul Rochette, Mém. de l'Inst. de France XIII (1838), 676.

len und auch ganze Eier gefunden¹⁰; sie kommen auch an anderen Orten Italiens vor. Im Museum der Familie Campanara zu Toscanella erwähnt Mrs. Hamilton-Gray ein ganzes Körbchen mit Eiern, die alle in demselben Grabe aufgesammelt worden waren. In einem Grabe auf der Insel Ischia fand sich eine Vase mit einer grösseren Anzahl Eier. Bei Untersuchung des alten Begräbnisplatzes hinter dem Bourboni-

[532] schen Museum in Neapel fand man ein Ei in einem Tuffgrabe.¹¹ Leider fehlen bei diesen ältesten Nachrichten die genaueren Fundumstände, welche einen Schluss auf das Alter der Gräber zulassen könnten.

Eine Sonderstellung nehmen die Strausseneier ein, deren mehrere in Gräbern gefunden sind, das älteste Beispiel sogar in dem ersten Schachtgrabe in Mykene.¹² In der *tomba dell' Iside* in Vulci waren sechs Strausseneier, wahrscheinlich auf Fussgestellen wie Vasen aufgestellt; sie sind mit eingeritzten oder gemalten Ornamenten und Darstellungen (Tierfriesen, Krieger, Wagenzug) reich verziert¹³ und sind griechische, nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, phönikische Arbeit.¹⁴ Noch ein Straussenei ist in einem Grabe bei Marzabotto gefunden.¹⁵ Im Altertume wie jetzt gehörten die Strausseneier zu den exotischen Kuriositäten; so erwähnt sie Plinius N. H. X, 1, und vielleicht war es ein Straussenei, welches im Tempel der Hilaeira und Phoibe in Sparta als das Ei der Leda gezeigt wurde.¹⁶ Jedoch glaube ich nicht, dass jene Eier als reine Kuriositäten zu betrachten sind; der Vergleich mit den angeführten Beispielen und mit den unten besprochenen bemalten Nachbildungen von Eiern lehrt, dass sie wegen der Beziehung

¹⁰ Montelius, *La civilisation primitive en Italie* I, s. 470.

¹¹ Vgl. *Notizie degli scavi* 1897, S. 262; Mrs. Hamilton Gray, *Tour to the sepulchres of Etruria* in 1839, S. 315; die beiden letzten Funde bei Bachofen, *Gräbersymbolik der Alten* (Basel 1859), S. 49.

¹² Schliemann, *Mykene* S. 438.

¹³ Am besten abgebildet bei Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'Antiquité* III, S. 356 ff.

¹⁴ S. Furtwängler in *Roschers Lex. der Mythol.* I, 1761.

¹⁵ Montelius a. a. O. S. 509.

¹⁶ Paus. III, 16, 1; so Lobeck, *Aglaophamus* S. 52 A.

des Eies auf den Totenkult in das Grab mitgegeben worden sind.

B. Nachbildungen

Die Sitte, Nachbildungen von Eiern in das Grab zu legen, zeigt, dass man an das Ei eine besondere Bedeutung knüpfte. Die Grösse, die der eines gewöhnlichen Hühnereies zu entsprechen pflegt, beweist, dass man hierbei nicht an Nachahmungen der bemalten oder eingeritzten Strausseneier zu [533] denken hat. Es ist schon in Troja im Schutt der zweiten Ansiedelung ein Ei aus Aragonit und in Tiryns eins aus Alabaster gefunden¹⁷; sie stammen aber nicht aus Gräbern, und es ist daher wenigstens als sehr unsicher zu bezeichnen, ob sie für den Totenkult bestimmt waren. Sicherer Grabfunden begegnen wir auf Thera, wo in einem der archaischen Gräber drei Eier aus weichem Kalkstein gefunden sind.¹⁸ Das wichtigste Stück ist ein im Berliner Antiquarium befindliches, schw.fig. tönernes Ei, dessen Beziehung auf den Totenkult die aufgemalte Totenklage zeigt (Höhe 60 mm, Abb. 1).¹⁹ Auf einem Stuhle sitzt der Flötenbläser, ihn umgeben fünf klagende Frauen. Der hellrote Ton hat einen dünnen gelbweissen Überzug, auf den die Figuren aufgesetzt sind. Das Ei stammt aus Korinth, die Fundumstände sind leider unbekannt. Es ist kein Sprenggefäss (ἀποδακνίον) wie Furtwängler a. a. O. vorschlägt: das verbietet schon der Umstand, dass es an beiden Enden eine Öffnung hat; es wird sicher ein Grabfund sein. Ein zweites Beispiel, auch in Berlin, zeigt, dass unser Gefäss keine vereinzelt Erscheinung ist.²⁰

¹⁷ Schliemann, Ilios S. 480 Nr. 556; Tiryns S. 197.

¹⁸ Dragendorff a. a. O. II, s. 119.

¹⁹ Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung Nr. 2104.

²⁰ Jahrb. d. kgl. preuss. Kunstsamml. 22 (1901) S. XLIII wird unter den neuen Erwerbungen des Antiquariums erwähnt: »ein Ei aus Ton von der Grösse eines Hühnereies; auf dem weissen Überzug sind mit verdünnter Farbe vier klagende Frauen gemalt, über denen ein Eidolon schwebt«. Nach der Mitteilung von Herrn Dr. Zahn ist das Ei alt, aber die Figuren gefälscht. [Seit dieser Aufsatz geschrieben wurde, sind noch



Abb. 1 a.



Abb. 1 b.

Andere Nachbildungen von Eiern stammen aus Italien. In einem 1896 entdeckten Grabe in Palestrina fand man in einem Peperinsarkophag neben Goldschmuck und einer Vase in der Form eines Frauenhauptes zwei tönernen Eier. Beide sind mit weissem Stuck bedeckt und an beiden Enden mit roten und schwarzen Streifen verziert. In der Mittelzone ist auf dem

einige Beispiele hinzugekommen. Ein schönes Tonei aus Korinth ist abgebildet bei S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger, 1905: 2, S. 70. Ein anderes, nur mit flüchtigen Ornamenten bemaltes findet sich im Metropolitan Museum in New York. Geschenk, erwähnt in dem Bulletin, 1924, S. 294 (Abb. 2). Das wichtigste Beispiel ist ein schönes rotgl. Ei aus der Zeit um 400, das in einem Grab in Attika gefunden und von H. Metzger veröffentlicht wurde, *Oon à figures rouges de la collection H. Stathatos*, Monuments Piot, XL, 1944, S. 69 ff.; Metzger deutet die Darstellung auf den Zwist der Aphrodite mit Kore.]



[Abb. 2 Tonei in Metropolitan Museum.]

einen auf jeder Seite ein Vogel zwischen Sträuchern und Pflanzen gemahlt, während das andere ein Netz schwarzer Linien mit roten Rhomben in der Mittelzone zeigt. Höhe 107 bzw. 120 mm.²¹ Aus der alten Etruskerstadt bei Marzabotto stammt ein drittes Exemplar, welches nur mit Streifen und länglichen Klecksen bemalt ist²²; die näheren Fundumstände sind leider unbekannt. In den Gräbern zu Vulci sind Nachahmungen von Strausseneiern, aber auch von Eiern kleinerer

Vögel gefunden.²³ Bachofen a. a. O. S. 50 erwähnt, dass eines durch Schenkung in das Strassburger Museum gelangt ist.

Die Funde aus Südrussland sind dem klassischen Kulturkreise nicht zuzurechnen. In einem Grabhügel des 1.—2. Jahrhunderts n. Chr. am mittleren Laufe des Kubanflusses ist ein tönernes Ei mit einer Klapper gefunden²⁴; ein ähnliches stammt aus einem altslawischen Grabe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bei Kieff.²⁵ Im Gegensatze zu den Beispielen aus den klassischen Ländern haben diese Eier eine Klapper und sind daher zu vergleichen mit den ganz ähnlichen »Eiersteinen«, die in germanischen Gräbern gefunden sind. Die Sitte ist aber völlig entsprechend, denn in der germanischen Gräbern finden sich oft Eierschalen.²⁶ Nur ist die Klapper nicht aufgeklärt; ein Ei mit einer Klapper kann sehr wohl eine Spielsache gewesen sein.

²¹ Notizie degli scavi 1897, S. 261 f. Fig. 3 u. 4. Die Eier gelangten in die Sammlung Sarti; s. den Versteigerungskatalog (1906), S. 64, Nr. 376 u. 377, Tf. XXIII. Der dort vermutete ägyptische Ursprung ist natürlich falsch.

²² Montelius a. a. O. I, Tf. 109, Fig. 20.

²³ Micali, Monum. inediti S. 57; Dennis, Städte und Begräbnisplätze Etruriens I, 284, A. 4.

²⁴ Arch. Anz. 1904, S. 102.

²⁵ Collection B. Khanenko, Antiquités de la région du Dniepre, époque slave (Kieff 1902), Tf. XXXV, Nr. 135 u. S. 63.

²⁶ Louise Hagberg, Paskäggen och deras hedniska ursprung in Fataburen 1906, S. 145.

C. Bildliche Darstellungen

Noch häufiger wird das Ei auf Monumenten, die zum Totenkult gehören, bildlich dargestellt; zuerst auf den archaischen spartanischen Heroenreliefs. Auf der Stele aus Chrysapha, jetzt in Berlin, bringt der adorierende Mann einen Hahn und ein Ei dar, die Frau Granatapfel und Blumen.²⁷

[536] Dieselbe Darstellung kehrt wieder auf einem in Sparta befindlichen Relief.²⁸ Die Ähnlichkeit zwischen der Darstellung dieser Heroenreliefs und denen des sog. Harpyienmonumentes ist zuerst von Milchhöfer bemerkt²⁹, und es dürfte jetzt als ausgemacht gelten, dass die Szenen dieses Monumentes sich auf den Totenkult beziehen. Auf der einen Seite begegnen uns zwei thronende Frauen; die eine hält einen Granatapfel und eine Blume; ihr nahen sich drei Adorantinnen, von denen die zweite einen Mohnkopf³⁰ und eine Blume, die dritte ein Ei bringt; auf einer anderen Seite finden wir den Jüngling mit dem Hahn wieder.

Nun finden wir auf einem böotischen Krater des späteren rf. Stiles in Athen³¹ einen auf einer Kline ruhenden bärtigen

²⁷ Abg. Collection Sabouroff I, Tf. 1; Roschers Lex. der Mythol. 1 2567 u. ö.

²⁸ Tod u. Wace, Catalogue of the Sparta Museum S. 133, Nr. 3 f.

²⁹ Arch. Ztg. 1881, S. 53 f.

³⁰ Der Mohnkopf hat dieselbe Beziehung auf die Fruchtbarkeit wie der Granatapfel und verdankt wie dieser seinen vielen Samenkörnern seine Bedeutung. Deswegen sieht man den Mohnkopf so oft in der Hand der Demeter; dabei muss man sich aber auch erinnern, dass im Altertume wie jetzt Mohnkörner eine alte, besonders beim Volke beliebte Würze des Brotes war. Plinius N. H. XIX, 168: *candidum (papaver) cuius semen tostum in secunda mensa apud antiquos dabatur et panis rustici crustae inspergitur adfuso inhaerens ovo*. Alkman erwähnt *μακωνίδες ἄρτοι* (Frg. 74 B⁴ bei Athen. III, p. 111 A); *μακωνίς* Inschr. v. Priene Nr. 171, Z. 7, auf den Kult der Demeter und Kore bezüglich. Mohn wird schon bei Homer im Garten gepflanzt, © 306; die Mohnkultur überhaupt ist uralte und findet sich schon in den schweizerischen Pfahldörfern vor (s. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte³, II, 187 u. 192).

³¹ Έφην. ἀρχ 1890, Tf. 7; Collignon et Couve, Catalogue des vases peints au Musée nationale d'Athènes Nr. 1926.

Mann, welcher mit der rechten Hand einer grossen sich emporringelnden Schlange einen Becher entgegenhält, während er in der linken ein Ei hält. Da die von dem Herausgeber Kern gegebene Deutung des Bildes auf der anderen Seite als Hygieia durch die an der Wand hängenden Motivglieder gesichert ist, muss man ihm auch darin beistimmen, dass jenes Bild Asklepios darstellt. Der Gott ist aber genau in dem Typus des Totenmahls dargestellt; aus diesem stammt auch [537] das Ei. Zwar kehrt das Ei wieder in einigen anderen Asklepiosdarstellungen, vor allem an der epidaurischen Statue³², und Plinius zählt viele medizinische Verwendungen des Eies auf, es kann aber nie als selbständiges Attribut einer Heilgottheit dienen; da wir dagegen gefunden haben, wie häufig das Ei im Totenkult ist — unten wird ein Beispiel angeführt werden, wo ein Ei der Schlange, welche Seelentier ist, gereicht wird — und da wir wissen, wie eng der Zusammenhang zwischen dem Asklepios- und dem Toten(Heroen-)kult ist und wie dieser Zusammenhang sich in den bildlichen Darstellungen widerspiegelt, ist es ohne weiteres klar, dass Asklepios das Ei — wie die Schlange — aus dem Totenkult herübergenommen hat. Dies fällt schwer ins Gewicht gegen die Deutung Kerns a. a. O. von einigen böotisch-lokrischen Terrakotten, die auch in diesem Zusammenhange wichtig sind, auf Asklepios. Die untereinander sehr ähnlichen Terrakotten finden sich in verschiedenen Museen und sind jetzt bequem zusammengestellt von Winter.³³ Ein besonders schönes Exemplar (Höhe 305 mm), welches neulich für das Kopenhagener Museum erworben wurde, ist auf Abb. 3 abgebildet. Die Terrakotten stellen dar den Oberkörper eines bärtigen Mannes, der über die linke Schulter geschlungene Mantel lässt die rechte Seite der Brust frei; er hält vor der Brust in der linken Hand einen Kantharos, in der rechten ein Ei. Auf dem hier abgebildeten Exemplar zeigen die nackten Teile rote, die anderen, einschliesslich des Eies, weisse Farbe. Der Kopfschmuck ist kein Kalathos, wie behauptet wird, sondern be-

³² S. Löwe, de Aesculapi figura, Diss., Strassburg 1887, S. 71.

³³ Winter, Typen der figürlichen Terrakotten I, S. 248, Fig. 4 u. 5.



Abb. 3. Terrakotta in Kopenhagen.

steht aus einem Reifen, um den ein Schleiertuch gelegt ist, dessen Enden über die Schultern herabhängen. Der Reif ist

in anderen Exemplaren³⁴ mit Rosetten geschmückt, und, was [538] bedeutungsvoller ist, auf einem Dresdener³⁵ mit einem Kranze von Efeublättern und -beeren verziert.³⁶ Es findet sich ein nahestehender Typus, wo das Ei fehlt und der Mann nur den Kantharos in der rechten Hand hält (Winter a. a. O., Fig. 3). Neben diesen männlichen Protomen stehen entsprechende weibliche, deren Haltung und Kopfbedeckung ähnlich sind, die Attribute verschieden; eine im British Museum befindliche (Winter, Fig. 2) hält in der linken Hand einen Hahn, in der rechten wieder ein Ei; eine in Berlin (Winter, Fig. 1) nur den Hahn in der linken Hand; die übrigen Spielarten sind für uns ohne Interesse.

Die Beziehung auf den Totenkult ist ohne weiteres klar; genau dieselben Attribute begegnen auf den spartanischen Heorenreliefs: Becher, Ei, Hahn. Es fragt sich aber, ob unsere Terrakotten heroisierte Tote oder Unterweltsgottheiten darstellen. Die letzte Ansicht hat Furtwängler ausgesprochen³⁷ (Hermann nennt a. a. O. das Dresdener Exemplar einen bärtigen Dionysos). Dafür spricht die Art der Kopfbedeckung, die Stephane mit den herunterhängenden Binden, welche einer Gottheit ziemen, während die in den Totenmahlen dargestellten den Kopf unbedeckt haben. Wenn auch die Terrakotten Unterweltsgottheiten darstellen, sind die Typen aus den Darstellungen heroisierter Toten entlehnt, wodurch die Gottheiten des Totenreichs die Attribute bekommen haben, mit welchen die heroisierten Tote dargestellt zu werden pflegen und welche dem Totenkult entstammen. Eine Parallele hierzu bieten die Tarentiner Terrakotten. Unter diesen findet sich sehr oft, mehr oder weniger fragmentiert, eine Gruppe, welche

³⁴ S. das aus Athen 'Ερμ. ἀρχ. 1890, S. 138 u. a., Winter a. a. O. Nr. 4.

³⁵ Arch. Anz. 1894, S. 30, Nr. 19.

³⁶ Ebenso auf dem Arch. Anz. 1891, S. 120, Abb. 5, abgebildeten Stück, welches Winter für eine Fälschung erklärt. [Einige Reliefs aus einem Asklepiosheiligtum bei der Quelle Glava-Panega in Bulgarien zeigen den Gott mit der rechten Hand ein Ei haltend, das er einer Schlange reicht, Arch. f. Religionswiss. (1908) S. 575.]

³⁷ Arch. Jahrb. III (1888), 253, Nr. 4; Sammlung Sabouroff I, Einl. S. 14.

einen gelagerten Mann darstellt, der einen oft sehr reich ausgestatteten Hauptschmuck trägt, von welchem breite Binden [539] auf die Schulter herabhängen. In der Hand hält er einen Kantharos oder eine Schale. Am Fussende sitzt eine weibliche Figur, die einen Knaben im Schosse hat; mitunter fehlt dies Kind. Wolters hat die Gruppe nach den bekannten Analogien als ein Totenmahl gedeutet.³⁸ Nun sind aber diese Terrakotten neben anderen in einem grossen Depositem gefunden, welches auf 30 000 Stück geschätzt wird. Sowohl diese Fundumstände, wie das Verhältnis, dass neben dem Mann und der Frau immer nur ein Kind, und zwar ein männliches, vorkommt, während bei den Totenmahlen oft mehrere Personen dargestellt werden, zeigen bestimmt, dass die Darstellung sich auf einen Götterkult bezieht und dass das Depositem aus einem naheliegenden Tempel stammt.³⁹ Ob die von Evans gegebenen Benennungen als chthonischer Dionysos, Kore-Persephone und Iakchos, richtig sind, mag dahingestellt sein; jedenfalls sind es sicher Götter der Unterwelt, aber ebenso sicher lehrt der Augenschein, dass der Typus der Darstellung aus dem Totenmahl herübergenommen ist. Die Möglichkeit, den Gott der böotisch-lokrischen Terrakotten näher zu bestimmen, bietet der Efeukranz des Dresdener Exemplares: es ist der chthonische Dionysos. Mit der Dionysosverehrung haben sich die Unterweltsgedanken früh vermischt. Ich brauche mich nicht auf die Aufstellungen Rohdes zu berufen; in historischer Zeit bestanden vielerlei Verbindungen zwischen dem Kult des Dionysos und dem der Unterweltsgottheiten, wie sie auch entstanden sind⁴⁰; welche Hoffnungen die in die Dionysosmysterien Eingeweihten schon früh auf ihren Gott setzten, zeigt die archaische Inschrift einer Tuffplatte aus Cumä, welche als [540] Deckel eines Grabes gedient hat: οὐ θέμις ἐντοῦθα κεισθαί (ε)ἰ μὴ τὸν βεβαχχευμένον.⁴¹ Und später wenigstens finden wir das Ei in seiner kosmogonischen Bedeutung in den Mysterien des

³⁸ Arch. Ztg. XL (1882), 285 ff.

³⁹ S. die Ausführungen von Evans, Journ. of Hell. Studies VII (1886), S. 8 ff.

⁴⁰ Vgl. meine Griech. Feste S. 287.

⁴¹ Notiz. degli scavi 1906, S. 378 (N, Σ, Ψ = χ)

Dionysos.⁴² Es ist darin aus dem orphischen Kreis aufgenommen; wann, ist unsicher; es würde aber keinen wundernehmen, wenn es so früh geschehen ist, dass es die Darstellung unserer Terrakotten hat beeinflussen können.

Das reichlichste Material für den altattischen Totenkult bieten die weissen Lekythen; ich habe sie eingehender a. a. O. besprochen. Bei dem kleinen Masstabe und der oft flüchtigen Malweise ist der kleine Gegenstand nicht immer sicher zu erkennen. Absolut deutlich erscheinen zwei Eier unter den Opfergaben — Lekythen und langen herunterhängenden Brot-

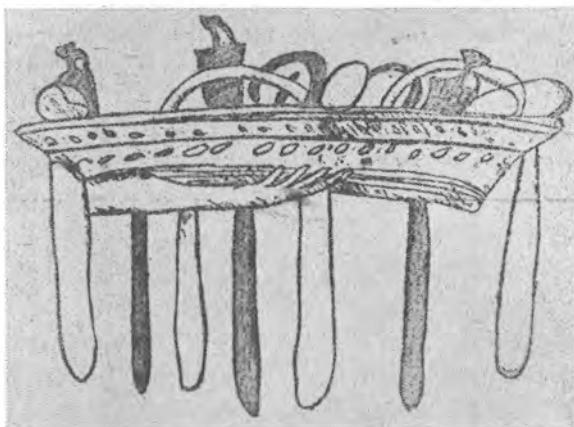


Abb. 4.

fladen⁴³ —, welche eine Frau in dem Korbe trägt auf einer Athener Lekythos (Abb. 4).⁴⁴ Auf der Lekythos ebenda 1912 (Collignon u. Couve 1648) ist vielleicht der eine von den

⁴² Plutarch, qu. symp. p. 636 E: ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθίσταται (sc. τὸ φόν). Vgl. Macrob. Saturn. VII, 16.

⁴³ Ich habe sie a. a. O. (wie auch später Collignon u. Couve in dem Katalog) irrthümlicherweise für Tänien erklärt; aber nach der Darlegung von Benndorf in dem Aufsätze Altgriechisches Brot (in Eranos Vindobonensis) kann es nicht zweifelhaft sein, dass es vielmehr längliche, weiche Brotfladen sind.

⁴⁴ Nr. 1953; Collignon u. Couve Nr. 1631; die nach einer Pause gefertigte Abbildung ist aus meiner o. a. Schrift wiederholt.

Gegenständen, welche die Frau in der Hand trägt, ein Ei. Auf [541] der hier als Abb. 5 aus meiner o. a. Schrift wiederholten Lekythos in Athen Nr. 2030 trägt die Frau auf dem Kopfe einen Korb mit Opfertagen, in der linken Hand einen Granatapfel und in der rechten ein Ei mit der dabei üblichen Fingerhaltung. Interessant ist die Athener Lekythos bei Benndorf, Griech. u. Siz. Vasenb. Tf. XXIV, 2. Vor einem Grabtumulus steht eine in ihren Mantel dicht eingehüllte Frau; sie führt mit der einen sichtbaren Hand einen kleinen ovalen Gegenstand gegen den Mund; nach Form und Haltung der Finger ist es ein Ei. Eine ähnliche Darstellung hat die Berliner Lekythos Nr. 2246. Auf einer Grabstele ist ein Jüngling gemalt, der mit der rechten Hand einen kleinen Gegenstand gegen den Mund führt; es ist wieder ein Ei, obgleich bei der flüchtigen Malweise etwas eckig geraten. Diese beiden Bilder können nur so gedeutet werden, dass sie den Toten selbst darstellen, wie er von den ihm dargebrachten Gaben genießt. Für die Bedeutung des Eies als

Opfertage an die Toten ist diese Darstellung sehr bezeichnend.

[542] Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt eine a. a. O. S. 8 ff. ausführlich erörterte Denkmälergruppe. Ein Relief im



Abb. 5.

Louvre, welches Furtwängler sogar auf ein Votiv des Nikias zurückführt⁴⁵, stellt dar links einen Krieger, in der Mitte einen Baumstamm, welcher ein Athenaidol trägt und an welchem ein Schild angelehnt ist; eine Schlange ringelt sich um den Stamm empor; rechts steht Nike, welche in der linken Hand ein Aplustron hält, mit der rechten der Schlange einen abgeriebenen Gegenstand reicht. Nach einem Marmordiskus in Neapel, welcher dieselbe Darstellung auf zwei Seiten auseinandergerissen wiedergibt, ist es ein Ei.⁴⁶ Auf zwei anderen hierher gehörigen Reliefs ist die Darstellung etwas variiert, so dass Nike der Schlange eine Spende eingiesst. Das eine von diesen ist ein Denkmal für gefallene Söldner, deren Namen unter dem Bilde im Dativ eingeschrieben sind (CIG 1936), aber auch ohne diese Bestätigung ist die Beziehung auf den Totenkult klar: Nike bringt dem in einer Seeschlacht gefallenen Krieger ein Ei als Totenopfer dar; die Schlange ist das Seelentier; aber um den Sinn recht greifbar zu machen, wird der Krieger auch selbst daneben gestellt. [Auf einem an der via Laurentina gefundenen Sarkophagdeckel aus dem Anfang der Kaiserzeit ruht ein schlafender Jüngling, der in der Hand ein Ei hält, dem sich eine Schlange nähert.⁴⁷]

In den Bankettszenen der etruskischen Grabgemälde kehrt das Ei wieder. In der *tomba degli scudi* in Corneto reicht es der lorbeerbekränzte Mann seiner schönen Gefährtin; Eier sind zu erkennen auf dem Tische in einem anderen Gemälde aus demselben Grabe. In dem Gelage aus der *tomba delle bighe* halten zwei Männer Eier, ein dritter führt eins gegen den Mund; Eier kehren wieder in Gemälden aus der *tomba della pulcella* und der *tomba del triclinio*. Es scheint aber zweifelhaft, ob die Eier in diesen Bankettszenen eine Bezie-

⁴⁵ Furtwängler, Meisterwerke S. 202, A. 3.

⁴⁶ Der Diskus Museo Borbonico X, Tf. XV; die drei Reliefs am leichtesten zugänglich, aber nicht richtig gezeichnet bei Gerhard, Gesammelte Abh. Tf. XXIII.

⁴⁷ [Cumont, Symbolisme funéraire, S. 392 f. und Taf. XLI, 2. Die Beigabe von Eiern an die Toten war charakteristisch, Juv., V. v. 84, *sed tibi dimidio constrictus cammarus ovo ponitur exigua feralis cena patella*.]

hung zum Totenkult haben; man darf des horazischen *ab ovo* [543] *usque ad mala* nicht vergessen, nach dem Eier ein regelmässiger Teil eines Mahles waren. In der Hauptdarstellung, welche der *tomba del letto funebre* ihren Namen gegeben hat, sehen wir jedoch einen Teilnehmer an dem Totenschmause ein Ei halten. [In den Grabgemälden der *tomba Golini* erhält jeder der bei Pluton und Persephone zum Mahl geladenen Toten als Nachtmahl Brot, Trauben, Granatapfel und ein Ei nach der Deutung Karos.] Viel beweiskräftiger, obgleich nicht direkt zum Totenkult gehörend, ist, dass Eier oft den Hauschlangen als Opfer dargebracht wurden. In den Hauskapellen Pompejis sieht man oft eine oder zwei grosse Schlangen gemalt, welche sich einem Altar nähern; unter den darauf liegenden Opfergaben erkennt man fast immer ein oder zwei Eier.⁴⁸

Zum Schlusse mag auch das Wandbild aus einem Columbarium bei der Villa Pamphilia in Rom erwähnt werden, von welchem aus Bachofen seine Spekulationen spinnt. Es stellt dar in offener Landschaft mit ein paar Gebäuden fünf Jünglinge im Gespräch. Ihre Gebärden zeigen, dass der Gegenstand ihrer Unterhaltung die drei auf dem Tische in ihrer Mitte liegenden Eier sind, welche der Länge nach in zwei verschieden gefärbte Hälften geteilt sind.⁴⁹ Bachofen zieht richtig heran das mit orphisch-pythagoreischen Lehren gesättigte Gespräch bei Plutarch, qu. symp. II, 3, über die alte Streitfrage, ob die Henne oder das Ei älter sei. Aber er geht der naheliegenden Deutung aus dem Wege, dass, da die Welt aus einem Ei entstanden ist, die verschiedene Färbung der Hälften auf die beiden Teile der Welt zielt; die untere, dunkle auf die Erde, die obere, lichte auf den Himmel. Die orphische Kosmogonie lehrte ja, dass aus der unteren Schale des Eies die Erde, aus der oberen der Himmel entstanden ist.⁵⁰

⁴⁸ Die Folgerung nach O. Jahn, Arch. Beitr. S. 223.

⁴⁹ A. a. O. Tf. III und Jahn in den Abh. der bayr. Ak. der Wiss. Bd. VIII, S. 229 ff., Tf. VI, 16; Jahn denkt an eine *φασκοπία*

⁵⁰ Der Apologet Athenagoras πρεσβ. περὶ Χριστ. p. 20 Schwartz überliefert eine dem orphischen Kreise gehörige Kosmogonie: aus dem Urwasser entstand ein Drache, welcher ein Ei erzeugte, das in zwei Hälften

Wir finden also Eier in griechischen und italischen Gräbern; die Mitgabe schien so wichtig, dass man den Toten tönerner Nachbildungen mitgab; auf bildlichen Darstellungen werden Eier dem heroisierten Toten oder seinem Seelentiere, der Schlange, dargebracht; der Tote wird dargestellt, wie er ein Ei zum Munde führt, und schliesslich wird das Ei den Göttern der Unterwelt als Attribut gegeben. Das Ei muss also eine tiefere Bedeutung gehabt haben als die einer gewöhnlichen Totenspeise; denn als Nahrung werden den Toten allerlei andere Speisen mitgegeben. Es muss daher noch die Vorstellung aufgezeigt werden, in welcher der Gebrauch begründet ist.

Zwei Erklärungsversuche sind erwähnenswert — von den mystischen Deutungen Bachofens sehe ich ab. Poulsen meint, dass die Eier aphrodisische Bedeutung haben und stellt sie hierin in eine Reihe mit den Granatäpfeln und den Genitalien aus Ton, welche in geometrischen Gräbern gefunden sind.⁵¹ In der Tat finden wir wirklich auch bei den Alten den Glauben, dass Eier auf den Geschlechtstrieb erregend wirken.⁵² Tiefer greift die Erklärung Dieterichs, dass die Mitgabe von Granatäpfeln, Eiern und Saatkörnern auf eine Neuzeugung ziele.⁵³

Um zu einem richtigen Ergebnis zu gelangen, müssen wir vor allem die Vorstellungen vergleichen, welche sich sonst an das Ei knüpfen. Hier ist nun nichts Bedeutendes und Altes, ausser dem berühmten Weltei.⁵⁴ Die Vorstellung, dass

zerriss; aus der oberen wurde der Himmel, aus der unteren die Erde. Ähnliches kehrt im finnischen Epos Kalevala und in Japan wieder. [A. Olivieri, *L'uovo cosmogonico degli orfici*, Atti della Accad. di Napoli, N. S. VII, 1919, S. 371 ff.]

⁵¹ Fr. Poulsen, *Dipylongravene og Dipylonvaserne*, Diss., Kopenhagen 1904, S. 63. [Die Dipylongräber und die Dipylonvasen, S. 32 f.]

⁵² S. Alexis Fr. 299 K und Herakleidas von Tarent bei Athenäus II, p. 63 E u. 64 A.

⁵³ Dieterich, *Mutter Erde* S. 103.

⁵⁴ Die Verwendung des Eies in der Medizin bietet nichts wirklich Altes und Volkstümliches; die abergläubischen Gebräuche, worin das Ei vorkommt, sind gering und ohne Interesse, so auch die Mantik (φοσκολία s. Lobeck, *Aglaophamus* S. 410).

die Welt aus einem Ei entstanden sei, ist ein über die ganze Erde verbreitetes Stück primitiver Naturphilosophie. Es ist ein früher Versuch, die Frage zu beantworten, wie das Leben [545] gekommen ist und wie die organische Natur aus der unorganischen, der Kosmos aus dem Chaos entstanden ist. Dem primitiven Denken erschien das Ei als das gesuchte Zwischenglied. Es sieht aus wie etwas Totes, Unorganisches; daraus entsteht aber ein lebendes Wesen. Wie der Gedanke in den verschiedenen Kosmogonien ausgeführt wurde⁵⁵, gehört nicht hierher. Es erhellt aber, dass man sich vorstellte, dass das Ei mit einer geheimnisvollen Lebenskraft getränkt war. Auf demselben Gedanken beruht es, dass Pythagoreer und Orphiker sich der Eier enthalten mussten: sie durften die Lebenskraft nicht zerstören.

Dieselbe Grundvorstellung kehrt in den modernen volkstümlichen Gebräuchen wieder, in welchen das Ei vorkommt. Was eine besondere Lebenskraft besitzt, muss auch auf die Lebenskraft anderer und auf das Wachstum fördernd einwirken können. Daher erscheint das Ei in einer Menge von agrarischen Gebräuchen. Eier werden in den Acker gesteckt, auf dem Felde gegessen, in die letzte Garbe gebunden, an den Maibaum und die Erntemaie gehängt; dieselbe Bedeutung kommt dem Ei an der Richtmaie und in dem Brautkuchen zu, und das Osterei, das an dem Feste des wiedererstehenden Lebens gegessen wird, ist durch ganz Europa vom hohen Norden bis nach Griechenland und Kleinasien verbreitet.⁵⁶

Was aber den Toten not tut, ist gerade die Lebenskraft. Sie drängen sich um Odysseus, um aus dem warmen Blute

⁵⁵ S. Lukas, Das Ei als kosmogonische Vorstellung, Ztschr. f. Volkskunde IV (1894), 227 ff.

⁵⁶ Die Belege sind leicht zu finden in Mannhardts Baumkultus; vgl. auch die vielen von L. Hagberg a. a. O. 129 ff. gesammelten Beispiele. Einen nicht bekannten, sehr bezeichnenden Gebrauch habe ich aus Baltingslöf (im nördlichen Schonen) aufgezeichnet. Als der Flachs gesät wurde, sollte ein Ei im Saatkorb liegen; den Sinn verdolmetschte die Hausfrau, die neben dem Sämann ging und die Worte »dick und lang« wiederholte. Dort kam auch der Gebrauch vor, dass der Sämann nach der Heimkehr von der Arbeit ein Ei essen musste.

des Opfertieres zu trinken, welches ihnen für einen Augenblick die darin innewohnende Lebenskraft einflösst. Daher die αἵμακουργία, die sicher jeder, der es aufbringen konnte, den Toten darbrachte, ehe den Begräbnisgebräuchen die grosse Beschränkung auferlegt wurde.⁵⁷ Dem Ei wohnt aber jene Lebenskraft in besonderem hohen Masse inne; es sichert also dem Toten dasselbe wie das Blut.⁵⁸ Das Ei in der Hand des chthonischen Dionysos in den oben besprochenen Terrakotten hat also einen tiefen Sinn. Die lebenerzeugende Kraft des Eies macht es zu einem bedeutsamen Attribut für denjenigen Unterweltsgott, an welchen seine Getreuen am lebhaftesten die Unterwelthoffnungen anknüpften. Zuletzt eine Beobachtung dafür, wie die Entwicklung, von derselben Grundvorstellung ausgehend, zu ganz verschiedenem Ergebnis führen kann. In den germanischen Ländern begegnet das Ei in agrarischen und Hochzeitsgebräuchen; in Griechenland ist es dem Totenkult eigentümlich geworden: daher waren Eier neben den chthonischen μελίπηκτα bei den Hochzeitsmahlen in Naukratis verboten.⁵⁹

⁵⁷ Wie das Verständnis des Gebrauches auch schwankend wird, zeigt Euripides Alk. 846 ff., welcher es so umdeutet, dass der Todesgott kommt, um das Blut der προσφάματα zu trinken.

⁵⁸ Dem Samenkorn wohnt dieselbe Lebenskraft inne, wenn auch weniger evident; Samenkörner verschiedener Arten wurden oft in die Gräber gelegt oder auf dem Grabe gesät (s. z. B. Dieterich a. a. O.). Auch hier halte ich dieselbe Deutung für die richtige, wie sie Hammarstedt gegeben hat in den: Studier tillägnade Oscar Montelius 1903, S. 25 ff., Om fröns användande inom folksed och döds kult. [Die lebenserzeugende Natur des Eis wird betont von Wolters, Die goldene Ähre, Festschrift für James Loeb, S. 122, der u. a. auf eine interessante Stelle des Augustinus, sermo, 105, 5, 7 (V: 1 p. 621 Migne) hinweist: *restat spes, quae, quantum mihi videtur, ovo comparatur. Spes enim nondum pervenit ad rem et ovum est aliquid, sed nondum est pullus, quadrupedes ergo filios pariunt, aves autem spem filiorum.*]

⁵⁹ Athen. IV S. 150 A. Die von L. Hagberg a. a. O. S. 144 erwähnten Beispiele, wo das Ei in den heutigen Totengebräuchen vorkommt, scheinen alle von dem Osterei auszugehen.

Dionysos im Schiff.

[399] Die Darstellungen von Dionysos im Schiff sind neuerdings wiederholt besprochen worden.¹ Ich habe a. letzt a. O. eine Schale im Berliner Antiquarium erwähnt, die ich hier mit der freundlichen Erlaubnis der Direktion vorlege. Obgleich die Malerei künstlerisch sehr un-erfreulich ist, ein flüchtiges Machwerk des ausgehenden schwf. Stiles, ist es doch für die Auffassung des Dionysos bedeutsam und verdient bekannt gemacht zu werden, zumal die von Loeschke bei Maass a. a. O. erwähnte Amphora nicht veröffentlicht ist. Beide Darstellungen zeigen das Schiff des Dionysos am Vorderteil mit einem Tierkopf versehen.



Schale in Berlin.

Unser Gefäß ist längst beschrieben von Furtwängler, Arch. Jb. I (1886), 150 f.: »H. 0,075. Dm. 0,20. Schale wie Berl. Cat. S. 450 Nr. 2061 ff. Innen: der bärtige Dionysos mit Trinkhorn in einem Schiff, dessen Vorderteil die Form eines Maultierkopfes hat. Rings Efeuranke. — Aussen: jederseits der sitzende Dionysos mit Trinkhorn, umgeben von je zwei auf Maultieren reitenden Nymphen in kurzen Röcken (Fleisch weiss). Weinranken füllen den Raum.« Das Innenbild gibt die Abbildung wieder. Furtwängler hat den Kopf als den eines Maultieres oder Esels richtig erkannt; die überragende Spitze,

[400]

¹ Maass, Rhein. Mus. 23 (1888), 78 u. Parerga attica, Index lect. Greifswald 1889/90, p. IX f.; Usener, Sintflutsagen, S. 115 ff.; Pfuhl, De pompis sacris, p. 72 f.; Nilsson, Studia de Dionysiis atticis, p. 125 ff., u. Griech. Feste, S. 268 ff.

die man vielleicht für ein Horn nehmen wollte, ist die Bugzier des Schiffes.

Die Elemente der Erklärung sind bekannt. Das Wunderschiff des Dionysos, auf welchem die mächtige Anwesenheit des Gottes Efeu und Weinranken um den Mast emporblühen lässt, wird in Athen, Smyrna und Massilia auf Räder gesetzt und als *carrus navalis* in der Stadt umhergeführt bei dem Frühlingsfest der Anthesterien. Hier erscheint auch der Maultierkopf als bedeutsame Zier, was noch mehr betont wird durch die Bilder der Aussenseiten, wo der Gott von je zwei auf Maultieren oder Eseln reitenden Mänaden umgeben ist. Die Beziehungen des Esels und des Maultieres (denn zwischen diesen beiden besteht kein Unterschied) zu Dionysos und seinem Kreise sind wohlbekannt. Es ist das typische Reittier des Gottes und seines Gefolges, und wenn Hephaistos auf einem Maultier beritten erscheint, ist das, weil Dionysos ihm sein Reittier geliehen, als er den Zürnenden in den Olymp zurückführte.²

Das Frühlingsfest der Anthesterien ist, soweit es hier in Betracht kommt, die Epiphanie des Dionysos, als er mit dem heiss ersehnten Frühling und allen Gaben der wärmeren Jahreszeit einkehrt. Er ist hier der Gott des neu erwachenden Lebens in der Natur. Aus diesem Grunde (διὰ τὸ ὀχεντικὸν εἶναι Cornutus p. 60 Lang) ist ihm der Esel heilig, von dem das römische Sprichwort sagt: *nel mense Maio il asino nel prato fa sempre i-a, i-a*. Wir verstehen jetzt unschwer die Gedankenverbindung, die den Maler veranlasst hat, das Schiff des Dionysos mit dem Eselskopf zu versehen.

Wegen des Schiffes darf ich noch einige Worte hinzufügen, weil ich in der Erklärung früher gegen einen sonst von mir streng innegehaltenen Grundsatz mit Unrecht verstossen habe. Ich habe in dem Schiff des Dionysos die Widerspiegelung eines Mythos gesucht, welche erzählte, wie Dionysos mit den Gütern einer fortgeschritteneren Kultur im Schiff an dem Gestade Griechenlands anlangte. Der Mythos entsteht aber

² S. die Zusammenstellungen von A. B. Cook, Journ. of Hell. Studies 14 (1894), 81 ff. u. Olck in Pauly-Wissowas Realenc. VI, 659 ff.

aus dem Ritus, um ihn zu erklären, nicht umgekehrt der Ritus aus dem Mythos, um ihn zu illustrieren. Ausnahmen späterer Zeit stossen die Regel nicht um.

Suchen wir also einen Anlass zu der dionysischen Schiffspompe. Theophrast Char. 3 führt als Beispiel eines abgedroschenen Satzes an: τὴν θάλασσαν ἐκ τῶν Διονυσίων πλῶμιον εἶναι, d. h. von den Anthesterien an, wie alle die Worte auffassen. Das ist die eine von den zwei Zeiten der Schifffahrt, welche Hesiod erwähnt (op. 679 ff.). Dieses Fest bezeichnete also die Eröffnung des Meeres. In der späteren Zeit wurde [401] dieses bedeutsame Ereignis durch ein grosses der Isis gewidmetes Fest gefeiert, die von Apulejus beschriebene πλοιαφεσία oder das *Isidos navigium* der römischen Kalendarien (5. März). Es wurde ein feierlich gesegnetes und mit Spezereien beladenes Schifflein in die Fluten hinausgestossen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Festen hat schon Usener mit Recht bestritten; sie haben eben denselben Anlass, aber von verschiedener Seite aufgefasst. Der Kaufmann stösst sein Schiff ins Wasser und feiert dabei die Wiedereröffnung der Schifffahrt; andere Leute erwarten mit Spannung das erste Schiff, welches allerlei Güter fremder Länder mitführt: unter diesen Gesichtspunkt fällt das dionysische Schiff. Ich meine also: weil die Epiphanie des Frühlingsgottes Dionysos³ mit der Eröffnung der Schifffahrt zu-

³ Neuerdings ist die wichtige Urkunde über den Verkauf des Priestertums des Dionysos Phleas und des Dionysos Katagogios in Priene bekannt geworden (Inscr. von Priene Nr. 174). Der Priester officiert auch bei dem theatralischen Fest des Dionysos Melpomenos. Als Festzeiten des Dionysos erscheinen die Monate Lenaion und Anthesterion in Übereinstimmung mit dem sonstigen ionischen Kult. Z. 21 ff. wird der Priester beauftragt, die Prozession der Dionysos Einführenden bei dem Feste Καταγωγή zu leiten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Einkehr des Dionysos zu dem gemein-ionischen Fest des Monats Anthesterion gehört; jedenfalls zeigt sie uns die von mir postulierte Frühlingsepiphanie des Dionysos ohne Schiff. Während des Druckes geht mir der sechste vorläufige Bericht über die Ausgrabungen in Milet zu (aus dem Anhang zu den Abhandl. der Akad. in Berlin), welcher S. 22 f. eine für den Dionysoskult sehr wichtige Inschrift bringt. Interessant ist die Regelung des orgiastischen Dienstes und für uns namentlich die Epiphanie des

sammenfiel, hat man sich ihn zu Schiff kommend vorgestellt und dargestellt, und alle Wunder des Frühlingsgottes hat man seinem Schiff angedichtet; so segnet sein Fest und sein Schiff auch die Eröffnung der Schifffahrt ein.

Ohne ein Meeresherr zu sein, ist also Dionysos durch die [402] Zeitlage seines Festes zum Eröffner der Schifffahrt geworden wie später Isis. Den Schluss erhärtet das panathenäische Schiff. Die erste und bedeutendste Zeit der Schifffahrt beginnt nach Hesiod op. 663 fünfzig Tage nach der Sommersonnenwende. Damit stimmt nun das Sprichwort ἐκ Παναθηναίων ὁ πλοῦς.⁴ Durch den Vergleich versteht man jetzt besser, warum ein Schiff auf Rädern in der panathenäischen Prozession mitgeführt und der Peplos der Göttin an dessen Mast als Segel gespannt wurde. Bedeutungslos ist nichts in den alten Festgebräuchen, und jede Beschäftigung musste durch ihren Ritus eingeseget werden. Die agrarischen Bräuche sind sachgemäss die zahlreichsten, man findet aber auch andere, wenn man ihnen verständnisvoll nachgeht.

Gottes die unter demselben Namen in Priene wiederkehrt, Z 21 f., τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βααχίου κτλ. Wegen der Analogie dieser beiden dionysischen Katagogia in Priene und Milet ist der Schluss zwingend, dass die in den von Usener hervorgezogenen Acta S. Timothei erwähnten Katagogia zu Ephesos (vgl. meine Griech. Feste S. 416 f.) auch ein Dionysosfest sind, wozu die Masken und die σχήματα ἀπρεπῆ passen. [Die Katagogia in der Iobakcheninschrift, SIG³, 1109, Z. 113, erklärt Maass, Orpheus, S. 56 f., richtig als Advent des Dionysos.]

⁴ Aristot. π. ζῴων γενέσεως I, 18. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen, S. 56 f., hat die Beweisstellen zusammengestellt und die einfache Deutung nahezu gefunden, aber wunderlich verdreht. Die von ihm gegebene Deutung des Sprichwortes: nach dem Fest die Fahrt, d. h. die Arbeit ist unannehmbar. Für ἐκ sollte dann wenigstens μετὰ stehen.

Schlangenstele des Zeus Ktesios.

- [279] Museum von Theben, Inv. Nr. 330. Stele von grauweissem, ins bläuliche spielendem Marmor. Höhe 1,12, Breite unten 0,43, oben 0,39, Dicke unten ca. 0,15, oben 0,18 m. Rück- und Oberseite geraut; oben an den Vorder- und den Schmalseiten profiliert (Höhe des Profils 0,05, es ist an der rechten Ecke weggebrochen). Über einer sich ringelnden Schlange, die später roh abgemeißelt worden ist, steht die Inschrift [280] Διὸς Κτησίου in Schrift vermutlich des III. Jahrhunderts vor Chr.; gefunden in Thespiai¹.

Schlangenstelen sind mehrere bekannt, die meisten sind ohne Inschrift, eine dem Zeus Meilichios gewidmete Gruppe ist lebhaft besprochen worden; die hier abgebildete verdient auch nicht für immer nur den wenigen Besuchern des Schulmuseums von Theben bekannt zu sein, da sie wegen ihrer Inschrift interessant und für die Beurteilung einer ganzen Gruppe religiöser Erscheinungen von einschlagender Bedeutung ist. Der Gott, dem die Stele geweiht ist und der auf ihr



¹ Wahrscheinlich dürfte diese Stele identisch sein mit der BCH. XV 1891, 659 erwähnten 'dédicace à Zeus Ctésios', unter den von Jamot in den Mauern von Thespiai gefundenen Inschriften.

in Schlangengestalt erscheint, ist Zeus Ktesios². Der Name des Gottes ist redend³ und die Stellen, die uns über seinen Kult näher belehren, zeigen, dass er eine echte Hausgottheit ist, die vor allem den häuslichen Besitz schützt⁴. So lesen wir bei Isaios VIII 16 ff., dass der alte Kiron besonders der Verehrung des Zeus Ktesios oblag und dass er weder Sklaven noch Freigelassene daran teilnehmen liess, dagegen den Sohn seiner Schwester heranzog und ἤρχετο ἡμῖν ὑγίειαν διδόναι καὶ κτήσιν γαθήν.

Wir finden Zeus Ktesios unter den Hausgöttern in einer späten und schlechten Inschrift aus Teos⁵ und in einer Weihung aus dem Zeustempel in Panamara⁶. Ein weit älteres Zeugnis, Aischylos Agam. 988 ff., wo der Altar des Zeus Ktesios gleichsam als Mittelpunkt der Dienerschaft erscheint, lehrt aber dasselbe für die klassische Zeit⁷.

Aus einer Komödie des Menander geht hervor, dass Zeus Ktesios besonders der Gott der Vorratskammer war, dem es oblag diese geschlossen zu halten, damit ihr Inhalt nicht verschwendet würde. Harpokration, der jenes Fragment anführt⁸, fügt hinzu, dass Zeus Ktesios in den Vorratskammern aufge-

² Es hat sich also die Annahme Gerhards, Akad. Abh. II 45 A. 28, dass Zeus Ktesios in Schlangengestalt vorzustellen sei, vollauf bestätigt.

³ Für Beispiele von Weihgeschenken mit dem Namen des Gottes im Genitiv s. Rouse, Greek Votive Offerings 325.

⁴ Stellensammlungen, wenn auch nicht ganz vollständig, bei Preller-Robert 147 A. 3; Farnell, Cults of the Greek States I 158 A. 103.

⁵ CIG. 3074: Διὸς Κτησίον, Διὸς Καπετωλίου, Ῥώμης, Ἀγαθοῦ Δαίμονος.

⁶ BCH. XII 1888 269 Nr. 54: καὶ τοῖς ἐνοικιδίοις θεοῖς Διὶ Κτησίῳ καὶ Τύχῃ καὶ Ἀσκληπιῷ. [Siehe weiter meine Gesch. d. griech. Religion, I 378 ff. Hinzuzufügen: Διὶ Κτησίῳ βοῦν λευκόν in einem dodonäischen Orakel bei Demosth. XXI 53: Διὶ Πανκτησίῳ, Marmoraltar aus Amastris in Paphlagonien, Sitz. Ber. Akad. Berlin 1888, S. 878 Nr. 31.]

⁷ Vgl. Aisch. Choeph. 784 ff.: οἳ τ' ἔσωθε δωμάτων πλουτογαθή μυχὸν νομίζετε, κλύετε σύμφρονες θεοί. Es wäre sehr interessant näher zu kennen, welche Götter diese sind. Ihre Aufgabe ist die des Zeus Ktesios, und wir dürfen voraussetzen, dass er unter ihnen ist.

⁸ Harpokr. s. v. Κτησίον Διός. Ὑπερίδης ἐν τῷ πρὸς Ἀπελλαίων Κτήσιον Δία ἐν τοῖς ταμείοις ἰδρύνοντο. Μένανδρος Ψευδιρακλεῖ τὸν δ' εἰς γυναικωνίτῃν εἰσὶόνθ' ὅταν ἴδω παράσιτον, τὸν δὲ Δία τὸν Κτήσιον ἔχοντα τὸ ταμεῖον οὐ κεκλεισμένον, ἀλλ' εἰστρέχοντα πορνίδια.

stellt (ἰδρύεσθαι) zu werden pflegte, in welcher Gestalt, gibt er leider nicht an. — Wichtig ist vor allem eine von Athenäus ausgeschriebene Stelle aus dem Exegeticon des Autokleides⁹. Auch abgesehen von der Lücke ist die Stelle nicht in Ordnung; Kaibel hat unter dem Text vorgeschlagen, statt σημεία σιτύας (=καδίσκους) aus der betreffenden Hesychglosse einzuführen. Man kommt aber leichter damit aus, das ἐν vor ᾧ zu streichen, was leicht als Dittographie aus ἐγκαθιδρύουσι sich erklärt; also: womit man den Zeus Ktesios einsetzt; hierzu ist zu vergleichen die aus Aristophanes Pac. 923 und Plut. 1197 bekannte Sitte, wonach bei Installierung von Götterbildern eine Art Panspermie in Krügen eine Hauptrolle spielte (χύτραις ἰδρύεσθαι). Der Sinn der Stelle kann nämlich nicht der sein, dass das Idol des Zeus Ktesios in die Krüge gestellt wurde; diese wurden vielmehr von einem Gemisch von allerlei gefüllt, das eine rechte Panspermie ist und ausdrücklich als eine solche (παγκαρπία) bezeichnet wird. Eine solche passt ja ausgezeichnet zu dem Zweck, die Vorratskammer zu bereichern; jene Krüge müssen also dem Gott der Vorratskammer dargebracht worden sein. Das Wort σημεία ist aber [282] unantastlich: die Krüge waren die sichtbaren Zeichen der Anwesenheit des Zeus Ktesios. Genau in derselben Weise sind die beiden Amphoren (s. u.) die σημεία der Dioskuren. Wo steckt nun aber der Gott selbst? Wie man sich ihn vorstellt, zeigt die thespische Stele: er kam in Schlangengestalt, um die dargebrachte Panspermie zu genießen.

Hier bietet der älteste Kult der Dioskuren in Sparta, der, wie ich in meinen Griechischen Festen 417 ff. bemerkt habe, ein Hauskult ist, eine genaue Parallele. Die hierauf bezüglichen Monumente sind jetzt in dem Kataloge des Spartaner

⁹ Athen. XI p. 473 B: Καδίσκος· ἀγγεῖον δ' ἐστὶν ἐν ᾧ τοὺς Κτησίους Δίαις ἐγκαθιδρύουσιν, ὡς Ἀντικλείδης φησὶν ἐν τῷ Ἐξηγητικῷ γράφων οὕτως· Διὸς Κτησίου σημεία ἰδρύεσθαι χρή· ὁ δὲ καδίσκον καινὸν δίωτον ἐπιθηματοῦντα στέψαι τὰ ὅτα ἐρίῳ λευκῷ καὶ ἐκ τοῦ ὄμου τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐκ τοῦ μετώπου τοῦ κροκίου καὶ εἰσθεῖναι ὅτι ἂν εὖρης καὶ εἰσχεῖαι ἀμβροσίαν· ἢ δ' ἀμβροσία ὕδωρ ἀκραιφνές, ἔλαιον, παγκαρπία· ἥπερ ἐμβαλε. Statt des überlieferten Antikleides ist zu lesen Autokleides, s. Schwarz bei Pauly Wissowa s. v.

Museums von Tod und Wace bequem zusammengestellt (mit einer unten zu erwähnenden Ausnahme). Die zwei schlanken Amphoren, die die *σημεῖα* der Dioskuren sind, kommen als solche allein vor (Sparta Nr. 613), stehen aber auch neben den Dioskuren auf dem archaischen Relief Nr. 575. Andere Monumente zeigen die Vorstellung, dass diese Amphoren irgend etwas enthielten, wovon heilige Schlangen kosteten, sei es eine Flüssigkeit, sei es eine feste Nahrung (z. B. eine Panspermie). Einige bekannte Erzmünzen der Kaiserzeit zeigen die beiden Amphoren von Schlangen umwunden, die aus ihnen etwas kosten; dieselbe Darstellung kehrt in dem unteren Felde eines Dioskurenreliefs wieder (Nr. 356). Andere Reliefs zeigen die Amphoren auf einer besonderen Basis neben den Dioskuren, also ihnen als Opfergaben dargebracht; dennoch ringeln sich Schlangen um die Gefässe (Nr. 291), oder nähert sich ihnen eine Schlange, um aus ihnen zu kosten (das Argenidasrelief in Verona a. a. O. 113; Roschers Lex. I 1171). Diese einfache Vorstellung, dass die Schlangengottheiten¹⁰ aus den ihnen gebrachten Amphoren kosten, ist zu der bekannten Kultform der Dioskuren, den Theoxenien entwickelt worden; dann stehen auf einem Relief aus Mistra im Museum der Metropolis (a. a. O. 114) die Amphoren unter dem zwischen die Dioskuren gestellten Tisch. Beides bedeutet ja nur, dass den Hausgöttern ihre Nahrung von den Hausgenossen vorgesetzt wird. Zeus Ktesios ist ebenso ein Hausgott, er erscheint ebenso in Schlangengestalt, ihm werden auch Gefässe dargebracht, die eine Panspermie enthielten; sie ist sicher die [283]

¹⁰ Dass die Schlange wirklich die alte Erscheinungsform der Dioskuren ist, steht fest, zumal da die Dioskuren auch chthonisch sind. Das erwähnte Dioskurenrelief Nr. 575 zeigt im Giebfeld zwei Schlangen und in ihrer Mitte ein Ei, dasjenige bei Gerhard, Akad. Abh. Taf. 48, 3 in dem unteren Feld zwei Schlangen und in ihrer Mitte einen Pileus (?); einmal finden wir sogar die Schlangen auf den *δόκανα* (Sparta Nr. 588). Durch die Schlangengestalt der Dioskuren wird der von Tryphon bei Ammonius p. 68 Valk. (vgl. Eustathios zu Od. p. 1541, 45) überlieferte Name ihrer Heiligtümer, *θαλαμαί*, verständlich; denn das Wort ist trotz des von Tryphon behaupteten verschiedenen Accentes nicht von *θαλάμη*, Schlupfloch eines Tieres, zu trennen.

der Hausgottheit dargebrachte Nahrung. Es ist dieselbe Art des häuslichen Kults unter verschiedenen Namen¹¹.

Wir können aber diese Kultform noch weiter verfolgen. Wir kennen sonst Zeus Ktesios in Böotien nicht; unsere Stele ist ja so spät, dass man vielleicht an Anknüpfung an den attischen Vorstellungskreis denken kann. Den Platz des Zeus Ktesios nimmt hier Agathos Daimon ein¹², welcher in der S. 280 erwähnten Inschrift neben ihn gestellt wurde. Auch er ist ein Hausgott¹³; Timoleon weiht ihm sein Haus¹⁴; sein Kult ist ein Hauskult; er nahm an dem Mahle Teil, indem ihm nach dem Essen ein Becher ungemischten Weines gespendet wurde¹⁵. Hieraus entwickelte sich nachträglich seine Bedeutung als ein Gott des Weines. Er erscheint als Schlan-

¹¹ Die mit Zeus Ktesios gleichwertigen Götter Zeus Meilichios und Zeus Philios werden mit Füllhörnern ausgestattet; hiermit ist zu vergleichen, dass auf Münzen mehrerer kleinasiatischen Städte neben dem Pileus ein Füllhorn erscheint. Gerhard a. a. O. 46, A. 33.

¹² Seltener ist der gleichwertige Zeus Meilich(i)os, s. u. S. 285; sein Heiligtum in Orchomenos, IG. VII 3169. Das aus Böotien stammende Relief in Berlin Nr. 724 (abgeb. Kekule v. Stradonitz, Griech. Skulptur 198) zeigt einen Adoranten mit seinem kleinen Sohn vor einer Schlange, die sich in einer Grotte ringelnd mit dem Kopf vorschiesst. Es besteht kein Anlass, das inschriftlose Relief eher dem Zeus Meilichios als irgend einem der verwandten Götter zuzuschreiben. Eine bestimmte Zuteilung wäre nur möglich, wenn man den genauen Fundort und den dort gepflegten Kult kennte.

¹³ Die Alexandriner opferten am 25. Tybi den Schlangen als τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι τοῖς πρῶτον μένοισι τῶν οἰκῶν, Pseudo-Callisth. 1, 32, angeführt von Rodhe, Psyche I² 254 A. 2. [meine Gesch. d. griech. Rel., II.]

¹⁴ Plutarch de se ips. laud. 542 E.

¹⁵ Auf Thera hat Hiller v. Gaertringen eine grosse Anzahl kleiner Altäre z. T. im Inneren von Privathäusern gefunden (IG. XII 3, 430, 448, suppl. 1319 ff.; vgl. Klio I 1901, 221 f.). Sie bieten ein sehr wertvolles Material für den wenig bekannten häuslichen Kultus der Griechen. Am häufigsten sind diese Altäre dem Ἀγαθὸς Δαίμων geweiht. Öfters kommen vor Ἀγαθὴ Τύχη oder Τύχη, Hestia, Zeus Soter, einmal in der bezeichnenden Verbindung mit Hestia (a. a. O. 1357), ein anderes Mal neben Ἀγαθὸς Δαίμων (a. a. O. 1366). Dass Zeus Soter und Agathos Daimon verwandt sind, zeigt sich auch darin, dass der Becher nach dem Mahle nach beiden benannt wurde (viele Citate bei Athen. XV 692 F vgl u.). Es begegnen ferner die beiden türhütenden Götter Hermes und Trioditis, einmal die hier mit Hekate gleichgestellte Artemis, auch Hygieia—der

ge, obgleich die Belege dafür nicht sehr alt oder gut sind (s. Rodhe a. a. O.), und auf einem Relief aus Thespiai in dem Typus des Zeus; sogar der Adler sitzt unter dem Stuhl; er hält aber in der linken Hand das Füllhorn¹⁶.

Wir werden hierdurch zu zwei nahen Verwandten von Zeus Ktesios, Zeus Philios und Zeus Meilichios geführt¹⁷. Über jenen hat Furtwängler in einem zu wenig beachteten Aufsatz gehandelt¹⁸, indem er ein Relief aus der Sammlung Jacobsen hervorgezogen hat, welches den gewöhnlichen Typus der sogenannten Totenmahle zeigt, nach der Inschrift aber dem Zeus Epitelaios Philios, seiner Mutter Philia und seiner Gattin Agathe Tyche gewidmet ist. Es ist also eine Theoxenie der genannten Götter zu erkennen, obgleich nur der Gott mit dem Füllhorn und eine Göttin dargestellt sind. Dass die schattenhafte Mutter fehlt, ist nicht unverständlich. Auch aus einem Komikerfragment sind Theoxenien des Zeus Philios bekannt¹⁹. Nun wird Zeus Philios auch im gewöhnlichen Zeustypus dargestellt (Furtwängler, a. a. O. 404), schliesslich aber auch als Schlange. Die ihm geweihten Schlangenreliefs sind im Piräus gefunden und stammen aus einem merkwürdigen Heiligtum, wo auch die Reliefs des Zeus Meilichios gefunden worden sind; die Votivnischen sind in die Wände eines alten Steinbruches eingehauen; die nahe Grotte möchte man für das alte Heiligtum der Schlangengottheit halten²⁰. [285]

Nun ist Zeus Meilichios, in dem man jetzt nur den finsternen, sühneheischenden Gott zu sehen geneigt ist, dem Zeus Philios völlig parallel, wie auch Furtwängler gezeigt hat.

Asklepioskult wurde bald zum Hauskult (vgl. A 6.). Zuletzt finden wir ein Altärchen des *Zeus Ktesios* (a. a. O. 1961).

¹⁶ AM. XVI 1891, 25; vgl. Paus. VIII 36, 5.

¹⁷ [Siehe weiter meinen Aufsatz, Die Götter des Symposions, abgedruckt unten.]

¹⁸ Münchener Sitz.-Ber. 1897, I 401 ff.; diese Erkenntnis sollte eine ernste Anregung sein zu untersuchen, in wieweit sich unter den sog. Totenmahlen Theoxeniendarstellungen verbergen.

¹⁹ Diodor fr. 2 Kock; Furtwängler, a. a. O. 404; Deneke, De Theoxeniis 25.

²⁰ Vgl. das Berliner Relief. Über das Heiligtum s. Milchhöfer, Karten von Attika Text I 60; Judeich, Topogr. von Athen 383.

Die grössere Zahl der aus jenem Heiligtum stammenden Schlangenreliefs²¹ sind ihm geweiht. Er wird aber auch im Zeustypus gebildet; auf einem Relief aus dem Piräus²² trägt er das Füllhorn; nur sind keine Theoxenien, die ihm gelten, bisher bekannt. Andererseits ist Zeus Meilichios mit Zeus Ktesios auf das innigste verwandt. Beide treten in Schlangengestalt auf, beiden kommt das Διὸς κῆριον zu²³, auf dessen Bedeutung einzugehen zu weit führen würde. Nur möchte ich gegen die einseitige Hervorhebung des Zeus Meilichios als Sühngott betonen, dass er in der Erzählung des frommen Xenophon (Anab. VII 8, 4) der Reichtumspender ist, genau wie Zeus Ktesios: der Seher Eukleides rät dem Xenophon, dem Zeus Meilichios zu opfern, um Reichtum zu erhalten, und Xenophon tut es. Es liegt kein Anlass vor, in dem Namen Meilichios eine andere Bedeutung zu suchen als die nächstliegende 'der Gnädige, der Gütige'²⁴. Bei dieser Gleichheit der Götter, zumal die Weihgeschenke an Meilichios und Philios in demselben Heiligtum im Piräus gefunden sind, fügt es sich merkwürdig, dass für den dritten Schlangen-Zeus, [286] den Ktesios, ein Kult aus dem Piräus bekannt ist, der so bedeutend war, dass man sich von Athen dahin begab um zu opfern²⁵. Setzt man nun hinzu, dass das Schlangenrelief des Herakleides aus dem Piräus²⁶ nur τῷ θεῷ geweiht ist, so gelangt man zu dem sicheren Schluss, dass der ursprüngliche Inhaber des Heiligtums, wo jene Reliefs gefunden sind, die reichtumspendende Schlange war, die später anthropomorphisiert sowohl Zeus Meilichios wie Ktesios und Philios genannt wurde, weil diese drei Gottheiten gleich und im Grunde iden-

²¹ BCH. VII 1883, 587 ff.; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion* 17 ff.

²² Abg. Harrison, a. a. O. 22; die Inschrift IG. II 1579, [2 4618].

²³ Suidas s. v. Διὸς κῆριον θύουσι τε Μελίχῳ καὶ τῷ Κτησίῳ Διί. τὰ δὲ κῆρια τούτων φυλάσσουσι Δία προσαγορεύοντες.

²⁴ Verfehlt ist S. Reinachs Herleitung aus μείλιχον 'Feige', mit Verweis auf FHG. IV 304 (Rev. d. ét grecques XIX 1906, 347); die Feige ist vielmehr so genannt worden, weil sie in Sühnriten gebraucht wurde.

²⁵ Antiphon I 16 ff.: μετὰ ταῦτα ἔτυχε τῷ Φιλόνεικ ἐν Πειραιεὶ ὄντα ἱερὰ Διὶ Κτησίῳ κτλ.

²⁶ Athen Nat. Mus. 1434. Abgebildet BCH. VII 1883, 510.

tisch waren; auf dem Theoxenienrelief ist ein vierter Name hinzugefügt: Epiteleios. Es ist hier, wie auch sonst bei den Dioskuren, ein Hauskult zu einem öffentlichen geworden²⁷.

Die Ähnlichkeit mit dem italischen Hauskult springt je- [287]
dem in die Augen, der sich der Schlangendarstellungen z. B. aus Pompeii erinnert, und ist auch von Gerhard a. a. O. bemerkt worden. Die Schlangen kommen hier regelmässig in der Zweizahl vor. Dasselbe finden wir auch in Griechenland, die Schlangen der Dioskuren sind oben besprochen. Eine Stele bläulichen Marmors aus Ios, jetzt im Museum von Syra, trägt zwischen zwei Schlangen, von denen die eine einen Knoten bildet, die Inschrift $\thetaύσεις \muὴνὸς Ὀμηρεῶνος$

²⁷ Es wurde oben S. 284, 1 auf einige Berührungspunkte zwischen den hier behandelten Hausgöttern und Zeus Soter aufmerksam gemacht; es kommt noch weiteres hinzu. Zeus Soter wurde wie Zeus Philios mit Lectisternien verehrt, nach einer wahrscheinlichen Ergänzung der in Athen gefundenen Inschrift IG. II 305, [2 676]. Nach alledem würde er, obgleich gewöhnlich als grosser Staatsgott zusammen mit Athena Soteira auftretend, ursprünglich zu derselben Sippe wie Meilichios, Philios und Ktesios gehören. Diese Annahme würde gesichert sein, wenn er sich in Schlangengestalt nachweisen liesse. Ein Beleg fehlt m. W.; doch darf man erinnern an den eleischen Sosipolis, welcher in Schlangengestalt erschien und als Knabe mit Füllhorn dargestellt wurde (Paus. VI 20, 4, 25, 2), neben dem Zeus Sosipolis in Magnesia a. M. Nun war der Tempel des Zeus Soter das hervorragendste Baudenkmal im Piräus (Paus. I 1, 3; Strab. IX 395); sein Fest, die Diisoterien, werden in den Inschriften öfters erwähnt (vgl. Köhler zu IG. II 471, Z. 30). Ist die oben vorgetragene Annahme richtig, dass Zeus Soter aus derselben schlangengestaltigen Gottheit entstanden ist wie jene drei, so folgt die Annahme, dass ihre Kultstätte irgend eine Beziehung zum Tempel des Zeus Soter gehabt habe, vielleicht naheliegend oder ursprünglich identisch damit gewesen ist. Auffallend ist jedenfalls, dass, während viele Weihungen an Meilichios und Philios im Piräus gefunden sind, keine für den grossen Soter zum Vorschein gekommen sind. Leider ist weder aus der Überlieferung noch aus den Funden etwas näheres über die Lage des Tempels des Zeus Soter bekannt. Neben dem Bezirk des Zeus Meilichios, wenn auch nicht darin, wie Furtwängler a. a. O. 405 will, installierte sich später ein anderer Schlangengott, Asklepios; seine Beziehungen zum Hauskultus sind öfters erwähnt. Die vielen beteiligten, unter sich ähnlichen Götter machen die Frage sehr misslich, bei unserer unzulänglichen Kenntnis von der alten Topographie des Piräus.

17'.²⁸ Jene italischen Hausschlangen sind oft deutlich als verschiedenen Geschlechtes bezeichnet; hiermit stimmt überein eine stark hervortretende Tendenz, jenen anthropomorphisierten griechischen Hausgottheiten eine weibliche zur Seite zu setzen. So finden wir neben Agathos Daimon die Agathe Tyche in Lebadeia (Paus. IX 39, 4) und auf einem der Hausaltäre aus Thera (IG. XII 3, 1323); auf einem zweiten Hestia neben Zeus Soter (a. a. O. 1357), neben Zeus Milichos die Miliche in Thespiai (IG. VII 1814); in der S. 280 angeführten Inschrift aus Panamara bilden Zeus Ktesios und Tyche unverkennbar ein Paar, dem ohne inneren Zusammenhang der damals populärste Gott Asklepios hinzugefügt ist. Einmal finden wir auch die Dreizahl: Zeus Philios, seine Mutter Philia und seine Gattin Agathe Tyche in dem oben besprochenen Relief aus dem Piräus: das ist wahrscheinlich eine Contamination aus den beiden erwähnten Arten, dem Gott ein weibliches Gegenbild zu erschaffen: entweder abstrahiert man ihren Namen aus dem Beinamen des Gottes (Miliche, Philia) oder man greift die bekannte Agathe Tyche auf.

Durch die Hülle des späteren Anthropomorphismus ragen tief in die klassische Zeit hinein unverkennbare Spuren des Kultus der Hausschlangen, welche die Vorratskammer bewachen, denen von den Hausgenossen Nahrung hingestellt wird. Der Dämon ist dann zum Gotte geworden und Zeus [288] zubenannt worden, das Hinstellen von Nahrung, der man wohl auch eine magische Kraft beigemessen haben mag (die Panspermie in Athen!) ist zu Theoxenien geworden. Jene Gottheiten mögen chthonisch benannt werden, da sie in der Erdtiefe hausen und die Erde den Reichtum spendet; Seelen von Verschiedenen sind sie jedoch durchaus nicht, obwohl jetzt viele geneigt sind in jeder Schlange ein Seelentier zu sehen. Die Aufgabe der Hausschlange ist, Wächterin des Hausbesitzes zu sein. Das spiegelt sich wieder in dem οἶκου-

²⁸ IG. XII 5, 15; Ross, Arch. Ztg. VI 1848, 333. Der Monatsname bietet keinen verlässlichen Anhalt, die Inschrift auf ein Totenopfer an Homer zu beziehen (so Welcker, Kl. Schr. III 312; Bergk, Hermes XVIII 1883, 510 ff.); wie ist dann die Zweizahl der Schlangen zu erklären?

ρὸς ὄφεις der Heiligtümer ²⁹ und in den Drachen, die die Äpfel der Hesperiden und das goldene Vliess bewachen ³⁰. Ist nicht auch der schätzhütende Drache unserer Volksmärchen aus dem Süden gekommen? ³¹ Die Vorstellung pflegt das Wort zu begleiten und das Wort 'Drache', die stehende Bezeichnung, ist das griechische Wort δράκων³².

Zu Zeus Kataibates.

[313]

[Der erste Teil dieser Miszelle, die ohne sicheres Ergebnis die Lesung der Inschrift Διὸς Καβάτα κτλ., jetzt IG, V:1, 1316, behandelte, ist hier weggelassen. Der Forderung, dass in der letzten Zeil derjenige, dem das Opfer oblag, genannt sei, entspricht die Lesung in IG, Γαισύλο, ein spartanischer Personenname, der bei Plutarch, Dio, 49, vorkommt.]

²⁹ Soph. Phil. 1327 f. u. sonst. Einen wenig bekannten Beleg für den Kult einer ortshütenden Schlange bietet eine Inschrift aus Makedonien, die auf einem natürlichen gerundeten Felsenblock eingehauen ist: Τῷ Κλαύδιος Ῥοδφός οὐτερανὸς ἐκ πραιτωρίου δράκοντι τῷ ὧδε τεινωμένῳ δῶρον. Zwischen den übrigen und dem Wort δῶρον eine Schlange, die sich einer Schale nähert, in welcher ein Ei aufrecht steht (Heuzey et Daumet, Mission en Macéd. 326 Nr. 131). Wegen des Weihenden liegt es nahe, an römische Kultform zu denken, doch erinnere man sich, dass der Kult örtlich gebunden ist und also wahrscheinlich lange vor jener Weihung bestand.

³⁰ Über dem Tempelschatz in Ptolemaïs lag eine bronzene Schlange als Hüter, und so wohl auch in anderen Asklepieia wie Kos und Epidaurus (Herzog, Arch. f. Religionswiss. X 1907, 212 ff.). Dass die Schlange das Tier des Asklepios ist, bietet keine hinreichende Erklärung; schon der Entdecker hat auf den δράκων ἐπὶ θησαυρῷ hingewiesen (vgl. noch Gruppe, Griech. Mythol. I 410 A. 12).

³¹ Klassische Belege sind Phaedr. IV, 19 ad draconis speluncam ultimam, custodiebat qui thesauros abditos; Artemidor, Oneirocrit. II, 13 καὶ πλοῦτον καὶ χρήματα σημαίνει ὁ δράκων διὰ τὸ ἐπὶ τοῖς θησαυροῖς ἰδρῶεσθαι.

[Dies ist erwiesen in meinem hier nicht abgedruckten Aufsatz, The Dragon on the Treasure, American Journ. of Philology, LXVIII, 1947, S. 302 ff. Leider habe ich dort die wichtige Angabe aus den Rechnungsurkunden aus Epidaurus übersehen, IG, IV:1², Φρίκωνι ὀφίων εἰς τὸν θησαυρόν; der ausgezahlte Betrag ist 17 Drachmen 2 1/2 Obolen.]

³² Die lautliche Form zeigt, dass das Wort schon früh (vor der alt-hochdeutschen Lautverschiebung) in die deutsche Sprache aufgenommen wurde.

[315] Hieran möchte ich ein paar Bemerkungen über den Kult des Zeus Kataibates im allgemeinen knüpfen, vor allem darauf hinweisen, dass unter den Hausaltären, die Hiller von Gärtringen in seinen letzten Grabungen auf Thera fand, einer die Inschrift trägt Διὸς Καταιβάτα und ein anderer Διὸς Βροντῶντος καὶ Ἀστράπτοντος (IG XII, 3 suppl. 1360 u. 1359). Der Entdecker führt Klio I (1901) 222 diese Altäre auf ein besonderes Ereigniss, dh. einen Blitzschlag, zurück. Sie sollen wie der lakonische Stein ein ἐνηλύσιον bezeichnen, und ebenso fasst man jetzt alle Kultmale des Zeus Kataibates auf. Ich kann aber keine Veranlassung finden, warum man ihn nicht hat verehren können auch auf anderen Plätzen als solchen, wo der Blitz eingeschlagen hatte. Man hatte ihn überall zu fürchten; nichts natürlicher als dass man ihn im Voraus zu besänftigen suchte; sein Altar diene so zu sagen als Blitzableiter. Ob das so auf Thera¹ gewesen ist, wage ich nicht zu entscheiden; bestimmt ist es aber zu behaupten von dem Tarentinischen Kult. Klearchos bei Athen. XII p. 522 erzählt die Schandthat der Tarentiner gegen die besiegten Einwohner von Karbina; zur Strafe wurden alle, die daran Theil genommen hatten, vom Blitz erschlagen. καὶ μέχρι καὶ νῦν ἐν Τάραντι ἐκάστη τῶν οἰκῶν ὅσους οὐχ ὑπεδέξατο τῶν εἰς Ἰαπυγίαν ἐκπεμφθέντων τοσαύτας ἔχει στήλας πρὸ τῶν θυρῶν· ἐφ' αἷς καθ' ὃν ἀπόλωντο χρόνον οὔτ' οἰκτίζονται τοὺς ἀποικομένους οὔτε τὰς νομίμους χέονται χοάς, ἀλλὰ θύουσι Διὶ Καταιβάτη. Im ersten Satz hat A οὐς οὐχ, wofür die Konjekture Musurus ὅσους allgemein recipirt ist. Mit Unrecht; denn da sowohl der vom Blitz Erschlagene wie die Stelle heilig (im genauen Sinne Tabu) wurden, folgt, dass der Leichnam auf der Stelle gelassen und begraben (Artemidorus 2, 9 p. 95 H.; Usener aaO. S. 9 f.), also nicht nach Hause gebracht wurde. Das οὐχ ist also zu halten; Klearchos hat die Stelen für Kenotaphien angesehen. Aber auch ohne dies ist es klar, dass die Erzählung nur ein schlecht ange-

¹ Der eine Altar (nicht jünger als Kaiserzeit!) ist dem Zeus Βροντῶν καὶ Ἀστράπτον gewidmet, dem kleinasiatischen, besonders im nördlichen Phrygien heimischen Gott, welcher sich auf Thera neben den altgriechischen Zeus Kataibates stellt; dieser Gott war mehr als der Donnerer und Blitzschleuderer: er hatte besondere Beziehungen zum Totenkultus.

knüpftes Aition bietet, welches erklären soll, warum vor vielen Häusern in Tarent Stelen bezw. Altäre des Zeus Kataibates standen und warum an einem bestimmten Tag dem Gotte geopfert wurde. Die grosse Zahl der Stelen und der Umstand, dass auf allen an demselben Tag geopfert wurde, spricht entschieden gegen die Annahme, dass alle den Platz eines Blitzschlages bezeichneten. Wir haben also einen regelrechten, dem gewöhnlichen ähnlichen Kult des Zeus Kataibates, der sich neben die anderen hausschirmenden Götter stellt, die vor der Thür standen, eine Uebertragung und Erweiterung dieses Gottesbegriffes, die leicht verständlich ist. Zum Vergleich mag auf die zu Ehren des Ζεὺς μέγιστος καὶ κεραυνοβόλος in Tegea gefeierten olympischen Spiele und das Fest des Ζεὺς Ἀστραπαῖος in Antandros (Griech. Feste S. 4 f.) hingewiesen sein.²

Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient

Zu den Problemen, die nie eine volle Lösung erhalten können [423] weil die Überlieferung der ausschlaggebenden Faktoren zu sehr fragmentarisch ist, gehört die Frage von der Schuld, in welcher die ältere griechische Kultur gegenüber dem Orient steht. Die Frage ist aber von einem solchen grundlegenden Gewicht, dass sie immer wieder zum Gegenstand der Erörterung und der Forschung gemacht werden muss, damit sie so allseitig wie möglich beleuchtet werden kann; nur so ist zu hoffen, dass sie vorwärtsgebracht werde.

Der neuhumanistischen Auffassung, nach der die Griechen

² [Siehe weiter meine Gesch. d. griech. Religion, I, S. 64.]

die unvergänglichen Früchte ihrer geistigen und künstlerischen Arbeit auf völlig eigenem und selbständigem Boden geschaffen haben, steht in dem sog. Panbabylonismus das andere Extrem gegenüber. Die argen Überreibungen dieser Richtung dürfen uns nicht den Blick dafür verdunkeln, dass auch die ältere entgegengesetzte Auffassung die Selbständigkeit der griechischen Kultur zu hoch eingeschätzt haben kann. Niemand hat z. B. bezweifelt, dass Thales seine astronomischen und mathematischen Kenntnisse aus dem Orient geholt hat, mehr wurde aber nicht zugestanden; die ionische Naturphilosophie und der orphische Mystizismus sollten trotz aller Anklänge autochthon griechisch sein. Schon Gomperz hat demgegenüber in seinen griechischen Denkm. auf den wahrscheinlichen Einfluss orientalischer Spekulationen auf das Denken der Griechen hingewiesen, und jetzt hat Robert Eisler in seinem Buch über Weltenmantel und Himmelszelt neben vielem Verfehlten mit der Gewissheit, die auf diesem Gebiet [424] möglich ist, wie es mir scheint, nachgewiesen, dass der Orphizismus und die ionische Naturphilosophie der persisch-babylonischen Spekulation viel verdanken. Die Bedeutung des Nachweises liegt vor allem darin, dass er uns zeigt, dass der orientalische Einfluss nicht nur die Forscher und die Weitgefahrenen getroffen hat, wie man früher meinte, sondern auch in den breiten Schichten des Volkes mächtig gewesen ist. Das hätte doch längst, wer den Monumenten nicht völlig fremd gegenüber steht, beherzigen sollen. Die korinthische Vasengattung wird in der Mitte des 7. Jahrhunderts herrschend und verdrängt die sog. protokorinthische Gattung, die in ihrer nüchternen Zierlichkeit und Akkuratess das Zeugnis von ihrer Entstehung aus rein griechischem Geist trägt und in ihrer Art solche Meisterstücke wie die kleine Kanne aus der Sammlung Chigi geschaffen hat.¹ Jene Sphinx, Greifen, Panther, Löwen usw., die die korinthischen Vasen schmücken, stammen aus dem Orient, und die ganze Manier, die ermüdende Einförmigkeit der aneinander gereihten Tiere und die fast völlige Bedeckung des Grundes mit Füllornamen-

¹ Ant. Denkm. II. Tf. 44/5.

ten, deuten auf die Erzeugnisse der orientalischen Teppichweberei als ihre Vorbilder hin. Jene Vasen zeigen uns eine orientalische Modeströmung, die um diese Zeit Griechenland überschwemmt und auch hinab zu den breiten Schichten des Volkes drängt; denn die korinthischen Vasen sind ein Massenartikel.

Die Frage, ob Griechenland in noch älterer Zeit Einflüsse von den grossen Kulturländern des Ostens empfangen hat, drängt sich mit Notwendigkeit hervor, und ist mehrfach behauptet worden. Schon in prähistorischer Zeit, sogar in der Steinzeit hat man die Spuren der orientalischen Einwirkung wahrzunehmen geglaubt. Es steht aber hiermit eigentümlich, nicht nur in Griechenland. Während in griechischer Erde ägyptische Gegenstände des zweiten vorchristlichen Jahrtausends und in Ägypten zahlreiche mykenische Vasen gefunden worden sind, sind solche handgreifliche Zeugen von der Verbindung mit dem babylonischen Kulturkreise sehr spärlich. Es scheint, als ob Babylonien mehr Ideen exportiert hat, und diese tragen nicht das *made in Babylonia* so deutlich aufgeprägt, dass es von der Nachwelt, die erst aus zersplitterten und dürftigen Fragmenten sich ein Bild von der Gedankenwelt und geistigen Kultur der verschiedenen Völker zusammensuchen muss, unmittelbar erkannt wird. [425]

Um so wichtiger ist es, dass abgesehen von den Fällen, wo ein Einfluss Babyloniens nur vermutet wird, ein solcher in einem Falle in der kretisch-mykenischen Periode konstatiert werden kann. Jene Bronzebarren, die in nicht geringer Zahl an mehreren Stellen, z. B. in H. Triada, gefunden worden sind, haben ein durchschnittliches Gewicht von einem babylonischen Talent; dass dieses Gewicht absichtlich gewählt ist, erhellt daraus, dass auch Barren, welche die Hälfte oder das Viertel eines Talentos wiegen, gefunden worden sind. Die Übernahme des babylonischen Gewichtes von den Griechen ist also schon in der Bronzezeit erfolgt.²

² Es ist das Verdienst Svoronos' die Bedeutung dieser Funde in seinem für die Entstehung des Geldes grundlegenden Aufsatz im Journ. d'arch. numism. 9 (1906) 153 ff. geschildert zu haben.

Es ist längst vermutet worden, dass die Fristen von sieben Tagen usw. und die damit zusammenhängende grosse Rolle der Siebenzahl in der Religion und sonst auf den Orient zurückgehe, obgleich die Übernahme von den Griechen in sehr früher Zeit geschehen sein müsste.³ Zur Zeit ist man aber von dieser Annahme zurückgekommen und nimmt am liebsten einen selbständigen griechischen Ursprung an. Dieser Stand-
 [426] punkt wird vor allem von Roscher in seiner ausführlichen Untersuchung von der Rolle der Sieben- und der Neunzahl in Kultus, Mythologie, Zeitrechnung und Philosophie vertreten;⁴ um so grösser ist meine Pflicht, die Schuld anzuerkennen, in der ich für die folgenden Bemerkungen bei dem von Roscher mit unermüdlichem Fleisse und Sorgfalt gesammelten Material stehe.

Die hebdomadischen Fristen dürfen aber nicht in gekünstelter Isolierung betrachtet werden, sondern müssen auf ihren Platz in dem Zusammenhang eingestellt werden; daher müssen sie nicht nur mit den mit ihnen zunächst konkurrierenden enneadischen Fristen, sondern auch mit den anderen Weisen der Zeitrechnung in dem ältesten Griechenland verglichen werden.

Der griechische Monat ist ein von dem Mond abhängiger wirklicher Mondmonat, welcher durch die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, oft auf willkürliche Weise, mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wird.⁵ Ein Monat in diesem zwölf- bzw. dreizehnmonatigen Jahr ist in verschiedenen Jahren im Verhältnis zu den natürlichen Jahreszeiten einem Wechsel unterworfen, der recht beträchtlich ist und

³ F. v. Andrian Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitt. der anthropol. Ges. in Wien XXXI 1901 S. 225 ff.) kommt nach einer Musterrung der Beispiele aus allen Erdteilen zu dem Resultat, dass eine besondere Bedeutung der Siebenzahl im grössten Teil von Afrika, Amerika und Australien, ja sogar bei einigen europäischen Völkern fehlt, und dass sie sich von Mesopotamien nach verschiedenen Richtungen ausgebreitet hat.

⁴ Roscher Abh. der sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl. XXI Nr. IV, XXIV Nr. I und VI.

⁵ [Zun Folgenden vgl. meine Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders, Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. 1, XIV: 21, 1918.]

bis zu einem vollen Monat betragen kann. Der griechische Monat war daher im Gegensatz zu unsrem rein konventionellen Monat sehr wenig geeignet, einen Zeitpunkt zu bestimmen, der von den natürlichen Jahreszeiten abhängig war. Hierzu hat man ihn auch ursprünglich nicht und später nur in beschränktem Mass gebraucht. Schon vor vielen Jahren habe ich die Bedeutung des Umstands hervorgehoben, dass im ältesten Griechenland die Zeit auf zwei verschiedene Weisen bestimmt wird, teils nach den Monaten, teils nach den Auf- und Untergängen der Gestirne.⁶ Die ersterwähnte Art ist hieratisch und offiziell. Selten werden die Monate nur beziffert, [427] sonst sind fast alle — einige behaupten alle — nach irgendeinem Fest benannt. Dass die Monatsrechnung auch im offiziellen Gebrauch, z. B. in der Verwaltung und in der Ansetzung der Volksversammlungen, vorkommt, beruht darauf, dass jede offizielle Handlung eine religiöse Weihe hat.

Die Zeitbestimmung nach den Auf- und Untergängen der Gestirne scheint zunächst poetisch zu sein, da sie uns vornehmlich aus Hesiod und Vergil bekannt ist. Das ist aber ein Irrtum; sie ist die praktische Rechnung derjenigen Leute, deren Beschäftigungen sich nach den natürlichen Jahreszeiten richten müssen, der Bauern und der Schiffer. Da Hesiod für Ackerbau und Seefahrt praktische Ratschläge geben will, bezeichnet er die Zeit nach den Auf- und Untergängen der Gestirne — für ihn ist es kein poetisches Stilmittel; dazu wird es erst durch seine Autorität bei den Späteren. Es war das einzige Mittel, die von den natürlichen Jahreszeiten bedingten Zeitpunkte zu bezeichnen, da die heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne sich so unmerklich verschieben — um einen Monat in zweitausend Jahren —, dass die Verschiebung erst von einer sehr ausgebildeten Beobachtungsmethode bemerkt werden kann. Hiermit verbindet sich natürlich die Beobachtung der Zugvögel und anderer Naturerscheinungen, wie die Bauern bis in die späteste Zeit sie gehandhabt haben. Bei Hesiod finden sich zahlreiche Zeitbestimmungen dieser Art. Op. v. 448 εὖτ' ἂν γεράνου φωνὴν ἐπακούσῃς ὑπόθεν ἐκ νεφέων ἐνιαύσια κεκληγυῖης, 486 ἦμος κόκκυξ κοκκύζει δρυὸς

⁶ Stud. de Dionysiis atticis, Diss. Lund 1900. S. 1 ff.

ἐν πετάλοισι τὸ πρῶτον, 568 τὸν δὲ μετ' (Ἀρκτοῦρον) ὀρθογῶν Πανδιονίς ὦρτο χελιδών, 571 ἀλλ' ὅπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἄμ φυτὰ βαίνει, 582 ἥμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεὶ καὶ ἡχέτα τέττιξ δεινδρέφ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' αἰοιδίην. 679 ἥμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβάσα κορώνη ἴχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήη ἐν κράδι ἀκροτάτῃ.

In späterer Zeit kehrt dasselbe wieder; Zeugen sind die Kalendarien, welche für jeden Tag des Jahres die heliakischen [428] Auf- und Untergänge der Gestirne, gewöhnlich auch wie der schwedische Almanach noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts die Witterung und dazu, wenn auch selten, die Ankunft der Zugvögel verzeichnen. Ein solches Kalendarium muss auf das reine Sonnenjahr eingestellt sein, weil die Tage der Mondmonate in jedem Jahr des Schaltzyklus verschieden fallen. Die in Handschrift auf uns gekommenen bezeichnen daher die Tage nach dem ägyptischen oder julianischen Kalender oder gar nach den Tierkreiszeichen, worin sich die Sonne befindet.⁷ Anders waren die zu öffentlichem Gebrauch in der älteren Zeit ausgestellten sog. Parapegmata eingerichtet, wovon sich die Reste zweier Exemplare in Milet gefunden haben.⁸ Die Tage sind nicht angegeben; anstatt dessen sind in den Stein Löcher gemacht, in denen Täfelchen einge- lassen werden konnten, die den Tag des Mondmonates in dem laufenden bürgerlichen Jahre nach dem Bedarf bezeichnen. Daher erklärt sich das griechische Wort für Kalender παράπηγμα. Die milesischen Kalender stammen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, aber schon in der Kalenderreform des Meton war es der springende Punkt einen Zyklus zu schaffen, nach dem das Verhältnis zwischen dem bürgerlichen lunisolaren Jahr und den Auf- und Untergängen der Gestirne sich regelte. Das berühmte von Meton im Jahr 432 in Athen aufgestellte Parapegma enthielt sowohl die Auf-

⁷ Herausgegeben von C. Wachsmuth, *Lydus liber de ostentis et calendaria graeca omnia*, 2. Aufl. 1897.

⁸ Die milesischen Parapegmenfragmente sind herausgegeben und besprochen von Rehm Sitz.-Ber. der Berliner Ak. 1904, S. 92 ff. u. 752 ff. [Vgl. A. Rehm, *Parapegmastudien*, Abh. bayer. Akad. der Wiss., N. F. 19, 1941.]

und Untergänge der Gestirne wie Wetterprognosen und hat viele Nachfolger gefunden.⁹

Nachdem also diese Art den Zeitpunkt zu bestimmen in [429] ihrer richtigen Bedeutung für das praktische Leben gewürdigt worden ist — es musste geschehen, da man sich einseitig dem lunisolaren Kalender zuzuwenden pflegt — muss auch eine Frage gestellt werden, die vielen vielleicht absurd vorkommt: welche Art der Zeitbestimmung ist die älteste und ursprünglichste in Griechenland? Die Bestimmung nach dem heliakischen Aufgang findet sich schon in der Ilias X 25 ff.

τὸν δ' ὁ γέρον Πρίαμος πρῶτος ἶδεν ὀφθαλμοῖσιν
παμφαίνονθ' ὥς τ' ἀστέρ', ἐπεσσυμένον πεδίῳ,
ὅς ῥά τ' ὀπώρας εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί
φαίνονται πολλοῖσιν μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῆ,
ὃν τε κύν' Ὀδάρϊωνος ἐπὶ κλησιν καλέουσιν·
λαμπρότατος μὲν ὁ γ' ἐστί, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται
καὶ τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Ein moderner Leser, der nur an den Glanz des an dem nächtlichen Himmel strahlenden Sternes denkt, verkennet die düstere und unheilschwangere Stimmung des Bildes gründlich. Erst wenn man sich die ἐπισημασίᾱ des Siriusaufganges, die die Zeit der grössten Hitze und des Siechtums, die sein Frühaufgang am Anfang der Fruchtlese heraufführt, vergegenwärtigt, wird man dem treffenden Bilde gerecht. Wie Sirius in der Morgendämmerung des Hochsommers auf dem Himmel, so tritt nun Achill auf dem Schlachtfeld hervor, alle andern verdunkelnd und das Verderben heraufführend.¹⁰ —

⁹ Diod. XII 36 ἐν δὲ τοῖς εἰρημένοις ἔτεσι τὰ ἄστρα τὴν ἀποκατάστασιν ποιεῖται καὶ καθάπερ ἐνιαυτοῦ τινος μεγάλου τὸν ἀνακκλισμὸν λαμβάνει δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐν τῇ προρρήσει καὶ προγραφῇ ταύτῃ θαυμαστῶς ἐπιτετευχέναι. τὰ γὰρ ἄστρα τὴν τε κίνησιν καὶ τὰς ἐπισημασίας ποιεῖται συμφώνως τῇ γραφῇ. Über die Nachfolger Metons Schol. zu Arat. v. 752 οἱ δὲ μετὰ Μέτωνα ἀστρονόμοι καὶ πίνακας ἐν ταῖς πόλεσιν ἔθηκαν περὶ τῶν τοῦ ἡλίου περιφορῶν τῶν ἐννεακαιδεκαετηρίδων, ὅτι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοιόσδε ἔσται χειμὼν καὶ τοιόνδε ἔαρ καὶ τοιόνδε θέρος καὶ τοιόνδε φθινόπωρον καὶ τοιόσδε ἀνεμοὶ καὶ πολλὰ πρὸς βιωφελεῖς χρεῖας τῶν ἀνθρώπων.

¹⁰ Es ist kaum verständlich, dass dies hat verkannt werden können, ganz besonders, da Homer selbst durch die Worte ὅς ῥά τ' ὀπώρας εἶσιν andeutet, dass er den heliakischen Frühaufgang, der die Zeit der Fruchtlese einleitet, im Sinn hat, und die unheilvolle Bedeutung des Siriusauf-

[430] Als Odysseus von der Insel der Kalypso heimwärts segelt, steuert er nach den Pleiaden, dem »spät untergehenden Bootes«, dem grossen Bären und Orion. Dass diese Art der Zeitbestimmung erst bei Hesiod in geläufigem Gebrauch vorkommt, liegt klarlich nur an dem Stoff des Epos, das sich in anderen Kreisen bewegt.

Was nun die Monate betrifft, wird ein Monatsname von Hesiod erwähnt, Lenaion op. v. 504. Schon diese vereinzelte Erwähnung ist an und für sich befremdlich, dazu kommt, dass der Name ein ionischer ist; man versteht, dass viele Kritiker den Vers oder die ganze Partie, worin dieser Name vorkommt, als eine Interpolation oder eine Zudichtung haben ausscheiden wollen. Dem sei, wie es mag; sicher sind die Monatsnamen ziemlich jungen Ursprungs. Sie wechseln in den verschiedenen Städten sehr, und wo es bei stammverwandten und benachbarten eine Übereinstimmung gibt, ist diese immer nur partiell; einige Namen sind gegen andere vertauscht, und nicht selten bezeichnet derselbe Name verschiedene Monate.¹¹ Aus dem Zustand der Kalender kann man

ganges stark hervorhebt. Es kann nur dadurch erklärt werden, dass der moderne Mensch von den Sternen nur einen allgemeinen Begriff wie von Dekorationen des Nachthimmels sich macht und ihre genaue Beobachtung zum Zweck der Zeitbestimmung, wie sie allen primitiven Verhältnissen eigen ist, verlernt hat. Unter den Philologen hat die Diskussion über die Bedeutung des Wortes *νυκτὸς ἀμολγῆ* beigetragen den Blick für das Sachverhältnis zu verschleiern. Unbeschadet der Etymologie muss das Wort sich der von dem Zusammenhang geforderten Bedeutung fügen, und die ist hier 'in der (Morgen)dämmerung'. Die Bedeutung Dämmerung ist ferner notwendig X 317 f., wo das Wort die Zeit, in welcher der Abendstern erscheint, bezeichnet, und δ 841, wo Penelope träumt, während die Freier in See stechen, um Telemachos aufzulauern (δ 786 μένον δ' ἐπὶ ἑσπερον ἔλθεῖν). An den beiden übrigen Stellen A 172 ff. und O 324 ff. handelt es sich um den Überfall der Raubtiere auf eine Herde; die Tiere gehen bald nach dem Sonnenuntergang auf Raub aus. Auch diese Stellen können sich der als notwendig erschlossenen Bedeutung fügen, sagen aber weder für noch gegen sie etwas aus. Wie alle erstarrten Formeln wird auch diese bald verblasst sein; Hymn. Hom. III 7 ist die anschauliche Bedeutung geschwunden. [Vgl. meine *Primitive Time-Reckoning*, S. 33 f.]

¹¹ Wir wissen in Wirklichkeit viel weniger Sicheres über die Entsprechungen der verschiedenen Kalender als die Zusammenstellungen der Fasti an die Hand zu geben scheinen. Denn wenn derselbe Monatsname

den Schluss ziehen, dass die Monatsnamen frühestens erst, nachdem die Inseln des Ägäischen Meeres und die Küste Kleinasiens von den Griechen kolonisiert worden sind, entstanden sind. Die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Kalendern beruht hauptsächlich darauf, dass bei stammverwandten Völkern die Feste, nach denen die Monate benannt wurden, die gleichen waren, zum Teil vermutlich auch auf einer Ausgleichung zwischen Städten, die miteinander in lebhaftem Verkehr standen.¹² Es fehlen also die Monatsnamen nicht zufällig bei Homer; zu seiner Zeit bestanden sie noch nicht.

Es gibt aber bei ihm eine Monatszählung ohne Namen, die an mehreren Stellen gebraucht wird; daneben werden oft neun- und sieben(sechs)tägige Fristen erwähnt. Hieraus hat man geschlossen, dass Homer und mit ihm die griechische Urzeit einen Monat kannte, der in drei Dekaden oder in vier Wochen eingeteilt werde. Ehe wir das Bindende dieses Schlusses anerkennen, muss doch der Grund der Monatsrechnung untersucht werden; es besteht nämlich für uns sehr leicht die Gefahr, dass das Kalenderschema und die Aufteilung der grösseren Zeitperioden in kleinere, die sich in jene zahlenmässig einfügen, den Blick von dem physischen und sichtbaren Grund abzieht, von welchem die Monatsrechnung ausgeht, nämlich der wechselnden Gestalt des Mondes. Wenn man verstehen will, wie die Zeit in der Urzeit berechnet wurde, muss man nach dem Himmel und den Himmelskörpern, nicht nach den Ziffern und auf das Papier schauen. Der abstrakten Vorstellungsweise von dem Kalenderwesen, die un-

in den Kalendern zweier Städte begegnet, wird er ohne weiteres auf dieselbe Stelle des Jahres verlegt. Diese Voraussetzung ist aber trügerisch; besonders in den dorischen Fasti führt die Namensgleichheit sehr oft in die Irre; vgl. meine Untersuchungen zu einigen dorischen Kalendern Bull. de l'acad. des sciences de Danemark 1909 S. 121 ff. Aber auch in den ionischen Fasten kommen Diskrepanzen vor, z. B. entspricht dem Apaturion bald Pyanopsion, bald Maimakterion, dem Artemision bald Elaphebolion, bald Munychion.

¹² Ein deutlicher Fall ist die Aufnahme des dorischen Monats Panamos in einige ionische Kalender (Delos und Priene), in Böotien und Thessalien; dabei wechselt der Platz sehr.

[432] sere völlig konventionelle und papierne Zeitrechnung bei uns hervorruft, hat die Linguistik einen Vorschub geleistet, indem die Wörter für Mond auf die Wurzel *ma* messen zurückgeführt werden; schon für das indogermanische Urvolk sollte so der Mond »der goldene Zeiger auf dem Zifferblatt des Himmels» gewesen sein.

Zugrunde liegen die wechselnden Gestalten des Mondes, wie er auf dem Himmel erscheint. Diesen Ursprung zeigen noch die griechischen Ausdrücke *μὴν ἀεξόμενος*, Hes. op. v. 773 (*ἰσταμένοος*) und *μὴν φθίνων* »der zunehmende (hervortretende)«¹³ und »der abnehmende Mond«, wie *μήν* etymologisch Mond entspricht. Diese Zweiteilung des Mondumlaufes ist die zunächstliegende und natürliche;¹⁴ sie hat sich bis in die hesiodeische Zeit und wohl länger bewahrt. Hesiod folgt ihr an einer Stelle, die schon von Hermann angemerkt, nachher aber vergessen zu sein scheint.¹⁵ Der Vollmond aber, der in seinem vollen strahlenden Glanz fast die ganze Nacht durch am Himmel steht, muss dem Menschen einen sehr starken Eindruck machen und sich kräftig von der schwachen Sichel des verschwindenden oder des erst hervortretenden Mondes unterscheiden; der Vollmond tritt so zwischen dem zu- und dem abnehmenden Monde als charakteristische Erscheinung ein. So entsteht die Dreiteilung des Monats von selbst, wie [433] jede Erscheinung ganz natürlich in Zunahme, Kulmination und Abnahme zerfällt. Die Dreiteilung muss sehr alt sein, ob-

¹³ *μὴν ἰσταμένοος* ist in demselben realen Sinn zu verstehen. *T* 117 *ὁ δ' ἔβδομος ἐστήκει μείς* (war hervorgetreten) ist dasselbe, was in einer für unseren gerade auf diesem Gebiete durch viele Abstraktionen abgestumpften Sinn vernehmlicheren Weise Hymn. Hom. III 11 heisst *δέκατος μείς οὐρανῷ ἐστήρικτο*, der Mond stand am Himmel. Es bedeutet also den auf dem Himmel hervortretenden Mond.

¹⁴ Vgl. die schwedischen Ausdrücke für die beiden Hälften des Mondumlaufes: *ny*, wörtlich die Zeit des neuen, d. h. des zunehmenden Mondes, und *nedan*, die des schwindenden Mondes.

¹⁵ O. Schrader Urgesch. u. Sprachvergl.³ II S. 229 ff., Roscher a. a. O. XXI S. 7. Die Hauptzeugnisse sind bei Homer der Formelvers *τοῦ μὲν φθίνοντος μηνὸς τοῦ δ' ἰσταμένου*, für Hesiod op. v. 780 *μηνὸς δ' ἰσταμένου τρισκαίδεκάτην*, der eine fortlaufende Rechnung der Tage des zunehmenden Mondes voraussetzt.

gleich der sprachliche Ausdruck für das zweite Drittel erst geprägt worden ist, nachdem das Wort μήν zu der Bedeutung Monat übergegangen ist; es heisst μήν μεσῶν, μέσος, nicht πλήθων. Da sich aber sehr früh das Bedürfnis fühlbar machen musste die Zeit nicht nur auf ein Ungefähr, sondern auf den Tag zu bestimmen, musste der Monat in drei gleiche Teile zerfallen, also die 27 Tage, während deren der Mond gewöhnlich sichtbar ist, in drei Perioden von je 9 Tagen, oder wenn die Tage, während deren der Mond nicht sichtbar ist, mitgerechnet werden wie in Griechenland, in drei Dekaden. Die Neunzahl spielt bekanntlich bei Homer und in der griechischen Religion wie bei den meisten indogermanischen Völkern eine bedeutende Rolle.¹⁶

¹⁶ Roscher hat a. a. O. XXI S. 47 die Aufmerksamkeit auf einen tiefgreifenden Unterschied in der Zählung der hebdomadischen und der eneadischen Fristen gelenkt. Während es bei diesen heisst »neun Tage durch, aber an dem zehnten geschah es«, heisst es bei jenen »sechs Tage durch aber an dem siebenten geschah es«. Man muss Roscher beistimmen, wenn er der genauen Analogie zu folgen und sechstägige Fristen anzuerkennen ablehnt; denn die typischen Zahlen sind eben sieben und neun. Es ist also ein Unterschied in der Zählung zu konstatieren: bei der Neunzahl wird der Wendetag der typischen Zahl zugerechnet ($9 + 1$), bei der Siebenzahl wird er in ihr mit eingerechnet; es kommt also auf den bekannten Unterschied zwischen der antiken und der modernen Zählungsweise heraus. Welche Art die ursprünglich griechische, sogar indogermanische ist, ist nicht zweifelhaft, wenn man sich z. B. nur der allgemeinen Ansetzung der Schwangerschaft zu zehn Monaten erinnert. Neun volle Monate wird das Kind getragen, wenn der zehnte eintritt, wird es geboren, also im zehnten Monat; es heisst zehnmonatig (vgl. z. B. Hymn. Hom. III 11 oben S. 432 Anm. 13). In Babylonien wird der Wendetag mit einberechnet; es heisst z. B. »sechs Tage und sieben Nächte«, s. Hehn a. a. O. S. 41. Man kann sich keinen besseren Beweis für den fremden Ursprung der Siebenzahl wünschen. Die beiden Zählungsweisen können unmöglich ursprünglich nebeneinander bestanden haben, da dies nur zu heillosen Verwirrung hätte führen können und sie eigentlich einander ausschliessen.

Es stellt sich aber eine weitere Frage ein: wie sollen diese Perioden von einer typischen Zahl $+ 1$ aneinandergereiht werden? Soll der Wendetag usw. in die neue Periode mit einberechnet werden und zugleich den Anfangstag dieser darstellen? Wenn die Periode in ein bereits feststehendes Schema eingefügt werden soll, tritt dieser Fall ein, wie das dritte Jahr der Trieteris zugleich der Anfang der nächsten ist, d. h. dass die

[434] Die Vierteilung ist dagegen keine so natürliche Einteilung wie die Dreiteilung. Die typische bildliche Darstellung des Mondes ist entweder die Sichel des zu- oder abnehmenden Mondes oder das Rund des Vollmondes; typische Bilder der Viertelphasen des Mondes existieren nicht; in unsrem modernen Kalender sind solche nur als graphische Übersetzungen der Wocheneinteilung geschaffen worden. Es liegt in der Natur der Sache, dass die siebentägige Woche nicht auf der unmittelbaren Beobachtung des Himmels beruht, sondern eine zahlenmässige Einteilung einer Zeitperiode von bestimmter Länge ist.

Nun gibt es bei Homer siebentägige Fristen; sie treten in der Monatsrechnung früh auf, indem der siebente Tag des Monats dem Apollo geheiligt ist; die Siebenzahl breitet sich immer mehr aus und beherrscht schliesslich die Spekulation vollständig, wie die von Roscher gesammelten Stellen zur Genüge beweisen. Auch in dem Orient hat die Siebenzahl eine alles überragende Bedeutung — auch dafür hat Roscher eine Menge Beispiele beigebracht — und hat sich der Monatsrechnung bemächtigt. Hierbei ist es natürlich unzulässig, die fortrollende Woche, deren Tage nach den Planetengöttern benannt sind, heranzuziehen, wohl aber den assyrisch-babylonischen Monat, in welchen das siebentägige Schema fest eingefügt worden ist, so dass jeder siebente Tag, der 7., 14., 21. und 28. ein besonderen religiösen Geboten und noch mehr Verboten unterstehender Tag, ein Sühnetag, Schabattu,¹⁷ ist,

Periode in Wirklichkeit zwei Jahre umfasst. Es lässt sich aber auch denken, dass der Wendetag ausserhalb der Reihe für sich stehen bleibt und also in die neue Periode nicht einbegriffen wird. So ist der Wendetag des Monats, die ἐνὶ καὶ νέα, der letzte Tag des Monats, nicht der erste, wenn auch die Auffassung geschwankt hat; denn sonst ist Hes. op. v. 770 kaum zu verstehen. Dies Verhältnis gibt wohl einen Fingerzeig, wie aus der typischen Neunzahl die Dekadeneinteilung des griechischen Monats entstanden ist. Der Wendetag ist zugerechnet worden. Begünstigt wurde dies dadurch, dass nur so eine gleichmässige Einteilung des Monats sich schaffen liess; denn die Ansetzung eines besonderen Interluniums durchbrach die erwünschte Gleichmässigkeit.

¹⁷ [Diese Tage sind sekundär und spät durch Zahlenspekulation entstanden; ursprünglich wurden die Mondphasentage, der 1., 7., 15. und

gleichwie auf den siebenten Tag des griechischen Monats die Sühnungs- und Reinigungsfeste, deren sich Apollo angenommen hatte, verlegt wurden.¹⁸

Vielleicht ist jemand geneigt zu behaupten, dass da, wo zwei typische Zahlen, die kein einfaches Verhältnis zueinander haben, konkurrieren, die eine doch am wahrscheinlichsten von aussen eingeführt worden sei. Das wäre aber nur eine vage Vermutung, und die Last des Beweises fällt hier dem zu, der einen fremden Ursprung behauptet. Die Sache liegt auch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Denn obgleich beide Zahlen Ruhepunkte in der Zählung der Monatstage sind, waltet der Unterschied ob, dass die enneadische Frist eine Zeiteinteilung ohne andere Bedeutung ist, während der siebente Tag vorwiegend einen religiösen, lustralen Charakter hat. Vor der Zeit, die für die eventuelle Entlehnung der siebentägigen Fristen in Frage kommen kann, ist das babylonische Gewicht nach Griechenland gekommen, und nach dieser Zeit haben die Griechen von Babylonien die Einteilung des Tages in zwölf Stunden und wenigstens einige der Zeichen des Zodiakus übernommen.¹⁹ Es kommen also noch andere Momente hinzu, und die Frage kann so gestellt werden: Ist es wahrscheinlicher, dass in Griechenland zwei typische Zahlen selbständig entstanden und miteinander konkurrierend auf die Zählung der Monatstage verwendet worden sind, oder dass die Siebenzahl von Babylonien entliehen ist, wo diese Zahl auch für die Zählung der Monatstage verwendet wird und vor allem religiöse und und superstitiöse Bedeutung hat, besonders da die Griechen [436] sowohl vor wie nach der für diese Entlehnung in Frage kommenden Zeit gerade von demselben Lande Zahlensysteme und Einteilungen von Gewicht und Zeit entliehen haben? Es scheint mir, dass die Antwort nicht zweifelhaft sein kann.

28. gefeiert, siehe B. Landsberger, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrier, Leipziger semitische Studien, VI: 1/2, 1915, S. 99. Vgl. meine Primitive Time-Reckoning, S. 329 f.]

¹⁸ S. besonders J. Hehn Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament (Leipziger semit. Studien II 5).

¹⁹ Boll Sphaera S. 181 ff.

Es gibt aber noch einen Grund, der für den babylonischen Ursprung der lunisolaren Zeitrechnung im allgemeinen spricht. Die älteste Monatsrechnung, die auf der unmittelbaren Beobachtung des Mondes beruhte, musste notwendig eine fortrollende sein, die in keinem gebundenen Verhältnis zu dem Sonnenjahre stand; es diente dazu, durch die Zahl der Monate und die Phasen des Mondes kürzere Fristen anzugeben. Zu der Bestimmung solcher Zeitpunkte, die von dem natürlichen Jahr abhängig waren, Jahreszeiten u. dgl., diente die Beobachtung gewisser Naturerscheinungen besonders der heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne, welches das vollkommenste Mittel hierzu ist. Später ist der Mondmonat mit Not und Mühe in Verbindung mit dem Sonnenjahr gebracht worden und verdrängt allmählich die Berechnung nach den Gestirnen trotz des Übelstandes, dass die Entsprechung mit dem natürlichen Gange des Jahres sehr mangelhaft ist: jene andere Rechnung hat sich daher immer, besonders bei den Bauern und den Seefahrern gehalten. Der lunisolare Kalender ist seinem Ursprung nach religiös: erst nachdem er auf dem religiösen Gebiet die volle Herrschaft gewonnen hat, ist er in das bürgerliche Leben eingeführt worden. Dies ist [437] verhältnismässig spät geschehen²⁰; in Athen hat es Solon durchgeführt²¹. Erst dadurch, dass die Monatsrechnung mit

20 Die Verse

ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπίλυθον ὥραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἥματα πόλλ' ἐτελέσθη

kehren wieder τ 152 f. und ω 142 f.; κ 469 f. ist der erste Vers etwas anders. κ 469 f. und ω 142 f. fehlt der zweite Vers in vielen Hss. und wird auch von den meisten Editoren eingeklammert. Im τ fehlt er zwar nur in einer Hs. (cod. Augustanus); da aber die Erzählung von dem Gewebe der Penelope in ω eine wörtliche Übertragung aus τ ist, ist es nicht ersichtlich, warum er in ω fehlten sollte, wenn er ursprünglich in τ gestanden hätte. Der Vers wird ursprünglich auch in τ gefehlt haben, aber hier zuerst eingefügt worden sein und seinen Weg auch zu den anderen Stellen gefunden haben. Das ἐπίλυθον ὥραι ist die ältere Weise nach den Jahreszeiten zu rechnen; das μηνῶν φθινόντων ist von irgendeinem Jüngeren hinzugefügt worden, der die lunisolare Rechnung nicht vermissen wollte.

²¹ Diog. Laert. I 2, 11 ἡξιώσε τε τοὺς Ἀθηναίους τὰς ἡμέρας κατὰ σελήνην ἄγειν. Plut. Solon 25 ἐνιοὶ δὲ φασιν ἰδίως, ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι

dem Sonnenjahr ausgeglichen wird, wird sie zu einer wirklichen Zeitrechnung, und nun erst können die Monate Eigennamen erhalten. Das Mittel, wodurch dies bewirkt wird, die Ansetzung von Jahren mit verschiedener Zahl von Monaten, d. h. die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, ist aber gar nicht so einfach und selbstverständlich, auch wenn man annimmt, dass die Schaltung anfangs willkürlich ohne irgendein System vorgenommen wurde; man braucht dazu, wenn ein praktischer Erfolg möglich sein soll, eine bestimmende und weitreichende Autorität. Die Entdeckung ist schon früh in Babylonien gemacht worden, wo wenigstens die jüngeren Monatsnamen auf die Beschäftigungen der Jahreszeit hindeuten. Es ist kaum glaubhaft, dass die Griechen von selbst auf dieses System verfallen sind, beson- [438]
 ders da sie schon ein für das praktische Leben viel geeigneteres System, die Zeiten des Sonnenjahres zu bestimmen, besaßen.

Wie schon gesagt ist der lunisolare Kalender hieratisch. Dies wird dadurch bewiesen, dass fast alle Monate nach den Festen und nicht wie in Babylonien wenigstens zum Teil nach den Beschäftigungen der Jahreszeit benannt sind, und ferner dadurch, dass die Feste ihrer Lage nach an einen bestimmten Tag des Monats gebunden sind. Dies ist für viele Feste sehr wenig bequem, nämlich für alle diejenigen, die wegen des

περιέχονται, κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὠνομάσθαι. Bekk. An. I p. 86 s. v. Γενέσια wird Σόλων ἐν τοῖς ἄξοσι durch die Vermittlung Philochoros' zitiert. Es ist also dadurch gesehen, dass Solon Opferfasti der wohlbekannten Art, von der wir viele Beispiele in den Inschriften besitzen, aufgestellt hat. Da er durch diese jede Unsicherheit in der Zählung beseitigte, konnte die Monatsrechnung auch zum allgemeinen bürgerlichen Kalender werden. Seine Gesetzgebung auf dem religiösen Gebiet ist aber noch umfassender gewesen, vgl. Plut. Solon 23 εἰς μὲν γὰρ τὰ τιμῆματα τῶν θυσίων λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδύμνου und ἃς γὰρ ἐν τῷ ἑκατακάρῳ τῶν ἄξόνων ὀρίζει τιμὰς τῶν ἑκατῶν ἱερῶν κτλ. Diese muss unter dem Beistand des delphischen Orakels zustande gekommen sein; auch wenn die beiden Orakel in Kap. 9 u. 14 spätere Erfindungen sind, spricht für enge Beziehungen Solons zu Delphi die von Aristoteles verbürgte Nachricht, dass er den Beschluss eingebracht hat, wodurch die Amphiktyonen den Krieg gegen Kirrha ankündigten (a. a. O. Kap. 11).

Ackerbaues gefeiert werden und also von der Jahreszeit abhängig sind. Wegen der wechselnden Lage des Monats im Sonnenjahr kann es vorkommen, dass z. B. ein Vorerntefest wie die Thargelien erst während oder nach der Ernte gefeiert wird. Der hieratische Kalender hat jedoch die natürliche Affinität der Feste mit den Beschäftigungen, denen sie gewidmet sind, zu besiegen vermocht.

Die Bindung der Ackerbaufeste an einen bestimmten Tag des Mondmonats widerspricht schnurstracks der Bestimmung der verschiedenen Beschäftigungen des Ackerbaus nach den Auf- und Untergängen der Gestirne und kann nicht ursprünglich sein. Sie ist von dem religiösen Charakter der Monatsrechnung bedingt, das heisst, dass erst mit der Monatsrechnung die Lehre von der Bedeutung der Tage des Monats aufgefunden ist. Ein Anhang zu den 'Werken' des Hesiod sind die 'Tage', eine Liste dessen, was an den verschiedenen Tagen des Monats getan und vermieden werden soll. Es schwebt über diesem Teil der Geist eines ängstlichen, bigotten Aberglaubens, dessen letztes Wort ist *ὑπερβασίας ἀλεείνων* v. 828. Die Forderungen des praktischen Lebens, welche die 'Werke' nüchtern und sachgemäss darlegen, wiegen dagegen federleicht. Während die 'Werke' die Ernte bei dem Frühaufgange der Plejaden vorzunehmen empfehlen (den 19. Mai julianisch), schreiben die 'Tage' vor, sie an dem elften und zwölften Tag des beweglichen Monats vorzunehmen! Das Anhängsel wird daher allgemein dem Hesiod aberkannt, es ist aber gar nicht jung.²²

²² Die 'Tage' v. 765—828 sind kein einheitliches Stück wie schon der doppelte Anfang und der doppelte Schluss, in den dazu zwei Sprichwörter eingelegt worden sind, zeigen. Die Annahme einer gewollten Regelmässigkeit in der Tagesfolge ist das einzige Hilfsmittel der Analyse. V. 770—784 enthalten Tage von dem 1. bis zum 16. der Reihe nach aufgezählt, v. 785—804 erwähnen folgende Tage in dieser Ordnung 6. 8. 20. 10. 14. 4. 5.; darauf folgen v. 805—818 mit dem 17., 19., 29. Tag, wobei jedoch v. 809, der den 4. erwähnt, entfernt werden muss. Es besteht also eine richtige Reihe, die durch eine Zwischenpartie unterbrochen wird, und dass diese Partie eine Einlage ist, wird durch ihren besonderen Charakter bestätigt. Während sonst allerlei Beschäftigungen erwähnt werden, bezieht sich die Einlage fast nur auf das Geschlechts-

Der Glaube an die besondere Bedeutung der verschiedenen Monatstage hat auch die Götter in sein Bereich gezogen, und zwar so, dass einem Gott ein bestimmter Tag zu eigen gemacht wird. Dieser Tag sollte eigentlich allmonatlich wiederkehren, und Spuren davon finden sich auch. Die ältesten Zeugnisse über die Göttergeburtstage reden nur von dem Tag im Monat, nicht von dem Jahrestag.²³ In der Regelung des Tempeldienstes, d. h. in dem engsten Gebiet des Kultus, haben die allmonatlich wiederkehrenden Handlungen eine grosse Rolle gespielt, wie noch ersichtlich ist, obgleich wir gerade über diese Einzelheiten sehr schlecht unterrichtet sind.²⁴ Auch

leben, schreibt den Tag für die Eheschliessung vor, bestimmt die Bedeutung der Geburtstage der Menschenkinder, nennt ferner die Tage, an welchen die Haustiere kastriert werden sollen, womit eine andere Vorschrift über die Zähmung der Tiere verbunden wird. Es scheint also dies eine von den gleichartigen Versen 782 ff. veranlasste Einlage zu sein, die die Tagewählerei unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt hat. In dem Folgenden sind wie gesagt v. 809 und ferner v. 819—821 auszuschneiden; die letzteren sprechen von dem 4. Tag und sind sprachlich nicht in Ordnung zu bringen. Es bleibt dann eine der Reihe nach geordnete Liste übrig; ob die Einlage viel jünger ist, lässt sich nicht sagen. Sehr gross wird der Unterschied nicht sein; beide sind wie desselben Geistes so wohl auch derselben Zeit Kinder.

²³ W. Schmidt Geburtstag im Altertum (RGVV VII 1) S. 12 f.

²⁴ Belege für allmonatliche Kulthandlungen sind an und für sich spärlich. Solche sind die bekannten ἐπιμύρια der Erechtheusschlange auf der Akropolis, Hdt. VIII 41; die Opfervorschrift für Herakles im Kynosarges τὰ δὲ ἐπιμύρια θνέτω ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων, Athen. VI 234 E (BCH VIII 1884 S. 378 Nr. 8 gehört einem kleinasiatischen Kultus an). An dem Todestag des Agamemnon feiert Klytämestra mit Chören und Opfern θεοῖσιν ἔμμεν' ἱερὰ τοῖς σοτηρίοις, Soph. Elektra v. 281; das zeugt nicht nur für Totenopfer, sondern auch für andere allmonatliche Begehungen. Bezeichnend ist, dass nach dem Ausweis der delischen Rechnungsurkunden das Heiligtum jeden Monat gereinigt wurde. Hierzu kommen die Vereine, die sich zu einer allmonatlichen Feier zusammenschlossen (Poland Gesch. des gr. Vereinswesens S. 252 f.) und die Geburtstagsfeier in dem späteren Herrscherkultus, die sehr oft jeden Monat begangen wurde (Schmidt a. a. O. S. 14), gerade wie die Geburtstage der Götter ursprünglich auf den Monatstag, nicht auf den Jahrestag bestimmt sind. Von einem Freigelassenen wird festgesetzt στεφανούτω δὲ κατὰ μῆνα νομηνία καὶ ἐβδόμῃ τὰν Φίλωνος εἰκόνα (die apollinischen Tage!), Wescher-Foucart Inscr. de Delphes Nr. 142. Die Kultusbeamten, die

- [440] hier hat die Zählung der Monatstage die genaue Observanz in den Kultus eingeführt. Bezeichnend sind die heortologischen Gesetze Platons, de leg. VII p. 828; die Monate werden auf die zwölf Hauptgötter verteilt, denen allmonatliche Opfer gebracht und Feste gefeiert werden sollen. Das ist eine Schematisierung der vorhandenen Tendenzen. Die Gesetzgebung über die Feste soll nach Platon im Einverständnis mit dem delphischen Orakel geschehen. Auch das ist bezeichnend; denn da wir wissen, welche Rolle Delphi später in der Regelung des Kultus gespielt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass der delphische Gott in der vollen Jugendkraft seines Einflusses, als er sich zu der ausschlaggebenden religiösen Autorität in Griechenland aufgeschwungen hat, in dieser Beziehung eine noch grössere Bedeutung gehabt hat. Von dieser
- [441] Regelung ist die Bestimmung der Kultuszeiten, d. h. ihre Bindung an den lunisolaren Monat, der ein grosser Teil von Solons Gesetzgebung gewidmet war, ein Hauptstück.

Neben den monatlichen Opferhandlungen mussten aber die alten grossen Jahresfeste ihre überragende Stellung behaupten, weil die allmonatliche Wiederkehr einer Feier allzuhäufig war, um sie zu einem grossen Fest zu machen. Sie haben ihren Einfluss so geltend gemacht, dass der Tag eines bestimmten Monats, natürlich desjenigen, in den das Hauptfest des Gottes fiel, besonders geheiligt wurde.²⁵ Die Bestimmung

die allmonatlichen Handlungen besorgen, hiessen ἐπιμήνιοι. Der Name entspricht zwar mitunter den attischen ἱεροποιοί (Hesych s. v.) und bezeichnet manchmal später Beamte, die eine jährliche Feier besorgen (Gr. Feste S. 78 A. 3), und natürlich auch nichtreligiöse Beamte (Prytanen OGI, 229 Z. 31 f. mit Note, andere Belege im Index zu SIG² und in Herwerdens Lex. Suppl.²; hinzuzufügen ist Arch. Anz. 1906 S. 16, Milet, aus dem 5. Jahrhundert). Der Name kann doch nicht missverstanden werden und zeugt für die monatliche Regelung des Kultus. Dem entspricht, dass häufig ἐπιμήνιοι unter den Beamten der Vereine vorkommen, s. Poland a. a. O. [Vgl. meine Entstehung u. s. w., S. 33 f.]

²⁵ Vgl. A. Mommsen Feste der Stadt Athen S. 1 ff., Gruppe Gr. Myth. S. 938 A. 4. Es ist eine Verkennung des Sachverhalts, wenn behauptet wird, dass alle Feste ursprünglich monatlich gewesen sind; man übersieht die Tatsache, dass viele der grossen Feste, vor allem die Ackerbau- feste, ihrem Zweck nach nur einmal im Jahr gefeiert werden können.

des Tages in dem betreffenden Monat war aber von dem dem Gotte heiligen Monatstag abhängig. Auf diesen Tag wurden die Feste des Gottes verlegt, an dem Fest geschah die Epiphanie des Gottes, und der Tag der Epiphanie wurde von selbst zum Geburtstag des Gottes, gerade wie die älteste Kirche den Geburtstag des Heilands am Epiphanientag feierte.

Leider ist unsere Kenntnis des griechischen Festkalenders sehr mangelhaft, jedoch sind die bekannten Data sehr belehrend. Die Feste sammeln sich mit einer auffallenden Dichtigkeit um zwei kurze Perioden, den 6., 7. und den 10.—14. (16.), besonders aber um den 12.²⁶ Auf diesen Tag fallen mit vereinzelt Ausnahmen die dem Tag nach bekannten Feste für [442] Dionysos, für die Thesmophoriengötter und Poseidon; die Zeusfeste sind dagegen mehr zerstreut. Es sind also besonders die Tage vor dem Vollmond mit Festen besetzt, und es ist zu bemerken, dass die meisten dieser Feste dem Wachstum und dem Ackerbau gelten. Zugrunde liegt die weit verbreitete Vorstellung, dass alles, was gedeihen und zunehmen soll, während des zunehmenden Mondes vorgenommen werden soll; daher wird der zwölfte Tag des Monats von Hesiod als der allerbeste Tag für alle Geschäfte, besonders für das Ein-

²⁶ Ich gebe eine Liste der dem Datum nach bekannten Feste, wobei Unbedeutenderes und Vereinzelteltes ausgelassen ist. 5. Genesia. — 6. Opfer an Artemis Agrotera (das Marathonfest), Eisiteria der Artemis in Magnesia a. M., Opfer an Agathos Daimon in Böotien, an Poseidon Phyalmios auf Rhodos. — 7. die Apollonfeste, s. o. — 8. Theseia. — 10. Opfer an Demeter, Kore, Zeus Buleus auf Mykonos, an Dionysos Baccheus daselbst, an Hera auf Kos. — 11. Fest des Zeus Soter in Telmessos. — 12. Lenäen, Anthesterien, die grossen Dionysien (?), Dionysia auf Delos, Opfer an Dionysos Leneus, Zeus Chthonios und Ge Chthonia auf Mykonos, Thesmophoria, Skirophoria, Fest des Zeus Machaneus auf Kos, des Zeus Soter in Magnesia a. M., Kronia, Charitiesia, zwei Poseidonfeste in Sinope. — 14. oder 16. Dipolia. — 16. Synoikia, Munychia. — 20. Fest des Zeus Batromios auf Kos. — 23. Diasia. — 25. Plynteria. — 28. Panathenaia. — 30. Chalkeia. — Wo ein Fest sich über mehrere Tage erstreckt, ist der Hochtag, wo dieser bekannt, sonst der Anfangstag angesetzt. Für die Belege sind Mommsens Feste der Stadt Athen und meine Griech. Feste, Index I einzusehen; nachzutragen ist für das Datum der delischen Dionysien Bull. de corr. hell. XXXIV 1910 S. 177. [Vgl. meine Entstehung u. s. w., S. 33 A. 1.]

heimsen der Ernte genannt.²⁷ Er ist auch ganz besonders mit Festen besetzt; der Zusammenhang ist unverkennbar.

Die andere Periode umfasst den 6. und 7. Tag; von diesen beiden ist aber der 6. weniger bedeutend; für diesen Tag kennen wir nur zwei Artemisfeste und ein paar unbedeutende Opfer. Um vieles wichtiger ist der siebente, auf welchen alle Apollonfeste, deren Tag überliefert ist, verlegt sind: Thargelien, Pyanopsien und Delphinien in Athen, Karneen in Kyrene und Sparta; die Epiphanie und die Geburt des Apollo wurden an diesem Tag in Delphi und auf Delos begangen; die Hebdomaia in Milet waren sicher ein Fest des Apollo, und der Name lehrt, dass der staatliche Teil des Festes auf den 7. verlegt sein musste²⁸; noch zu erwähnen sind ein Opfer an Apollon Hekatombeus auf Mykonos und die Delien auf Kos. Die Opfer, die aus Gründen, die unten dargelegt werden sollen, an anderen Tagen des Monats dem Apollo dargebracht werden, sind derart, dass sie die Regel, dass der 7. der besondere Kulttag des Apollo ist, gar nicht umstossen, und [443] dieser Tag hat für ihn eine ganz andere ausschliessliche Gültigkeit als die Tage der anderen Götter für sie: denn diesen kann ein Fest auch an einem anderem Tag gefeiert werden, dem Apollo eigentlich nur an dem 7. Hieraus folgt, dass die Verbindung zwischen einem Gott und einem Monatstag von Apollo ausgegangen und auf dem Weg der Analogie auf die anderen Götter ausgedehnt worden ist; dass also die Tagewahl und Apollo eng verbunden sind. Es ist bemerkenswert, dass die Feste des Apollo nicht wie die anderen Feste eine Vorliebe für die Zeit kurz vor dem Vollmond zeigen.

Dies besagt mit anderen Worten, dass Apollo und die sie-

²⁷ Vgl. Eur., Alk., V. 430, αὐλῶν δὲ μὴ κατ' ἄστυ, μὴ λύρας κτύπος ἔστω σελίνας δώδεκ' ἐκπληρουμένας; Plut. qu. rom., 77, p. 282 D. εὐτοκεῖν γὰρ ἐν ταῖς πανσελίνοις μάλιστα δοκοῦσι.

²⁸ Die Hebdomaia sind uns nur aus den Satzungen der milesischen Molpoi bekannt (Sitz.-Ber. der Berliner Ak. 1904 S. 622), die den 8., 9. und 10. feiern; der 7. fällt bei der Gilde aus, weil an diesem Tag die staatliche Feier stattfand. Vgl. meine Griech. Feste S. 170 f. [Monatliche Hebdomaia auf einer archischen Kyrbis aus Chios, Wilamowitz, Nordjonische Steine, Abh. Akad. Berlin, 1909, S. 68.]

bentägige Frist eng verbunden sind. Dies bestätigt bekanntlich Hesiod, der ihn an dem 7. geboren werden lässt, dass beweisen Beinamen wie ἑβδομέιος, ἑβδομαγέτας; ferner sein Geburtstag, der in seinen beiden Kultcentra auf den 7. verlegt wird — die Geburtstage der anderen Götter spielen in der Überlieferung eine untergeordnete Rolle und sind z. T. aus sehr durchsichtigen Gründen erfunden, z. B. ist Artemis an dem Tag vor dem Zwillingsbruder, am 6., Athena, die τριτογένεια, am 3. geboren. Roscher hat mit zahlreichen Beispielen nachgewiesen, wie die Siebenzahl die grösste Rolle in der Mythologie und dem Kultus des Apollo und in allen Sühnzeremonien spielt. Die grundlegende Tatsache ist die Verbindung Apollos mit dem 7. Monatstag; von hier ausgehend ist die Siebenzahl zu ihrer herrschenden Bedeutung gelangt; dass sie, wie Roscher nachgewiesen hat, in der Heilkunst eine so grosse Bedeutung hat, beruht darauf, dass Apollo ursprünglich der grosse Heilgott ist. Apollo hat aber noch andere Verbindungen mit der Monatsrechnung. Der erste Tag des Monats war ihm heilig; er heisst deswegen νομήνιος. An einem Apollonfest am Neumondstage überwältigt Odysseus die Freier²⁹; am ersten wie am siebenten Tag jeden Monats werden in Sparta dem Apollo Opfer dargebracht, und Apollon Numenios erhält auf Delos ein Opfer am ersten Lenaion.³⁰ [444] Auch der 20. war dem Apollo heilig; es wurde ihm ein Fest gefeiert und er sollte an diesem Tag geboren sein und trug

²⁹ v. Wilamowitz Hom. Unters. S. 54, Ed. Meyer Hermes 27 (1892) 377, W. Schmidt Geburtstag S. 88.

³⁰ Vgl. Usener Rhein. Mus. XXXIV (1879) 421, welcher ein makedonisches Grabepigramm, Kaibel Nr. 518, Philochoros und die Zahlenmystik der pythagoreischen Schule, die nicht die VII sondern die I als apollinisch behandelt, anführt. Usener hat wohl im Sinn Philoch. fr. 181 Φιλόχορος δὲ ἐν τῷ περὶ ἡμερῶν Ἑλίου καὶ Ἀπόλλωνος λέγει αὐτὴν (τὴν ἑνὴν). Die ἑνὴ muss aber zu Philochoros' Zeit der letzte Tag des Monats gewesen sein, und gewöhnlich schliesst man aus der Stelle, dass auch dieser dem Apollo heilig gewesen ist. Weniger Gewähr hat es, dass auch der Vollmondtag dem Apollo gefeiert sei. Plut. Dion c. 23 berichtet von einem dem Apollo an einem Vollmondtag begangenen Fest; dieses war aber von zufälliger Art und beweist keinesfalls, dass dieser Tag dem Apollo geweiht war.

den Namen εικάδιος. Es zeigt dies, wie eng das Band zwischen dem Gott und der Monatsrechnung geknüpft ist. Er führte mit sich den 7. als seinen heiligen Tag; da aber die Teilung des Monats in vier siebentägige Wochen nicht durchdringen konnte, weil sie einer älteren Dekadenrechnung von praktischer Art begegnete, sind dennoch die Anfangstage der Hauptabschnitte des Monats dem Schutz des Apollo unterstellt worden mit Ausnahme, soweit wir wissen, des Anfangstages der zweiten Dekade, der dem eigensten Tag des Apoll zu nahe kam.

Es besteht ein tiefer und enger Zusammenhang zwischen dem Reinheits- und Sühnverlangen, das den Kern und die Triebkraft der apollinischen Religion bildet, und der ängstlichen Beobachtung der günstigen und ungünstigen Tage. Die Tabuvorschriften bei Hesiod v. 724—764 sind eine vollständige äussere und innere Parallele zu der Tagewahl v. 765—828. In Griechenland hat es wie bei allen Völkern seit unvordenklichen Zeiten Tabus und Regeln gegeben, und solche sind wie in die hesiodeische so in die pythagoreische Sammlung aufgenommen worden. An diese hat sich die apollinische Religion angeschlossen, obgleich sie nicht direkt zu ihr gerechnet werden; die 'Tage' bei Hesiod sind von Zeus, nicht [445] von Apollo. Wir kennen die apollinische Religion fast nur in ihrer späteren geläuterten Form. Für ihren ursprünglichen Charakter ist es belehrend sich zu vergegenwärtigen, mit welch engen Banden man Apollo mit dem Stifter der Schule, die die Zahlenspekulation und die Regelung des menschlichen Lebens in allen Einzelheiten nach superstitiösen Maximen am weitesten getrieben hat, zu vereinigen versucht hat. Schon Aristoxenos sagt, dass Pythagoras die meisten seiner ethischen Lehrsätze von Themistokleia in Delphi erhalten hat³¹ — es ist dies ein typischer Name für eine Orakelpriesterin. Sein eigener Name ist ein redender, der ihn als das Sprachrohr des delphischen Gottes hinstellt.³² Seine Mutter wird

³¹ Aristoxenos bei Diog. Laert. VIII, 8.

³² R. Eisler Weltenmantel und Himmelszelt S. 682; er vergleicht treffend *πυλαγώρας*.

Pythais genannt, und obgleich man sogar aus einer Äußerung des Heraklit seinen Vater Mnesarchos kannte, dichtete man, dass er in Wirklichkeit von Apollo gezeugt sein sollte.³³ Usener hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass die Pythagoreer Gottesnamen mit Zahlen gleichzusetzen pflegten, und dass die Gleichung auf das Hauptfest des Gottes gegründet war.³⁴ Das ist die konsequente Weiterentwicklung von dem apollinischen Siebenten.

Das spezifisch Apollinische wurde aber von einer etwas anderen Seite gefasst. Wer jene alten Regeln übertrat, setzte sich der Gefahr aus, die die Übertretung eines Tabu immer mit sich führt. In jeder primitiven Religion wird dieser Zustand als ansteckend gefasst und kann durch gewisse Handlungen getilgt werden. Indem nun die Anschauung von dem Miasma und der Befleckung stärker wird und die Notwendigkeit der Sühnung betont wird, entsteht jener der apollinischen Religion eigentümliche Geisteszug. Wenn Stengel die Kathartik der urgriechischen Zeit abspricht, so ist dies an und für sich unrichtig, insofern Sühnehandlungen (z. B. die Thargelien) immer vorgekommen sind, aber es ist dem richtigen Gefühl entsprungen, dass die Kathartik erst durch den [446] Siegeszug Apollos in System gebracht und zu einer Macht geworden ist. Apollo ist zu dem Gotte aller Sühne in der griechischen Religion geworden, nicht nur der Mordsühne, sondern auch der Sühne im kleinen. Wer dies erkennt, versteht die Macht, die die apollinische Bewegung über die Gemüter ausgeübt hat. Das Sühnebedürfnis wirkte auf die Beobachtung der Übertretungen, diese auf die Wahrnehmung der superstitiösen Regeln zurück. Was früher losgerissene Stücke des Volksglaubens gewesen waren, wurde durch die Notwendigkeit der Sühne zu einem System, das noch durch neue Elemente wie die Tagewahl erweitert wurde. So regelte es das Leben der Menschen bis in Einzelheiten hinein und machte sich durch formalistische Scheu und Angst die Gemüter untertan. So hat jene Bewegung, die mit Recht als die

³³ Porphy. vita Pyth. 2.

³⁴ Rhein. Mus. LVIII (1903) S. 356.

apollinische Religion bezeichnet werden kann, obgleich sie mehr als das dem Apollo spezifisch Gehörige umfasst, ihren mächtigen Griff nach den Menschen im Anfang der griechischen Geschichte getan. Sie schafft berühmte Zentra, von welchen aus sie sich missionierend verbreitet, was in der griechischen Religion sehr selten, aber für die apollinische bezeichnend ist.

Die Läuterung und Hebung der apollinischen Religion von diesem stark primitiven Standpunkte zu der Höhe, auf der wir sie z. B. bei Aischylos finden, ist eine der glänzendsten Taten des griechischen Geistes; die Schlacke ist dem Orphizismus und anderen Sekten zugeworfen worden. Das Glück Griechenlands ist es gewesen, dass die Verbindung der verwandten Elemente wieder in die ursprünglichen Teile zerfiel; die Tabus und superstitiösen Regeln setzten sich in dem niederen Aberglauben fort, denn die Griechen waren nicht superstitiös genug, um in allen Kleinigkeiten formelle Sühne zu erheischen; daher ist der Sühnegott von jenen Quisquilien freigeworden. Dagegen hat er den anderen Teil, die Sühneze-
 [447] remonien in wirklich bedeutenden Fällen wie bei der Mord-sühne, der Reinigung der Städte, dem Abwenden schädlicher Einflüsse von den Äckern behalten. Indem die Griechen so die ihnen angeborene Abneigung gegen die Deisidaimonie auch hier betätigt haben, haben sie Apollo zu dem machen können, was er dem späteren Griechentum ist. Vor uns steht er in dieser verklärten Gestalt, der alten Zeit müssen wir aber nicht diesen, sondern ihren eigenen weit primitiveren Masstab anlegen.

Apollo ist der Patronus der Monatsrechnung, er ist wie kein zweiter mit einem besonderen Monatstag, dem siebenten, verbunden; hiervon ist die Tagewahl nur eine Weiterentwicklung; die Beobachtung der besonderen Bedeutung der Monatstage stimmt vortrefflich zu dem eben geschilderten Charakter der apollinischen Bewegung. Wie stimmt aber dieser Zusammenhang mit dem orientalischen Ursprung von der Bedeutung der Siebenzahl, den ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe? Nun ist es eine Annahme, die, seitdem v. Wilamowitz dafür eingetreten ist, immer mehr an Boden gewon-

nen hat, dass Apollo kein einheimisch griechischer Gott ist, sondern aus Kleinasien eingewandert ist; zu den von ihm dargelegten Gründen habe ich in meinen Griechischen Festen einen neuen zu fügen gesucht, indem ich auf einige heortologische Tatsachen hingewiesen habe, die nur auf diese Weise eine Erklärung finden. Der Regel nach kommen die grossen religiösen Bewegungen von auswärts nach Griechenland, und die apollinische macht keine Ausnahme. Von ihrem Heimatslande muss sie die treibenden Kräfte, die Sühneforderung und die Beobachtung gewisser Regeln und Tage mit sich geführt haben; in Griechenland ist sie mit einheimischen verwandten Elementen verschmolzen und hat so die Gemüter sich untertan gemacht. Kleinasien ist aber eine Etappe auf dem Wege nach Babylonien. Ich denke, die beiden Hypothesen stützen einander gegenseitig.

Es lässt sich so aus den Fragmenten der Überlieferung von den Bewegungen der Frühzeit ein Bild erschliessen, das auf bestimmtem Gebiet eine Schuld der griechischen Kultur an die babylonische wahrscheinlich macht. Die Griechen konnten seit altersher das Sonnenjahr, dessen Zeiten durch gewisse Naturerscheinungen und recht früh durch die wegen ihrer Genauigkeit hierfür besonders geeigneten heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne bezeichnet wurden, und einen an das Sonnenjahr nicht gebundenen Mondmonat, der nach den typischen Phasen des Mondes in zwei, später drei Teile zerlegt wurde, wobei als typische Zahl die Neun im Spiel war. Die anders geartete und berechnete typische Zahl, die Sieben, die in Babylonien religiös bedeutsam ist, und die siebenten zu tabuierten Tagen gemacht hat, verbreitete sich von dort zugleich mit dem gebundenen Monat (dem lunisolaren Kalender), in den sie als Schabattu³⁵ fest eingefügt war, [448]

³⁵ Gegen die Annahme, dass der lunisolare Kalender babylonischen Ursprungs ist und dass die Heiligung des Siebenten dem babylonischen Schabattu entspricht, könnte jemand einwenden, warum nur der 7. und nicht auch die übrigen Schabattus, der 14., 21., 28. übernommen worden sind. Die Antwort ist die, dass die religiöse Viertelung die ältere praktische Dreiteilung nicht zu verdrängen vermochte, und dass die

westwärts und hat sich in Kleinasien an einen Gott geheftet, der sich der religiösen Regelung des menschlichen Lebens besonders durch Reinigungen hingab, den Apollo. Vermöge seines Charakters hat dieser Gott sich auch Griechenlands bemächtigt, indem er an verwandte einheimische Glaubenssätze anknüpfte. Diese a potiori apollinisch genannte Bewegung, deren werbende Kraft in der Forderung von skrupulöser Genauigkeit in dem Betragen der Menschen gegen die Götter liegt, hat zuerst die Beobachtung auf den heiligen Tag des Gottes, den siebenten, und ferner auf die Bedeutung anderer Monatstage gerichtet, und darum wurden die Feste auf bestimmte Monatstage festgelegt. So hat der lunisolare Kalender zuerst auf dem religiösen Gebiet gesiegt, und von dort ist er in bürgerlichen Gebrauch eingedrungen.

Der Ursprung der Tragödie*

I. DIE HYPOTHESEN

[609]

Es ist in der eigensten Art der entwicklungsgeschichtlichen Forschung begründet, dass sich den Ursprungsfragen das lebhafteste Interesse zuwendet. Je mächtiger und befruchtender der Strom dahinrollt, desto stärker regt sich das Ver-

Grundzahl leichter durchdringt als die Multipeln, die ihre Bedeutung aus der Grundzahl herleiten.

* Folgende einschlägigen Artikel und Werke werden nur mit dem Autoramen zitiert: Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie = Euripides 'Herakles' ¹ Kap. I—IV; E. Bethe, Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum, 1896; W. Schmid, Zur Geschichte des griechischen Dithyrambos, Programm, Tübingen 1901; E. Reisch, Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie in der Festschrift Th. Gomperz dargebracht, 1902; K. T. Preuss, Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas in den N. Jahrb. 1906 XVII; A. Dieterich, Die Entstehung der Tragödie im Arch. f. Religionswiss. 1908 XI; W. Ridgeway, The Origin of Tragedy with Special Reference to Greek Tragedians, Cambridge 1910.

langen, zu der einsamen Quelle vorzudringen, der er entspringt. Freilich rauscht sie zumeist in dem verborgenen Lande, wohin kein sicherer Pfad leitet; es bleibt nur übrig, aus diesen und jenen Anzeichen Richtungslinien zu ziehen, die sich vielleicht an dem rechten Punkt treffen, vielleicht weit abirren. Deswegen darf aber an der Sache nicht verzweifelt werden; mag der erste Versuch und abermals andere misslingen, so wirken auch die Irrtümer belehrend und führen auf den richtigen Weg.

Was den Ursprung der Tragödie betrifft, so glaubte man bis vor kurzem allgemein, dass die Frage durch die Angaben des Aristoteles, dass si ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον und ἐκ τοῦ σατυρικοῦ entstanden sei, für immer entschieden wäre. Es zeigt sich aber, wenn man die geläufigen modernen Darstellungen von der Entstehung der Tragödie näher prüft, dass das durch Aristoteles gegebene Fundament an und für sich zu schmal ist, um darauf eine Entwicklungsgeschichte aufzubauen, und deshalb durch Hypothesen ausgefüllt werden muss. Es ist von dem ersten Satz auszugehen. Was versteht Aristoteles unter Dithyrambos? Das Verdienst, diese Frage scharf und klar gestellt zu haben, gebührt Wilamowitz. Wenn die Worte des Aristoteles nur besagen, dass die Tragödie aus dem lyrischen Chorgesang des VI. Jahrh. stammt, enthalten sie etwas Selbstverständliches und nichts weiter; es muss also eine Urform des Dithyrambos postuliert werden, aus der sowohl der attische Tragödienchor wie der Pindarische Dithyrambos hergeleitet werden können, und zwar folgt, da die Tragödie im Gegensatz zum Dithyrambos eine μίμησις ist, dass eine mimetische Urform des Dithyrambos vorausgesetzt wird, die wir sonst erst im IV. und V. Jahrh. unter dem Einfluss des Dramas kennen.¹ Also ist schon, um den Worten einen Inhalt zu geben, die hypothetische Konstruktion nötig. Dieser Konstruktion sucht man eine tatsächliche Grundlage zu verschaffen durch das Heranziehen der zweiten Aussage des Aristoteles, dass die Tragödie ἐκ τοῦ σατυρικοῦ hervorgegangen sei, und der Vita des Arion bei

¹ Wilamowitz a. a. O. S. 80 f.

Suidas. Die so entstandene Kombination ist die allbekannte, dass Arion Satyrn als Choreuten in den Dithyrambos eingeführt habe, dass aus diesem Satyrdithyrambos das Satyrspiel und aus diesem die Tragödie hervorgegangen sei. Ob nun diese Rekonstruktion den Sinn des Aristoteles trifft, scheint nicht ganz sicher, da sie eine Verquickung von Dithyrambos und Satyrspiel einführt, um eine gemeinsame Urform zu gewinnen; Aristoteles spricht von den vielen μεταβολαί der Tragödie, von welchen das σατυρικόν eine ist. Dass diese μεταβολαί in dem modernen Sinn eines kontinuierlichen Entwicklungsprozesses zu verstehen sind, scheint mindestens zweifelhaft.

Über die Grundlage der Rekonstruktion, die Vita des Arion, sind Zweifel lautgeworden, deren Berechtigung untersucht werden muss; denn ist der Boden schwankend, so ist es die Rekonstruktion auch.² Das Hauptzeugnis über Arion ist die bekannte Sage bei Herodot I 23 von seiner Errettung durch einen Delphin. Sonst wird er in alter Zeit nicht erwähnt, und keine Zeile von ihm ist erhalten. Wie steht es nun um die Angaben der Vita? Der Vater Κυκλεύς verrät sich schon durch seinen Namen als allegorische Persönlichkeit. Crusius hat bemerkt, dass die ἀκμή des Arion einfach aus dem Synchronismus mit Periander erschlossen ist und dass stichometrische Angaben auch für die Sieben Weisen wie für ihren Freund Arion gemacht wurden und die gleiche Gewähr haben werden. So wird es auch fraglich, ob die darauffolgenden Angaben der Vita authentisch sind. Zum Teil stützen sie sich auf Herodot und bewahren noch wörtliche Anklänge an ihn³, denn dass die Erfindung des Namens auf ihn zurückgeht, wird niemand bezweifeln können. Lässt sich eine Quelle finden, woher auch die überschüssigen Angaben hergeleitet werden können, so ist es um die Autorität der Vita geschehen.

² Schmid a. a. O. S. 21 und in Christs Literaturgesch.⁵ I 205; Crusius in Pauly-Wissowas Realenz. s. v. Arion.

³ Mit den Worten der Suidasvita καὶ πρῶτος χορὸν στήσαι καὶ διθύραμβον ᾄσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾄδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ vergleiche die des Herodot; καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.

Diese Quelle ist aber eben die Poetik des Aristoteles. Die Tragödie stammt aus dem Dithyrambos, also muss der Erfinder des Dithyrambos zwar nicht Erfinder der Tragödie, aber des τραγικὸς τρόπος sein; das ist eine einfache Schlussfolgerung. Die Tragödie ist ferner aus dem σατυρικόν hervorgegangen, dadurch ist der Anlass gegeben, auch in die Urform des Dithyrambos die Satyrn einzuführen.

Wir kennen den Betrieb, der die Lücken der Überlieferung über die Grossen der alten Zeit auszufüllen trachtete, im besten Fall mit Kombinationen, die von den Tatsachen nicht streng geschieden wurden, im schlimmsten mit Antoschediasmen. Über das Buch über Thespis, das der nicht unbedeutende Peripatetiker Chamaileon geschrieben hatte, äussert Reisch a. a. O. S. 473: 'Er scheint die Andeutungen des Aristoteles [611] weitergesponnen zu haben, indem er die Lücken der Überlieferungen durch Kombinationen ergänzte, diese Kombinationen aber vielfach nicht als Möglichkeiten, sondern als feste Tatsachen darstellte.' Nach dem Dargelegten scheint dasselbe Urteil über die leider ohne Gewährsmann überlieferte Vita des Arion berechtigt zu sein.⁴

⁴ Neuerdings ist aber eine Notiz aus einem Kommentar eines Johannes, διάκονος καὶ λογοθέτης τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, zu Hermogenes Περὶ μεθόδου δεινότητος zum Vorschein gekommen (herausgeg. von Rabe, Rhein. Mus. 1908 LXIII 150 ff.), die der Vita die urkundliche Bestätigung zu schenken scheint. Es heisst dort: τῆς δὲ τραγωδίας πρῶτον δράμα Ἀρίων ὁ Μεθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε. Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δράμᾶ φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδασθῆναι ποιήσαντος Θεόπιδος. Dieterich urteilt S. 170, dass niemand die Angabe der Handschrift wenigstens in Bezug auf Solon bezweifeln wird. Demgegenüber muss man fragen: was hat Solon in den ersten Jahrzehnten des VI. Jahrh. über die Tragödie sagen können, da Thespis, der Begründer der Tragödie nach einer Überlieferung, die nun einmal wohl urkundlich ist, erst lange Jahre nach dem Tod Solons bei dem ersten Agon in der Stadt siegte? Nach Herodot ist Arion Erfinder des Dithyrambos; also müsste er und alle vergessen haben, dass Solon ihn als den Urheber der Tragödie bezeichnet hatte. Es springt gleich in die Augen, dass, was die Notiz aussagt, so in den Elegien des Solon nicht gestanden haben kann. Es wäre ja zwar nicht ganz unmöglich, dass Solon etwas über Arion und seine Chöre gesagt hätte, dass er aber Arion die erste Tragödie habe inszenieren lassen, lässt sich mit den Tatsachen einfach nicht vereinigen.

Es bleiben also nur die kurzen Angaben des Aristoteles; die scheinbar reichere Überlieferung ist aus ihnen herausgesponnene Erweiterung (vgl. Reisch S. 473). Aber auch seine Angaben sind der Kritik unterzogen worden. Gegen die Abstammung der Tragödie von den Vorsängern des Dithyrambos hat Bethe a. a. O. S. 27 ff. eingewendet, dass der tragische Schauspieler nicht sich selbst aus dem Chor habe herauslösen können und dass, gesetzt, die Tragödie wäre nur eine Fortbildung des dithyrambischen Chores, sie sich zu einem Singspiel habe entwickeln müssen. Der Einwand ist schlagend und kann nicht entkräftet werden. Das Nebeneinander von gesprochenen Versen in attischem Dialekt und gesungenen in der dorisierenden Sprachform der Chorlyrik ist immer eine *crux interpretum* gewesen, die unten nochmals besprochen werden muss; es zeigt sich daraus, dass eine ausschliessliche Herleitung der Tragödie aus dem Chorgesang nicht möglich ist.

Der zweite Punkt, ἐκ τοῦ σατυρικῶς μεταβαλεῖν, wird allgemein so verstanden, dass die Tragödie aus dem Satyrspiel

Solon wird sich für die Urgeschichte der Tragödie noch nicht interessiert haben. Aber auch die Möglichkeit eines naiven Hineinlegens dieses Sinnes in die Worte Solons ist weniger wahrscheinlich als die, dass eine dreiste Fälschung vorliegt. Der zweite angeführte Gewährsmann, Drakon aus Lampsakos, ist sonst unbekannt; es kann wohl nicht der bekannte Straton aus Lampsakos gemeint sein, der sich vorwiegend mit Physik befasste. Über die Entstehung der Komödie berichtet Johannes die auch anderweitig bekannte Geschichte von Susarion und seinem albernen Urteil über die Ehe. Grössere Gewähr kann auch dem Bericht über den Ursprung der Tragödie nicht beigemessen werden: er zitiert Aristoteles und spinnt nur den Gedanken weiter aus, den wir schon in der Vita des Arion gefunden haben. Ist die Tragödie aus dem Dithyrambos entstanden und ist Arion der Erfinder des Dithyrambos, so ist er auch der Schöpfer der Tragödie. Nun erzählen Plutarch Sol. 29 und Diog. La. I 59 die bekannte Anekdote, die Solon einer Aufführung von Thespis zuschauen und sein verwerfendes Urteil darüber aussprechen lässt. An die Authentizität des Geschichtchens wird wohl niemand mehr mit Bergk, Lit.-Gesch. III 256 und Ridgeway S. 58 glauben; es ist, wie die Pointe zeigt, von der Richtung erfunden, die den schauspielerhaften Vortrag der Gerichtsredner missbilligte. In dem Zusammenstellen von Solon und Thespis liegt wohl der Anlass jenen als Zeugen für die aus den Angaben des Herodot und des Aristoteles herausgesponnene Urpremiere des Arion anzurufen.

hervorgegangen sei; Gomperz übersetzt zwar unter der Zustimmung von Reisch S. 472 'aus einem satyrspielartigen Ursprung', der Unterschied ist aber praktisch nicht von grosser Bedeutung. Diese Frage ist kompliziert worden durch den Nachweis, dass wenigstens in der zweiten Hälfte des V. Jahrh. die Choreuten des Satyrspiels als Halbgäule, die Silene genannt werden, kostümiert waren. Man musste also eine Übertragung annehmen: bei der Aufnahme des dorischen, von bocksgestaltigen Choreuten, den Satyrn, aufgeführten Spieles wurden diese durch die heimischen Pferdedämonen ersetzt, auf diese aber der Name der Bocksdämonen übertragen.⁵ Aber auch dieses ziemlich allgemein angenommene Resultat hält der eingehenden Prüfung, der Reisch es unterzogen hat, nicht stand. Er hat schwerwiegende Gründe dafür beigebracht, dass im VI. wie im IV. Jahrh. Satyrn und Silene als wesensverwandt galten, und dass der pferdeschwänzige Typus der Choreuten den Attikern von altersher unter dem Namen der Satyrn geläufig war. Folglich sind die bocksgestaltigen Satyrn aus der Vorgeschichte der Tragödie auszuschalten, wie es auch Reisch ausgeführt hat. Nach ihm ist die Tragödie eine einheimische attische Schöpfung, die älter ist als das erst in nachpeisistratischer Zeit bezeugte Satyrspiel (Pratinas).⁶

So ist die Tatsächlichkeit der Aristotelischen Angaben von bedeutenden Forschern mit nicht leicht abzufertigenden Gründen angezweifelt worden. Reisch sagt S. 472: 'Inwieweit freilich überhaupt Aristoteles zur Beurteilung der voräschyleischen Tragödie noch ausreichendes Material zur Verfügung stand, wieweit seine Angaben darüber auf blossen Kombinationen beruhen, wird sich wohl niemals entscheiden lassen.' Niemand wird wohl aber behaupten, dass ihm urkundliches

⁵ Wilamowitz S. 82; Wernicke, *Hermes* 1897 XXXII 290 ff.; Hartwig, *Röm. Mitt.* 1897 XII 89 ff. [; F. Brommer, *Satyroi*, Diss. München, 1937].

⁶ Schmid a. a. O. S. 19 A. 2 u. in *Christ's Lit.-Gesch.*⁵ I 247 A. 3 hebt ferner hervor, dass die Herleitung der Tragödie aus dem Satyrspiel dem aus dem Dithyrambos widerspricht; freilich hat man den Widerspruch schon im Altertum auszugleichen versucht durch das Einführen des Satyrchors in den Dithyrambos des Arion, wo er nichts zu tun hat.

Material oder alte Überlieferung über den Werdegang der Tragödie in der Zeit vor Thespis zur Verfügung stand; in dieser Zeit musste aber der Übergang von dem Dithyrambos des Arion zu dem, was eine Tragödie genannt werden konnte, sich vollzogen haben. Aus alledem wird der Schluss unvermeidlich, dass die beiden Angaben des Aristoteles keine auf urkundlichem Material oder alter Überlieferung beruhenden Tatsachen, sondern auf gewissen Beobachtungen aufgebaute Hypothesen sind, die er wie jeder Forscher im Vorübergehen kurz anzudeuten das Recht hat.

[613] Aristoteles, wie schon Thukydides, wusste sehr wohl mit der Methode der *survivals* zu arbeiten. Er kannte die Phallophorie mit ihren Zoten und persönlichen Neckereien, wie sie z. B. Semos von Delos schildert⁷, aus vielen Städten, und schloss, dass die Komödie, worin der Phallos eine grosse Rolle spielte, aus jener entstanden war. Ebenso kannte er das Satyrspiel als ein derberes Seitenstück der Tragödie, das, als der Geschmack verfeinert wurde, allmählich abhanden kam und durch eine leise burlesk abgetönte Form der Tragödie, wie die Alkestis, ersetzt wurde. Ergab sich nicht daraus der Schluss, dass die Tragödie einmal durch dieselbe Wandlung aus dem Satyrspiel entstanden war, das sich, wie alles Altüberlieferte, nicht mit einem Mal verdrängen liess, sondern noch eine Zeitlang neben dem vollkommeneren Schössling herging? Was den Dithyrambos betrifft, so ist es nicht möglich, zu entscheiden, ob Aristoteles den neuen Dithyrambos seiner Zeit, der mimetische Anwandlungen hatte, oder den alten im Auge gehabt hat. Die Verwandtschaft zwischen diesem und besonders den chorischen Partien der Tragödie lag so auf der Hand, dass, da die Chorphantien ausserdem, je älter die Tragödie war, eine desto grössere Rolle spielten, die Ansetzung des Dithyrambos als Quelle der Tragödie wohl berechtigt erscheinen konnte und berechtigt ist.

Die Aussagen des Aristoteles über den Ursprung der Tragödie sind also Hypothesen, die auch wir zu prüfen berechtigt sind; jedenfalls können die von ihm angezeigten Quellen

⁷ Bei Athen. XIV S. 622 B ff.

der Tragödie nicht ausschliessliche Geltung beanspruchen. Dass die Sache so steht, ist mit den erwähnten Ausnahmen weniger durch kritische Behandlung der fraglichen Stellen als durch positive Forschung anerkannt worden, die neben ihnen und über sie weiterzudringen trachtet. Die religionsgeschichtliche Betrachtung der tatsächlichen Anlehnung der Tragödie an den Dionysoskult hat den Anstoss gegeben, und schon längst hat Karl Otfried Müller den Keim der Tragödie in der unmittelbaren Einheit der Dionysosverehrer mit ihrem Gott und der Natur, deren Wandlungen in den Leiden des Gottes sich widerspiegeln, mit beredten Worten aufzuzeigen versucht.⁸

Es konnte nicht ausbleiben, dass die vergleichende ethnologische Forschung, die über die altgriechische Religion so viel Licht verbreitet hat, auch in dieser Frage mitreden wollte. Ethnologische Parallelen zu den dramatischen Aufführungen gibt es in Hülle und Fülle. Vermummungen und Maskentänze spielen gerade in dem Kult der primitiven Völker überall eine höchst bedeutende Rolle. Aber jene Methode sollte immer mit dem Bewusstsein ihrer natürlichen Grenzen angewendet werden, was ich bei meiner bisherigen Arbeit auf dem Gebiet der Religionswissenschaft vielleicht aussprechen darf, ohne einer Voreingenommenheit gegen sie verdächtigt zu werden. Sie fusst auf der Annahme einer gleichartigen psychischen Veranlagung der ganzen Menschheit; darauf beruht es, dass sie nur für primitive Verhältnisse Geltung haben kann, die in gleichartiger Gestalt häufiger und bei verschiedenen Völkern wiederkehren. Wie weit dieses Gebiet auszudehnen sei, darüber lässt sich freilich oft in den Einzelfällen streiten; grundsätzlich liegt jene Begrenzung in der eigensten Natur der Methode eingeschlossen. Eine über die primitiven Verhältnisse gediehene Kulturentwicklung ist im- [614]
mer durch eine Differenzierung eingetreten, die bei den im Vergleich mit den zurückgebliebenen recht wenigen Kultur- und Halbkulturvölkern der Erde, die ihre Kultur selbständig entwickelt haben, nie in den gleichen Linien verlaufen ist. An

⁸ K. O. Müller, *Gesch. d. Griech. Literatur*⁴ I 481 ff.

differenzierten Zuständen versagt die Methode, wo es sich eben nicht um Überbleibsel aus dem primitiven Zustande handelt — höchstens kann sie unverbindliche Analogien liefern —, und wenn sie trotzdem bei solchen angewendet wird, verstrickt sie sich in Irrtümer. An diesem Grundfehler krankt der Versuch von Preuss, den dämonischen Ursprung des griechischen Dramas aus mexikanischen Parallelen zu erläutern; auf das einzelne einzugehen gestattet der Raum nicht; ich kann mich nur an das scharfe Urteil Dieterichs S. 195 anschließen.⁹

Einen quantitativ und qualitativ bedeutenden Versuch, der Ursprungsgeschichte der Tragödie nachzugehen bildet das Buch des berühmten Cambridger Archäologen Ridgeway. Mit dem Abweisen der Ansprüche des Dithyrambos und des Satyrdramas macht er es sich etwas zu leicht; überhaupt werden zum Schaden der Sache die deutschen Beiträge zur Erforschung der Frühgeschichte des Dramas kaum berücksichtigt; sonst hätten sicherlich einige Probleme schärfer und klarer gefasst und vor allem die literarische Überlieferung vollständiger berücksichtigt und besser beurteilt werden können. Die Hauptthese Ridgeways ist nun, dass bei vielen Heroengräbern mimetische Tänze aufgeführt wurden, was er durch ethnologische Parallelen zu erhärten versucht, dass sich der Dionysoskult jener Heroenkulte samt ihrer mimetischen Tänze bemächtigt habe und dass die in der Tragödie häufigen Gräber, Klagegesänge und Gespenstererscheinungen *survivals* aus den zu Ehren der Heroen veranstalteten Aufführungen wären. So lebhaft ich von der Richtigkeit des leitenden Gedankens, dass der Ursprung der Tragödie in dem Heroenkult zu suchen ist, überzeugt bin, so sehr muss ich jedoch im einzelnen zu jeder dieser Behauptungen Bedenken äussern. Es wurden zwar sicherlich von Gesang begleitete Tänze im Heroenkult aufgeführt, wovon unten mehr zu sagen sein wird; dass diese mimetisch waren, dafür steht der Be-

⁹ Die panbabylonischen Phantasien von C. Fries über das Zagnukfest auf Scheria und den Ursprung des Dramas (Mitteil. der Vorderasiatischen Gesellschaft 1910, H. 2—4) möchte ich nicht mit grausamer und verständnisloser Hand stören.

weis aus; denn dass die τραγικοὶ χοροὶ des Adrastos in Sikyon, welche die Hauptstütze Ridgeways bilden, mimetisch waren, liegt keineswegs in den Worten Herodots, sondern muss erst hineingelegt werden.¹⁰ Viel vorsichtiger ist Schmid; indem er die Frage aufwirft, warum der Dithyrambos, der doch als Dionysoshymnos nur dionysischen Inhalt gehabt haben kann, doch heroischen Stoff behandelt, der mit dem Dionysoskult zunächst nichts zu schaffen hat, sondern zu den Kulturen der einzelnen Heroen gehört, gelangt er, auch auf die τραγικοὶ χοροὶ des Adrastos sich stützend, zu dem Ergebnis, dass die musischen Darbietungen an den Erinnerungsfesten der Heroen durch das absichtliche Eingreifen der Tyrannen im VII./VI. Jahrh. zugunsten des volkstümlichen Dionysos- [615] kultes mit diesem verbunden worden seien: er schaltet also den Heroendithyrambos als Mittelglied zwischen Epos und Tragödie ein.

Die für mimetische Tänze im Grabkult von Ridgeway angeführten ethnologischen Parallelen sind noch weniger beweisend. Der Schluss des Beowulf spricht nur von einer Totenklage und einem feierlichen Umreiten des Grabes und wird auch dafür richtig von Schmid zitiert. Grössere Bedeutung legt wohl auch Ridgeway selbst den primitiven Dramen asiatischer Völker bei, welchen er ein besonderes Kapitel widmet, aber einschlägig sind auch diese Beispiele nicht. Das lamaistische Drama stellt deutlich die der Seele drohenden Gefahren und die Errettung daraus dar und hat mit dem Totenkultus ebensowenig zu tun wie die Aufführungen der christlichen Heilsgeschichte, auch wenn Totengeister sich unter den Auftretenden befinden sollten, was nicht der Fall zu sein scheint. Das ausführlich beschriebene Weddahdrama ist einfach ein Jagdtanz.¹¹ Mimetische Darstellungen der von Ridge-

¹⁰ Der tegeatische Kult, in dem Skephros auftritt, ist kein Totenkultus, s. meine Griech. Feste S. 166 ff.; Farnell, Cults of the Greek States V 231 A. b.

¹¹ Es scheint mir merkwürdig, dass Ridgeway dies hat verkennen können. Sowohl Zeremonien wie Worte zeigen so deutlich wie sonst selten, dass das Ganze die Sicherung von Jagdbeute bezweckt. Der gelehrte Anthropologe Ridgeway wird sicherlich weit mehr Beispiele als

way postulierten Art kommen als Schluss der Bestattungszereemonien wirklich auf den Torres-Straitsinseln vor¹², aber ein vereinzelt oder einige wenige Beispiele sind hier nicht beweiskräftig. Wieviel einfacher wäre der Weg, wenn wirklich der griechische Totenkultus ein mimetisches Element gehabt hätte, aber er ist nicht gangbar. Wir werden unten auf die Tänze u. dgl. im Totenkultus zurückkommen.

Für den zweiten Punkt, dass der Dionysoskultus den Heroenkultus aufgesogen habe, wird als einziger Beweis angeführt, dass es im griechischen Theater zwei Kultstätten gab: auf der Orchestra den Altar des Dionysos, die Thymele, und auf der Bühne einen Bomos mit einem Opfertisch, 'den konischen Steinpfeilern ähnlich, die vor den Türen auf der Strasse standen und später Apollon Agyieus benannt wurden, aber wahrscheinlicher Grabsteine waren' (S. 47). Um von der Bühnenfrage nicht zu reden, ist es klar, dass Pollux an der hier allein in Betracht kommenden Stelle IV 123 von einem besonders für die jüngere Bühne, deren Hintergrund eine Hausfassade darstellte, typischen Setzstück spricht, das zu dem Theater gar keine feste Beziehung hat. Die Frage kann übrigens nicht so äusserlich abgetan werden; griechische Kulte pflegen nicht zu verschmelzen, ohne dass es zwischen ihnen Anknüpfungspunkte gibt.

Ebensowenig ist der dritte Punkt, so äusserlich wie er gefasst ist, beweiskräftig; Totenklage, Grab, Erscheinungen der [616] Verstorbenen sind in der Tragödie so häufig, weil in ihr immer die Rede von Not und Leid und Tod ist, was schon Aristoteles als ihre eigenste Natur betrachtet hat (vgl. u. S. 624); woher kommt aber diese Grundstimmung, die selbstverständ-

ich für die bekannte Tatsache anführen können, dass der Zauberer überall und ganz besonders in Hinterindien, in dem indischen Archipel und auf den Inseln Ozeaniens seine Zauberkraft dadurch erhält, dass ein Totengeist bei seinem Auftreten in ihn eingeht.

¹² Die Tänzer stellten die Geister der kürzlich verstorbenen Frauen und Männer dar und ahmten sie in ihren Manieren und Bewegungen nach; sie waren dabei schwarz bemalt. Haddon, Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits V 252 ff.; vgl. denselben in Anthropological Essays for E. B. Tylor, Oxford 1907, S. 180; Arch. f. Religionswiss. 1907 X 141 f.

lich auch in Äusserlichkeiten ihren Ausdruck findet? Das ist der springende Punkt.

Von solchen auf ungenügender Berücksichtigung der literarischen Überlieferung und der philologischen Forschung beruhenden Mängeln ist — was natürlich nicht besonders hervorgehoben zu werden braucht — die Arbeit frei, die der grosse Förderer der religionswissenschaftlichen Forschung, Albrecht Dieterich, bei seinem allzufrühen Tode hinterlassen hat. Die Sätze des Aristoteles nimmt er an, aber in Wirklichkeit genügen sie ihm nicht. Das Verständnis der Tierverkleidung sucht er durch den Vergleich mit Vermummungen und Maskenaufzügen bei primitiven Völkern und in ländlichen Bräuchen zu gewinnen. Es heisst weiter: 'Die tierischen Tänzer aber um den Gott, die Bockstänzer vor allem, die wir oben erwähnten, die um den Seelengeleiter Hermes, um die aus der Unterwelt emporkommende Kore oder Pandora oder Persephassa tanzten, sind die Geister selbst, sind die Toten. Dass das Fest, an dem sie tanzten und umgingen, das Fest der Seelen war, ist am deutlichsten am alten Dionysosfeste in Athen, den Anthesterien, dem Blumenfest und zugleich Allerseelen' (S. 172). 'Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um. Sein Thiasos sind eben die Seelen' (S. 173). Dazu beruft er sich auf die Epiphanie des Dionysos bei diesem Fest (d. h. den Anthesterien) in dem *carrus navalis*, um den Thespiskarren zu erklären.¹³ Aber an dem allgemeinen Totenfest dürfe die Totenklage nicht fehlen. Daraus, dass das Spiel an dem Heroenfest erwuchs, sei es

¹³ So früher Bethe S. 45 ff. Wenn ich also das Bemühen den Thespiskarren wieder zu Ehren zu bringen nicht anerkennen kann, so glaube ich doch zu wissen, woher er gekommen ist. Die bekannte Glosse über die an den Lenäen und Choen gerissenen Zoten, τὰ ἐκ τῶν ἀμαζῶν σκώμματα, steht bei Suidas, Photios und Apostolios; Suidas s. v. ἐξ ἀμάξης spricht von agonistischem Vortragen scherzhafter Gedichte, die von dem Wagen herab gesungen wurden; Schol. zu Lukian, Eunuch. 2, Harpokr. s. v. πομπεῖας und App. proverb. IV 80 schreiben jene Spässe den Dionysien ohne Unterschied zu. Der Thespiskarren ist in Wirklichkeit nur der Wagen, auf dem bei Suidas s. v. ἐξ ἀμάξης die Sänger Platz haben, ins Tragische übersetzt; jener Gesang von dem Wagen herab in der dionysischen Festprozession machte sich ganz gut als Urform des Dramas.

zu erklären, dass der Threnos ein feststehender Bestandteil der Tragödie ist. Ein zweiter ist die Peripetie, die mit der Peripetie der eleusinischen Mysterien, dem Übergang von der Trauer des Suchens zu der Freude des Findens, zu verbinden sei; besonders durch Äschylos werde eine Einwirkung der bestehenden Liturgie von Eleusis auf die werdende Liturgie des Dionysosfestes wahrscheinlich stattgefunden haben; in beiden handelt es sich um ein Aition. 'Die Liturgie, die im Kulte und Ritus gebunden ist, sozusagen im praktischen religiösen Gebrauch, bleibt im wesentlichen immer dieselbe; langsam, in langen Zeiträumen, gehen Veränderungen, Verlust und Zuwachs vor sich. Die Umsetzung der Liturgie ins weltliche Kunstwerk ist die erste Entwicklung der attischen Tragödie. Die werdende Liturgie des Dionysosfestes wurde wohl in Athen eben damit, dass fremdes, als Dithyrambos freies [617] Kunstwerk hereinkam, was sich an den Namen des Thespis knüpft, von den unmittelbaren Banden des Kultes befreit und ist zunächst mit all dem Mummenschau und Tierkult, den die volkstümlichen Bräuche ähnlich auch längst gehabt hatten, beinahe völlig ins Burleske hinübergetrieben. Andere alte Begehungen des Festes, wie die Totenklage, machten noch ihr Recht und ihre alte Kraft geltend: der ὄρῆς drang ein und gestaltete sich künstlerisch weiter' (S. 190).

Die summarische Wiedergabe wird, obgleich ich zumeist Dieterichs eigene Worte benutzt habe, dem frisch und lebendig geschriebenen Aufsatz nicht gerecht, er ist aber deutschen Lesern wohlbekannt. Aber wieder muss ich widersprechen und zwar aus religionsgeschichtlichen Bedenken. Der Krater mit dem Aufstieg der Pherophatta¹⁴ ist ein viel zu vereinzelter und nicht unzweideutiges Beweisstück, um dadurch die Satyrn, welche, wenn irgend etwas bündig bezeugt ist, Naturdämonen sind, zu Verkörperungen der Verstorbenen machen zu können; in der volkstümlichen Religion durfte sogar Dionysos als Herr der Seelen eine wenigstens sehr beschränkte Geltung haben.¹⁵ Dafür kann auch nicht die Verbindung des

¹⁴ Archäol. Anz. 1893 S. 166.

¹⁵ Die Gleichstellung von den Unterirdischen und den Vegetations-

dionysischen Festes und der Totenfeier in den Anthesterien angeführt werden; denn an der Totenfeier der Chytren wurde nicht dem Dionysos, sondern nur dem chthonischen Hermes geopfert.¹⁶ Also eine von Totengeister darstellenden Satyrn an einem dionysischen Fest aufgeführte Totenklage, die sie zugleich über sich selbst, da sie die Toten darstellen, angestimmt haben müssten, ist undenkbar. Es kommt aber noch eine andere Unmöglichkeit hinzu. Diese Totenklage sollte an den Anthesterien stattgefunden haben, die tragischen Aufführungen sind aber an das Fest des Dionysos Eleuthereus, die grossen Dionysien, gebunden. Es müsste also eine Übertragung stattgefunden haben. Aber wer die Beständigkeit des Festrituals und der Festsitten kennt, weiss, wie bedenklich es um eine Hypothese steht, die die Verlegung eines Teiles des Rituals von dem einen Fest zu dem anderen zur Voraussetzung hat. Eine solche bedürfte vor allem des bündigen Beweises. Es kommt wohl vor, obgleich selten, dass die Bräuche eines Festes denjenigen eines anderen angeglichen werden, eine Verlegung widerspricht aber dem ganzen Geist der Riten. Dazu kommt hier, dass die grossen Dionysien eigens für die dramatischen Aufführungen eingerichtet worden zu sein scheinen. Wäre die Tragödie in der Totenfeier der Anthesterien aufgekommen, wäre sie auch immer dort geblieben.¹⁷

Nun habe ich vor einigen Jahren in einem den wenigsten [618]

geistern ist in dem Umfange, in dem sie besonders in der deutschen Forschung beliebt ist, nicht aufrecht zu erhalten. Dass auch die Satyrn 'chthonische' Wesen sind, ist eigentlich nur eine Konsequenz dieser Anschauung, die man sich jedoch vor Dieterich zu ziehen gescheut hat.

¹⁶ Διονύσῳ in den Schol. zu Aristoph. Ach. 1076 und Suidas s. v. Σύτροι ist offenkundige Interpolation; s. meine Studia de Dionysiis atticis S. 131, [Gesch. d. griech. Rel., I, S. 561 A. 4.]

¹⁷ Mit dem hier Ausgeführten steht es natürlich nicht in Widerspruch, dass sich in späterer Zeit dramatische Spiele an nicht-attischen Anthesterien finden wie in Kyzikos CIG. 3655 Z. 20; da die Spiele an ein Dionysosfest angeknüpft werden mussten, hat man, wo kein anderes passte, auch die Anthesterien aufgegriffen. In der Flucht der Teier IGA. 497 B Z. 32 καθήμενος τῶνόνος Ἀνθεστηρίοισιν καὶ Ἑρακλείοισιν καὶ Δίοισιν sind die Spiele nicht dramatisch.

zugänglichen, weil in schwedischer Sprache geschriebenen Aufsatz, von dem nur ein sehr kurzes deutsches Resümee gegeben wurde¹⁸, die Ansicht vorgetragen, dass die Tragödie aus der Totenklage stamme. Wenn ich jetzt zu diesem Thema zurückkehre, geschieht es wahrlich nicht, um auf irgendeine Priorität Ansprüche zu machen, denn diese gehört Crusius, der angedeutet hat, dass die Tragödie in dem Ahnenkultus entstanden sei, in welchem die Taten und die Leiden eines Heros gefeiert wurden, und mit dem Dionysoskult durch den chthonischen Charakter des Dionysos verbunden sei¹⁹, und nach ihm Schmid, dessen bedeutsame Arbeit, in einem Programm versteckt, den Fachgenossen, die über diese Frage gehandelt haben, unbekannt geblieben zu sein scheint; leider bin ich erst durch die Zitate in der von Schmid besorgten fünften Auflage von Christs Literaturgeschichte darauf aufmerksam geworden. Es lässt sich aber dem, der einmal eine Spur zu finden geglaubt hat, nicht verdenken, dass er mit dem lebhaftesten Interesse zusieht, wenn auch andere sich auf demselben Weg befinden, und dass er sowohl aus dem Richtigen, das sie gefunden haben, wie aus ihren Irrtümern lernen mag und seine früheren Aufstellungen in dem Licht der fortschreitenden Forschung einer Prüfung unterzieht.

II. TOTENKLAGE UND TRAGÖDIE

Es ist vielleicht nicht ganz gleichgültig, wie ich auf den Gedanken gebracht wurde, den Ursprung der Tragödie in der Totenklage zu suchen. Um die Kommoi der Tragödie besser zu verstehen, hatte ich mich darangemacht, die Form der literarisch überlieferten Totenklagen zu analysieren und mit den Kommoi zu vergleichen. Es stellte sich nun heraus, dass

¹⁸ Dödsklagan och tragedi in den *Commentationes philologicae in honorem Ioannis Paulson*, Göteborg 1905. Das Resümee: Tragödie und Totenklage, *Arch. f. Religionswiss.* 1906 IX 286 f.

¹⁹ Aus Anlass der damals zuerst in einer Sitzung der Hellenic Society vorgetragenen Hypothese Ridgeways hat M. Maas, *Wochenschrift f. klass. Phil.* 1904 S. 779 f. die gelegentlichen, verstreuten Äußerungen von Crusius über den Ursprung der Tragödie aus dem Ahnenkultus zusammengestellt.

trotz der Spärlichkeit des Materials, das zudem in eine andersartige Kunstform, die des Epos, hineingezwängt worden war, die Totenklage sich je nach dem Vorherrschen des epischen oder des lyrischen Elementes deutlich in zwei Arten scheidet.

Das typische Beispiel einer altgriechischen Totenklage bietet die Ilias in der Klage um Hektor Ω 720 ff. Nacheinander preisen seine Gattin, seine Mutter und seine Schwägerin seine Verdienste und seine Güte, und auf das von jeder von ihnen vorgetragene Lied folgen Jammerrufe, Seufzer und Tränen, die zusammen mit dem Wort γόος bezeichnet werden.²⁰ Diejenigen, die das Preis- und Klagelied vortragen, leiten damit [619] das Wehklagen ein; sie sind ἔξαρχοι γόοιο.²¹

Hier liegt also die Klage um den Toten wie noch im heutigen Griechenland und bei unzähligen anderen Völkern besonders den weiblichen Verwandten ob. Nun werden aber die Klagelieder der Frauen eingeführt durch die Verse:

τὸν μὲν ἔπειτα
720 τριτοῖς ἐν λεχέεσσι θέσαν, πάρα εἶσαν αἰδοῦς
 θρηγῶν ἑξάρχους· οἳ τε στονόεσσαν αἰδοῖν
 οἳ μὲν δὴ θρήνεον, ἐπὶ δ' ἐστενάχοντο γυναῖκες.
 τῆσιν δ' Ἀνδρομάχῃ λευκώλενος ἦρχε γόοιο.

Schon die sprachliche Form zeigt, dass die Stelle nicht in Ordnung ist. Für unseren Zweck ist es nicht nötig, die verschiedenen Versuche zu besprechen die Stelle zu heilen oder zu erklären; entweder macht man eine Konjekture oder nimmt eine Lücke oder eine ungeschickt zusammengekittete Fuge an, die durch das Einführen der Klagelieder der Frauen entstand. Von den Aöden, die V. 720—721 einführt, ist in dem

²⁰ Nach der Klage der Andromache V. 746 ἐπὶ δ' ἐστενάχοντο γυναῖκες, nach der der Hekabe 760 γόον Ἀλίστονον ὄρινεν, nach der der Helene V. 766 ἐπὶ δ' ἔστενε δῆμος ἀπείρων. Hier wird nicht die körperliche Misshandlung erwähnt, die sich die Trauernden zufügten; sieh dagegen Σ 50 αἱ ἅμα πᾶσαι στήθεα πεπλήγοντο, Θέτις δ' ἐξῆρχε γόοιο. Vgl. die wilden Formen, worin der Schmerz Achills sich kurz vorher geäußert hatte.

²¹ Homer hat den Ausdruck nur in verbaler Form ἐξῆρχε γόοιο Ω 747 u. 762; von Andromache, die die Klage anhebt, heisst es ἦρχε γόοιο Ω 723, dagegen θρηγῶν ἑξάρχοι Ω 721.

Folgenden nicht mehr die Rede; eine jüngere Bearbeitung hat sie also durch die Klagelieder der Frauen ersetzt. Diese gemieteten Aöden sollten wie Hesiod in Chalkis (vgl. S. 621 f.) den Preis des Toten singen, und derjenige, der den Vers 722 zusammengeflochten hat, hat sich gedacht, dass ihre Lieder die Einleitung zu dem Wehklagen der Frauen bildeten. Damit wird er das Richtige getroffen haben, auch in V. 728 heissen die Sänger $\theta\rho\eta\nu\omega\nu$ $\xi\zeta\alpha\rho\chi\omicron\iota$, aber auch Männer konnten wie in Σ an dem Wehklagen teilnehmen. Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, dass unter $\theta\rho\eta\nu\omicron\iota$ nicht ungeordnete Wehrufe, sondern ein Refrain zu verstehen ist, den die Frauen anstimmen, als die Aöden ihr Lied beendet haben. Das wäre vor allem wahrscheinlich, wenn die Frauen, V. 722, wie Christ meint, gemietete Klageweiber wären.

Auffallend ist, dass die jüngere Bearbeitung die ursprünglichere Form der Totenklage aufzeigt; denn eine von gewerbmässigen Aöden ausgeführte Totenklage ist weit gekünstelter als die überall vorkommenden Klageweisen der Weiber. Die künstlerische Form wird sich an den Fürstenhöfen und in den Burgen der Ritterzeit entwickelt haben und mit dem Sinken der ritterlichen Gesellschaft wieder zurückgedrängt worden sein. Der äussere Rahmen — Lobpreisungen und Trauerbezeugungen von einem einzelnen vorgetragen und von dem Wehklagen sämtlicher Anwesenden begleitet — ist derselbe und ist immer typisch gewesen; vgl. z. B. noch das Gedicht Bions auf den Tod des Adonis mit dem Refrain:

$\alpha\acute{\iota}\alpha\zeta\omega$ τὸν Ἄδωνιν, ἐπαΐζουσιν Ἑρωτες.

Die Klage um Patroklos Σ 314 ff. wird von Männern ausgeführt; Achill ist der $\xi\zeta\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$, und seine Waffengefährten bilden den Chor (Σ 317):

[620]

αὐτὰρ Ἀχαιοὶ

παννύχιοι Πάτροκλον ἀνεστενάχοντο γοῶντες,

τοῖσι δὲ Πηλεΐδης ἄδινού ἔξῃρκε γόοιο. —

354 παννύχιοι μὲν ἔπειτα πόδας ταχὺν ἄμφ' Ἀχιλλῆα

Μυρμιδόνες Πάτροκλον ἀνεστενάχοντο γοῶντες.

Abgesehen von den Ausdrücken des Schmerzes haben die Worte Achills natürlich einen anderen Inhalt als die der Frauen in Ω ; es sind Versprechen der Rache und grossartiger

Trauerbegehungen, u. a. des Opfers zwölf gefangener Trojaner. Diese Totenklage findet an der Leichenwache in der ersten Nacht statt; nachher werden die Frauen die übliche Totenklage anstimmen; dass diese gefangene Trojanerinnen sind, wirft ein helles Licht auf den völlig konventionellen Charakter der Totenklage.²²

Die besprochenen Stellen nebst Σ 50 ff., wo Thetis über den noch lebenden Achill, dessen baldiges Geschick sie voraussieht, wehklagt, sind gleichartig. Sie entsprechen, wie bereits hervorgehoben, dem, was sich bei anderen Völkern findet, und die Entwicklung ist klar. Ursprünglich haben die Verwandten, Männer wie Frauen, die Pflicht der Totenklage erfüllt, und dabei taten sich besonders die Frauen hervor, weil der Verlust des Beschützers sie am härtesten trifft und die Trauer sie am lebhaftesten ergreift. Der Inhalt bestand teils aus Äusserungen der Trauer, teils aus Lobpreisungen des Toten, seiner Taten und Tugenden und, falls er einen gewaltsamen Tod gestorben war, aus Versprechungen der Blutrache. Die Form war wahrscheinlich die des improvisierten versifizierten Rezitativs, vielleicht mit Instrumentalbegleitung, sicher nicht Gesang. Nachdem der oder die ἑξαρχος rezitiert hatte, stimmten die Umstehenden das Wehklagen an und schlugen sich an Brust und Haupt.²³

Da man bei steigender Kultur die Totenklage und den Preis des Toten künstlerisch zu gestalten wünscht, reicht das Können der Verwandten nicht mehr aus. Es entstehen besondere Trauersänger (Aöden) und Klageweiber, wie es solche noch in verschiedenen Gegenden Europas gibt, die bei einem Todesfall gedungen werden, um den Toten würdig zu besingen. Die Lieder der Aöden wurden gewiss nicht ganz

²² Σ 339 ἀμφὶ δὲ σὲ Τρῳαὶ καὶ Δαρδανίδες βαθύκολποι
κλαύσονται νύκτας τε καὶ ἡμέματα δάκρυ χέουσαι.

²³ Vorsänger und Klagchor finden wir in dem Orient wieder; s. z. B. die u. a. von Jeremias, *Der alte Orient* I H. 3 S. 11 zitierten nicht veröffentlichten Keilschrifttafeln mit der Schilderung eines königlichen Leichenbegängnisses: 'es wehklagten die Gattinnen, es antworteten die Freunde'. Vgl. Sacharja 12, 11 f. und Matth. 11, 17 ἐθρηνίσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.

aus dem Stegreif retiziert, wie die Trauerweisen der weiblichen Verwandten es gewesen sein müssen, obgleich die Klagen der Andromache, der Hekabe und der Helene um Hektor bei der Aufnahme in das Epos selbstverständlich künstlerisch gestaltet wurden. Der Aöde rezitierte seine Strophen unter Begleitung des sonst von ihm verwendeten Instruments, der Zither²⁴; er war ἔξαρχος, und als er eine Strophe beendet [621] hatte, fielen die Umstehenden mit dem gewöhnlichen Wehklagen ein. Hier passt die leidenschaftliche Flötenmusik besser; die Flöte war auch später das bei der Totenklage übliche Instrument. Diese auf die äussere Erscheinung und künstlerische Gestaltung berechnete Form der Totenklage hat die unmittelbare, leidenschaftliche Trauer in die Bande der Konvention eingeschnürt; aber auch diese musste sich Luft schaffen, und deswegen hat die ältere Form der Trauerweisen sich immer neben der jüngeren behauptet; die unmittelbaren Wehrufe und die leidenschaftlichen Ausbrüche des γόος werden bei den Totenbegehungen nie gefehlt haben; sie heissen besonders bei den Tragikern ἰάλεμοι.²⁵ In ihnen liegt der Keim einer Trauerlyrik, während die von dem Aöden vorgetragenen Verse hauptsächlich epischer, erzählender Art sind; diese Art der Lobpreisung des Toten mündet nach dem Aufkommen der Kunstprosa in die λόγοι ἐπιτάφιοι aus.

Aber auch in dem γόος machte sich der Trieb geltend, die Totenklage zu einer künstlerischen Form zu gestalten; ein beredtes Zeugnis ist das Sprichwort ἰαλέμου ψυχρότερον (Zenob. IV 39), welches zeigt, wie das Wehklagen zu einer völlig konventionellen und dabei abgeleierten Form erstarrt sein muss. Aus ihm muss sich die zweite, responsorische Art der Totenklage entwickelt haben. Andromache, Hekabe und Helene lösen einander ab, aber ein Wechselgesang im eigentlichen Sinn ist dies nicht. Ein solcher ist dagegen die Klage um Achill, die in einer der allerjüngsten Partien der Odyssee,

²⁴ Auf einer Hydria korinthischen Stiles (Annali dell' Inst. 1884, Tf. OP; Pottier, Vases du Louvre Tf. 51, E. 643), die die an der Bahre des Achill klagenden Nereiden darstellt, hält eine von ihnen eine Zither.

²⁵ Z. B. Eur. Phön. 1033 ἰάλεμοι δὲ ματέρων, ἰάλεμοι δὲ παρθένων.

der zweiten Nekyia, erwähnt ist, vielleicht nach der Schilderung der Äthiopis. Agamemnon schildert die Leichenfeier des Achill (ω 58):

ἀμφὶ δέ σ' ἔστησαν κοῦραι ἁλίοιο γέροντος
οἶκτ' ὀλοφυρόμεναι, περὶ δ' ἄμβροτα εἴματα ἔσσαν.
Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὅπῃ καλῇ
θρήνεον.

Die Mutter des Achill wird in V. 55 μήτηρ ἐξ ἁλὸς ἦδε σὺν ἀθανάτης ἀλήσιν ἔρχεται erwähnt; man würde erwarten, dass sie ἔξαρχος γόοι• sei. Es treten aber zwei Chöre, Nereiden und Musen, auf, welche die Totenklage als Wechselgesang (ἀμειβόμεναι) vortragen; der eine besteht aus den nächsten Leidtragenden, der andere aus den Musen selbst, so dass alle beide gleich wichtig erscheinen.

An einer viel umstrittenen Stelle rühmt sich Hesiod, an den Leichenspielen des Amphidamas in Chalkis durch einen Hymnos den Dreifluss gewonnen zu haben.²⁶ Wenn man annehmen darf, dass der Inhalt des Hymnos das Lob desjenigen bildete, [622] zu dessen Ehre die Feier veranstaltet war, würde diese Stelle die folgerichtige Entwicklung des von den berufsmässigen Aöden vorgetragenen Klage- und Preisliedes auf den Toten uns vor Augen führen. Sicherlich ist es keine kühne Annahme, unter dem Wort ὕμνος, das die gewöhnlichen Rhapsodenvorträge ausschliesst, den αἶνος ἀνδρός, wie es bei Äschylos heisst, zu verstehen, in Erinnerung an die zu der Klage um Hektor zugezogenen Aöden; denn das Wort kann auch ein Lied bezeichnen, das zum Totenkultus in Beziehung steht.²⁷

²⁶ Hes. Op. 654 ἔνθα δ' ἐγὼν ἐπ' ἄεθλα δαΐφρονος Ἀμφιδάμαντος
Χαλκίδα τ' εἰσεπέρησα· τὰ δὲ προπεφραδμένῃ πολλὰ
ἄλ' ἔθεσαν παῖδες μεγάλῃτορες· ἔνθα μὲ φημι
ὕμνῳ νικήσαντ'· φέρειν τρίποδ' ὠτώοντα.

Die Verse werden oft und so schon im Altertum für interpoliert gehalten; ich glaube mit Wilamowitz S. 66 und Kirchhoff, Berliner Sitz.-Ber. 1892 S. 865 ff., dass sie wirklich echt sind; sie spiegeln die Zustände der Ritterzeit deutlich wider. Keinesfalls können sie, wie auch der Agon Homers und Hesiods, lange nach Hesiod erfunden sein; s. Rodhe, Kl. Schriften I 42 ff.

²⁷ Die hier sog. epische Art der Totenklage war ein Preislied, das wohl die Benennung ὕμνος, womit Hesiod seine Leistung bezeichnet, vortragen kann. Bei Äschylos, Pers. 618 und 623 heisst das Lied, womit

Man versteht ohne weiteres, wie die Grossen der Ritterzeit, auch die Lobpreisung des Toten, um sie so feierlich und grossartig wie möglich zu gestalten, in den agonistischen Rahmen der Leichenfeier einbeziehen und die Aöden einen Wettbewerb veranstalten lassen konnten.²⁸

Über die Totenklage in nachhomerischer Zeit erfahren wir zuerst etwas durch die Gesetzte über die Totenbegehungen. Die Solonischen Gesetze sind die ältesten; noch dem Ende des V. Jahrh. gehören das Gesetz der Labyaden in Delphi und das von Iulis auf Keos.²⁹ Aus den Worten Plutarchs, Sol. 21 ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα . . . ἀφείλεν, geht hervor, dass die Totenklage zu einer vollständig künstlerischen Form entwickelt war, so dass sie im voraus komponiert wurde. Die unvermeidliche Folge war, dass die Verwandten ihrer Pflicht nicht selbst genügen konnten, sondern jemanden, der die Kunst berufsmässig ausübte, herbeirufen mussten, wie es noch oft geschieht. Welche von den beiden Arten der Totenklage zu dieser Zeit die üblichste war — es kamen wohl, wenigstens zuweilen, beide vor —, ist nicht direkt überliefert; aber einiges scheint darauf zu deuten, dass der responsorische Klagegesang, der ἰάλεμος, der weitaus gebräuchlichste war. Wenigstens scheint die Gesetzgebung, die im VI. und V. Jahrh. allgemein und im ganzen mit dem beabsichtigten Erfolg die Trauerbräuche einzuschränken suchte und dadurch veranlasst hat, dass uns über die kunstmässige Totenklage so wenig überliefert ist, sich vorzugsweise gegen diesen zu richten; bei seinem leidenschaftlichen Charakter führte auch besonders er Ausschreitungen herbei. Daraus erklärt sich, dass das Gesetz der Labyaden und das der Iulien nur verwandte Frauen und Solon, dessen Gesetze fast 200 Jahre älter sind, ausserdem auch Frauen, die 60 Jahre überschritten haben, zu den Trauerfeierlichkeiten zulässt.³⁰ So

Dareios heraufbeschworen wird, so, und Philostratos gebraucht das Wort geradezu für die heroische Totenklage; s. S. 632 A. 7.

²⁸ SIG.² 438 Z. 131—165 und 877.

²⁹ Mehr s. Schmid S. 18.

³⁰ Gesetz bei Demosth. XLIII 62. Vgl. Cic. De leg. II 26 *Pittacus omnino accedere quemquam in funus aliorum vetat*.

versteht man, dass in Delphi und Iulis Schweigen während des Leichenzuges auferlegt wird, was Platon, Leg. XII S. 960 A aufgenommen hat. Für den Leichenzug passt nur der γόος und der ἰάλεμος, nicht die epische Form der Totenklage; die Dipylonvasen bilden gerade mit Vorliebe den Leichenzug mit langen Reihen von klagenden Frauen und Männern ab; die weissen Lekythen stellen dagegen immer die Totenklage [623] an der im Trauerhause aufgebahrten Leiche dar; denn an der Prothesis und am Grab wurde die Totenklage nicht ganz verboten, nur eingeschränkt. Es ist also von vorneherein wahrscheinlich, dass die ausgebildete Totenklage der nachhomerischen Zeit in leidenschaftlichem, von Misshandeln des eigenen Körpers begleitetem Wechselgesang bestand. Dass die ruhigere, epische Lobpreisung der Toten auch nicht fehlte, beweist die Fortsetzung, die diese Art in den λόγοι ἐπιτάφιοι gefunden hat; an diese hat sich Demetrios Phalereus angelehnt, indem er in einer Schrift über die athenische Gesetzgebung, auf die Cicero De leg. II 64 zurückgeht, den idealen Zustand unter Kekrops schildert, als über den Toten nur eine mit der Wahrheit übereinstimmende Lobpreisung gesprochen wurde.

Platon schreibt vor, wie die Euthynen seines Idealstaates begraben werden sollen. Es heisst Leg. XII S. 947 E: χορὸν δὲ χορὸν πεντεκαίδεκα καὶ ἄρρένων ἕτερον περισταμένους τῇ κλίνῃ ἑκατέρους οἷον ὕμνον πεποιημένον ἔπαινον εἰς τοὺς ἱερέας ἐν μέρει ἑκατέρους ᾄδειν εὐδαιμονίζοντας ὥδῃ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας. Platon schliesst sich dem bestehenden Brauch an, den er nach seinem Sinn umgestaltet. Leidenschaftliche Ausbrüche des Schmerzes sind unwürdig, dagegen die Lobpreisung der Taten und Tugenden des Toten berechtigt und nützlich. Da er diese Lobpreisung als einen von einem Chor von Jünglingen und einem von Mädchen ausgeführten Wechselgesang sich vorstellt, schliesst er sich derjenigen Form der Totenklage an, die wir in der zweiten 'Nekyia' gefunden haben.

Es gibt kein direktes Beispiel dafür, dass der Wechselgesang von Einzelsängern vorgetragen wurde, und dass der Chor der Trauernden mit seinem unisonen Wehklagen oder einem Refrain ihren Gesang aufnahm; es ist dies aber eine

natürliche Entwicklung der beiden behandelten Arten der Totenklage und wird durch eine Stelle in dem Trauergedicht auf Bion vorausgesetzt.³¹

V. 46 ἄδονίδες πᾶσαι τε χελιδόνες, ἕς ποκ' ἔτερπεν,
ἕς λαλῆειν ἐδίδασκε, καθεζόμεναι ποτὶ πρέμνοις
ἀντίον ἀλλάλαισιν ἐκώκουν, αἱ δ' ὑπερώνευον·
ὄρνιθες λυπεῖσθ' αἱ πενθάδες, ἀλλὰ καὶ ἄμειψ.

Mit Benndorf, der die Aufmerksamkeit auf die Stelle gelenkt hat³², lässt es sich mit Sicherheit schliessen, dass Nachtigallen und Schwalben je einen Chor bilden und abwechselnd den Klagegesang vortragen, die übrigen Vögel bilden den grossen Chor und singen dazu den Refrain.

Die Totenklage wurde bald zu einer Form der lyrischen Poesie wie andere Gattungen; die zum Teil recht umfangreichen Fragmente von den Threnoi Pindars haben die in der chorischen Lyrik gewöhnliche Komposition. Die späteste wichtige Stelle steht bei Lukian, De luctu 20: μεταστειλόμενοι [624] τινὰ θρήνων σοφιστὴν πολλὰς συνειλοχότα παλαιὰς συμφορὰς τοῦτω συναγωνιστῇ καὶ χορηγῷ τῆς ἀνοίας καταχρῶνται, ὅποι' ἂν ἐκεῖνος ἐξάρχη, πρὸς τὸ μέλος ἐπαιάζοντες. Die Totenklage wird noch in den alten Formen ausgeführt — es gibt den Vorsänger und den Chor der Leidtragenden —, nur ist das epische Element verschwunden; was der ἑξαρχος des Lukian vorträgt, ist im Gegensatz zu dem homerischen Gebrauch ein μέλος.

Um kurz zusammenzufassen: Es gibt zwei Arten der Totenklage, eine erzählende, epische, die schon in der homerischen Zeit ausgebildet vorliegt, und eine lyrische, leidenschaftlich hervorbrechende, den γῶος, der, in künstlerische Form gefasst, zum ἰάλεμος wird; beide kommen vereint vor, wobei auf die epische Lobpreisung der Aöden das lyrische Wehklagen des Chors der Leidtragenden folgt; häufiger vielleicht

³¹ Die äussere Form, worin die beiden Trauergedichte der Bukolikersammlung (das über Adonis und das über Bion) eingekleidet worden sind, ist für unsere Untersuchung ohne Bedeutung; sie haben den strophischen Bau und den Refrain übernommen.

³² Benndorf, Griech. u. Sizil. Vasenbilder I 5 f. gibt die ausführlichste Zusammenstellung der literarischen Zeugnisse über die Totenklage, aber ohne ihre beiden Arten zu unterscheiden.

kommt das Wehklagen ohne die epische Beigabe vor; dann entwickelt sich daraus teils der gewöhnliche Threnos, teils ein von Einzelsängern oder auch Chören abwechselnd abgesetzenes Lied, das auch durch von dem Chor der Leidtragenden unisono gesungenen Refrain unterbrochen und beendet werden kann.

Um mit dem so gewonnenen Ergebnis die Kommoi der Tragödie zu vergleichen, wenden wir uns Äschylos zu, der die grössten und grossartigsten Beispiele der Totenklage bietet. Der Schluss der 'Sieben' ist ein grosser Klagegesang über die gefallenen Brüder.³³ Es ist nur natürlich, dass sowohl hier wie in den 'Persern' ein Kommos die Exodos ausmacht; die Totenklage ist der natürliche Schluss der Tragödie, und das tatsächliche Vorbild der Schlussprozession der Tragödie,

³³ Bekanntlich ist die Echtheit des Schlusses der 'Sieben' stark bestritten. Allgemein ist man zu der Ansicht gekommen, dass die Schlusszene von dem Auftreten des Heroldes an eine von der Antigone des Sophokles abhängige Zudichtung ist. S. Röhlecke, *Septem adv. Th. et Prom. v. esse fabulas post Aesch. correctas*, Diss. Berlin 1885. Diese Ansicht soll nach einer Mitteilung von Oberdick in einem Programm, *De Exitu fab. Aesch. quae Septem vocatur*, Arnsherg 1877, zuerst mündlich von Westphal ausgesprochen worden sein. Dagegen kann unmöglich das vorhergehende Klageduett der Antigone, der Ismene (und des Chors) späteren Ursprungs sein, welche Ansicht durch Bergk, Griech. Lit.-Gesch. III 302 ff. recht verbreitet worden ist. Wenn Dümmler, *Philol.* 1894 LIII 211 A. = *Kl. Schr.* II 415 A. 1 meint, dass das Streben nach Parallelismus des Ausdrucks und das Vorkommen von Assonanzen und Reimen die Verwendung volkstümlicher, sizilischer Motive glaubhaft machen, so ist die Beobachtung (mit Ausnahme des sizilischen Ursprungs!) richtig, beweist aber gerade das Gegenteil von der Behauptung Dümmlers. Denn den späteren Tragikern lag es ferner als Äschylos, dem Schöpfer der Tragödie, volkstümliche Motive zu benutzen, eine so ausführliche Totenklage weicht von der Art der späteren Tragiker ab; überall in Athen konnte man die Totenklage an der Prothesis hören und brauchte sie wahrlich nicht von Sizilien herbeizuholen. Eine scharfsinnige Lösung hat Wilamowitz gegeben, *Sitz.-Ber. der Berliner Ak.* 1903 S. 436 ff. Er nimmt an, dass die Totenklage ursprünglich ist, aber auf Halbchöre und ihre Leiter verteilt worden war; ein Bearbeiter habe aus Sophokles Antigone und Ismene eingeführt, wobei abgesehen von kleineren Änderungen die Anapästien V. 840—852 hinzugefügt worden sind. Für die vorliegende Untersuchung wird hierdurch sachlich nichts geändert. Um Missverständnissen vorzubeugen, habe ich oben die traditionellen Namen beibehalten.

[625] die unter Klageliedern sich mit dem Körper des Toten fortbewegt, findet sich auf den Dipylonvasen.³⁴ Der Kommos in den 'Sieben' zerfällt in zwei Teile. In dem ersten (V. 865—933) tragen Antigone und Ismene respondierende Strophen vor, nach denen auch untereinander respondierende Strophen des Chors eingeschoben sind. Der zweite Teil (V. 934—988), wo die Leidenschaft auf das höchste gesteigert wird, besteht aus kurzen, auf die Schwestern verteilten Versen, in welchen das Streben nach Parallelismus sehr ausgeprägt ist. Auch in dieses Klageduett fällt der Chor ein; zwar pflegt der Refrain nach den Strophen V. 955—7 = 970—2 beiden Schwestern gemeinsam zugeteilt zu werden; er gehört aber vielleicht mit noch anderem dem Chor als Ganzem.³⁵

Das grosse Klagelied über Agamemnon in den 'Choephoren' ist ähnlich komponiert. Vier Strophen und vier Antistrophen werden abwechselnd von Orestes und Elektra vorgetragen; zwischen ihnen sind teils lyrische Strophen teils Anapästen des Chors eingeschoben. Darauf folgt eine Partie, die Verse 411—442, die wahrscheinlich lückenhaft und deren Aufteilung unsicher ist; jedenfalls besteht sie aus längeren Strophen. Der leidenschaftliche Ausbruch, als alle sich an die Götter und an Agamemnon wenden und sie um Rache anrufen, besteht aus zwei Strophen, welche, obgleich die Personenbezeichnung fehlt, seit langem so verteilt worden sind, dass Orestes und Elektra je einen Vers, der Chor die drei folgenden bekommt.³⁶ Zuletzt folgt ein Paar dem Chor zukommender Strophen. Obgleich das Ganze kürzer ist, wird hier wie in den 'Sieben' der Höhepunkt durch kurze Verse und häufigen Personenwechsel ausgezeichnet.

Der grosse Kommos, der die 'Perser' abschliesst, ist zugleich eine Klage über den unglücklichen Krieg und eine Totenklage über die Tapferen, die darin gefallen sind; der Chor zählt lange Namenreihen auf. Im ersten Teil (V. 912—

³⁴ S. hierüber Brückner, Athen. Mitt. 1893 XVII 103.

³⁵ Zuerst dargestellt von Wilamowitz in seiner Ausgabe der Choephoren, jetzt nach dem auf S. 624 A. 1 berührten a. a. O. modifiziert.

³⁶ Nicht ohne Wahrscheinlichkeit teilt Wilamowitz dem Chor nur den dritten Vers zu und lässt die beiden letzten unisono vorgetragen werden.

976) respondieren die Strophen des Xerxes miteinander, ebenso die des Chors; V. 977—1047 werden mit unbedeutenden Ausnahmen Vers für Vers auf den König und den Chor verteilt; Xerxes ist hier ein wirklicher ἐξάρχος θρήνων.³⁷ Wie hoch Trauer und Verzweiflung gestiegen sind, zeigen die dicht eingestreuten Interjektionen. Es gibt auch Ansätze zu Wiederholungen und zum Parallelismus, obgleich bei weitem nicht so durchgeführt wie in den 'Sieben'.

Σ 50 ff. klagt Thetis; es heisst von ihr: ἐξήρχε γόοιο; die Nereiden schlagen sich die Brust und jammern. Die Klage gilt aber nicht dem toten Patroklos, sondern dem lebenden Achill, dessen baldigen Tod die Mutter voraussieht. Ein ähnliches Beispiel aus der späteren Literatur bietet die Klage der Eltern über Erysichthon in Kallimachos' Demeterhymnos V. 94 ff. Dies ist keine Totenklage, obgleich die Form die gleiche [626] ist. Die Tragödie hat also keine Neuerung eingeführt, als sie den Kommos in jeder grossen Gefahr und Angst anstimmen liess, auch wenn es sich nicht um einen Toten handelte. Das vornehmste Beispiel ist das responsorische Lied der Kassandra und des Chors im 'Agamemnon' V. 1025—1131. Anfangs steht der Chor ohne Verständnis da und verwendet Dialogverse, bald wird er aber von Unglücksahnungen überwältigt. Die verschiedene Situation bedingt aber einen anderen Inhalt, so dass der Chor mehr die Seherin über das künftige Unglück ausfragt als sie beweint und beklagt.

Es würde zu weit führen, die Kommoi der beiden anderen Tragiker eingehend zu analysieren. Ich will nur bemerken, dass Sophokles dem von Äschylos im 'Agamemnon' gewiesenen Weg folgt, den Kommos mit dem Drama und der Handlung innig zu verschmelzen. Seine Kommoi sind kein Klagenensemble des Chors und der Personen, sondern der Chor streut beruhigende Bemerkungen ein; daher verwendet er oft Dialogverse, z. B. in der 'Antigone' und im 'König Ödipus', und lyrische Verse desselben Inhalts im 'Ödipus in Kolonos' und im 'Philoctetes'. In der 'Elektra' und im 'Aias' führt der

³⁷ Auf Grund von V. 1013 ὅς τε μέλος ὁμοῦ τιθεῖς = *simul mecum canta* lässt Wilamowitz, *Comm. metr.* II, Progr. Göttingen 1896, S. 23, die folgende Interjektion 1014—1022 ὁτοτοτοτοῖ unison vorgetragen werden.

Kommos die Handlung weiter: im 'Aias' begleitet er das Finden des toten Körpers des Helden, in der 'Elektra' die Tötung der Klytämestra. Während das Streben, die Sonderstellung des Kommos aufzuheben und ihn mit der Handlung zu verschmelzen, bei Sophokles deutlich hervortritt, gibt Euripides ihm seine alte Stellung zurück, obgleich er ihm weniger Platz einräumt und die Auflösung der alten strengen Form deutlich ist. Siehe z. B. Elektra V. 1177 ff., wo Elektra, Orestes und der Chor auftreten; der Chor ergeht sich aber in Klagen und Reflexionen über die handelnden Personen. Ein Wechselgesang wird vorgetragen von Antigone und Ödipus Phön. V. 1485 ff., von Adrastos und dem Chor Suppl. V. 798 ff. und von den Kindern und dem Chor V. 1123 ff. Die Troerinnen werden durch einen kurzen regelrechten Kommos über das gefallene Ilion abgeschlossen, der von Hekabe und dem Chor ausgeführt wird.

Wenn die Kommoi der Tragödie mit den vorhin geschilderten Formen der wirklichen Totenklage verglichen werden, so erhellt, dass die Tragödie von den Arten der Totenklage die ausschliesslich lyrische aufgenommen hat. Sie tritt auf als ein von einem Klagenden und dem Chor abwechselnd vorgetragenes Lied oder auch in der verwickelteren Form, dass zwei Klagende abwechselnd ein Lied vortragen, das von Versen des Chors oder auch von unisono abgesungenen Versen unterbrochen und begleitet wird, wie wir es schon in der wirklichen Totenklage gefunden haben.

Dagegen scheint es, dass wir in der Tragödie die zweite, mehr epische Art der Totenklage vergeblich suchen, in der die lyrischen Gefühlsausbrüche auf das Rezitieren des episch abgefassten Lobes des Toten folgten. Wenn wir uns aber besinnen, dass diese rezitierten Verse den Dialogversen der Tragödie entsprechen müssen, so finden wir in den formell primitivsten, 'episch' komponierten Tragödien, besonders in den 'Persern' und den 'Sieben', eine Analogie, die sich nicht von der Hand weisen lässt. Der Prolog der 'Sieben' schildert die Not, worin die Stadt sich befindet, die Parodos ist der lyrische Kommentar dazu. Dasselbe Thema wird in dem darauffolgenden Dialog zwischen Eteokles und dem Chor und

[627]

in dem ersten Stasimon weiter ausgeführt. Darauf folgt die berühmte responsorisch komponierte Beschreibung der Heerführer, die in dem Zwiegespräch zwischen Eteokles und dem Chor ihren Höhepunkt erreicht und durch ein Stasimon abgeschlossen wird. Zuletzt kommt die kurze Botschaft von dem Fall der Brüder und darauf die grosse Totenklage über sie. Ebensowenig gibt es eine dramatische Handlung in den 'Persern'. Die Unglücksahnungen und -botschaften steigern sich, der Chor ergiesst sich in Klagen, und diese werden durch das von dem König und dem Chor abwechselnd vorgebrachte Lied abgeschlossen. Der äussere Rahmen ist also der gleiche in den einzelnen Teilen dieser alten Tragödien wie in der epischen Totenklage: die epische Schilderung wird begleitet und zum Teil durchbrochen von lyrischen Gefühlsausbrüchen, der wesentliche Unterschied ist die *μίμησις δρώντων*, in der Aristoteles die Eigenart der Tragödie sucht.

Diese Erörterung hat etwas ausführlicher werden müssen, weil mit Ausnahme der Darstellung Benndorfs, die die Arten der Totenklage nicht scheidet, keine Vorarbeiten bestanden. Wir sind durch die formelle Analyse zu dem Ergebnis gelangt, dass ein genauer Parallelismus zwischen der Tragödie und der Art der Totenklage besteht, in welcher das lyrische Element in eine natürliche Verbindung mit einem epischen Element getreten ist. Diese Erkenntnis wirft unmittelbar eine zweite ab. Die Zwiespältigkeit der Kunstform der Tragödie ist immer eine *crux interpretum* gewesen, die keine wirkliche Lösung gefunden hat. Wie kommt es, dass gesprochene Dialogverse, die in einer ionisierenden, an das Epos anlehrenden Sprache³⁸, und gesungene Chorlieder, die sich in der Sprachform an die dorisische Chorlyrik anschliessen³⁹, vereint auftreten? Der Anschluss der Sprache des Dialogs an den ionischen Dialekt scheint, so überraschend es vorkommt, ein-

³⁸ Belege und Literatur z. B. in Christs Lit.-Gesch.⁵ I 245 A. 2.

³⁹ Der Versuch Ridgeways, S. 3 f. nebst den dort zitierten Stellen, die Sprachform der Chorlieder als den alten aus religiösem Konservatismus in der Hymnenpoesie bewahrten attischen Dialekt darzustellen, kann nicht verfangen bei der Tatsache, dass ein Böoter wie Pindar und ein Ionier wie Bakchylides in der Chorlyrik auch dorisieren. Freilich wäre auch der attische Demeterhymnos eine erst zu erklärende Ausnahme.

mal ein völliger gewesen zu sein: wenigstens sind durch einen Papyrus aus Oxyrhynchos zwei ionische Dialogverse aus den 'Phoinissen' des Phrynichos auf uns gekommen.⁴⁰ Es ist nun gewiss richtig, dass der Mythos in den Dialogpartien seine Stätte hat, und dass die Mythen Brosamen von dem reichen Tisch des Epos sind und demnach hier die epische Sprachform die natürliche ist, und ebenso, dass bei dem zähen Festhalten der einmal geschaffenen Kunstform die Chorlyrik in Athen wie überall dorisierte; aber ebendasselbe feste Beharren bei der überlieferten Kunstform macht es um so auffällender, dass hier zwei Kunstformen verschiedener Art und getrennten Ursprungs vereint erscheinen. An ein willkürliches Zusammenwerfen wird niemand ernstlich denken. Nun gibt es nirgends eine Dichtart, wo dasselbe Nebeneinander aufgewiesen werden kann, ausser der Totenklage. Zwar können wir kein schriftliches Beispiel aufzeigen, da keine wirkliche Totenklage aufgezeichnet worden ist und die uns erhaltenen in die gangbare literarische Form des hexametrischen Gedichts eingezwängt sind; es gibt aber, wie dargelegt, genug Zeugnisse dafür, dass die Totenklage sowohl in dem von kunstgerechten Aöden vorgetragenen Preis der Toten wie in den Gefühlsausbrüchen der ἰάλεμοι bestand, die sich in den Kommoi der Tragödie wiederfinden. Jener ist episch und musste episch vorgetragen werden, dieser ist lyrisch und wurde, zu kunstmässiger Form verdichtet, in lyrische Tracht gekleidet. Beide Formen konnten aber in der Totenklage in eine natürliche Verbindung treten, indem auf die epische Lobpreisung der lyrische ἰάλεμος folgte. Bei dieser auffallenden Übereinstimmung kann es nur methodisch richtig sein, den Ursprung der Tragödie dort zu suchen, wo das Vorbild ihrer Form sich aufzeigen lässt.

Das Versmass der Tragödie ist aber nicht der epische Hexameter, sondern der Jambus, wozu besonders in den älteren Stücken der trochäische Tetrameter hinzutritt. Der Jambus war das volkstümliche Versmass, das dem Sprechen am näch-

⁴⁰ In einem Bruchstück von dem Homerkommentar des Ammonios; s. Diels, Rhein. Mus. 1901 LVI 29 ff.

sten stand.⁴¹ Die fahrenden Sänger traten an den Höfen des Adels und bei den grossen Festen auf, und ihre Kunst wurde mit Gold aufgewogen, aber auch der gemeine, schlichte Mann mochte wie noch heute jeder griechische Bauer die Ehre der Totenklage nicht entbehren; konnten die Mitglieder der Familie sie nicht improvisieren, so gab es unter dem Volk Klagefrauen und wohl auch Klagemänner — beide erscheinen in der späteren Überlieferung —, wie jetzt überall, wo die Totenklage vorherrscht, die berufsmässig den Toten loben und beweinen konnten. Das Epos war diesen Leuten eine fremde Prachtblüte; sie gebrauchten die volkstümlichen Jamben wie die Jambiker in ihren für Verbreitung unter den Mitbürgern bestimmten Spottgedichten und Solon in seinen auf das grosse Publikum berechneten politischen Fluggedichten. Nun hat Wilamowitz⁴² bemerkt, dass in dem Kommos der Tragödie die Jamben vorherrschen, und dies mit Recht daraus hergeleitet, dass der volkstümliche Jambus das Versmass der wirklichen Totenklage (also der lyrischen) war. Die Klagenden brauchten eben für beide Arten der Totenklage dasselbe schlichte, ihnen geläufige Versmass, obgleich selbstverständlich verschieden abgetönt; bei der kunstmässigen Ausbildung mussten aber die epischen Partien sich an das Epos, die lyrischen sich an die Chorlyrik anlehnen.

Wir gehen von der Form zum Stoff über. Der Inhalt der Tragödie besteht in Leid und Schmerz; Aristoteles selbst lehrt, dass der Tragödie Eigentümliche sei, dass sie *μητρική φοβερῶν καὶ ἐλπειῶν* ist, was er in demselben 13. Kapitel der 'Poetik' näher entwickelt; er hat sogar diesen Punkt in die berühmte Definition der Tragödie (Kap. 6) aufgenommen: *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαινούσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Woher hat nun die Tragödie den Grundcharakter, der sich noch in der Bedeutung des Wortes 'tragisch' ausprägt? Mit [629] der Hypothese von der Entstehung der Tragödie aus dem Satyrspiel ist er schlechterdings unvereinbar. Bethe hat S. 37 ff. einleuchtend bemerkt, dass der düstere Ernst der Tragödie

⁴¹ Aristot. De art. poet. S. 1449 A.

⁴² Comment. metricum II, Progr. Göttingen 1896, S. 32 f.

nicht denkbar sei, wenn sie von Anfang an von den lustigen, leichtfertigen Satyrn agiert wird. Er will den Ernst durch die würdevolle Person des Gottes einführen, der, mit dem prachtvollen Göttergewand angetan, unter ihnen als der erste Sprecher auftritt. Es ist aber ebenso unmöglich, sich vorzustellen, dass ein Satyrchor herzerreissende Klagelieder singt, von denen doch jede Tragödie voll ist; denn das γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν mit Dieterich als Totengeister zu fassen streitet doch zu offenkundig gegen jede Überlieferung.

Der Stoff bietet aber ein anderes Rätsel dar: die Tragödie ist mit dem Dionysoskult so eng verbunden, dass jede Aufführung, wo sie auch stattfindet, Dionysia getauft wird; der Priester des Dionysos hat in Athen den Vorsitz inne, und der Gott selbst wird, um dem Spiel zuzuschauen, aus seinem Tempel geholt und in der Orchestra aufgestellt. Der Inhalt der Tragödien ist aber mit verschwindenden Ausnahmen οὐδὲν πρὸς Διόνυσον. Aber noch mehr! Wilamowitz hat bemerkt und Usener die Bemerkung unterstrichen⁴³, dass die Göttersage von der Tragödie nur benutzt wird, insoweit sie entgöttlicht, d. h. zur Heldensage herabgesunken ist. Schon die Alten haben dieselbe Beobachtung positiv verwertet; Theophrast definiert die Tragödie als ἡρωικῆς τύχης περίστασις, worauf Schmid mit Recht grossen Wert legt.⁴⁴ Dasselbe Problem hat Schmid für den Dithyrambos gestellt; hier ist es aber in seinen Wirkungen ungleich wichtiger. Auch für die Tragödie ist dieselbe Antwort gültig wie für den Dithyrambos: das kommt daher, weil der Dionysoskult die alten zu Ehren der Heroen gefeierten Totenbegehungen aufgesogen hat. Ihnen verdankt die Tragödie nicht nur die Form, sondern auch den Stoff.

Dass in der Frühzeit der Tragödie ein paarmal geschichtliche Ereignisse der Gegenwart den Stoff hergegeben haben, ist immer auffallend gewesen: nimmt man hinzu, dass schon vor dem grossen und kühnen Neuerer Äschylos zwei solche Tra-

⁴³ Wilamowitz, Herakles¹ I 59—61; Usener, Arch. f. Religionswiss. 1904 VII 282.

⁴⁴ S. Christs Lit.-Gesch.⁵ I 248; vgl. Et. m. s. v. τραγῳδία ἐστὶ βίων τε καὶ λόγων ἡρωικῶν μύμησις und die anderen a. a. O. A. 3 angeführten Stellen.

gödien von Phrynichos auf die Bühne gebracht wurden, die 'Φοίνισσαι' und 'Μιλήτου ἄλωσις', so wird es deutlich, dass ein solches Thema nicht die gewaltsame Neuerung darstellen kann, für die es gemeiniglich gehalten wird. Das Problem findet seine Lösung, wenn die Tragödie auf die Totenklage des Heroenkults zurückgeführt wird; denn auch denjenigen, die im Kampfe, besonders für das Vaterland, den Tod gefunden haben, gebührt die Totenklage; es wird ihnen als Heroen geopfert wie den Freiwilligen aus Oresthasion (Paus. VIII 41, 1), den bei Platäa Gefallenen und sogar den in Agylla gesteinigten Phokäern (Herodot I 167). So wird die Stoffwahl des Phrynichos verständlich; sein Missgeschick hat aber gezeigt, dass das Volk an eigenes Leid nicht erinnert werden wollte, und die Gegenwart stand doch in einem so scharfen Gegensatz zu der mythischen Zeit der Heroen, dass die historische Tragödie als etwas Abnormes erscheinen musste und demnach beseitigt wurde. Die kühne Neuerung ist die Göttertragödie, die gehört eben auch Äschylos und ist für immer vereinzelt geblieben.⁴⁵

Die durch diese Erwägungen gegebene Antwort erheischt aber eine Begründung zweier darin enthaltenen Punkte: Kam in dem Heroenkult eine Totenklage vor? und: Warum ist die in dem Heroenkult vorkommende Totenklage von dem Dionysoskult aufgesogen worden? Erst wenn diese beiden Fragen hinreichend beantwortet sind, kann das Ergebnis, das durch

⁴⁵ Mit Crusius und Schmid den Heroendithyrambos als Mittelglied einzuschieben, indem man den Theorien der Alten folgend den tatsächlichen Zusammenhang zwischen ihm und der Tragödie zu einem genetischen macht, heisst das Problem zurückschieben, ohne es zu lösen; es wird dabei ein nicht erweislicher mimetischer Keim des Dithyrambos vorausgesetzt, der aber, wie unten dargelegt werden soll, nicht im Totenkult zu finden ist. — Wilamowitz sagt S. 95 und 105, dass Äschylos die Tragödie durch das Einführen der Heldensage in die (früher nur dionysische) Tragödie geschaffen habe. An eine so willkürliche Schöpfung kann ich nicht glauben; denn die Tragödie kann als wesentlicher Teil des Götterkultus wie wegen der relativen Beständigkeit der Kunstform im Altertum nicht willkürlich revolutioniert worden sein, sondern muss bei aller Verschiedenheit zwischen Anfang und Ende organisch gewachsen sein.

die Analyse von Form und Stoff der Tragödie gewonnen wurde, als gesichert gelten.

Dass eine jährlich wiederholte Totenklage zu den Begehungen des Heroenkultes gehörte, ist mehrfach bezeugt; freilich sind die Zeugnisse nie in vollem Umfange zusammengebracht und gewürdigt worden. In erster Linie steht die für das Problem der Entstehung der Tragödie hochwichtige und in der letzten Zeit wiederholt besprochene Herodotstellé über die zu Ehren des Adrastos in Sikyon aufgeführten τραγικοὶ χοροί, die der Tyrann Kleisthenes dem Dionysos überwies.⁴⁶ Früher wurde hier τραγικοὶ χοροί durch 'Bockschöre' übersetzt; der innere Grund dafür war der Wunsch zwischen dem dorischen Dithyrambos und dem Chor des Satyrdramas, die beide nach Aristoteles als Vorstufen der Tragödie betrachtet wurden, ein vermittelndes Glied zu finden; als man dann nachweisen zu können glaubte, dass die bocksgestaltigen Dämonen in dem Peloponnes zu Hause waren, in Attika aber die pferdegestaltigen Silene an ihre Stelle traten, gewann jene Auffassung noch mehr an Gewicht.

Diese Übersetzung lässt sich aber nicht aufrecht erhalten⁴⁷, abgesehen von der Frage, ob das Wort τραγικός in alter Zeit so viel als τράγειος 'zum Bock gehörig', 'bocksartig' be-
[631] deuten kann.⁴⁸ Gesetzt, dass τραγικός im V. Jahrh. wirklich

⁴⁶ Hdt. V 67 τὰ τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμεον τὸν Ἀδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες, τὸν δὲ Ἀδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελαμπίῳ.

⁴⁷ Der gesunde geschichtliche Sinn Ed. Meyers hat zuerst widersprochen, Gesch. des Alt. II 789; die Antwort Wernickes, Hermes 1897 XXXII 292 Anm. 2, trifft den Kern der Sache nicht. Zuletzt hat Reisch S. 452 ff. die Behauptung einer vernichtenden Kritik unterzogen.

⁴⁸ Soweit die Beispiele der Lexika reichen, zeigen sie, dass τραγικός erst in später Zeit (die beigebrachten Beispiele rühren sogar sämtlich aus der nachchristlichen Zeit her) in der Bedeutung 'zum Bock gehörig' auftritt, als die Auslegung der Tragödie als Bockgesang längst Gemeingut war. In guter Zeit bedeutet es immer 'tragisch', so auch in dem Wortspiel Plat. Crat. S. 408. Vielleicht ist das Wort nicht direkt mit τράγος zu verbinden, sondern als Kurzform zu τραγφδικός wie κωμικός zu κωμφδικός aufzufassen.

die vorausgesetzte Bedeutung haben kann, so ist doch die geläufige 'tragisch', und es scheint mir völlig unverständlich, dass man Herodot, dem Freunde des Sophokles und dem begeisterten Anhänger Athens, hat imputieren können, er habe dem Wort eine andere Beziehung gegeben als auf die Chöre, die an dem glänzendsten Fest Athens auftraten, wo die Stadt ihre Pracht und Macht den zusammenströmenden Fremden und Bundesgenossen zur Schau stellte. Auch vom religiösen Standpunkt scheint es mir ein ungeheurerlicher Gedanke, dass die 'nichtsnutzigen' Satyrn als Chor bei einer Totenbegehung auftreten sollten. Sogar in der Umformung, in welcher Schmid S. 19 an jener Bedeutung festhält, dass der Chor von Bauern der Umgegend gebildet wurde, die in der bäuerischen Tracht von Bocksfellen auftraten, kann sie nicht gerettet werden. Herodot meint ganz einfach das Nächstliegende, dass jene Chöre, die die Leiden des Adrastos besangen, denen der Tragödie irgendwie ähnlich waren — wir erinnern uns, dass Aristoteles das Hauptcharakteristikum der Tragödie in Leid und Schmerz sah —; das lag ihm um so näher, da zu seiner Zeit die sikyonischen Chöre wie die der Tragödie zu Ehren des Dionysos auftraten. Das ist für ihn der springende Punkt des Vergleiches.

Adrastos sollte in Megara begraben liegen, hatte aber in Sikyon ein Kenotaph.⁴⁹ Die Feier zu seiner Ehre wird selbstverständlich an dem Grabmal stattgefunden haben wie jeder Heroenkult. Sie bestand ursprünglich aus Opfern und Chören, die die Totenklage über den Heros ausführten (τὰ πάρεα ἐγέραιον): das Opfer hat Kleisthenes dem Todfeind Adrastra, Melanippos, übergeben; dass er die Chöre abgetrennt und dem Dionysos überwiesen hat, muss darauf beruhen, dass Dionysos schon die musischen Feiern der Heroen an sich zu ziehen angefangen hatte.

Da nun einmal diese Stelle lebhaft umstritten ist, obgleich über die richtige Interpretation nicht der leiseste Zweifel bestehen kann, so ist es wichtig, nachzuweisen, dass eine derartige jährlich wiederholte Totenklage im Heroenkult nicht

⁴⁹ Dieuchidas in dem Scholion zu Pind. Nem. IX 30; vgl. Hdt. V 67.

vereinzelt ist. Eine solche wurde von den eleischen Frauen an einem bestimmten Tag bei Sonnenuntergang dem Achill dargebracht, und dasselbe finden wir in Kroton wieder.⁵⁰ In Theben wurde eine Totenklage über Ino abgehalten; auch diese war mit Opfern verbunden.⁵¹ Ähnliches muss in einem [682] korinthischen Kult vorgekommen sein⁵²; leider ist die Aussage des Hauptgewährsmannes nicht ganz unzweideutig. Die Heräen in Korinth waren eine ἐορτή πένθιμος⁵³ für die getöteten Kinder der Medea, die in dem Heiligtum der Hera Akraia begraben lagen⁵⁴; Euripides schliesst nach seiner Art seine Medea mit der Einsetzung des Kultes. Der Kult der Kinder, Mermeros und Pheres, wurde von sieben Jünglingen und sieben Mädchen aus vornehmen Häusern besorgt, welche die Trauerzeichen, das schwarze Kleid und geschorene Haare, trugen.⁵⁵ Nun erzählt Philostratos, Her. 20, 24: τὰ μὲν δὲ Κορινθίων ἐπὶ Μελικέρτῃ . . . καὶ ὅπόσα οἱ αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισίν, οὓς ὑπὲρ τῆς Γλαύκης ἀπέκτειναν, θρήνην εἵκασται τελεστικῶς τε καὶ ἐνθέῳ· τοὺς μὲν γὰρ μειλίσσονται, τὸν δ' ὕμνουσιν. Es würde sich ausgezeichnet zusammenfügen, dass jene sieben Jünglinge und sieben Mädchen, die gerade für zwei Chöre passen und dazu die Trauertracht tragen, jenen θρήνηνος τελεστικός τε καὶ ἐνθεός über die Kinderheroen ausführten. Ich glaube, der Schluss ist berechtigt, denn der θρήνηνος wird auch

⁵⁰ Paus. VI 23, 3 ἐν ἡμέρᾳ ῥητῇ περὶ ἀποκλίναντα εἰς δυσμὰς τοῦ ἡλίου τὸν δρόμον αἱ γυναῖκες αἱ Ἥλειαι ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρῶσιν ἐς τιμὴν καὶ κόπτεσθαι νομίζουσιν αὐτόν. — Kroton: Lykophr., Alex. 859 γυναῖξί δ' ἔσται τεθμός ἐγγώροις ἀεὶ πένθειν τὸν εἰνάπηχον Αἰάκοτρίτον.

⁵¹ Plut., Apophth. Lac. S. 228 E τοῖς δὲ συμβουλευομένοις τῶν Θηβαίων περὶ τῆς ἱερουργίας καὶ τοῦ πένθους, ἦν ποιοῦνται τῇ Λευκοθέᾳ, συνεβούλευσεν (sc. Αὐκοῦργος), εἰ μὲν θεὸν ἡγοῦνται μὴ θρηνεῖν· εἰ δὲ ἄνθρωπον μὴ ἱερουργεῖν ὥς θεῷ. Das ist die ursprüngliche Form der Anekdote, die bei Aristot. Rhet. II 26 S. 1400 B und dreimal bei Plutarch etwas anders erzählt wird; s. meine Griech. Feste S. 432 A. 4.

⁵² Vgl. Griech. Feste S. 57 f. u. bes. S. 58 A. 2. Die dort gegebenen kurzen Andeutungen über die Feier brauchten in diesem Zusammenhang notwendig eine Ergänzung.

⁵³ Scholien zu Eur. Med. 1379.

⁵⁴ Eur. Med. 1378 f.

⁵⁵ Paus. II 3, 7; Parmeniskos in dem Scholion zu Eur. Med. 273.

auf sie bezogen⁵⁶, und das τελεστικός passt genau zu dem Wort τέλη des Euripides. Zwar werden in dem folgenden Satz die μελίσματα den Kindern und ein ὕμνος dem Melikertes beigelegt; das streitet aber gegen das Vorhergehende; die verschrobene Ausdrucksweise des Sophisten hat die Antithese herbeigeführt. Es bleibt also am wahrscheinlichsten dabei, das, die Kinderheroen im Temenos der Hera Akraia von zwei in Trauergewand gekleideten Chören mit einer Totenklage geehrt wurden.⁵⁷

Kurz vorher erzählt derselbe Gewährsmann, dass die Thesaler jedes Jahr eine Theorie schickten, um an dem Grabhügel des Achill bei Rhoiteion Opfer darzubringen und Hymnen abzusingen⁵⁸; in der 20, 25 folgenden ausführlichen Schilderung werden diese Hymnen nicht erwähnt, dagegen ein ὕμνος κλητικός an Thetis wörtlich angeführt, der, während das Schiff noch vor Anker lag, abgesungen wurde. Trotzdem gestatten die angeführten Worte keinen Zweifel, dass auch am Grabmal des Achill Hymnen, d. h. ein Preislied auf den Heros, oder was hier die epische Art der Totenklage genannt worden ist, vorgetragen wurden.

Die Nachrichten über die Μεγαρέων δάκρυα erzählen, dass bei dem Tode einer Tochter des Bakchios die Megarer genötigt wurden, Klagechöre von fünfzig Jünglingen und Jung- [633] frauen nach Korinth zu senden, um die Tote zu betrauern.⁵⁹ Das ist das Aition; die bestehende Sitte war nach den Pindarscholien, dass die Klagechöre bei dem Tode eines jeden Mit-

⁵⁶ Mit den Worten ὅποσα δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παῖσιν . . . θρήνην εἵνασται κτλ.

⁵⁷ Auch wenn man die Totenklage auf Melikertes beziehen möchte, bleibt das Beispiel bestehen: die isthmischen Spiele wurden anfangs dem Melikertes gefeiert (s. Maass, Griechen und Semiten auf dem Isthmos S. 80): Dem Heros geziemte sowohl die Totenklage wie der Agon.

⁵⁸ Philostr. Her. 20, 22 καὶ μὴν καὶ ὕμνων ἐκ Θετταλίας ὁ Ἀχιλλεὺς ἔτυχεν, οὗς ἀνὰ πᾶν ἔτος ἐπὶ τὸ σῆμα φοιτῶντες ἤδον ἐν νυκτὶ τελετῆς τι ἐγκαταμινύοντες τοῖς ἐναγίσμασιν, ὡς Λήμνιοι τε νομίζουσιν καὶ Πελοποννησίων οἱ ἀπὸ Σισύφου. Die letzten Worte leiten zu den eben besprochenen korinthischen Riten über.

⁵⁹ Bekker, Anecd. I 281, 27 ff.; Paroemiogr. gr. I 117 und die dort zitierten Stellen; Schol. zu Pindar, Nem. VII 155 am Ende.

gliedes des Bakchiadenhauses, nach Bekkers Anekdoten sogar jährlich wiederholt wurden. Bei der Uneinigkeit der Überlieferung ist dies Beispiel nicht gesichert, zeigt aber jedenfalls, dass solche jährlich wiederholten Totenklagen dem griechischen Gedanken und der griechischen Sitte nahe lagen.

Schmid meint S. 18, dass das Freudenfest mit Chören, das Klytämestra nach Sophokles' 'Elektra' V. 289 ff. am Todestag des Agamemnon veranstaltete, für einen ähnlichen Gebrauch zeuge, indem es eine genaue Umkehrung der monatlichen Trauerfeier sei. Das ist möglich, aber unsicher; dass die Totenklage in dem Heroenkult keine vereinzelte Erscheinung ist, ist ohnehin genügend bezeugt.

Dazu kommt, dass es schon in dem allgemeinen Totenkultus Sitte war, die Totenklage an gewissen Gedenktagen zu wiederholen, und auch bei der Begräbnisfeier eine Totenklage nicht nur über den eben Verstorbenen, sondern auch über diejenigen, die schon seit früher auf der Begräbnisstätte ruhten, anzustimmen, wie durch freilich wenig beobachtete Zeugnisse feststeht, die sich in der schon erwähnten Gesetzgebung gegen die Trauerbräuche finden. In dem Gesetz der Labyaden aus Delphi wird es verboten, teils bei der Bestattung über die früher Verstorbenen zu klagen, teils die Totenklage an dem folgenden, an dem zehnten und an den Jahrestagen zu erneuern.⁶⁰ Durch diese Parallelen fällt neues Licht auf zwei schwierige Stellen in der Darstellung Plutarchs K. 21 von den von Solon gebotenen Einschränkungen der Trauerbräuche. Τὸ κοκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἑτέρων ἀφεῖλεν kann sich nur auf das ersterwähnte Verbot beziehen: 'er verbot, einen anderen (als den eben Verstorbenen) bei der Begräbnisfeier anderer zu beweinen'.⁶¹ Auf das zweite Verbot beziehen sich

⁶⁰ Dittenberger SIG.² 438 Z. 152 ff. τῶν δὲ πρόστα τεθνακότων ἐν τοῖς σαμιάτεσσι μὴ θρηνεῖν μηδ' ὀτοτύζειν, ἀλλ' ἀπίμεν *Ῥοίκαδε* ἕκαστον ἐχθροὺς ὁμεστίων καὶ πατραδελφῶν καὶ πενθερῶν κηγγόνων καὶ γαμβρῶν. μηδὲ ταῖς ὑστεραίαις μηδ' ἐν ταῖς δεκάταις μηδ' ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖς μήτ' οἰμῶζειν μήτ' ὀτοτύζειν. G. Türk, Hermes 1896 XXXI 647, hat erkannt, dass ἐνιαυτός hier Jahrestag bedeutet, was auch sonst belegt ist.

⁶¹ Die eigentliche Schwierigkeit ist das Nebeneinander von ἄλλον und ἑτέρων. Lidskog weist darauf hin, dass das Wort ἑτέρων durch die Bestimmung der Labyadeninschrift ἀλλ' ἀπίμεν κτλ. seine Erklärung findet:

die Wörter: οὐδ' ἐπ' ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν χωρὶς ἐκκομιδῆς. Es handelt sich darum, inwieweit Fremde, d. h. vor allem die berufsmässigen Klageweiber, welche Solon in einem Alter von [634] mehr als sechzig Jahren zuliess (s. o. S. 622), an dem Totenkult teilnehmen durften; das zeigt das Wort ἀλλότρια. Der Zusatz χωρὶς ἐκκομιδῆς 'ausser bei Gelegenheit des Hinaustragens zum Grabe' kann nur verstanden werden, wenn man sich erinnert, dass auch bei anderen Gelegenheiten Trauerfeiern an dem Grabmal stattfanden: diesen wurden die Beschränkung auferlegt, dass daran keine berufsmässigen Klagefrauen, sondern nur die Mitglieder der Familie teilnehmen durften. Die Wiederholung der Totenklage ist übrigens schon in der Terminologie der Arten der Lyrik überliefert; denn da Proklos sagt⁶², dass der Θρήνος im Gegensatz zu dem bei der Prothesis vorgetragenen ἐπικηδεῖον keiner zeitlichen Begrenzung unterlag, also zu jeder Zeit vorgetragen werden konnte, so kann das nur bedeuten, dass Threnoi auch an den Gedenktagen vorgetragen zu werden pflegten. Es fällt hierdurch auch ein Streiflicht auf die Ausbildung der Totenklage zu einer künstlerischen Form. Diese wird den von einer ruhigeren Stimmung getragenen Gedenkfeiern, die hierin dem Heroenkultus ähneln, viel zu verdanken haben. Zu solchen Gedenkfeiern sind, wie die zeitlichen Verhältnisse mit Notwendigkeit fordern, die Threnoi des Pindar geschrieben.

Dass die Totenklage sich in dem Heroenkultus wiederfindet, ist also eigentlich selbstverständlich, denn der Heroenkultus ist aus dem Totenkult entstanden und bewegt sich in dessen Formen. Die bei der Leichenfeier beobachteten Bräuche

Solon verbot an dem Begräbnis Nichtverwandter über andere als über den zu Begrabenden zu klagen; bei der Totenklage über diesen waren dagegen, was unmittelbar besprochen werden soll, auch Nichtverwandte, d. h. Klagefrauen zugelassen. Solon ist also lange nicht so weit in dem Verbot der Totenklage gegangen wie die späteren Gesetze: zu der Klage um den eben Gestorbenen hat er die berufsmässigen Klageweiber zugelassen, und die Klage an den Grabmälern (ἐν σαρμάτεσσι die Labyadeninschrift) hat er den Verwandten gestattet.

⁶² Proklos, Chrestom. S. 247, 16 ff. Westphal: διαφέρει δὲ τοῦ ἐπικηδεῖου ὁ θρήνος, ὅτι τὸ μὲν ἐπικηδεῖον παρ' αὐτὸ τὸ κήδος ἐπὶ τοῦ σώματος προκειμένου λέγεται, ὁ δὲ θρήνος οὐ περιγράφεται χρόνῳ.

werden in dem Heroenkult dem Heros zu Ehren wiederholt.⁶³ Das ist nur natürlich; denn von Anfang an bezweckt jede Totenfeier, sowohl die bei der Bestattung, wie die wiederholte, dasselbe: die Befriedigung der Bedürfnisse des in dem Grabe Lebenden. Besonders augenfällig ist das bei den hippischen und gymnischen Agonen. 'Mit der Leichenfeier vornehmer Toten sind alle grossen Agonen verknüpft, von denen die epische Überlieferung erzählt.'⁶⁴ 'Regelmässig nach Ablauf einer bestimmten Frist neu begangene Festagone gab es in Griechenland erst, seit der Heroenkult in Blüte stand. Viele dieser Wettspiele waren für immer mit den Jahresfesten einzelner Heroen verbunden und bestimmt, deren Andenken zu feiern. Noch in geschichtlich erkennbaren Zeiten sind, meist auf Geheiss des delphischen Orakels, zu Ehren von Heroen jährliche Kampfspiele eingerichtet worden. Es war die besondere Art der Verehrung, die den Heroen zukam, und man wusste ganz gut, dass man in solchen Spielen die Leichenfeier eines Verstorbenen wiederholte. — Die höchsten, ganz Griechenland versammelnden Agone der Pythien, Olympien, Nemeen, Isthmien sind in historisch bekannten Zeiten allerdings Göttern zu Ehren gefeiert worden; dass aber auch sie ursprünglich als Leichenspiele für Heroen eingesetzt und erst nachträglich höheren Schutzherren geweiht worden seien, war wenigstens im Altertum allgemeine Überzeugung.'⁶⁵ Es gibt sogar, wenn auch selten, in den Agonen Spuren, die auf ihr Entstehen aus einem Totenbrauch hindeuten, wie der ἀμφορίτης ἄγών auf Ägina, in dem die Wettläufer Wasserkrüge auf den Schultern trugen; es ist das Badewasser oder die Wasserspende, die wie auch sonst in dem Totenkultus dem Heros gebracht wird.⁶⁶

So sind die Agone nach der Meinung der Alten selbst aus

⁶³ Das Haaropfer, das öfters den Heroen dargebracht wird — vgl. auch, dass die Chöre im Dienst der Kinder der Medea geschorene Haare tragen —, stammt wohl aus der Sitte bei dem Leichenbegängnis die Haare für den Toten abzuscheren. S. Griech. Feste S. 460 A. 2.

⁶⁴ Reisch in Pauly-Wissowas Realenz. I 841.

⁶⁵ Rodhe, Psyche¹ 141 f. (I⁴ 151 f.) mit Belegen in den Noten.

⁶⁶ Griech. Feste S. 172 f.

den in dem Heroenkultus wiederholten Leichenspielen entstanden: vielleicht ist diese Meinung nicht richtig, sie zeigt aber, in welchen Gleisen sich ihre Vorstellungen bewegten. In den Agonen hat sich, wie immer im Kult, alte Sitte bewahrt: die Tracht der Kitharöden und der Rosselenker ist der alte schleppende Chiton, den nach dem homerischen Hymnos die Ionier bei dem delischen Feste als Festkleid trugen.⁶⁷ Dort hält sich auch der Streitwagen der Ritterzeit, seitdem er längst an der Schwelle der historischen Zeit aus dem praktischen Gebrauch geschwunden ist. Eine künstlerisch gestaltete Totenklage, die zugleich den Ruhm des Toten sang, war noch unerlässlicher als die Leichenspiele. So scheint es selbstverständlich, dass jene wie diese aus der Ritterzeit in den Heroenkult übergegangen ist und sich dort bewahrt hat. Die künstlerisch gestaltete Form, die nicht die Sache jedermanns war, muss vor allem in dem Heroenkult geübt werden, der die alte überschwengliche Weise der Totenbegehung festhielt, während sie im privaten Leben Beschränkungen unterworfen wurde.

Der Wettstreit hat nie weitere Gebiete des menschlichen Lebens in sein Bereich gezogen als in Griechenland. Es wird dies immer mit allgemeinen Worten aus der geistigen Veranlagung des griechischen Volkes erklärt, und Näheres ist über den Ursprung noch nicht mit Sicherheit ermittelt: sicher ist nur, dass der Schwerpunkt in jenen hippischen und gymnischen Agonen liegt und dass man von dort ausgehend auch die musischen Darbietungen zu einem Wettbewerb ausgestaltet hat. Der älteste musische Agon, den wir kennen, ist der bei den Leichenspielen des Amphidamas in Chalkis, an dem Hesiod sich rühmt den Preis davongetragen zu haben (vgl. o. S. 621 f.). Da berufsmässige Aöden zu der glänzenden agonistischen Leichenfeier zugezogen wurden, kam es von selbst, dass auch für den schönsten Gesang ein Preis ausgesetzt wurde. Es ist sehr zu bedauern, dass wir hier fast nichts wissen und nur vermuten können: denn die Folgerungen wür-

⁶⁷ ἐλκεχίτωνες ἰάονες I 147 f. Es braucht nur an allbekannte Monumente wie den delphischen Wagenlenker und Apollon Kitharödos erinnert zu werden.

den sehr wichtig sein, wenn es feststünde, dass die agonistische Form in die Leichenklage und ferner in die dieser gleichartige Totenklage des Heroenkultes eingedrungen wäre.

Zwar hat der Götterkultus sich die agonistische Form auch in den musischen Darbietungen recht früh zu eigen gemacht — der Pythische Agon ist der älteste. Es haben aber viele Kultgebräuche diese Form nicht angenommen, vor allem, was uns besonders interessiert, eine ganze Reihe unten zu erwähnender mimetischer Gebräuche. Es ist schwer einzusehen, [636] warum die Tragödie in agonistischer Form auftritt, falls man dies nicht auf einen Akt der Willkür des Peisistratos bei dem Stiften der grossen Dionysien zurückführt. Vielleicht lässt es sich besser verstehen, wenn diese Form eine Erbschaft des Heroenkultes ist, in dem sie von altersher heimisch war.

Unser Weg wäre viel leichter, wenn wir mit Ridgeway annehmen dürften, dass zu Ehren der Verstorbenen mimetische Aufführungen stattfanden, oder wenigstens mit Schmid, dass in der Musik und Orchestik des Heroendithyrambos mimetische Keime lagen: nichts davon ist weder bei den Griechen noch bei anderen Völkern zu erweisen. Zu diesem negativen Ergebnis führt eine Musterung der Begräbnisfeiern bei den verschiedenen Völkern, wobei wir besonders die europäischen berücksichtigen.

Tänze kommen nicht selten bei den Leichen- und Bestattungsfeiern vor, es fehlt ihnen aber, mit der einzigen Ausnahme des oben S. 615 A. 2 erwähnten Beispieles, eben das, was der springende Punkt in der Hypothese Ridgeways ist und erklären könnte, warum die Tragödie nicht bei einem in stets gleicher Form wiederholten liturgischen Drama stehengeblieben ist, sondern immer neuen Stoff aus den Heroenmythen zu sich gezogen hat: die Darstellung Verstorbenen als Handelnde und Redende. Die in dem Totenkult aufgeführten Tänze sind oft nicht für den Totenkult spezifisch oder sind wenigstens denjenigen ähnlich, die bei anderen Gelegenheiten aufgeführt werden. Dieser Art ist das eine von Farnell zitierte Beispiel⁶⁸, das aus Yap (Karolineninseln) stammt; denn wie

⁶⁸ Farnell, *Cults of the Greek States* V 231 A. a. nach Arch. f. Religionswiss. 1907 X 522 f., wo wieder Zeitschr. f. Ethnol. 1903 XXXV

der Originalbericht zeigt, sind die von jenem tanzfrohen Volk aufgeführten Tänze dem Totenkult nicht eigentümlich, zum Teil sehr obszön. Das zweite von ihm zitierte Beispiel⁶⁹ ist mir nicht zugänglich gewesen. In Afrika werden bei der Totenfeier häufig Tänze von den maskierten Mitgliedern der [637] Geheimbünde aufgeführt, eine engere Beziehung zum Totenkult fehlt aber auch hier.⁷⁰ Ebenso steht es mit den europäischen Tänzen, die bald besprochen werden sollen. Ob einschlägige Beispiele ausser dem einen angeführten sonst zu

134 ff. ausgezogen ist. Z. B. 'Tamm' ist ein von jungen Mädchen aufgeführter Tanz, der von jemandem bestellt wird, der beispielsweise das Gedächtnis eines verstorbenen Familienmitgliedes durch einen solchen Tanz ehren will; das Tanzlied verherrlicht die Begebenheit, die den Tanz veranlasst hat. 'Kuthiol' ist ein sehr obszöner Frauentanz, der bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders bei dem Tode eines jungen Mädchens aufgeführt wird. In diesem Falle soll der Tanz dem Kummer Ausdruck verleihen, dass die Dahingegangene die Freuden der Liebe nicht mehr geniessen kann (vielmehr einen Ersatz dafür bieten). Das Tanzlied handelt nur von der Liebe. Dasselbe scheint von den Tänzen der Baininger zu gelten, welche geschildert werden in: Aus der deutschen Südsee, Mitteilungen der Missionare vom h. Herzen Jesu Bd. I, P. Matthäus Rascher, M. S. C. und Baining (Neu-Pommern), Land und Leute. Es heisst S. 193, dass die Tänze, soviel P. Rascher von den Bainingern erfahren konnte, zu Ehren der Toten und auch zur allgemeinen Belustigung zur Zeit der grossen Taroernte stattfinden, und S. 249, dass ein Tanz einen doppelten Zweck hatte, teils Erinnerungsfeier an einen verstorbenen Häuptling und teils Erntefest, da die Reifezeit der Taro und Pit gekommen war. Freilich müssten die Nachrichten, um wissenschaftlich verwertbar zu sein, von einem der melanesischen Verhältnisse kundigen Ethnographen geprüft werden; man denkt natürlich an Geheimbünde, aber von solchen verlautet in der Schilderung nichts.

⁶⁹ Aus 'Man' 1906 S. 54.

⁷⁰ L. Frobenius, Die Masken und Geheimbünde Afrikas, Abh. der Akad. zu Halle 1899 LXXIV 56. Bei einer Fürstenbestattung in Loango waren die Tänzer mit einer Art federbesetztem Sack bekleidet, das Gesicht mit dem Schnabel und dem halben Kopf einer Löffelgans geschmückt; der Tanz bezog sich hauptsächlich auf einen von den Tänzern herumgeführten grossen Phallos. Andere sehr verschiedenartige Beispiele s. S. 58. 62. 63 f. 94 (aus Yoruba). Die Egungun genannte Maskenfigur tritt bei den Bestattungszeremonien auf; nach einigen Tagen erscheint er im Trauerhaus, bringt Nachrichten von dem Verstorbenen, wird bewirtet und mit Botschaften an ihn entlassen.

finden sind, vermag ich wegen meiner unvollständigen Kenntnis der ungeheuren ethnologischen Materiales nicht zu sagen; die Aussicht scheint mir aber gering, da Ridgeway, der aus dem Vollen schöpfen kann, nichts Besseres beibringen konnte.

Eine Liturgie der oben bezeichneten Art, die also dramatisch unfruchtbar bleiben musste, sind die von Dieterich S. 193 herbeigezogenen Zeremonien des ägyptischen Totenkultes. 'Die Hauptperson bei diesen Zeremonien ist ein Priester, den man den Sem nennt, aber auch der Cherbeb (dem es obzuliegen scheint, die alten Sprüche bei den Zeremonien abzu- lesen und dessen Nebentitel Schreiber des Gottesbuches ihn wohl als gelehrten Kenner der alten heiligen Literatur bezeichnet) und manche andere Personen nehmen daran teil. Wenn der Tote mit Wasser besprengt und mit Weihrauch umräuchert ist, dann treten drei Leute zum Grabe und wecken den Sem, der sich in Binden gehüllt vorher in ihm niedergelegt hatte. Hat er sich in bestimmter Weise langsam erhoben, so übernehmen die vier zusammen die Rolle jener Horus-söhne, die für Osiris gesorgt hatten. In einem weiteren Stadium der Handlung, wo der Sem einen seltsamen Brustschmuck und einen Stab trägt, stellt er Horus, den Sohn des Osiris dar; die einen rufen: o Isis, Horus ist gekommen, dass er seinen Vater umarme, und der Cherbeb ruft: eile, dass du deinen Vater schauest'. Darauf folgt ein Opfer und die 'das Öffnen des Mundes und der Augen' genannte Zeremonie.⁷¹ Wiedemann hat ganz recht diese Zeremonien als eine Zauberhandlung zu betrachten, die einst die Verwandten und Genossen des Osiris nach der Ermordung des Gottes vorgenommen hatten, um der Leiche das Wiederaufleben im Jenseits zu sichern; durch ihre Wiederholung zugunsten eines menschlichen Toten hoffte man diesem eine entsprechende Neubelebung zu verschaffen.⁷² Das ist aber nur eine liturgische Zauberhandlung, wie sie in allen Religionen, auch den niederen, vorkommt, obgleich in sehr entwickelter Form: um von

⁷¹ A. Erman, Die ägyptische Religion S. 133 f.; über den Cherbeb S. 58.

⁷² A. Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten in *Mélanges Nicole* S. 561 ff.

einem Anfang dramatischer Poesie sprechen zu können, müsste wenigstens ein Ansatz vorhanden sein, über die spezifischen Grenzen der Liturgie hinauszugreifen. Denn eben in der Lösung von dem liturgischen Ziele, in dem Hinausgehen über das durch den Zweck der Zauberhandlung unmittelbar Gegebene liegt der durchgreifende Unterschied zwischen Liturgie und Drama. Bei einer ernsten, hochheiligen Liturgie ist die Grenze sehr schwierig zu durchbrechen; viel leichter geschieht das in den scherzhaften Aufzügen, wo die Teilnehmer sich die Zügel können schiessen lassen. Aber die Tragödie ist ernst. [638]

Nun scheint es aber, als ob ein einschlägiges Beispiel sehr nahe zu finden sei. Im alten Rom zogen in den Leichenzügen der Nobilität Personen mit, die die Wachsmasken der Ahnen trugen, und in der Schilderung des Leichenzuges des Vespasian sagt Suetonius Kap. 19: *in funere Favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta et dicta viri*. Inwieweit diese Sitte auf alter Überlieferung beruht oder eine spätere Erweiterung darstellt, darüber ist sonst nichts überliefert.⁷³ Sehr günstig für die Annahme, dass hier ein uralter Brauch vorliegt, den Toten an seiner eigenen Leichenfeier darzustellen, scheinen die Umstände nicht zu sein. In seiner ausführlichen Schilderung der römischen Bestattungsfeier VI 53, 6 erwähnt Polybios diese Sitte nicht, obgleich sie sehr auffällig gewesen sein muss. Für unsere Untersuchung ist es wichtig daran zu erinnern, dass die Totenklagen in Rom wie anderswo von Frauen vorgetragen wurden, berufsmässigen *praeficae*, die ihren Namen wohl davon hatten, dass sie die Verse vorsangen, die dann von dem Chor wiederholt wurden⁷⁴: so wird die Totenklage oft z. B. bei den Letten ausgeführt. Ferner muss man auch auf das skurrile Benehmen des Darstellers Rücksicht nehmen; es folgen im Leichenzuge wie in der *pompa circensis* Tänzer und Mimen, denen ebenso wie

⁷³ Die einschlägigen Belegstellen s. bei Marquardt, Privatleben der Römer I² 353.

⁷⁴ S. u. Das ist in Wirklichkeit schon ausgesagt von einem Claudius bei Varro, De l. Lat. 3, 70 *quae praeficeretur ancillis, quemadmodum lamentarentur, praefica est dicta*.

bei dem Triumphe alle Freiheit des Scherzes gestattet war.⁷⁵ Der Darsteller des Verstorbenen oder des Triumphators ist in beiden Fällen ein Ausfluss der echt italischen Neigung für derben Scherz und karikaturenhafte Darstellung, die sich auch jetzt nicht einmal bei der Totenfeier hat völlig zurückdrängen lassen.⁷⁶ Dagegen ist die Sitte öfters bezeugt, dass bei dem *funus indictivum* auf den den Körper des Verstorbenen enthaltenden Sarg ein Bild mit seiner Maske gelegt oder daneben aufrechtgestellt wurde.⁷⁷ Diese Sitte wird bei den Etruskern aufgekommen sein, deren Sarkophage und Graburnen mit der liegenden Figur der Toten versehen sind, und daraus ist es zu erklären, dass auf etruskischen Darstellungen des Leichenzuges der Tote so oft in eigener Person erscheint.⁷⁸ Hierin wird der Ursprung der Sitte zu suchen sein, die sich dank der starken mimischen Veranlagung der Italiker weiter entwickelt hat.

[639] Das mimetische Element der römischen Bestattungsfeier kommt also nur bei den grossen prunkvollen Schaustellungen der Nobilität vor; volkstümlich war es nicht und ist des jüngeren Ursprunges stark verdächtig. Eine Hilfe zum Verständnis des Ursprunges der griechischen Tragödie bietet es nicht und ist auch nie dafür in Anspruch genommen worden.

Jedem Gebildeten bekannt sind die Bilderzyklen des Totentanzes: sie gewinnen noch beträchtlich an Schärfe und Anschaulichkeit, wenn man sich erinnert, dass sie sich an einen bestehenden Gebrauch anschliessen. Im frühen Mittelalter war es nach den Beichtfragen Burchards von Worms (XI. Jahrh.) Sitte bei der aufgebahrten Leiche *carmina cantare, ioca et*

⁷⁵ Marquardt a. a. O. S. 352 f. und 353 A. 1.

⁷⁶ Nachdem die Bahre fortgetragen ist, findet sich in ein sardinisches Trauerhaus eine Lustigmacherin, die *buffona*, ein; Usener, Rhein. Mus. 1904 LIX 625 f.

⁷⁷ Das Bild ist ein Ersatz der sonst offen getragenen Leiche. In dem Leichenzug des Augustus erschienen sogar drei Bilder des Verstorbenen: Cass. Dio LVI 34. Belegstellen s. Daremberg et Saglio, Dict. des ant. II 1399 A. 32; Marquardt a. a. O. S. 354 f.

⁷⁸ Ich kann nicht wie Martha, L'Art étr. S. 417 hierin ein Zeugnis dafür sehen, dass schon die Etrusker den Verstorbenen in dem Leichenzug durch einen Mimen darstellen liessen.

saltationes facere; die Leichenwache scheint unter grosser Fröhlichkeit vor sich gegangen zu sein, wie auch die Begräbnisse der Letten heutzutage so verlaufen, 'dass man glaubt auf einer Hochzeit zu sein'. Ähnliches wird zu der Entrüstung des wohlherzogenen Städters ziemlich überall in ländlichen Verhältnissen vorkommen, wie ich aus eigener Erfahrung kenne. Bei den südslavischen Völkern ist noch ein 'verkehrter Reigen' im Gebrauch, der von einem Preislied auf den Toten eingeleitet wird. Es ist aber nicht richtig diese Tänze, wie es oft geschieht, als eine Abwehr gegen die bösen Geister zu erklären.⁷⁹ Sie gehen vielmehr aus demselben Bedürfnis wie die glänzenden Leichenspiele Griechenlands und Etruriens hervor: noch einmal, ehe der Tote dem Grab überantwortet wird, mit ihm zusammen im fröhlichen Genusse das Beste und Prächtigste, was das Leben bietet, zu kosten. Auch später schmausten die Römer mit dem Toten auf dem Grab auf dem *triclinium funebre* zusammen, wie noch die Russen im Frühjahr auf dem Kirchhof ein grosses Gelage feiern. Wie der Agon so dient der Tanz zur Belustigung des Toten: die Etrusker, die für Schmausereien und Tänzerinnen einen besonderen Sinn hatten, malten mit Vorliebe diese auf den Wänden der Grabkammer, wie die Ägypter das fröhliche Leben an dem Ufer des Nils darstellten, damit die im Grab Ruhenden immer davon geniessen könnten. Der Zweck wird in dem klassischen Lande des Grabkults, Ägypten, mit aller Offenheit ausgesprochen. 'Wie das Totenmahl sich am Tage der Beerdigung abspielte (und ebenso gewiss an den grossen Festen, wo man den Toten opferte), das stellen uns die Gräber des neuen Reiches oft genug dar. Da sitzen die Verwandten und Freunde des Toten, festlich gekleidet und mit Blumen geschmückt; sie essen und trinken, sie sehen den Tänzerinnen zu und hören auf das Lied des Harfenspielers... Und nun redet der Sänger den Toten selbst an, als sässe er noch mit unter den Schmausenden, und ruft ihm zu, des kurzen Lebens mit seiner Gattin zu geniessen: Feiere den schönen Tag! Stelle dir Salben hin und feines Öl für deine Nase und Kränze und Lo-

⁷⁹ S. z. B. Arch. f. Religionswiss. 1906 IX 454.

tusblumen für den Leib deiner lieben Schwester, die dir zur Seite sitzt. Lass Gesang und Musik vor dir sein!⁸⁰

[640] Daher wird auch nicht aus den Tänzen der Leichenfeier eine Stütze für eine mimetische Gestaltung derselben zu gewinnen sein: die Tänze waren derselben Art, die sonst im Leben gewöhnlich war. Dagegen hat die Totenklage in vielen Gegenden Europas eine Eigentümlichkeit, die für die Entstehung des Dramas bedeutsam gewesen sein kann und daher hervorgehoben zu werden verdient: sie wird in dialogische Form eingekleidet und der Vorsänger redet aus der Person des Toten heraus.

Die Totenklage ist noch in vielen Ländern Europas gebräuchlich.⁸¹ Sie spricht von dem Leid der Hinterbliebenen und dem Ruhm der Dahingeschiedenen und wird gewöhnlich von berufsmässigen Klagefrauen vorgetragen, die den Schatz der alten poetischen Volksüberlieferung besitzen oder, wie vor allem im Süden, die Gabe der Improvisation haben. Aber auch die Leidtragenden wollen sich beteiligen: entweder brechen sie nach dem Beenden einer Strophe in kurze Schmerzensrufe und Interjektionen aus oder wiederholen im Chorus die eben vorgetragene Strophe. Beides lässt sich auch vereinen, indem die Leidenschaft, je länger die Klage dauert, desto höher steigt und zuletzt ungehemmt und wild durchbricht. Die Analogie, ja Gleichheit mit den für das griechische Altertum erschlossenen Formen der Totenklage springt in die Augen, ohne besonders gezeigt werden zu müssen. Als charakteristisches Beispiel führe ich eine Schilderung der Totenklage der rhodischen Juden an⁸²: 'Die Leidtragende

⁸⁰ Erman, Die ägypt. Religion S. 138.

⁸¹ Die Absicht ist nur, kurze Andeutungen über die heutigen europäischen Bräuche zu geben; auf ausführlichere Literaturangabe wird daher verzichtet. Unter neueren Aufsätzen s. z. B. E. K. Blüml, Germanische Totenlieder mit besonderer Berücksichtigung Tirols im Arch. f. Anthropologie 1906 XXXIII 149 ff.; A. C. Winter, Lettische Totenklagen im Globus 1902 LXXXII 367 ff.; J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, Cambridge 1910, S. 546 ff.

⁸² V. Guérin, Voyage dans l'île de Rhodes, Paris 1856, S. 69; daraus zitiert von A. Berg, Die Insel Rhodos, Braunschweig 1862, II 29, dessen Worte ich benutze.

wirft sich auf das Grab und stösst ein Geheul aus. Alle setzen sich darauf um die Ruhestätte, jene stimmt eine Art improvisierten Grabgesang an, in welchem sie zuerst langsam anfangend den Verstorbenen preist. Es sind kurze Strophen, welche von den Umsitzenden wiederholt werden. Immer bewegter und leidenschaftlicher wird der Gesang und endet in eine Art wahnsinnigen Geheuls unter den Äusserungen einer trunkenen Verzweiflung.'

Besonders wertvolle Parallelen bietet die albanesische Totenklage, da sie die hier für das alte Griechenland angenommenen Verhältnisse im elementaren Zustande zeigt, die Schmerzensausbrüche, woraus sich eine Trauerlyrik entwickeln kann, neben dem Lobpreisen des Toten, den Vortrag von einer Vorsängerin und die Wiederholung von dem Klagechor und sogar das Wiederholen der Totenklage bei späterer Gelegenheit. Gleich beim Eintritt des Todes erfolgen wilde Schmerzensäusserungen der Frauen. Später wird der Tote ausgezogen und mit einem Stück Zeug bindenförmig umwickelt; seine Kleider werden auf ihn gelegt, aber bei der Grablegung zurückgezogen. Darauf setzen sich die Frauen um ihn, und nun beginnt die eigentliche Totenklage, an der nicht nur die Verwandten, sondern auch die Nachbarinnen teilnehmen. Sie ist stets in gebundener Rede und besteht in der Regel aus zwei Versen, welche von einer Solostimme vorgesungen und dann von dem ganzen Frauenchor wiederholt werden. Diese Totenklagen sind durch den Brauch festgestellt und beziehen sich [641] auf die Lebensverhältnisse des Verstorbenen. Mitunter wird jedoch eine Leidtragende von ihrem Schmerz zu eigenen Trauerliedern begeistert. Während des Zuges nach der Kirche singt der Frauenzug Totenklagen. Die Männer begleiten die Leiche in die Kirche, die Frauen bleiben aber vor ihr stehen unter fortwährenden Klagen und Trauergesängen. Die Leiche wird unter herzerreissenden Schmerzensausbrüchen der Frauen und auch der Männer in die Erde gelegt. Darauf erfolgt die Verteilung und das Geniessen der κόλυβα (gekochter Weizen, Wein, Branntwein). Die Totenklage wiederholt sich am Grabe am dritten Tage nach dem Begräbnis; im Sterbehause werden die Totengesänge noch vierzig Tage nach dem Todesfalle,

namentlich am Fröhnmorgen von Sonn- und Festtagen, von besuchenden Verwandten und Freunden immer wiederholt.⁸³ Ich habe diese Schilderung ausführlicher gegeben, weil sie wie keine andere geeignet ist uns die frühgriechischen Verhältnisse zu veranschaulichen.

Es kommt nun in der europäischen Totenklage recht häufig vor, dass die (der) Vortragende sich in die Person des Verstorbenen hineinversetzt und aus ihr hinaus spricht, die Hinterbliebenen berät oder von seinem Tod und seinen Taten erzählt. Diese eigentümliche Sitte wird wohl vielen Lesern aus der entzückenden Erzählung Prosper Mérimées von der korsikanischen 'voceratrice' Colomba in der Erinnerung geblieben sein⁸⁴; lettische und Tiroler Beispiele finden sich in den zitierten Aufsätzen. Uns liegen die neugriechischen Totenklagen, die sog. Myrologia, besonders nahe, die in Passows Carmina popularia leicht zugänglich sind. Beispiele der dialogischen Form geben u. a. Nr. 374, wo der Vater seine Tochter fragt, warum sie hinunter in den Hades gegangen ist, der wie im Altertum als ein freudenloses Land beschrieben wird, diese antwortet, sie habe Hades geheiratet, und Nr. 376, wo die Tochter die Mutter das Kraut des Vergessens zu holen mahnt, diese aber antwortet, es sei vergeblich. Es gibt auch Myrologia in Form eines Dialoges zwischen Lebenden, z. B. Nr. 381, wo jemand die Witwe damit tröstet, dass sie einen anderen Mann finden könne, jene aber antwortet, es sei unmöglich, und niemand könne ihrem verlorenen Gatten gleichkommen.

So verbreitet ist die Sitte der Totenklage als Zwiegespräch mit dem Verstorbenen, dass Schrader diese Form der indogermanischen Urzeit hat zuschreiben können.⁸⁵ Demnach ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon das griechische Altertum die dialogische Totenklage, vielleicht sogar diejenige

⁸³ J. G. v. Hahn, Albanesische Studien I 151; Probestücke der Klagelieder II 134 ff.

⁸⁴ P. Mérimée, Colomba, Kap. 3 und 12.

⁸⁵ O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte³ II 430; ausführlicher in Hastings Dictionary of Religion and Ethics II 19 s. v. Aryan Religion.

Form, in welcher der Verstorbene redend eingeführt wird, gekannt hat; aber wie immer, wo die Belege fehlen, ist in der Übertragung der jetzigen Verhältnisse auf das Altertum die äusserste Vorsicht und Zurückhaltung geboten; man darf u. a. nie vergessen, dass tatsächlich nicht wenig von slavischem Volksglauben und Volksbrauch sich in Griechenland festgesetzt hat.

[642]

Die dialogische Form der Totenklage und das Zwiegespräch mit dem Toten brächten uns, wenn sie für das Altertum feststünden, der Tragödie einen Schritt näher. Es ist sehr leicht verständlich, dass jemand glauben mochte den Ursprung der Tragödie hierin zu finden. Das Wort Tragödie selbst bringt es mit sich, dass man das dramatische Element in der ältesten Tragödie zu hoch einschätzt, obgleich die 'epische' Komposition z. B. der 'Perser' und der 'Sieben' ein Gemeinplatz ist. Man kann sich nun leicht in Anlehn an die dialogische Totenklage eine Tragödie vorstellen. Nehmen wir an, sie behandle die Leiden des Adrastos. Im letzten Akt, um damit anzufangen, würde da ein Bote auftreten und den Tod des Adrastos erzählen, worauf der Chor Klagelieder anstimmt. An sich könnte, anstatt des Boten, auch der Aöde sein Lied von dem Geschick des Helden vortragen, das der Klagechor mit seinem lyrischen Klagelied begleitet. Ein sachlicher Unterschied besteht hier nicht. Nehmen wir dagegen eine vorhergehende Szene an, in der Adrastos selbst auftritt und seine Taten erzählt, was wiederum der Chor mit seinen Liedern begleitet, so ist etwas völlig Neues gegeben, die Einführung eines Schauspielers. In jenem Unterschied legen wir den Finger an das, was zu erklären ist, die *μίμησις δρώντων*, in welcher schon Aristoteles die Sonderart des Dramas sucht. Denn auch von der dialogischen Totenklage ist es ein weiter Weg zu Verummung und Auftreten in der Person eines anderen. Wollen wir auf dem festen Boden der Tatsachen stehenbleiben, so können wir das mimetische Element der Tragödie nicht aus der Totenklage herleiten, sondern müssen es anderswo suchen.

III. DIONYSOSKULTUS UND TRAGÖDIE

[673]

Mimetische Darstellungen sind bei primitiven Völkern und in den Volksbräuchen der fortgeschrittenen häufig; es gilt aber den Weg zu finden, worauf der hierin, zumeist zu magischen Zwecken, sich äussernde mimetische Trieb mit der das Menschengeschick darstellenden Totenklage die Vereinigung eingegangen ist, aus welcher die Tragödie geboren wurde. Je tiefer ein Volk steht, desto mehr erschöpft sich seine religiöse Tätigkeit in mimetischen Zaubertänzen, die das nachgeahmte Ereignis in der Wirklichkeit herbeiführen sollen. Im europäischen Volksgebrauch ist diese mimetische Art bekanntlich sowohl in der Gegenwart wie im Altertum besonders in den Ackerbauarten zu finden. Aber auch sonst begegnet sie, im alten Griechenland z. B. in den nicht seltenen Zereemonien, wo ein Priester in der Gestalt seines Gottes auftritt.⁸⁶ Am häufigsten kommt sie jedoch in den ländlichen Gebräuchen vor, und hier hat sie sich vor allem der volkstümlichsten Gestalt der griechischen Götterwelt angeschlossen, der tanzfrohen Artemis, die zugleich alle Fruchtbarkeit beschützt. Als solche heisst sie *Κορυθαλία*, 'die vom Maizweige'. Ihr galten die Tänze der italiotischen *κωριττοί*, welche hölzerne Masken trugen. Die *βουλλυξισταί* waren Männer, die, mit Frauenkleidern und Frauenmasken angetan, einen Tanz aufführten; die Frauen scheinen denselben Tanz, vielleicht als Männer verkleidet, getanzt zu haben. Einige dieser Tänze waren, wie es im Fruchtbarkeitskultus oft vorkommt, phallisch.⁸⁷ Eine unerwartete, sehr lehrreiche Illustration zu dieser Seite des Artemiskultes bieten die neuerdings bei den Ausgrabungen der Engländer in dem Orthiaheiligtum in Sparta gefundenen grotesken Masken.⁸⁸ Wenn aber Schnabel nach dem

⁸⁶ F. Back, *De Graecorum caerimoniis*, in quibus homines deorum vice fungebantur Diss., Berlin 1883.

⁸⁷ Näheres und Diskussion der Belegstellen in meinen Griech. Festen S. 184 ff.; vgl. auch H. Schnabel, *Kordax* S. 40 ff.

⁸⁸ *Annual of the British School at Athens* 1905/6 XII Taf. 9–12.

Vorgang vieler⁸⁹ den Ursprung des Dramas aus dem Fruchtbarkeitszauber, d. h., was Griechenland betrifft, eben aus diesen artemisischen Tänzen herleitet, so ist das übereilt. Denn woher kommt die Darstellung des Menschengeschickes? [647] Die ethnologische Methode versagt hier, weil die Tragödie auch in ihrer primitivsten Form nicht etwas Allgemeinmenschliches ist, sondern etwas Spezifisches, das sich nur aus spezifischen Umständen erklären lässt. Die ethnologische Methode lehrt uns den Nährboden analysieren, die Pflanze nicht.

Ohne Nachwirken sind jene mimetischen Tänze bei dem regen und erfindungsreichen Sinn der Griechen nicht geblieben; aus ihnen werden die vielen schon in alter Zeit belegten Tänze, die eine kleine Handlung darstellen, hervorgegangen sein: sie enden im Pantomimus.⁹⁰ Ich glaube mit Reich, dass das γένος βιωτικόν, der Mimus, der einen Ausschnitt aus dem täglichen Leben in typischer Ausgestaltung darstellt, aus jenen artemisischen Tänzen entstanden sein mag, die gerade wie der Mimus als für die Dorier charakteristisch bezeugt sind.⁹¹ Zu vergleichen ist, dass in den nordeuropäischen Umzügen der Fruchtbarkeitsdämonen typische Charakterfiguren hinzutreten, die zum grossen Teil aus den kirchlichen Aufführungen hergenommen sind. Dieses γένος βιωτικόν hat aber, wie allgemein und auch von Reich anerkannt ist, einen anderen Ursprung als die Tragödie; schon das sollte uns abhalten auf Belehrungen über die Genesis der Tragödie aus dem ethnologischen Materiale allzu grosse Hoffnungen zu setzen.⁹²

Nun ist aber auch Dionysos ein Vegetations- und Frucht-

⁸⁹ Neuerdings Reich, *Mimus* I 500, der jedoch nur von dem Mimus spricht; Preuss s. oben S. 614.

⁹⁰ Vgl. meine Abh. Zur Geschichte des Bühnenspiels in der röm. Kaiserzeit in *Lunds Universitets Årsskrift* 1906 XL 3 S. 14.

⁹¹ Reich a. a. O. S. 503 hebt sehr mit Recht hervor, dass die landläufige Benennung 'dorische Komödie' irreführend ist, es fehlt vor allem der Chor.

⁹² Da Reich a. a. O. S. 476 f. in dem Tanz das wichtigste Mittel ästhetischer Lebensäusserung sieht, soll daran erinnert werden, dass der Tanz als Zauberhandlung von Anfang an mimetisch ist. Man darf keinen dieser beiden notwendigen Gesichtspunkte zu einseitig betonen; Preuss schlägt in das entgegengesetzte Extrem über.

barkeitsgott wie Artemis, man wird also auch in seinem Kultus einen in ähnlichen mimetischen Auftritten eingekleideten Fruchtbarkeitszauber erwarten. Es gibt auch eine Tiermaskerade, obgleich die Zeugnisse davon weit spärlicher sind, als man sich gemeiniglich vorstellt. Sehr wertvoll, weil sehr früh und geradeaus sprechend, ist eine Stelle aus den Edonern des Äschylos⁹³, worin er die dionysischen Orgien schildert: *ψαλμός δ' ἀλαλάζει· ταυρόφοβοι γὰρ δ' ὑπομυκῶνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι*. Damit stimmt überein, was sicher aus guter Quelle von den Mänaden des Dionysos Laphystios erzählt wird: *κερατοφοροῦσι γὰρ καὶ αὐταὶ κατὰ μίμησιν Διονύσου*.⁹⁴ Das geht auf den Stiergott, den die Eleerinnen in dem bekannten Rulfied zu kommen bitten⁹⁵; ihm gilt wohl die einfach dem *Θεὸς Ταῦρος* gesetzte Weihinschrift, die aus den Mauern Thepiäs hervorgezogen ist.⁹⁶

Dionysos ist in eine attische Sage verflochten, die Usener einleuchtend auf den rituellen Brauch zurückgeführt hat, der [675] auch im modernen Volksgebrauch als der Kampf zwischen Sommer und Winter bekannt ist⁹⁷; es ist dies gewöhnlich ein Zweikampf, oft aber auch ein Kampf zweier Scharen. Die in verschiedenen Fassungen überlieferte Sage⁹⁸ erzählt, dass ein Streit zwischen den Athenern und den Böotern um das Grenzgebiet von Eleutherai⁹⁹ durch einen Zweikampf zwischen

⁹³ Äschylos, Fr. 57 bei Strabon X 471.

⁹⁴ Schol. zu Lykophr. Alex. 1237.

⁹⁵ Die Vorstellung ist hier zwar nicht ganz theriomorph; vgl. u. S. 693.

⁹⁶ Bull. de Corr. hell. 1891 XV 659.

⁹⁷ Usener, Arch. f. Religionswiss. 1904 VII 303 ff.

⁹⁸ Verzeichnis der Stellen von Toepffer in Pauly-Wissowas Realenz. s. v. Die von Ridgeway S. 84 beliebte euhemeristische Deutung, die Sage halte die Erinnerung an einen wirklichen Grenzkrieg fest, wird auf keinen Beifall rechnen können, um so weniger, da jener rituelle Kampf noch in griechischen Gegenden ein lebendiger Volksbrauch ist und da der wirkliche Streit um das Gebiet, wo die Sage lokalisiert ist, in das Ende des VI. Jahrh. fällt.

⁹⁹ Es werden in den verschiedenen Berichten vier Ortsnamen erwähnt: Eleutherai, Melainai, Oinoe, Panakton. Die hierdurch entstandene Frage ist behandelt von Wilamowitz, Ath. Mitt. 1908 XXXIII 141 ff. Eleutherai stand zuerst im Untertanverhältnis zu Athen; als es später einverleibt wurde, wurde der Demos Melainai (vgl. *Μελαιναις*, *Μελανός*) genannt,

dem Athener Melanthos und dem Böoter Xanthos entschieden werden sollte. Während des Kampfes erschien hinter dem Rücken des Xanthos eine in schwarzes Ziegenfell gekleidete Erscheinung. Als Xanthos, von dem Gegner auf den Verstoß gegen die Kampfregeln aufmerksam gemacht, sich umsah, wurde er von diesem erlegt. Zur Erinnerung an den durch diesen 'Trug' gewonnenen Sieg wurde das Fest der Apaturien gestiftet; aber mit den Apaturien hat die Sage sonst nicht das geringste zu tun.¹⁰⁰

Die Aitien, die die Entstehung der Apaturien erklären wollen sind alle etymologisch; ihre Buntscheckigkeit lehrt, dass sie alle jung sind, wenigstens in ihrer Verknüpfung mit den Apaturien.¹⁰¹ Jung muss auch das Aition sein, in dem Xanthos und Melanthos auftreten, denn ein Grenzstreit um Oinoe ist erst nach 508 denkbar.¹⁰² Der Zweikampf um ein Land ist ein gewöhnliches Sagenmotiv; der Trug, wodurch er entschieden wird, kommt auch sonst in dem Streit um das Änianeerland vor; der Mitläufer ist hier ein Hund.¹⁰³ Die Freude an der

aber die Gegend hiess immer Eleutherai. Oinoe ist ein beträchtliches Dorf westlich von Eleutherai, dem dieser Ort attribuiert war, ehe er zum eigenen Demos gemacht wurde; daher nennt Thukydides das Kastell von Eleutherai (das jetzige Gyphthokastro) Oinoe. Für diese Auffassung spricht die Kultgeschichte; denn Dionysos Melanaigis gehört zu Eleutherai und nicht anderswohin, wie die Stiftungssage des Kultes zeigt.

¹⁰⁰ In dem Aition konkurriert Zeus Apatenor (Apaturios) mit Dionysos Melanaigis (Bekkers Anecd. I 416 f., Et. M. s. v. Ἀπατούριος, Konon c. 39 am Ende). Das ist nicht so zu deuten, dass Zeus von Dionysos in dem Aition verdrängt worden ist, sondern da Dionysos an den Apaturien nicht verehrt wurde — Dionysos als Apaturiengott wird immer nur im Zusammenhang mit dem Aition genannt und stammt also daher —, hat man in dem Gefühl des Widerspruches den wirklichen Apaturiengott Zeus an seine Stelle einsetzen wollen. In dem Bericht des Hellanikos (Schol. zu Plat. Symp. S. 208 und Tim. 21) sieht Xanthos nichts hinter sich, es ist einfach eine Lüge des Melanthos. Dies wird aber eine spätere Aufbesserung sein, die den Trug stärker hervorheben soll; denn wenn wirklich jemand hinter Xanthos erscheint, so ist es eigentlich keine ἀπίτη.

¹⁰¹ Vgl. meine Griech. Feste S. 464.

¹⁰² Wilamowitz, Hermes 1886 XXI 112 A. 2.

¹⁰³ Plut., Qu. graec. S. 294 B., schon bemerkt von Usener, Rhein. Mus. 1898 LIII 366, der auch serbische Parallelen anführt.

wenig ritterlichen Schlaueit ist ein sehr ursprüngliches Motiv, [676] weit primitiver als die Freude an den Aufschneidereien des Odysseus. So konnte es erscheinen, als ob die Zurückführung Usners auf einen rituellen Zweikampf nicht zwingend sei. Das ist sie jedoch, denn einmal fällt der wirkliche Streit um das Gebiet in historische Zeit, so dass die Sage, die sich daran geheftet hat, älter sein muss; zweitens beweisen es die Namen Xanthos und Melanthos, der Blonde und der Dunkle. In eben dieser Gegend wird ein ritueller Zweikampf aufgeführt worden sein, der in geläufiger Weise als Erinnerung an den ehemaligen Zweikampf, wodurch das Land für Athen gewonnen wurde, erklärt wurde. Der Brauch gehörte dem Dionysoskult an, der hier durch Dionysos Μελάναιγες vertreten ist; daher die Erscheinung in schwarzem Ziegenfell. Später ist die Sage den Apaturien als Aition angehängt worden, da man irgendeinen Trug brauchte, um das Wort zu erklären.¹⁰⁴

Die Sage ist also der Niederschlag eines rituellen Zweikampfes, der einmal an den Dionysoskult in Eleutherai geknüpft war, in dem Land, das in der uns überlieferten von den Attidographen zurechtgelegten Form der Sage der Preis des Streites war. Der Gott in der Sage ist zunächst als ein Doppelgänger des getöteten Sommergottes, des 'Blonden', aufgefasst worden; sicher ist das nicht, denn anderseits kann man nicht ohne Wahrscheinlichkeit behaupten, dass Dionysos erst nachträglich in eine Sage, in der er keine notwendige Rolle spielt und die auch in der Form ohne den Mitläufer bekannt ist, eingefügt wurde, um sie in Beziehung zu dem Dionysoskult zu setzen. Der Zweikampf wäre dann wie so viele andere Gebräuche einst Selbstzweck und eine selbstständige rituelle Handlung gewesen, die der Vegetationsgott Dionysos durch die Wahlverwandschaft an sich gezogen hatte; jene Kämpfe kommen ja nicht nur im Dionysoskult vor. Dass aber inhaltlich, wenn nicht geschichtlich, der Zweikampf um Oinoc mit der Tötung des Vegetationsgottes Dionysos eins ist, wird nach den Darlegungen Usners keiner bezweifeln.

¹⁰⁴ Vgl. Aristoph. Ach. V. 146.

Der Bund zwischen Dionysoskultus und Scheinkampf ist nicht zuerst in Attika geschlossen worden, sondern in den nördlichen Gegenden, woher Dionysos nach Griechenland gekommen ist. Mit dem Kampf zwischen Xanthos und Melanthos hat Usener den Xandika oder Xanthika genannten Scheinkampf zweier Scharen zusammengestellt, der einen Teil der Zeremonien bei der Lustration des makedonischen Heeres bildete. Ich habe in meinen Griechischen Festen S. 404 f. diesen Kampf anders erklärt, nämlich als den Scheinkampf, der nebst Reinigungen die Einleitung eines Kriegszuges bilde, und bin wegen der angeführten Parallelen, besonders der spartanischen Gebräuche, auch noch von der Richtigkeit dieser Erklärung überzeugt. Auf das sicher nicht zufällige Vorkommen des Xanthos auch in Makedonien und die Namensgleichheit konnte ich a. a. O. nicht eingehen, da mein Zweck ein anderer war; es erheischt aber eine Erklärung. Es ist nur so zu verstehen, dass von Anfang an zwei Arten von rituellem Scheinkampf bestanden: der jährlich wiederholte Vegetationsgebrauch, in welchem Xanthos auftrat, und der Scheinkampf als Einleitung eines Kriegszuges in Verbindung mit Reinigungszeremonien. Wie mit vielen Beispielen zu belegen ist, haben solche ausserordentliche Reinigungen Neigung sich in [677] einen jährlich wiederkehrenden Brauch zu verwandeln; dadurch wurde einer Vermengung der beiden gleichartigen Riten der Weg gebahnt, und so ist auch der lustrale Scheinkampf zu einem Xanthosstreit geworden.

Usener behält also nach meiner Meinung recht darin, dass Xanthos und der Kampf zwischen Sommer und Winter in Makedonien anzunehmen ist. Aber daraus folgt weiter, dass, da der Dionysoskultus von Norden her in Griechenland eingewandert ist, der Xanthoskampf auch schon vor der Einwanderung des Kultes mit ihm vereinigt ward. Um so grösseres Interesse muss sich den verwandten Riten zuwenden, die noch gerade in Thrakien, Epirus und Thessalien fortleben.

Da diese Bräuche ¹⁰⁵ erst neulich beobachtet worden sind

¹⁰⁵ Das Material zusammengestellt von Ridgeway S. 16 ff. Farnell hat den Karneval von Vizye, den Dawkins in Journ. of Hell. Stud. 1906 XXVI

und die Kunde von ihnen wenig verbreitet sein dürfte, so ist eine kurze Beschreibung der Besprechung vorzuschicken. In Vizye in Thrakien findet am 'Käsemontag' (Montag in der Woche vor Fasten) ein Maskenaufzug statt. Die Personen sind zwei in eine Kopftracht mit Maske von Ziegenfell gekleidete 'Mönche' (das Fell kann auch von anderen Tieren sein; manchmal sind die beiden auch an Körper und Beinen in Felle gehüllt); um den Leib haben sie Schellen gebunden. Der eine von ihnen trägt einen hölzernen Phallos, der andere einen Bogen. Weiter kommen zwei als Mädchen gekleidete Jungen, die 'Bräute', darauf die 'Babo', als ein altes Weib maskiert, das in einem Korb einen in Lumpen eingehüllten Gegenstand trägt, der ein Kind darstellen soll; die Wiege heisst λικνί und das Kind λικνίτης. Es folgen Zigeuner und Polizisten mit Schwertern und Peitschen. Der Zug geht in dem Dorf umher und sammelt auf die bekannte Weise Gaben ein; nachmittags wird auf dem Platz vor der Kirche ein kleines Drama aufgeführt, das mit einem Tanz beginnt. Darauf folgt ein von den Zigeunern dargestellter Pantomimus, die Hämmerung einer Pflugschar. Jetzt fängt das Kind an zu gross für die Wiege zu werden, hat einen riesigen Hunger und Durst und verlangt ein Weib. Es wird zwischen dem einen Mönch und einem der Mädchen eine Hochzeit gefeiert, die die kirchlichen Zeremonien parodiert. Der Mönch macht sich darauf etwas mit dem Phallos zu schaffen, der zweite schleicht sich von hinten heran und erschießt ihn mit dem Bogen, er fällt tot nieder, und der Gegner tut, als ob er ihn enthäutete. Die Frau des Getöteten wirft sich unter lauten Klagerufen über seinen Körper, die Umstehenden stimmen mit ihr ein, und es folgt die Parodie eines kirchlichen Begräbnisses, die mit dem Wegtragen des Körpers endet. Plötzlich kommt der Getötete wieder zum Leben zurück. Nun wird eine wirkliche Pflugschar geschmiedet, wobei alle Werkzeuge mit dem Wunsch καὶ τοῦ χρόνου (auch für das nächste Jahr) in die Luft geworfen wer-

191 f. beschreibt, herangezogen, Lawson den Karneval von Skyros, *Ann. of the Brit. School at Athens* 1899/1900 VI 135 ff.; Dawkins a. a. O. 1904/5 XI 72 ff. [Jetzt ausführlich behandelt von C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Athen 1949.]

den. Zuletzt wird ein Pflug gebracht, welchen die Mädchen zweimal um das Dorf ziehen.

Auf Skyros sind nur Reste des Aufzugs übrig; Gruppen [678] von drei Personen, der 'Alte', der die Kopftracht von Fell, gewöhnlich Ziegenfell, und eine Unmenge Schellen, die um den Leib festgebunden sind, trägt, das 'Mädchen', ein mit dem schönsten weiblichen Staat aufgeputzter Junge, und der 'Franke' ziehen an drei Sonntagen, manchmal auch wochentags, in der Karnevalszeit umher und tanzen. Eine dramatische Aufführung fehlt.

Auch unter den Albanesen kehrt der Brauch wieder. Am vorletzten Sonnabend der Osterfasten, dem St. Lazarustag, ziehen die Knaben verkleidet und mit Schellen behangen von Dorf zu Dorf. Jeder Trupp besteht in der Regel aus sechs Köpfen; einer trägt einen Korb, in dem er die geschenkten Eier sammelt, ein anderer hält einen Trichter, den er als Trompete benutzt, und ein dritter ist als Braut (νούσσε, ngr., νύμφη) verkleidet.¹⁰⁶

Im Winter am Abend vor dem Epiphantag oder an diesem Tag selbst wird in vielen Teilen von Thessalien und dem südlichen Makedonien ein ähnliches Spiel aufgeführt, das Wace bei Ridgeway S. 20 ff. beschreibt. Die Burschen bilden Gruppen von ungefähr zwölf, von denen vier das Spiel auführen, die übrigen, in zwei Halbchöre geteilt, singen und tanzen. Die Auftretenden sind der Bräutigam in Mantel und Maske von Ziegenfell, die Braut, ein in bräutliche Tracht gekleideter Junge, der Araber mit geschwärztem Gesicht in Fustanelle und Fez, und der Arzt. Das Spiel fängt mit Gesang und Tanz an; darauf belästigt der Araber die Braut, ein Zank erhebt sich zwischen ihm und dem Bräutigam, der damit endet, dass dieser von einem Schlag getroffen tot niederfällt. Die Braut wirft sich über den Körper, jammert um ihn und bittet den Arzt ihn wieder ins Leben zurückzuführen. Dies geschieht, der Tote springt auf, und alles endet mit einem Freudentanz. Damit ist der gewöhnliche Umzug mit Gabeneinsammlung verbunden.¹⁰⁷

¹⁰⁶ J. G. v. Hahn, Albanesische Studien I 156; in den Riçadörfern.

¹⁰⁷ Bulgarische verwandte Bräuche führt G. Kazarow an im Arch. f.

Es gibt einen merkwürdigen Bericht von einem Festbrauch in dem Dorf Parga in Epirus, also nicht weit von der Gegend, wo die eben beschriebenen Aufzüge heimisch sind.¹⁰⁸ Zwischen dem ersten und dem siebenten Mai wurden dort unter verschiedenen lustigen Auftritten die Rosalien gefeiert; an dem letzten Tag gab es einen Scheinkampf zwischen zwei als Christen und Türken ausgestaffierten Scharen, der mit der Gefangennahme des Paschas, des Anführers der Türken, endete. Tomaschek bezieht diesen Kampf richtig auf den Streit zwischen Sommer und Winter, in dem sehr häufig zwei Scharen auftreten und die auftretenden Streiter oft umgedeutet werden, [679] der unterliegende gerade oft zu einem Türken.¹⁰⁹ Was sonst für Handlungen vorgekommen sind, bleibt leider unter dem nichtssagenden Wort *κομικαὶ σκηναί* verborgen, aber die Wiederbelebung wird dort gefehlt haben, da der Getötete als der verhasste Türke auftrat. In nordeuropäischen Volksbräuchen sind ähnliche Auftritte sehr häufig, und mitunter folgt auf die Tötung auch die Wiederbelebung.¹¹⁰ Schon Mannhardt hat geschwankt, ob diese ein fester Bestandteil des Brauches gewesen ist, und die Deutung also davon auszugehen habe. Als allgemeine Regel kann dies sicher nicht behauptet werden, aber für den in Frage stehenden Brauch machen es die thessalischen und thrakischen Parallelen im hohen Grade wahrscheinlich, dass er einst umfassender gewesen ist und mit der Wiederbelebung des Getöteten geendet hat. Nichts ist gewöhnlicher als dass, wie gerade die skyrischen und bulgarischen Bräuche zeigen, ein Festgebrauch zusammenschrumpft; der dramatische Teil erleidet dabei immer zuerst Einbusse.

Religionswiss. 1908 XI 407; es fehlt aber hier das, worauf es für uns ankommt, die Tötung des einen der Auftretenden; dagegen trägt die Hauptperson, der Kuker, die charakteristische Kopftracht von Ziegenfell und Schellen am Gürtel, neben ihm steht eine Kukerica (= alte Frau) und viele andere Figuren. Von jenen beiden aufgeführte laszive Tänze und eine rituelle Pflügung sind die Hauptzeremonien. Sie finden ebenso am Käsemontag statt.

¹⁰⁸ Ἀραβαντινός, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, Athen 1857, II 191; ich entnehme das Zitat Tomascheks unten angeführter Abhandlung.

¹⁰⁹ S. Farnell, *Cults of the Greek States* V 235 A. b.

¹¹⁰ Mannhardt, *Baumkultus*, bes. S. 357 ff.

Man hat also mit einem Zusammenhang zwischen den von den Engländern beschriebenen und den von Tomaschek erwähnten Gebräuchen zu rechnen. Das scheint weite Aussichten zu eröffnen, denn das epirotische Fest wird Rosalien genannt, und die Rosalien sind schon in dem ausgehenden Altertum als mit dem Dionysoskultus verbunden bezeugt; es deutet das auf eine direkte, wenn auch entfernte Verbindung der erwähnten Bräuche mit Dionysos. So einfach liegt freilich die Sache nicht.¹¹¹ Der Name ist lateinisch und tritt nach den inschriftlichen Zeugnissen zuerst in Rom unter Domitian auf. Das Fest erscheint hier als eine im Sommeranfang, gewöhnlich im Mai mit Schmausereien begangene Feier des Sommerinzuges, hat also, da man dabei auch der Verstorbenen gedenkt, ein doppeltes Gesicht; testamentarische Dispositionen schreiben Grabopfer vor am Geburtstag, an den Parentalien, am Veilchenfest im Frühling und am Rosenfest oder nur an den Parentalien. Die Verbindung mit dem Totenkultus scheint jedoch keine innere zu sein, sondern sich aus den äusseren Umständen ergeben zu haben. Der Rosenschmuck bei einem römischen Gastmahl ist jedem geläufig; die Rosenzeit und ganz besonders das Rosenfest selbst war für die Lebenden eine Zeit der gesellschaftlichen Freuden und der Schmausereien; nach römischer Sitte wurde aber auch auf der Grabstätte ein Gedächtnismahl abgehalten. Dabei durften ebenso wenig wie sonst die Rosen fehlen, und so ergab es sich von selbst, dass die Gastmahle der Toten wie die der Lebenden in die schöne Rosenzeit fielen, wo das Grab mit Rosen herrlich geschmückt werden konnte. Es ist bezeichnend, dass neben dem Rosenfest im Totenkultus auch das Veilchenfest in dem Frühlingsanfang erwähnt wird.¹¹²

¹¹¹ Über die Rosalien handelt grundlegend Tomaschek, Über Brumalia und Rosalia in den Sitzungsber. der Wiener Ak. 1868 LX 351 ff.; besonders die slavischen Bräuche berücksichtigt Miklosich ebd. 1864 XLVI 388 ff. Fernier Perdrizet Bull. de Corr. hell. 1900 XXIV 299, wo noch andere Literatur. [Vgl. meinen unten abgedruckten Aufsatz, »Das Rosenfest«.]

¹¹² Eine nicht beachtete Hindeutung auf die *Violaria* steht bei Persius I 39 f.:

*nunc non e tumulo fortunataque favilla
nascentur violae?*

[680] Das Rosenfest gehört nun, wie Mommsen bemerkt, zugleich wie die Brumalien und die Vota (*votorum nuncupatio*) zu denjenigen Festen, die, weil ohne kultische Grundlage, religiös indifferent sind und in der Übergangszeit zwischen der Herrschaft der heidnischen und der christlichen Religion von offizieller Seite begünstigt worden zu sein scheinen. Da die Rosalien in weltlicher Festlust und Schmausereien an den Gräbern bestanden, so konnten sich Heiden und Christen hier zusammenfinden. Das Rosenfest lebt noch im kirchlichen Gebrauch fort, in Italien wenigstens in der *pasqua* oder *domenica rosata* (Pfingstsonntag).

Die Rosalien haben sich ostwärts verbreitet: anfangs wohl im Anschluss an den Kaiserkultus.¹¹³ Die Nachrichten stammen aus Kleinasien und besonders aus Thrakien, und zwar bringen sie die Rosalien fast immer in Verbindung mit dem Totenkultus. Auch in dem christlichen Heiligenkultus kommt der *ροδισμός* vor. Perdrizet a. a. O. erklärt die Verbreitung des Festes durch den Einfluss der römischen Einwanderer und die auffallende Häufigkeit der Belege in der Gegend von Philippi dadurch, dass diese Stadt eine römische Kolonie erhalten hatte. Das mag an und für sich richtig sein, reicht aber, auch den mächtigen Einfluss des Kaiserkultes hinzugenommen, für eine Erklärung der grossen Verbreitung der Rosalien, der Brumalien und der Vota auf der Balkanhalb-

Die römische Sitte, die Gräber mit Blumen, besonders Rosen zu schmücken ist bekannt; Stellensammlung im Roschers Lexikon II 2322.

¹¹³ Der Anschluss der Rosalien an den Kaiserkultus kann natürlich nur ganz äusserlich gewesen sein. Dass er in der frühen Kaiserzeit bestanden hat, zeigt die Inschrift der den Kaiserkultus besorgenden pergamenischen Hymnoden (aus der Zeit Hadrians; Inschr. v. Pergamon Nr. 347). Neben den Gedenktagen des Kaiserhauses feiern diese an den drei ersten Tagen des Panemos (des asianischen Sonnenjahres = 24.—26. Mai) den *ροδισμός* und im Peritios die *Καλ. Ἰανουάρια*, beide mit grossen Schmausereien, deren Kosten die Beamten der Gesellschaft teils in Geldspenden teils durch Naturalleistungen tragen. Man hat also seine Loyalität gegen Rom bezeugt durch die Aufnahme speziell römischer Feste neben dem Kaiserkulte. Der Bund scheint Bestand gehabt zu haben, dem unter den später auf den Balkanhalbinsel verbreiteten Festen finden sich neben Rosalien, Brumalien und Kalendae auch die Vota.

insel¹¹⁴ nicht aus. Die Rosalien müssen sehr volkstümlich gewesen sein, da der Name in viele slavische Sprachen übergegangen und das Fest fast bis zum heutigen Tage in einer griechischen Gegend üblich gewesen ist. Das lässt sich nicht durch eine einfache Anleihe erklären, auch wenn man hinzunimmt, dass die Verbreitung in eine Zeit fiel, die für diese Feste als religiös indifferent besonders günstig war.

Die Rosalien in Philippi sind, wie zwei bekannte Inschriften¹¹⁵ zeigen, mit dem Kult des Liber pater Tasibastenus verbunden, dessen Thiasoten durch letztwillige Verfügung die Mittel für das Totenmahl an den Rosalien angewiesen werden; in einer von Perdrizet a. a. O. herausgegebenen griechischen Grabstele heisst es 'den Mysten des Dionysos'. Das ist kein Zufall; die mystische Dionysosreligion, die ein freudenvolles [681] Los in dem Jenseits verhies, war hier besonders lebendig, wie wir aus den Grabschriften wissen.¹¹⁶ Wie alt diese Verbindung zwischen Dionysos- und Totenkultus ist, lehrt erst recht handgreiflich die archaische Grabschrift aus Cumä¹¹⁷: οὐ θέμις ἐνταῦθα κείσθαι (εἰ) μὴ τὸν βεβαχχευμένον. Für die nachchristliche Zeit zeigt eine Inschrift aus Magnesia a. M., dass den Mysten des Dionysos für eine Totenfeier im Monat Lenaion, d. h. wohl an dem Dionysosfest der Lenäen, Geld vermacht zu werden pflegte.¹¹⁸ Die Verbindung zwischen Dionysos- und Totenkultus bestand also seit altersher und scheint

¹¹⁴ Brumalia, Vota und Kalendae wurden auf dem zweiten trullanischen Konzil in Konstantinopel im Jahre 692 verboten. Wie verschwenderisch die Brumalien an dem Hofe von Konstantinopel gefeiert wurden, ist bekannt.

¹¹⁵ CIL. III 703 (Sarkophaginschrift) und 704.

¹¹⁶ S. die Grabschrift CIL. III 686 = Bücheler, Carm, epigr. 1233.

¹¹⁷ Notizie degli scavi 1906 S. 378.

¹¹⁸ Inschr. aus Magn. 117 aus der ersten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. Vgl. die Teilnahme der pergamenischen Hymnoden und der Iobakchen an der Begräbnisfeier der Mitglieder, SIG.² 737 Z. 159 ff. und die dazu von Maass herbeigezogene Grabschrift, Kaibel, Epigr. gr. 153 Z. 11 στέμμα δέ [μοι πλέξαντο] Διονύσου θιασῶται: ferner IG. VII 686 οὗτον ἔθαψαν τὸ Διονυσιασὶν (Tanagra) u. a., angeführt von Jacobsthal, Abh. der Berliner Akad. 1910 II 14 f.

immer stärker geworden zu sein; das ist der Grund, warum die Rosalien an Dionysos angegliedert worden sind. Das ist auch der Grund, warum die Rosalien so sehr in Thrakien hervortreten, denn dort war die Heimat des dionysischen Mystizismus.¹¹⁹ Es wiederholt sich, was immer der Fall zu sein pflegt, wenn ein importierter Kultus oder ein solches Fest zur Bedeutung gelangt: dass er auf verwandte Elemente trifft, die er aufnimmt und die ihrerseits ihn umbilden. Die Personennamen zeigen, dass die Leute, die jene Inschriften gesetzt haben, Thraker waren, obgleich sie sich nicht ihrer heimischen Sprache bedienten, und bei den Thrakern ist die alte Religion lebendig geblieben, auch wenn sie sich in römische Namen kleidete.

Die andere Seite der Rosalien, der Rosenschmuck und die Gelage, passten ausgezeichnet zu der exoterischen Auffassung von dem Wein- und Frühlingsgott Dionysos; das bedarf keines Wortes. Der byzantinische Grammatiker Johannes von Gaza hat im VI. Jahrh. in seinen *Anakreontea*¹²⁰, um den Rosentag zu besingen, den alten Götterapparat, Dionysos, Apollon und Aphrodite, aufgeboten; er nennt das Fest sogar *Διονύσια ὥραι*.

So wurden die Rosalien auf der Balkanhalbinsel zum Namen einer dionysischen Feier. Es kam aber bald die Sterbezeit der heidnischen Religion. Unter den heidnischen Festen konnten die Rosalien sich wegen ihres indifferenten Charakters halten — der *ῥοδισμός* fand sogar an den Gräbern der Märtyrer statt. Andere Festbräuche von ausgeprägterem heidnischen Charakter mussten, wenn sie auch fortlebten, ihre Festigkeit einbüßen; einige retteten sich in christliche Feste herüber, andere aber lebten sozusagen säkularisiert im Volksgebrauch fort wie heutzutage gewöhnlich nordeuropäische Frühlingsgebräuche und Jahresfeuer. Dadurch muss ihre Zeitlage, wie es auch bei den eben erwähnten Bräuchen ist, schwankend geworden sein; sie suchten Anschluss, wo sie

¹¹⁹ Vgl. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée* (*Annales de l'Est* 1910 XXIV 1), bes. S. 83 ff.

¹²⁰ PLG.³ III 342 ff. Nr. 4 u. 5.

ihn finden konnten. Daher erklärt es sich, dass in den heutigen ländlichen Festen oft mehrere Bräuche zusammengelegt worden sind, die im alten Griechenland, wo der Festkalender [682] einen festen Halt gab, jeder für sich den Inhalt einer Feier bildeten; z. B. in dem Karneval von Vize Hochzeit (bei den attischen Anthesterien und sonst), zweitens Tötung und Wiederbelebung (vgl. o. S. 675 ff.) und drittens rituelle Pflügung (vgl. z. B. die heilige Pflügung der Buzygen). Es ist von vornherein natürlich, dass alte Volksbräuche sich gerade nicht-kirchlichen Festen wie den Rosalien angeschlossen haben.

Das muss in Wirklichkeit der Fall gewesen sein, denn als die Rosalien wieder erwähnt werden, sind sie ein ländliches Fest, dessen Charakter den heutigen ländlichen Feiern ähnlich ist. Theodor Balsamon spricht Ende des XII. Jahrh. in seinem Kommentar zum 62. Kanon des zweiten trullanischen Konzils von den Rosalien als einem verworfenen Fest, das nach Ostern ἐν ταῖς ἐξοχώραις gefeiert wurde. In dem Kanon selbst, der ja eine weit ältere Quelle ist, werden die Rosalien nicht erwähnt, sondern neben den Kalenden, Vota und Brumalien eine am 1. März gefeierte Panegyris, mit welcher Balsamon die gleichfalls in dem Kanon verbotenen Zeremonien (τελεταί) und Tänze von Männern und Frauen, die dabei verkleidet, die Männer in Frauentracht, die Frauen in Männertracht, auftraten, wohl mit Recht besonders zusammenbringt. Diese Beschreibung stimmt so sehr mit der gleich anzuführenden der Rosalien, dass, da die auch sonst wechselnde Zeitlage kein unüberwindliches Hindernis ist, der Gedanke von selbst kommt, die von dem Konzil verbotenen Bräuche wären diejenigen, die sonst Rosalien genannt zu werden pflegen. Eingehender ist die von Miklosich a. a. O. hervorgezogene Schilderung des Demetrios Chomatianos, eines bulgarischen Erzbischofs des beginnenden XIII. Jahrh. Die Rosalien werden in der Woche nach Pfingsten gefeiert; die jungen Leute bilden eine Bande, ziehen in den Dörfern umher und verlangen Gaben παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήμασι καὶ βεβακχευμένοις ἄλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀσχημοσύναις. In den Rosalien des Mittelalters gab es also Tänze, Sprünge und irgendwelche mimische Aufführungen, vielleicht mit Vermummungen, wie die

folgenden Worte anzudeuten scheinen: συντάξαντες ἑαυτοὺς καὶ παρασκευάσαντες, ἵν' οὕτω κατὰ χώραν σιηνοβατήσωσιν. Die Beschaffenheit jener σιηνικαὶ ἀσχημοσύναι zu kennen, wäre wertvoll, davon schweigt aber der brave Erzbischof; man dürfte nicht allzusehr fehlgreifen, wenn man das nach dem modernen Bericht aus Parga ergänzt.

Es bestehen gerade in jenen Ländern, wo die Rosalien im Altertum und im Mittelalter erwähnt werden, heute die oben beschriebenen Karnevalsgebräuche, die einen Frühlingsritus, Tötung und Wiederbelebung, enthalten; ein verwandter Ritus, der Kampf zweier Scharen, kommt in den epirotischen Rosalien vor. Es kann hier wieder nicht nur ein tückischer Zufall obwalten. Zwar ist ihre Zeit wechselnd und im allgemeinen fallen sie viel früher, in die Vorfasten, in Thessalien sogar auf die Epiphanienfeier. Aber Wace spricht bei Ridgeway S. 23 von einem dem thessalischen Epiphanienfest ähnlichen Fest, das auf dem Pelion am 1. Mai gefeiert werden soll; das ist der Tag der epirotischen Rosalien.

[683] Die Verwandtschaft der Feste ist offenbar; auch die Zeitlage der Rosalien ist wechselnd; bei Balsamon nach Ostern, bei Chomatianos nach Pfingsten, in Epirus in der ersten Maiwoche. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, dass viele nordeuropäische ländliche Bräuche grossen zeitlichen Schwankungen unterworfen sind und, dass, wenn sie an den christlichen Festkalender angeknüpft worden sind, dies in verschiedener Weise geschehen ist. So ist es auch jenen Bräuchen auf der Balkanhalbinsel gegangen, seitdem sie durch die Abschaffung des heidnischen Festkalenders ihren zeitlichen Halt verloren hatten. Aufgrund der wechselnden Zeitlage wird sich also der Zusammenhang zwischen jenen Karnevals- und Epiphanienbräuchen und den verwandten heutigen und mittelalterlichen Rosalienbräuchen nicht bestreiten lassen.¹²¹

¹²¹ Da man sich allgemein scheut das Fortdauern eines ursprünglich heidnischen Festes aus der antiken Zeit bis in die moderne anzunehmen, notiere ich ein paar mir neulich unter die Augen gekommene sichere Fälle. Zuerst einen recht profanen. Auf dem öden Mont Beuvray, dem alten Bibracte, strömt noch alljährlich am ersten Mittwoch des Mai die Bevöl-

Die Untersuchung der Rosalien war wegen ihres unleugbaren geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Dionysoskultus eine notwendige Vorbereitung, um das Verhältnis zwischen den heutigen Volksbräuchen und dem Dionysoskultus zu beurteilen. Bereits Dawkins hat a. a. O. die Vergleichspunkte hervorgehoben, die rituelle Hochzeit, die Phallophorie, das λικνί und den λικνίτης usw. Die Parallelen sind schlagend, die entscheidende Frage ist aber, ob sie etwas dem Dionysoskult Spezifisches, das nicht in anderen ähnlichen Fruchtbarkeitsriten wiederkehrt, bieten; nur in diesem Falle hat man das Recht, zu statuieren, dass jene Bräuche nicht nur dem Dionysoskult inhaltlich verwandt sind, sondern direkt aus ihm abstammen. Das ist nun in der Tat kaum der Fall; dieselben Elemente kehren auch in Ländern wieder, wohin Dionysos nie gekommen ist. Aber man muss doch zugeben, dass die Übereinstimmungen in hohem Grade auffallend sind, vor allem der λικνίτης und die Phallophorie, die sich im alten Griechenland überall an den Dionysoskultus anheftete.¹²² Dazu kommt, dass der Dionysoskult sich zäher als irgendein anderer Kultus auf der Balkanhalbinsel gehalten hat. Leider ist das für die Frühlingsfeier nicht bezeugt, wohl aber für die Wein-

kerung von weither zusammen, um einen Markt abzuhalten, der sich bis ins XIII.—XII. Jahrh. zurückverfolgen lässt. Er ist uralt, denn die dortige Kirche ist auf mehreren Vorgängern, zuunterst einem gallo-römischen Tempel erbaut (Dragendorff im Arch. Anz. 1910 S. 454). Auf dem sog. Ἰσῖος λειμών fand nach Strabon XIV 650 eine Panegyris statt; noch heute strömt hier alljährlich zur Zeit der Sommersonnenwende die Bevölkerung meilenweit aus der Umgegend herbei zur Feier eines religiösen Volksfestes (Oberst v. Diest in Ws. f. klass. Philol. 1911 S. 475).

¹²² Dawkins, Journ. of Hell. St. a. a. O. S. 196 f. hebt hervor, dass λίκνον und λικνίζω sonst nicht 'Wiege' oder Korb und 'wiegen' bedeuten (wo die Wörter in dieser Bedeutung in die neugriechischen Lexika aufgenommen sind, sind sie nicht als volkstümlich zu betrachten; sie fehlen in den Dialektglossaren nach der gütigen Mitteilung Professor Thumbs). Der Umstand ist in der Tat auffällig, und man ist geneigt anzunehmen, dass das Wort sich hier ausnahmsweise wegen des rituellen Brauchs gehalten hat. Der Gebrauch von dem Korb, λίκνον, als Wiege und das Wort λικνίτης für das Kind in dem λίκνον gleicht dem alten Dionysoskult zu sehr, um zufällig zu sein, besonders bei dem sonst bezeugten starken Nachleben gerade dieses Kultes. [Bestritten von Romaïos a. a. O. S. 134 f.]

[684] lese durch den schon erwähnten Kanon des trullanischen Konzils, der bei dem Verbot der heidnischen Festsitten nur diesen Gott namhaft macht und damit bezeugt, dass Dionysos noch bei der Weinlese bei Namen angerufen wurde.¹²³ Das Hauptargument für einen geschichtlichen Zusammenhang wird immer sein, dass diese so schlagend verwandten Bräuche sich in demjenigen Land jetzt wiederfinden, das im Altertum die Wiege des Dionysoskultes gewesen ist.

Wir haben von dem Dionysoskultus im Altertum zu den heutigen Bräuchen eine Linie über die Rosalien verfolgen können: das hilft aber nicht, wenn nicht dazu bewiesen werden kann, dass die Rosalien nie durch die Aufnahme von fremden Bräuchen inhaltlich umgewandelt worden sind. Auch dazu reichen die wenigen Reste der Überlieferung nicht aus, besonders in Betracht des starken slavischen Einflusses; die Slaven haben ja gerade diesen Festnamen übernommen. Wenn aber auch diese Untersuchung scheinbar ergebnislos endet, so erhöht sie doch die Wahrscheinlichkeit für ein Nachleben der dionysischen Festgebräuche. Denn sie hat gezeigt, dass der Dionysoskultus in Thrakien so eingewurzelt war, dass er die Rosalien zu einem dionysischen Fest zu machen vermocht hat, das auch nach dem Siege des Christentums als dionysisch empfunden wurde. Man kann doch nicht umhin, als höchst wahrscheinlich anzuerkennen, dass gerade dieses Fest alte dionysische Bräuche an sich gezogen hat. Aber in der Mitte dieser Bräuche steht eine Tötung und Wiederbelebung oder ein Scheinkampf zweier Scharen; beides fällt in die Kategorie des Streites zwischen Sommer und Winter.

Endlich ist es möglich die Frage vorzunehmen, wegen deren diese lange Abschweifung nötig gewesen ist, die, obgleich sie zu einem streng beweisenden Schluss nicht geführt werden konnte, doch etwas Licht verbreiten wird. Es ist eine wohlbekannte heortologische Tatsache, dass die Tragödie an den Kultus und das Fest des Dionysos Eleuthereus in Athen

¹²³ Kanon 62 des trullanischen Konzils: μήτε τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα τὴν σταφυλὴν ἀποθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς ἐπιβοᾶν μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλοια ἐπικινεῖν.

geknüpft ist. Das Bild des Gottes wurde von einem Haus nahe der Akademie, wohin es vorher von dem Tempel hinausgebracht worden war, feierlich bei Fackelschein eingeholt und in der Orchestra bei Gelegenheit der szenischen Aufführung aufgestellt, und sein Priester hatte den Vorsitz in dem Theater, wo für ihn als besonderer Ehrensitz der bekannte reich skulptierte Marmorthron aufgestellt wurde. Die Athener konnten sehr wohl das Alter des Dionysoskultes von Eleutherai und verehrten ihn als den Ursprung des glänzendsten Dionysoskultes überhaupt, der grossen Dionysien. Darauf haben sie die Sage gegründet, dass Dionysos in Eleutherai geboren sei, und als Zeugnis dafür haben sie den alten Tempel und Bezirk des Gottes angeführt.¹²⁴ Diese Tatsache versperrt die Möglichkeit die Entstehung der Tragödie an irgendeinem anderen Dionysosfeste, z. B. den Anthesterien, zu suchen. Das [685] hiesse dasselbe wie z. B. den Anlass zur Aufstellung der Weihnachtskrippe in der Osterfeier suchen. Es ist belanglos dagegen anzuführen, dass Tragödien auch an anderen Dionysosfesten, besonders an den Lenäen in Athen aufgeführt wurden; denn wie zuerst Bethe bemerkt hat¹²⁵, tritt die Tragödie bei den Lenäen zurück; ihre glänzende Entwicklung, die sie von ihrem Ursprung weit ab führte, lockerte allmählich das Band mit dem Fest, so dass sie auch an anderen Dionysien als dem Fest des Eleuthereus aufgeführt werden konnte.

Die Tatsache, dass die Tragödie an den Kultus des Dionysos Eleuthereus geknüpft ist, reicht für denjenigen, der griechischen Kult kennt, völlig aus, um den Gedanken abzuweisen, dass sie irgendwo anders als in diesem Kult entstanden sein kann; um so dringender ist die Aufgabe ihn genau zu prüfen. Er stammt aus Eleutherai, das, am Nordrand des Kithairon gelegen, ursprünglich eine böotische Stadt war, die recht spät

¹²⁴ S. Diodor III 66. Daher heisst es in der Aufzählung der ältesten Kultgründer bei Hygin. Fab. 225, dass Eleuther der erste gewesen sei, der das Bild des Dionysos aufgestellt und, wie er zu verehren sei, gezeigt habe.

¹²⁵ Bethe a. a. O. S. 18 ff. Jetzt zu modifizieren nach den besonders von Wilhelm, Urkunden dram. Aufführungen in Athen, gewonnenen Resultaten.

unter Athen gekommen ist¹²⁶; die Kultübertragung ist natürlich nicht an den politischen Zusammenschluss gebunden. Die Einführung des Kultes hat ihren Niederschlag in der Legende von Pegasos aus Eleutherai gefunden¹²⁷, der mit dem Beistande Delphis seinen Gott in Attika einführte. Das Scholion erzählt weiter, dass die Athener, da sie ihn nicht mit Ehren aufnahmen, von einer Krankheit der Genitalien befallen wurden; zur Sühne errichteten sie auf das Geheiss des delphischen Orakels sowohl privat als öffentlich Phallen. Das ist ein Aition der Sitte der Phallophorie und zeigt, dass diese zum Kult des Eleuthereus gehörte. So war es auch, denn wir wissen aus der Urkunde über die Kolonie Brea, dass jede Pflanzstadt Athens einen Phallos zu den grossen Dionysien, wo sich Athen in der Entfaltung seiner Macht sonnte, senden musste.¹²⁸

Eleuthereus ist aber nur, wie z. B. die Beinamen des Apoll, Delios und Pythios, der lokalbezeichnende Name, den der aus Eleutherai eingeführte Gott in Athen erhielt; zu Hause hiess er Μελαίναϊς. Denn unter diesem Namen tritt er in der Stiftungslegende des eleutherischen Dionysoskultes auf.¹²⁹ Die [686] Töchter des Eponymen Eleuther sahen eine Erscheinung des

¹²⁶ 'Der älteste Tempel im Bezirk des Dionysos Eleuthereus ist höchstens solonischer Zeit. Wenn der Kult des Eleuthereus mit der Annexion von Eleutherai aufgenommen ward, hat diese spätestens um 600 stattgefunden; es konnte aber auch erst eine Filiale gegründet worden sein und die Überführung des Bildes, also auch die Annexion des Ortes, später fallen.' Wilamowitz, Ath. Mitt. 1908 XXXIII 142 ff. Er hat hier die Nichtigkeit der Annahme Vollgraffs, Ath. Mitt. 1907 XXXII 567 ff., nachgewiesen, dass Eleutherai erst im Peloponnesischen Krieg von Athen annektiert und der zweite Tempel im Theaterbezirk für den neueingeführten Kult des Eleuthereus gebaut worden sei. Er hebt hervor, dass unbefangene Interpretation des Pausanias ergibt, dass der ältere Tempel der des Eleuthereus ist und dass ein Eleuthereer in der Verlustliste IG. I Suppl. S. 108 vorkommt. Seine Auseinandersetzungen über die rechtliche Stellung des Ortes und das Verhältnis der aus dieser Gegend überlieferten Ortsnamen s. o. S. 675 A. 99.

¹²⁷ Pausanias I 2, 5; Schol. zu Aristoph. Ach. 242.

¹²⁸ IG. I 31 = SIG.² 19 Z. 12 nach sicherer Ergänzung; es können natürlich nur die grossen gemeint sein.

¹²⁹ Suidas s. v. Μελαίναϊς.

Dionysos mit einem schwarzen Ziegenfell angetan, an der sie etwas auszusetzen hatten; der erzürnte Gott versetzte sie in Raserei, worauf Eleuther auf den Befehl des Orakels in Delphi zu ihrer Heilung die Verehrung des Dionysos Melanaigis einrichtete. Das ist eine blutlose und schemenhafte Kultsage des bekannten Typus, in dem der Widerstand gegen den orgiastischen Kult mit wirklicher Raserei bestraft wird, worauf als Heilmittel die Einsetzung des Kultes folgt. Sie lehrt aber eins, dass der eleutherische Kult wie die böotischen im allgemeinen ein orgiastischer war. Die zweite Sage, worin Dionysos Melanaigis auftritt, ist der bereits besprochene von dem Streit des Xanthos und des Melanthos.¹³⁰

Farnell, der den Keim der Tragödie in diesem Zweikampf finden will¹³¹, ist auf dem rechten Weg, wenn er die Entstehung der Tragödie auf dem einzig richtigen Platz, in dem Kult des Dionysos Eleuthereus sucht, und mit Recht zieht er auch die heutigen Karnevalsbräuche aus Thrakien heran. Wir haben in Eleutherai in der Tat ein rituelles Drama, dessen Schwerpunkt der Tod des 'Blonden' ist. Wie aber hat daraus die Tragödie mit ihrem wechselnden, aus den Heroenmythen geschöpften Inhalt entstehen können? Farnell meint, 'dass ein einfaches Passionsspiel leicht dadurch auf eine höhere Stufe gebracht werden konnte, dass eine wirkliche oder erdichtete »Geschichte« daran angefügt wurde'. Das lässt sich gut hören, birgt aber eine grosse Schwierigkeit. Welchen Grund gibt es zu dieser Erweiterung des Stoffes? Gerade in dieser Beziehung sind die modernen Karnevalsbräuche lehrreich. Sie lehren aufs neue, wie jede Musterung ähnlicher antiker, nord-europäischer oder aussereuropäischer Bräuche, dass das rituelle Drama immer jahraus jahrein in derselben geheiligten Form wiederholt wird. Es können andere rituelle Handlungen aus anderen Festen hinübergenommen und hinzugefügt werden, besonders wenn die Gebräuche ohne Regelung sich selbst überlassen sind, z. B., um bei dem Karneval in Vize zu blei-

¹³⁰ Der Kult des Dionysos Melanaigis in Hermione ergibt für unsere Frage nichts. S. Griech. reste S. 304.

¹³¹ Farnell, *Cults of the Greek States* V 233 ff.

ben, die rituelle Pflügung, aber auch diese Zutaten treten als typische, immer sich wiederholende Handlungen auf. Kurzum, das rituelle Drama verträgt keine Mannigfaltigkeit des Stoffes, und wo Änderungen und Erweiterungen eintreten, geschieht das erst allmählich in dem Laufe einer langen Zeit. Wo ist das Ferment, das aus dem liturgischen Drama die wechselnde Mannigfaltigkeit des tragischen Stoffes hat entstehen lassen?

Farnell hat dieses Problem zu lösen versucht; ich benutze seine eigenen Worte a. a. O. s. 286: 'Das Spiel (in dem die Verkörperung des Winter- oder Frühlingsgottes getötet wurde und das sich an den Zieggott geknüpft hatte) konnte in seiner Verbreitung in den Dörfern des nördlichen Griechenlands leicht eine Vielheit wechselnder Motive erwerben; denn viele Dörfer hatten lokale Legenden von jemandem, der in dem Dienst des Dionysos untergegangen war, der als der mythische [687] Ahnvater des Clans betrachtet wurde: er übernahm nach Bedarf die Rolle des Xanthos oder des Melanthos: so konnte die Tragödie in ihrer Frühzeit in gewissem Sinne leicht als eine zum Gedächtnis eines Heroen aufgeführte Totenklage erscheinen und die Ähnlichkeit mit der Totenklage erhalten, die in ihrer älteren Form tief eingewurzelt ist. Das Dorf Ikaria, die Heimat des Thespis, besass gewiss ein ausgezeichnetes Motiv für eine frühe Tragödie in dem tragischen Tod des Ikaros und der Erigone; Schauspieler, die solche Geschichten in dramatische Form gebracht hatten, würden sich bald jedem heroischen Stoff tragischer Art gewachsen fühlen.' Farnell hat sich also nicht ganz der Erkenntnis verschlossen, wie viel die Tragödie der Totenklage verdankt, obgleich er ihre Entstehung aus der Totenklage S. 233 leugnet. Er lehnt auch, obgleich in sehr vorsichtiger Form, einen Zusammenhang zwischen der Tragödie und dem orgiastischen Kult ab. Ohne auf Einzelheiten, worin sich wohl auch dieses oder jenes aussetzen liesse, einzugehen, muss die zuletzt erwähnte Hauptfrage einer eindringenden Behandlung unterzogen werden.

Bekanntlich haben folkloristisch geschulte Forscher den Keim der Tragödie gerade in dem orgiastischen Fruchtbarkeitskult gesucht. Schon Mannhardt hat angedeutet, dass die Tragödie aus den Umzügen der Vegetationsdämonen, die eine

ausgesprochene Neigung zu dramatischer Darstellung zeigen, entstanden sei.¹³² Diese Ansicht wurde durch den Glauben an den Ursprung der Tragödie aus dem Satyrdrama gestützt, da die Satyrn den nordeuropäischen Vegetationsdämonen gleichgesetzt wurden. Die Gedanken Mannhardts hat Voigt weiter ausgebaut¹³³; die Satyrn haben sich für ihn in die Verehrer des Gottes umgewandelt, die durch die Kommunion der Omophagie und das Umwerfen des Felles des getöteten Tieres mit ihrem Gotte eins zu sein glaubten; so sei das Satyrkostüm entstanden. An die Stelle des Glaubens an die vorhandene leibhaftige Identität trete aber die freie Übernahme der Rolle, wodurch das dramatische Spiel entstehe.

Hiermit berührt sich die von mir in meinem schon erwähnten Aufsatz vorgetragene Ansicht. Aber ich konnte nicht die lose Gesellschaft der Satyrn mit den Teilnehmern an dem in der höchsten Verzückung und mit dem heissesten Streben nach Vereinigung mit dem Gotte gefeierten Kulte Griechenlands zusammenwerfen, und die Analyse der literarischen Form hatte mir unweigerlich gezeigt, dass die Tragödie ihre Form und zum grössten Teil ihren Stoff der Totenklage entnommen hatte. Der Schluss schien sich von selbst darzubieten: In der orgiastischen Feier wurde der Gott in Bocksgestalt getötet; seine Verehrer, die sich das Fell des getöteten Tieres umgeworfen hatten, stimmten eine Klage über den getöten Gott an; das war die τραγῳδία, da die Singenden in Bocksfell gekleidet, selbst τράγοι waren. Die Totenklage im Dionysoskult und diejenige der Heroenkulte hatten sich zu der uns unter dem Namen Tragödie bekannten Schöpfung verschmolzen, die das mimetische Element aus dem Dionysoskult, die [688] Form und den grössten Teil des Stoffes aus dem Heroenkult übernommen hatte.

Auch Karl Otfried Müller hat die Leiden des Dionysos, aber in anderer Auffassung, als das Absterben der Vegetation im Winter, der Tragödie zugrunde gelegt. Jetzt wird immer wie-

¹³² Mannhardt, Ant. Feld- und Waldkulte S. 200 f.

¹³³ In dem besonders für seine Zeit ausgezeichneten Artikel Dionysos in Roschers Lex. der Mythologie.

der behauptet, dass es keine Leiden des Dionysos gegeben habe, so Voigt, Wilamowitz, Dieterich; aber Dieterich hat doch einige Worte zur Wiederlegung hinzufügen zu müssen geglaubt S. 175: 'Die späteren Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulturen und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle.' Was darauf folgt, hängt mit der irrthümlichen Annahme der Entstehung der Tragödie an den Anthesterien zusammen. Die Leiden des Gottes existieren also in dem orgiastischen Kult, und dass man den Tod des Gottes, den man, um ihn sich selbst einzuverleiben, zeriss, auch bejammerte, ist leicht verständlich; denn das religiöse Bewusstsein im exaltierten Zustande hat für Zwiespältigkeit und schroffe Übergänge eine grosse Neigung. Nun ist aber der Kult, an den die Tragödie geknüpft ist und in dem ihr Ursprung zu suchen ist, ein orgiastischer. Dass der orgiastische Dionysoskultus bei der Geburt des Dramas mitgewirkt hat, ist also von vornherein vorauszusetzen.

Ein viel besprochener Umstand zeugt für einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem orgiastischen Kult und der Tragödie, der Name τραγῳδία, der von vielen als rätselhaft hingestellt wird, da die einfache Deutung 'Sang der Böcke' sich mit ihren Ansichten über die Entstehung der Tragödie nicht vereinigen lässt. Gewöhnlich wird aber das Wort als stärkster Beweis dafür angeführt, dass die Tragödie aus dem Satyrspiel entstanden sei, da die bocksgestaltigen Satyrn als Böcke bezeichnet werden konnten; daher das Interesse, das sich an den Streit über Bockschöre und Satyrdrama geknüpft hat. Reisch, der a. a. O. dieser Ansicht entgegengetreten ist, hat auch die Bedeutung der Wörter τραγῳδία und τραγῳδός einer eindringenden Untersuchung unterzogen. Ihm ist τραγῳδία aus τραγῳδός abgeleitet, und er bestreitet, dass τραγῳδός 'Bockssänger' ('Singebock', Sänger in Bocksverkleidung) bedeuten könne, da in den übrigen Zusammensetzungen auf -ῳδός überall das erste Wort Anlass oder Begleitung des Gesangs bestimmt. Unmöglich aber kann τραγῳδός, Bockssänger, wesentlich anders als κομῳδός, Komossänger, zu erklären

sein; denn obgleich das Wort κῶμος ein Kollektivum ist, bezeichnet es doch diejenigen, die den Gesang anstimmen. Zu einem bestimmten Ergebnis kommt Reisch jedoch nicht; er stellt zwei Alternativen auf: dass der Gott Dionysos wie als ταῦρος so als τράγος angerufen wurde und diejenigen, die den Hymnos auf den τράγος vortrugen, τραγῳδοί genannt wurden¹³⁴ oder dass τράγοι die Bezeichnung von Personen war, die im Dienste des Gottes eine bestimmte Kultfunktion ausübten, wie es in anderen Kulturen ἄρχοι, ἵπποι, ταῦροι usw. gibt. Es bedarf keines Wortes, dass die erste Alternative sich [689] mit der Entstehung der Tragödie aus dem orgiastischen Kult ohne weiteres einlässt und die zweite mit der hier vorgetragenen Ansicht, die Teilnehmer an den Orgien, die sich das Fell des getöteten Bockes umgelegt hatten, seien τράγοι genannt, eigentlich identisch ist.

Von der Verbindung der Tragödie mit dem Bock kommt man nicht los; es ist aber der Versuch gemacht worden die Bedeutung dieser Tatsache auf etwas an und für sich Gleichgültiges zu reduzieren, indem man das Bocksfell nicht als kultisch bedeutsame Tracht, sondern als das Alltagskleid der Bauern darstellt. Schmid lässt τραγῳδία den Gesang der zum Spotte τράγοι genannten, weil in die διφθέρα gekleideten, Hirten bezeichnen.¹³⁵

Ridgeway, der dem Dionysoskultus keinen Anteil an der Entstehung der Tragödie belassen will, hat dieselbe Ansicht vorgetragen S. 87 f.: die Tracht von Bocksfellen, die er sowohl für die Bockschöre wie für die sikyonischen Chöre des Adrastos anerkennt, sind ihm nur die alte primitive Tracht, die aus religiösem Konservatismus in jenen Aufführungen beibehalten wurde. Aber er geht weiter S. 79 ff.: er verneint jede besondere Verbindung des Dionysos mit dem Bock, dagegen sei der Stier das Tier des Dionysos. Den Beweis scheint er

¹³⁴ Schmid in Christs Griech. Lit.-Gesch. I⁵ 248 A. 5 erwägt die Möglichkeit der Bedeutung ὁ τὸν τράγον ἔδων.

¹³⁵ A. a. O. S. 12 A. 2; vgl. Christs Lit.-Gesch. I⁵ 248 A. 2, wo noch mehr Beispiele für die ländliche Tracht von Tierfellen angeführt werden.

sich etwas leicht zu machen. Das nach Apollodor¹³⁶ Dionysos in ein Zicklein verwandelt wird, um ihn gegen den Zorn der Hera zu schützen, und dass Arnobius¹³⁷ erzählt, wie die Verehrer des Dionysos Böcke zerrissen, ist ihm ohne Beweiskraft, da jene Stellen spät sind. Einen Zusammenhang zwischen Dionysos Melanaigis und der Tragödie lehnt er ab S. 51 f., da sein Kult phallisch sei, die Tragödie aber von dieser Kultweise frei sei; nun trifft es sich dazu sehr unglücklich, dass den Kolonien Athens gerade zu den grossen Dionysien Phallen zu senden auferlegt war. Die anderen von Ridgeway behandelten Stellen können wir als weniger wichtig auf sich beruhen lassen und uns den viel älteren und beweiskräftigeren zuwenden, deren er keine Erwähnung tut.¹³⁸ Hesych überliefert s. v. τραγιφόροι· αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγὴν περιήπτοντο. Durchschlagend ist, dass schon die Tragiker es [690] als feststehende Sitte kennen, dass ein Bock oder eine Ziege bei den Orgien zerrissen wird; für Äschylos bezeugt es die bei Hesych und Suidas überlieferte Glosse: αἰγίζειν διασπᾶν ἐκ μεταφορᾶς παρ' ὃ καὶ τὸ αἰγίζεσθαι ἀπὸ τῶν καταιγίδων, Αἰσχύλος. ● δ' αὐτὸς ἐν Ἡδωνοῖς καὶ τὰς νεβρίδας οὕτω λέγει. Eine bekannte Stelle in den Bakchen des Euripides V. 137 ff. lautet: ... Διόνυσος. ἥδ' οὖς ἐν οὐρεσὶν νεβρίδος ἔχων ἱερὸν ἔνδυτον, ἀγρεύων αἶμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν. Die gewöhnliche Tracht der Mänaden ist die νεβρίς, das Rehfell, aber Äschylos nennt auch das Bocks- oder Ziegenfell, die αἰγίς. In der Poe-

¹³⁶ Apollodor III 4, 3, wozu Ovid, Metam. V 329 zu vergleichen ist,

¹³⁷ Arnobius, Adv. nat. V 19.

¹³⁸ Vgl. Farnell in seiner umsichtigen und besonnenen Behandlung des orgiastischen Kultes a. a. ●. V 165 ff.; die Zeugnisse sind zusammengestellt S. 303 A. 85 a—c. Es darf auch an einige bekannte Dinge erinnert werden, dass Dionysos auf Vasenbildern nicht selten auf einem Bock reitet, was nicht bedeutungslos sein kann, dass der Bock das von Dionysos bevorzugte Opfertier ist (z. B. an den ländlichen Dionysien bei Plutarch, De cup. div. 8 und für die grossen Dionysien auf dem Kalenderfries von Panagia Gorgopiko), was die ätiologische Legende als Strafe dafür, dass der Bock den Weinstock benagt, ausgelegt hat, dass auf den späten tönernen Reliefvasen, die Kern veröffentlicht hat (Eleusinische Beiträge, Programm Halle 1909, S. 14 ff.), mit Szenen aus dem bakchischen Kult, der mit Trauben beladene Wagen, worin zudem ein Thyrsos steckt, von Böcken gezogen wird, und dergleichen mehr.

sie heisst es oft auch, dass die Mänaden grössere und stärkere Tiere zerreißen. Das ist eine Idealisierung; in der Wirklichkeit werden die wilden oder die grösseren Tiere sich nur ausnahmsweise von den Mänaden haben einfangen lassen, die Ziegenherden aber, die sich überall in den Bergen Griechenlands umhertreiben und nicht besonders menschenscheu sind, werden ihre gewöhnliche Beute geworden sein. Auch Dionysos Melanaigis ist beweiskräftig; die Gestalt des Gottes ist wie so oft nach der seiner Verehrer geschaffen worden und hat ihren Beinamen entlehnt.¹³⁹ Er heisst 'der mit dem schwarzen Ziegenfell', weil die Teilnehmer an seinem orgiastischen Dienst sich ein schwarzes Ziegenfell umhängen.

Gegen die Herleitung der Tragödie aus dem orgiastischen Kultus werden ein paar aus den äusseren Verhältnissen geholt Einwände erhoben werden können, zuerst, dass die grossen Dionysien im Frühling, die Orgien dagegen im Winter gefeiert werden. Inwiefern dies Argument stichhaltig ist, beruht auf der Auffassung des orgiastischen Kultes, die gleich unten erörtert werden soll, aber auch die Möglichkeit einer Verlegung der Festzeit bei der Einführung der grossen Dionysien in Athen ist nicht von der Hand zu weisen.¹⁴⁰ Die Zeit des Zweikampfes ist unbekannt; Usener hat ihn wegen der Verbindung des Aitions mit den Apaturien in den Herbst verlegen wollen, das fällt aber, da diese Verbindung erst spät und lose ist; eher würde man an den Frühling denken, da Xandikos in Makedonien ein Frühlingsmonat ist. Da aber die analogen Bräuche in anderen Ländern auf verschiedene Jahreszeiten verteilt sind, ist es nicht sicher, ob die makedonische Zeitlage ohne weiteres auf Attika übertragen werden darf.

Bedeutungsvoller ist die Frage, was unter Orgien zu verstehen ist; denn wenn die dionysischen Orgien, wie man sich gewöhnlich vorstellt, ein trieterisches, ausschliesslich von

¹³⁹ Z. B. Apollon δαφνηφόρος aus den Daphnephorien, Dionysos χορόπις, ἀνθρωπορραϊστής, θυλλοφόρος u. a.

¹⁴⁰ Sollte das Fest von Eleutherai ursprünglich wie die übrigen ländlichen Dionysien im Winter gefeiert worden sein, so stimmt das zu der Zeitlage der Orgien. Die Frage lässt sich wohl aufwerfen aber nicht beantworten.

Frauen gefeiertes Fest waren, so ist es undenkbar, dass die Tragödie aus ihnen entstanden ist. Diese Feier ist nun das wohlbekannte Fest der Thyiaden, das von Rapp und Weniger gut behandelt worden ist¹⁴¹: ὄργια heissen auch viele Feiern [691] anderer Götter, in welchen ein δρώμενον vorkommt; es wird sich nicht mit Fug behaupten lassen, dass die δρώμενα des Dionysoskultes von allem Anfang an und immer nur in der Form des Thyiadenkultes vorgekommen sind, und wir wissen, dass in späteren Zeiten andere Arten von δρώμενα stattfanden. Die Orgien der Thyiaden sind nur eine rituell erstarrte Form der dionysischen Orgien, die vor allem auch durch die Aufnahme in die Literatur und die bildende Kunst zu einem bestimmten, scharf ausgeprägten Typus ausgebildet worden ist. Männer haben an den dionysischen Orgien der späteren Zeit teilgenommen; sie haben es auch in dem Anfang getan, obgleich sie, als der erste Taumel des neueingeführten Orgiasmus verraucht war, bald, durch die sinnbetäubende Art des Kultes abgestossen, ihn den Frauen überliessen, die nach Weiberart von der bakhischen Erregung stärker ergriffen worden waren. In der Stadt Melangeia in Arkadien gab es ein Meliasten genanntes Kultkollegium, das dem Dionysos Orgien verrichtete.¹⁴² Dem zu vergleichen ist der Opferbrauch in Kynaitha in Arkadien: einige Männer hoben in einer Herde den Stier auf, auf den der Gott ihren Sinn richtete, und trugen ihn zum Heiligtum, wo er geopfert wurde.¹⁴³ Das ist deutlich ein Ersatz für die Zerfleischung des Dionysosstieres und findet wie die Orgien im Winter statt. Der Kult des Dionysos Aisymnetes in Patrai¹⁴⁴ war ein orgiastischer, in dem die auf den Münzen der Stadt abgebildete *cista mystica*, die den Gott selbst enthielt, eine Rolle spielte. Er war zum Teil geheim und wurde von einem Kollegium von neun auserlesenen Männern und ebensovielen Frauen besorgt. Es besteht kein Anlass anzunehmen, dass hier jüngere Bildungen vorliegen;

¹⁴¹ Rapp, Rhein. Mus. 1872 XXVII 1 ff.; Weniger, Über das Kollegium der Thyiaden von Delphi, Programm Eisenach 1876.

¹⁴² Paus. VIII 6, 5.

¹⁴³ Ebd. VIII 19, 1.

¹⁴⁴ Ebd. VII 20, 1 f.; vgl. VII 19; Griech. Feste S. 294 ff.

die Beispiele sind nicht unnütz, da man über dem allbekannten Thyiadenkult und den Mänaden zu vergessen geneigt ist, dass auch Männer an dem orgiastischen Dionysoskult teilnehmen konnten.

Wichtiger ist der Einwand, dass die dionysischen Orgien nur jedes zweite Jahr gefeiert wurden, aber auch dieser beruht auf der zu engen Begrenzung des orgiastischen Dionysoskultes auf den Kult der Thyiaden, der nur eine Spielart davon ist, die ihren grossen Einfluss dem Umstand verdankt, dass sie von Delphi geregelt und propagiert wurde. Die Frage nach der Entstehung der trieterischen Periode hat noch keine befriedigende Lösung gefunden, sie scheint aber vorzugsweise mit der von Delphi aus geregelten Form des Kultes zusammenzuhängen. Dass das unter den Ionern verbreitete Fest der Lenäen nicht ein in der kältesten Winterzeit gefeiertes Kelterfest, sondern das Fest der λῆναι, d. h. der Bakehantinnen, war, wird sich trotz einzelner Einwände nicht mehr bestreiten lassen; schon Heraklit erwähnt die λῆναι und das ληναιζειν.¹⁴⁵ Die Feier zu Athen wird von den Epimeleten der Mysterien geleitet, der Dadurch mahnt den Gott anzurufen, und die Gemeinde erhebt den Ruf; Σεμελίη' Ἰακχε πλουτοδότα; sie trug also mystischen Charakter. Die Lenäen aber kehren, wie auch andere orgiastisch gefärbte Dionysosfeiern andernorts, jährlich wieder.

Es gab also im Dionysoskult der älteren Zeit noch andere [692] Orgia als den trieterischen Orgiasmus der Thyiaden, der immer der Vorstellung als die Orgien vorschwebt. Die δρώμενα werden im einzelnen von wechselnder Gestalt gewesen, manches mag wohl auch dem einheimischen Fruchtbarkeitszauber entnommen sein, an den der Dionysoskultus anknüpfte. In dem Kultus von Eleutherai z. B. fand ein ritueller Zweikampf statt, in dem von Ikaria die unter dem Namen αἰώρα bekannte Sitte; über den Hauptpunkt kann kein Zweifel obwalten: es war immer die rituelle Tötung des Gottes in der einen oder anderen Form. Eine einfache und naheliegende, obgleich nicht zu beweisende Annahme ist, dass die Tötung des Xanthos eine

¹⁴⁵ Griech. Feste S. 275 ff..

dieser Formen gewesen ist. Aber der Streit zwischen Sommer und Winter bildet einen besonderen Typus, und es besteht die Möglichkeit, dass die Tötung in der bei den Orgien gewöhnlichen Form auch in dem eleutherischen Kult neben dem Zweikampf bestand.

Zu der Tötung gehört das leibhaftige Auftreten des Gottes; die Epiphanie ist der zweite Hauptpunkt aller dionysischen Orgien. Wie die Epiphanie des Dionysos in dem Kult von Eleutherai geschah, lehrt das Aition von der Kultgründung, das von einem φάσμα im schwarzen Ziegenfell spricht. Das Wort φάσμα ist nicht als Gespenstererscheinung zu verstehen, sondern bezeichnet recht eigentlich die in den mystischen Kulturen zur Schau aufgeführten Gestalten. Platon sagt in einem von dem orgiastischen Kulte gehaltenen Bilde: εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ.¹⁴⁶ Das ist deutlich mit Bezug auf die eleusinischen Mysterien gesagt. Noch handgreiflicher und unserem Fall näher kommt es, dass vier Hesychglossen δ(ε)ίηκλον u. a. als φάσμα, μίμημα, ἐκτύπωμα, εἶδωλον, ἀνδριάς erklären und die δικηλιχταί als ver mum mte Gesellen, μιμηταί, μιμολόγοι in Sparta. Dasselbe φάσμα tritt in der Sage von dem Zweikampf auf.¹⁴⁷ Gerade diese kultisch typische Bedeutung des Wortes lehrt, dass es auf den tatsächlichen Kult des Gottes von Eleutherai zurückgeht und die Gestalt des Dionysos bei seiner wirklichen Epiphanie in den Orgien bezeichnet.

¹⁴⁶ Plat., Phaedr. S. 250 C. In der aus Plutarch stammenden Schilderung der eleusinischen Mysterien von Themistios bei Io. Stob. 4 S. 107 Mein. heisst es wieder: σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες. φάσμα ist demnach sicher ein alter technischer Mysterienausdruck, der die vorgezeigten, d. h. auftretenden Gestalten bezeichnete; vergleiche den ἱεροφάντης, dessen Name so eine seinen Obliegenheiten mehr entsprechende Bedeutung erhält, als die Herleitung aus dem blossen τὰ ἱερὰ φαίνειν gibt.

¹⁴⁷ Das Wort kehrt in dem Bericht des Konon wieder: καθορᾷ ὁ Μέλανθος φάσμα τι τῷ Ξάνθῳ ἄνδρα ἐπόμενον ἀγένειον. Obgleich die Erzählung durch die Auslassung der Beziehung auf die Apaturien gekürzt ist und Dionysos der späteren Vorstellung gemäss als bartloser Jüngling erscheint, ist bei der Übereinstimmung mit der Pegasoslegende nicht zu bezweifeln, dass das Wort φάσμα der Ortslegende entstammt und auf den ortsüblichen Brauch des Erscheinens des Dionysos hindeutet.

Dass Dionysos sich in den Orgien in Tiergestalt offenbart und in Tiergestalt zerrissen wird, ist die Grundlage der orgiastischen Feier, aber auch nur die Grundlage, die sich einer höheren Vorstellungswelt wie der griechischen anpassen und sich nach ihr umwandeln musste. Die Hymnen der Dichter, z. B. das berühmte letzte Chorlied in der Antigone¹⁴⁸, zeigen [693] doch die Vorstellung, dass der Gott den Mänaden in menschlicher Gestalt als ihr Leiter erschien. In dem altertümlichen Rufflied der Eleerinnen wird er sowohl als ἦρως wie als ἄξιος ταῦρος βοέη ποδὶ θύων angerufen¹⁴⁹; ob jemand glaubt, dass ein Tier ἦρως genannt werden kann, weiss ich nicht; mir scheint es augenscheinlich, dass auch hier die anthropomorphe Vorstellung sich einmischt, obgleich die alte Tiergestalt noch nicht zurückgedrängt worden ist. Diese Zwittersvorstellung wird am besten beleuchtet durch die dionysische Tiermaskerade, die ταυρόφθογοι μῖμοι des Äschylos und die Mänaden des Dionysos Laphystios, die in Nachahmung des Gottes Stierhörner trugen (oben S. 674). Die Nachrichten haben ergeben, dass das gleiche in Eleutherai sich findet. Dionysos trat hier mit einem schwarzen Ziegenfell angetan auf, und die Teilnehmer an seinem Kult trugen wie er schwarze Bocksfelle.

Das mimetische Element steckt also in dem orgiastischen Dionysoskult. Die dionysische Liturgie wurde nicht nur im blutigen Ernst durch das Zerreißen von Tieren aufgeführt — das hat sich als Mittel der Kommunion in dem Mänadentum erhalten, auch seitdem man glaubte, dass der Gott selbst sich in anthropomorpher Gestalt in der Feier offenbarte —, sondern wie alle liturgischen Dramen, die in dem Kultus sonst vorkommen, wird auch das dionysische κατὰ μίμησιν aufgeführt worden sein.

¹⁴⁸ Vgl. ferner z. B. Aristoph. Nub. 604:

σὸν πεύκαις σελαγεῖ
 Βάχκαις Δελφίσις ἐμπρέπων
 κομαστὴς Διόνυσος.

Eur. Ion 716: ἵνα Βάχχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας
 λαίψηρά πηδᾷ νυκτιπόλοις ἅμα σὸν Βάχκαις.

¹⁴⁹ Plut., Qu. gr. S. 299 A. Das Rufflied wurde von dem Kollegium der sechzehn Frauen in der orgiastischen Feier der Thyia gesungen; s. Griech. Feste S. 291 f.

Wir sind nun dem Dionysoskult, soweit unser Wissen gesichert ist, nachgegangen, aber um die berechtigten Ansprüche, den Keim der Tragödie zu enthalten, die einerseits der Dionysoskult, an den sie unlöslich geknüpft ist, anderseits die Totenklage, der sie Form und zum grossen Teil Stoff entnommen hat, beide erheben, miteinander auszugleichen, wird die Hypothese nötig, und sie ergibt sich von selbst.

Wenn wir jene alten δράματα des Dionysoskultes uns veranschaulichen wollen, so wird der ländliche Karneval von Vize ein in der allgemeinen Erscheinung und Stimmung — von den Einzelheiten spreche ich hier nicht, es ist auch kein Beweisstück, sondern ein Analogon — viel getreueres Bild geben als das von Kunst und Dichtung verklärte Mänadentum. Wenn der eine 'Mönch' von dem anderen erschlagen tot niederfällt, bricht seine Frau in laute Klagen aus, in welche die übrigen auftretenden Personen einstimmen; es folgt eine regelrechte Nachahmung einer kirchlichen Begräbnisfeier, wobei statt Weihrauch Kuhdreck verwendet und die Messe nachgemacht wird. Das ist eine offenkundige, weil christliche, [694] Zutat; der Tote soll nicht der jedem Toten gebührenden Begräbnisfeier und Totenklage entbehren; daher ist die herkömmliche Begräbnisfeier ganz in die Aufführung übernommen worden wie auf einem früheren Punkte die Hochzeitsfeier. Stellen wir uns nun die Tötung des Gottes in der frühen ländlichen Liturgie von Eleutherai oder sonst einem anderen Orte vor! Soll der Getötete die Leichenfeier oder gar die Totenklage, die unmittelbar auf den eingetretenen Tod anhebt und im alten Griechenland ebenso unerlässlich wie im heutigen war¹⁵⁰, entbehren? Die Totenklage wird sich in der alten Feier ebenso natürlich und selbstverständlich wie in der modernen eingestellt haben; die Klagenden waren die in die Bocksfelle gehüllten Teilnehmer der Orgien, die τράγοι. Die Totenklage hatte aber längst eine künstlerisch ausgebildete Form, die schon bei Homer hoch entwickelt begegnet; diese Totenklage, die sich das ganze griechische Altertum hindurch

¹⁵⁰ Elpenor bittet Odysseus λ 72: μή μ' ἀκλავτον ἄθραπτον καταλείπειν. Der Chor fragt Äsch. Agam. 1502: τίς ὁ θάψων νιν; τίς ἔ θρηνησόν;

verfolgen lässt, hatte sich wie andere Reste der heroischen Herrlichkeit, wie das Wettfahren in dem alten Streitwagen, in dem Kult der Heroen festgesetzt, wodurch ihre Form noch mehr befestigt und ausgebildet werden musste: in den noch recht neuen Dionysoskult wurde die Totenklage aufgenommen, ganz wie man sie vorfand, wie die Begräbnisfeier in den Karneval von Vizye. Nun war aber der Dionysoskultus mimetisch; er stellte die Epiphanie und den Tod des Gottes dar. Indem die Totenklage sich mit der Epiphanie zu einem Ganzen vereinigte, kam das mimetische Element hinein, das anfangs, und so noch in den ersten Dramen des Äschylos, sehr unvollkommen, erst durch dieses wohl grösste schöpferische Genie der dichtenden Kunst, das es je gegeben hat, zu wirklichem dramatischen Leben entfaltet wurde.

Dionysos selbst ist der erste Schauspieler gewesen, wie aus dem Dargelegten folgt, das haben schon K. O. Müller und Bethe¹⁵¹ richtig erkannt, obgleich aus einem anderen Grunde, den ich nicht für richtig halten kann: das Prachtgewand, das die Schauspieler tragen, sei dasjenige des Gottes selbst. Die Totenklage hat bald die Kraft der festen Kunstform betätigt: mit der Form ist der Inhalt in den Dionysoskult hineingezogen worden. Zunächst sind wohl, wie Farnell vermutet, Heroen aus dem dionysischen Kreise, danach auch diejenigen, denen οὐδὲν πρὸς Διόνυσον war, aber am Grab eine kunstgerechte Totenklage aufgeführt wurde, aufgenommen, bis zuletzt die ganze Heroenwelt in dem dionysischen Spiel Aufnahme fand, eine Entwicklung, die man sich dadurch erleichtert denken kann, dass in die Klage über einen Heros auch andere miteinbezogen wurden: in die Totenklage wurden auch andere als derjenige, dem die Klage eigentlich galt, hineingezogen (oben S. 633 f.). Wenigstens in Ansätzen ist diese Entwicklung sicherlich an verschiedenen Orten vorgekommen; es wird nicht zufällig sein, dass der erste dem Namen nach bekannte Tragiker aus dem weinreichen und den Dionysos eifrig verehrenden Gau Ikaria stammt; und als Kleisthenes dem Adrast sei-

¹⁵¹ Bethe a. a. O. S. 42; K. O. Müller, Griech. Lit.-Gesch.⁴ I 497; Handb. der Archäol. § 336, 6.

[695] nen Kult nehmen will, ist es so natürlich, dass die Klagechöre dem Dionysos zugewiesen werden, dass der Rival Adrastra, Melanippos, sich mit dem Heroenopfer begnügen muss. Dadurch ist die Entwicklung beschleunigt und die Aufnahme der Heroensagen erleichtert worden, aber der Schwerpunkt der Entwicklung liegt in dem Kult von Eleutherai, von dem der Anfang der Tragödie nicht ohne Vergewaltigung der Tatsachen getrennt werden kann. Nur so wird es verständlich, dass die Tragödie sich innerlich von dem Dionysosdienst gelöst hat, obgleich sie äusserlich während des ganzen Altertums daran gebunden war.

Er hat sich also uns ergeben, dass das attische Drama nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, zwei sondern drei Ausgangspunkte hat, befremdlich ist das an und für sich nicht, da es in sehr vielen Kulturen mimetische Ansätze gegeben hat, die nur des Anstosses bedurften, um sich weiter zu entwickeln. So hat sich auf Sizilien die dorische und in Unteritalien die Phlyakenkomödie von dem volkstümlichen Hintergrunde gelöst.

Die Anfänge der Komödie brauchen nicht berührt zu werden; ihre schon von Aristoteles angenommene Entstehung aus der Phallophorie hat allgemeine Anerkennung gefunden. Die Anfänge sind durch treffliche Arbeiten von Poppelreuter, Körte, v. Salis u. a. aufgeklärt worden. Das Satyrspiel ist von der Tragödie getrennt worden. Wenn nur der eingewurzelte Glaube, dass das Satyrspiel die Anfangsstufe der Tragödie darstellt, überwunden ist, so wirkt die gewonnene Erkenntnis des verschiedenen Ursprunges beider befreiend. Das Satyrdrama stammt aus der Peloponnesos; Pratinas von Phlius hat es Anfang des V. Jahrh. von seiner Heimat nach Athen gebracht. Die Annahme, die in dem Satyrdrama die Urform der Tragödie sieht, widerspricht schnurstracks der Verknüpfung der Tragödie mit dem Kult des Dionysos Eleuthereus. Denn der Gott von Eleutherai, das einmal böotisch gewesen ist, gehört dem böotischen Kulturkreise an, wo der dionysische Orgiasmus, den wir auch in Eleutherai gefunden haben, seine Hauptgegend hat; wie der Parnassos so wird der Kithäron von Mänaden durchschwärmt; Euripides verlegt das Rasen seiner Bakchen

und den Tod des Pentheus dorthin. Auch hier wird man den Tatsachen nur durch eine Trennung des Ursprungs der Tragödie von dem des Satyrdramas gerecht. Jene zeigt nach Böotien, dieses nach dem Peloponnes.

Das Satyrdrama hat sich in Athen seiner ersten Schwester, der Tragödie, angeschlossen, weil die grossen Dionysien das Fest der szenischen Aufführungen waren, und das Verhältnis ist so geordnet worden, dass auf eine tragische Trilogie als heiterer Abschluss ein Satyrdrama folgte. Weil man sich diese Anordnung als uranfänglich vorstellte, ist der Glaube verstärkt worden, dass das Satyrdrama die zu einem Nachspiel herabgesunkene Urform der Tragödie war, die jedoch aus altem Herkommen nicht verworfen werden durfte. Aber das Satyrdrama muss einst eine selbständige und von der Tragödie unabhängige Stellung gehabt haben; das zeigt die Notiz bei Suidas, dass Pratinas 50 Dramen, wovon 32 Satyrspiele, geschrieben habe. Mit der gewöhnlichen Anschauung von dem Satyrdrama als dem Nachspiel der Tragödie ist diese Nachricht schlechterdings unvereinbar.

Selbstverständlich hat die Tragödie das Satyrdrama stark [696] beeinflusst, aber das entzieht sich unserem Urteil. Dasselbe muss bei der Komödie der Fall gewesen sein; denn wie gross auch der Unterschied war, sie war wie die Tragödie ein dionysisches Festspiel. Wahrscheinlich wurde die Komödie unter dem Einfluss der viel früher fest ausgebildeten Kunstform der Tragödie von der Stufe, wo sie aus zumeist aus dem Stegreif gesprochenen Hohn- und Scherzreden bestand, zu einer Art Drama erhoben. So wird es verständlich, dass auch die Komödie uns zuerst an den grossen Dionysien entgegentritt, da sie sich dem dramatischen Fest angeschlossen hat; es fand auch an ihm eine Phallophorie statt. Erst spät, sagt Aristoteles, hat der Archon der Komödie einen Chor zugewiesen; das war acht Jahre vor dem Perserkrieg, 487 oder 488.¹⁵² Damals also war die literarische Form der Komödie so fest, dass der Staat auch ihr einen Agon ausschrieb, und dahin wird es gewiss nicht gekommen sein, ohne dass der Komiker etwas von der Kunst und Technik der Tragiker gelernt hatte.

¹⁵² Wilhelm, Urkunden dram. Aufführ. S. 109.

Die Übertragung auf die Lenäen ist die erste Erweiterung, durch die das selbständig gewordene Drama über das Fest, wo es entstanden war, hinübergriff; die erste staatliche Aufführung an den Lenäen hat nicht allzu wenige Jahre vor 420 stattgefunden.¹⁵³ Vorbereitet war das durch die tragischen Aufführungen ausserhalb Athens, die schon früher angingen. Der grosse Schöpfer Äschylos ist ja am Abend seines Lebens in die Fremde gezogen und hat auf Sizilien Dramen gedichtet und aufführen lassen.

Das Drama lag in dem Dionysoskult latent eingeschlossen; es kam darauf an, welcher Chor bei der Geburt Gevatter war; er bestimmte das Aussehen und die Entwicklung des Kindes. Man kann sich nicht denken, dass jene drei Arten voneinander unabhängig jede für sich eine selbständige Entwicklung gehabt haben. Schon von Anfang an müssen sie in Wechselbeziehungen zueinander gestanden haben, und es wäre nicht unwahrscheinlich, dass die zuerst entwickelte Art die anderen ausgelöst hat. Sicher ist, dass die Tragödie ihre Form zuerst gewonnen hat und dass die Zwiespältigkeit dieser Form, die so schwer zu erklären ist, sich in natürlicher Verbindung in der Totenklage wiederfindet.*

[181]

Die Anthesterien und die Aiora.¹⁾

Unter den neuen Oxyrhynchuspapyri, Bd. XI Nr. 1362, befindet sich ein Stück mit einer ziemlich wohl erhaltenen Kolonne und den Resten einer zweiten aus den Aitia des Kalli-

¹⁵³ Wilhelm a. a. O. S. 123; Wilamowitz, Gött. gel. Anzeig. 1906 S. 627.

* Hr. Dr. G. Weicker, der sich neben dem Hr. Herausgeber der bei diesem von einem Nichtdeutschen geschriebenen Aufsatz ebenso grossen wie wichtigen Mühe bereitwilligst unterzogen hat, den Text durchzukorrigieren, möchte ich meinen besten Dank aussprechen.

¹ [Zu den vielverhandelten Problemen der Anthesterien siehe meine

machos in schöner Handschrift des ersten Jahrhunderts. Zwei Zitate finden sich im Fragment wieder, aber auch sonst würde der Stil unzweideutig auf Kallimachos geführt haben.

Die ersten Zeilen erwähnen zwei vielbehandelte athenische Feste:

ἥως οὐδὲ πιθοιγῖς ἐλάνθανεν οὐδ' ὅτε δούλοις
 ἡμαρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι χόες,
 Ἰκαρίου καὶ παιδὸς ἄγων ἐπέτειον ἀγιστύν,
 ἐς δαίτην ἐκάλεσσαν ὀμηθέας κτλ.

Unter den Geladenen befindet sich ein Mann aus Ikos, den der Sprecher über einen Brauch im Kult des Peleus ausfragt. Das ist nur die Rahmenerzählung, und gerade wo es zur Hauptsache kommt, bricht das Fragment ab; die kleineren sind nur winzige Brocken.

I.

Das grosszügige Werk Rohdes über den Seelenkult hat einen Einfluss wie kein zweites auf die Vorstellungen der jetzt [182] lebenden Generation über griechische Religion ausgeübt. Rohde schildert nach bekannten Zeugnissen die Anthesterien als das griechische Allerseelenfest, an dem die Seelen umhergingen, ihre alten Wohnungen wieder besuchten und die Men-

unten abgedruckten Aufsätze mit der dort zitierten Literatur: Eine Anthesterien-Vase in München, und Eine neue schwarzfigurige Anthesterienvase.

R. Pfeiffer, Kallimachosstudien, 1922, S. 102 ff.

F. Boehm, Das attische Schaukelfest, Festschrift Eduard Hahn, 1917, S. 280 ff.

A. Körte, Zu den attischen Dionysosfesten, Rhein. Mus., LXXI, 1916, S. 575 ff.

G. van Hoorn, Lentefest en Allerzielen, Meded. van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome, VI, 1926, S. 21 ff.

L. Deubner, Das attische Blütenfest, N. Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung, VI, 1930, 606 ff.

Ders., Attische Feste, 1932, S. 93 ff., die Aiora, S. 118 f.

H. Immerwahr, Choes und Chytroi, Transact. of the Amer. Philol. Association, LXXVII, 1946, 245 ff.]

schen gegen die unheimlichen Gäste allerlei Vorsichtsmassregeln ergriffen. Zuletzt wurden sie am Schluss des Festes mit den Worten θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια in ihre unterirdische Heimat zurückgewiesen. Vor dieser Schilderung hat man eine zweite, die des Aristophanes, nebst Verwandten beiseite geschoben. Sie schildert Wettrinken, fröhliche Festlust bis in den Abend hinein, wo das bezechte Volk zum Heiligtum des Dionysos ἐν Λίμναις zieht, um seine Kränze darzubringen. Sogar die Kinder vom dritten Jahr ab nahmen teil, die Schulen feierten, und die Lehrer erhielten ihr Honorar.

Dieses Bild schien zu jenem schlecht zu stimmen. Die unheimlichen Gäste aus der Erdtiefe sollten mit Ernst und Ehrfurcht empfangen werden. Das ist modern gedacht. Man denkt wie ein Städter, der zur Begräbnisfeier auf dem Lande in alter Zeit eingeladen, sich ärgert, weil die Leute gar keine passende Miene aufsetzen, sondern tüchtig essen und trinken und vielleicht die Gasterei mit einem Tanz schliessen. Lehrreich für die Art, wie unbefangen man mit den Seelen umgeht, ist die nordische Weihnachtsfeier bis in unsre Tage hinein. Die Toten besuchen zu Weihnachten, besonders in der heiligen Nacht selbst, ihre alten Häuser; man darf nichts unter den Tisch Gefallenes aufheben, damit man sie nicht stört, man heizt ihnen die Badestube, das Essen soll für sie übernachten auf dem Tisch stehen bleiben, man räumt ihnen die Betten ein und schläft selbst auf dem am Fussboden ausgebreiteten Stroh. Am Ende des Festes fegt man die Stube aus oder schlägt und stöbert mit Stöcken in alle Winkel, um die unheimlichen Gäste hinauszutreiben und wieder an ihren Ort zu weisen. Die Parallelen zu den Anthesterien sind schlagend und manchmal, auch von Rohde selbst, angezeigt. Trotzdem sind die Weihnachten ein sehr fröhliches Fest, an dem dem Becher stark zugesprochen wird. Die Alten standen den Toten nicht anders gegenüber. Ich brauche nur an bekannte Sitten des antiken Totenkultes zu erinnern, die Gastmähler auf dem Grab. [183] Dieselbe Sitte setzte sich im Märtyrerkult fort, wo sie sogar zu argen Ausschreitungen führte.²

² Z. B. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults 26 ff.

Der Totenkult schliesst also die Fröhlichkeit nicht aus; wenn man das meint, beurteilt man die Anthesterien schief, weil in ihnen gerade diese uns wunderbar anmutende Verbindung erscheint. Ich fürchte, man ist in der letzten Zeit der aristophaneischen Seite des Festes nicht gerecht geworden. Dazu hat vornehmlich das oben zitierte Sprichwort beigetragen, in dem man früher $\text{K\acute{\alpha}\rho\epsilon\varsigma}$ statt $\text{K\eta\acute{\rho}\epsilon\varsigma}$ zu lesen pflegte und das man folglich auf die Sklaven bezog, die nach beendetem Fest wieder an die Arbeit hinausgetrieben wurden. An ihrer Statt erscheinen die Seelen und zwar unter einem Namen, der ihre unheilbringenden Eigenschaften besonders in die Erinnerung ruft. So schien es, dass das fröhliche, lärmende Fest, an dem auch den Sklaven ein froher Tag gegönnt wurde, vor dem ernstesten, ja düsteren Seelenfest verschwand.

Selbst die Pithoigien, der Vortag des Festes, wurden in diesem Sinn umgedeutet. Nach allen antiken Zeugnissen³ ist dies der Tag, an dem die Weinfässer geöffnet, der neue Wein zum ersten Mal probiert und reichlich getrunken wurde. Nach Proklos durfte weder Sklave noch Tagelöhner von dem Weingelage dieses Tages ausgeschlossen werden,⁴ nach Eustath war jedoch dieser Tag wie die übrigen Tage der Anthesterien $\text{\text{ἀπορφάς}}$.⁵ Miss Harrison hat die von Shadow herausgegebene Jenaer Lekythos, wo Hermes mit dem Zauberstab vor einem in der Erde eingegrabenen Pithos steht, durch dessen Mündung die Seelen hinaus- und hineinflattern, auf die Pithoigien bezogen.⁶ Bekanntlich werden auf den Gräbern oft grosse Gefässe ohne Boden aufgestellt; diese dienen sicherlich als Eingang zum Grab, denn durch diese werden die Spenden dem Toten hinabgegossen; nur noch eine handgreifliche Verdeutlichung ist es, wenn Röhren bis in das Grab hinabgeleitet werden, damit die Spenden bis auf die Asche selbst hinab- [184] geführt werden.⁷ Der Pithos der Lekythos ist mit diesen Ge-

³ Abgedruckt in meinen Stud. de Dion. att., test. LV—LIX.

⁴ Proklos zu Hes. op. 366 (LVII).

⁵ Eustath p. 1363, 26 zu Ω 526 (LIX).

⁶ Prol. to the Study of Greek Rel.² 42 f.

⁷ VI. Ber. über die Ausgr. in Milet 27 f. Vgl. die röhrenförmigen Geräte, die von Zahn besprochen sind bei Kinch, Vroulia S. 26 ff. Spätere

fassen zu vergleichen, nicht mit denjenigen, die als Sarg dienen, in welchen in späterer Zeit nur ganz kleine Kinder begraben wurden. Ebenso wie die Spenden durch die Mündung des auf dem Grab stehenden Gefäßes zum Toten hinabgeschickt werden, so kann seine Seele durch dieselbe in die Oberwelt hinaufsteigen. Hermes steht also auf dem Grab, lässt die Seelen durch die Mündung des Grabpithos hinaus und zwingt sie mit seinem Zauberstab durch diesen wieder zurückzukehren. Dieselben kleinen beflügelten Gestalten umflattern ja immer auf den Lekythen Grab und Grabmal. Das fragliche Gefäß ist eine gewöhnliche Grablekythos mit einer auf das Grab bezüglichen Darstellung. Ist dem so, so hat das Bild keine Beziehung auf die Anthesterien, die keine auf dem Grabplatz verrichteten Riten haben. Die Deutung Miss Harrisons wäre nur annehmbar, wenn für die Anthesterien eine dem römischen *mundus patet* entsprechende Zeremonie bezeugt wäre. Dem Bild kann eine solche nicht entnommen werden. Also müssen wir bei der alten Deutung der Pithoigien bleiben, die vorzüglich zum Einsegnungsfest des neuen Weines passt. Und das sind die Anthesterien.

Noch weniger scheint man zu bedenken, dass der Haupttag, die Choen, ein Sklavenfest war. Nach den Rechnungen der eleusinischen Epistaten aus dem Jahr 329/8 erhalten sogar die Staatssklaven ein Schlachttier, tönernen Gefäße und zwei Metreten, nahezu achtzig Liter Wein, um die Choen zu feiern.⁸ Eine von Antigonos von Karystos erzählte Anekdote von Dionysios, 'dem Abtrünnigen' (sc. vom Stoizismus), die im zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts spielen muss,⁹ zeigt diesen die Choen zusammen mit seinem Hausstand feiernd; das will-

[185] fähige Mädchen ist dabei, das auch bei dem Choenmahl erscheint, zu dem der Dionysospriester den Dikaiopolis ein-

Beispiele zitiert Ridgeway, *The Origin of Tragedy* 30 f. Aus Italien sehr bekannt und überhaupt bei primitiven Völkern verbreitet. [G. Oikonomos, *De profusionum receptaculis sepulcralibus*, *Bibliotheca Soc. archaeol. Athenarum*, XXI, 1921.]

⁸ IG II², 1672 = Dittenberger SIG² 587 Z. 204.

⁹ Bei Athen. X p. 437 E — — — τοῖς οἰκέταις συνεορτάζοντα ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἐορτῇ καὶ μὴ δυνάμενον διὰ γῆρας χρῆσθαι ἢ παρειλήφessan ἑταῖρα κτλ.

lädt.¹⁰ Diese Zeugnisse scheinen fast vergessen; vielleicht wird man dem Kallimachos etwas mehr Gehör schenken, wenn er versichert, dass δούλοις ἡμᾶρ Ὀρέσταιοι λευκὸν ἄγουσι Χόες, und dass der Athener Pollis auch nach seiner Übersiedelung nach Ägypten das Fest fortfeierte gerade wie Themistokles in Magnesia; dass auch ihm das Trinkgelage der hauptsächliche und charakteristische Teil der Choen war, zeigt der Name des Gottes, dem er das Fest weihte, Χοοπότης.¹¹ Die Choen erscheinen also in den ältesten Zeugnissen als ein fröhliches Fest, das Herren, Sklaven und Kinder zusammen unter allgemeiner Ausgelassenheit feierten.

So viel darf behauptet werden, dass Κᾶρες neben Κῆρες, wenn es auch einem Missverständnis die Entstehung verdankt, auch alt ist. Schon die Alten müssen das Sprichwort in doppelter Fassung gekannt¹² und gebraucht haben. Wenn Kallimachos es kannte — und das kommt gerade bei seinem intensiven Interesse für ähnliche Dinge nicht unwahrscheinlich vor —, so zeigt diese Stelle, die »den frohen Tag der Sklaven« hervorhebt, dass er es nicht von Seelen, sondern von Sklaven verstanden hat. Es mag sein, dass die Bevorzugung von Κῆρες »eins der sichersten Resultate der modernen Forschung« ist;¹³ an dem Festbild ändert das nichts, und es ist nicht richtig, wenn Rohde behauptet, dass Κᾶρες eine mit falschem Scharfsinn erklärte Gestaltung ist.¹⁴ Sie ist volkstümlich. Die Erklärung, ja auch die Umbiegung des Sprichwortes ergab sich ohne weiteres aus den Festbräuchen.

Wir haben also ein Fest, das von Herren und Dienerschaft zusammen in den einzelnen Häusern gefeiert wird. Darauf

¹⁰ Aristoph. Ach. 1091.

¹¹ Possis bei Athen. XII p. 533 D (LXXV).

¹² Die Erklärung, die das Sprichwort auf die nach dem Fest an die Arbeit hinausgetriebenen Sklaven bezieht, führt Crusius, Anal. crit. ad paroemiogr. gr. 48 auf Demon zurück; dieser hat natürlich nur etwas allgemein Geläufiges wiedergegeben. [R. Ganszyniec, Θύραζε Κᾶρες, Eranos, XLV, 1947, 100 ff., verwirft die Fassung Κῆρες ganz; dagegen richtig H. J. Rose, Keres und Lemures, Harvard Theol. Rev., XLI, 1948, 217 ff.]

¹³ Robert, Gött. gel. Anz. 1899, 544

¹⁴ Rodhe, Psyche 219 A. 2.

[186] deutet auch die Anekdote vom Menschenhasser Timon, der an den Choen soweit ging, mit Apemantos zusammen das Festmahl einzunehmen.¹⁵ Demades soll zur Feier der Choen für jeden Athener eine halbe Mine aus der Staatskasse zurückgelegt haben.¹⁶ Bei Aristophanes finden wir dagegen ein öffentliches und allgemeines Wettrinken. Darauf folgt aber das Gelage, zu dem Dikaionpolis von dem Dionysospriester eingeladen wird.¹⁷ Auf den öffentlichen Teil des Festes, das gemeinsame Wettrinken, folgten also private Gelage, wie bei den Saturnalien die privaten Gelage auf das öffentliche Mahl vor dem Saturnustempel. Von diesen begab man sich wieder spät abends im Komos nach dem Heiligtum ἐν Λίμνῳις, um dem Gott durch die Priesterin die Kränze darzubringen.

Um die Anthesterien von dieser Seite richtig zu erfassen, bieten eben die Saturnalien eine schlagende Parallele. Beide Feste zeigen dieselbe Ausgelassenheit und Festlust, beide werden gemeinschaftlich von Herren und Dienerschaft gefeiert; auch die Schulen feiern. Es ist kein Zufall, dass wenigstens in der Kaiserzeit die Honorare an die Lehrer in Griechenland an den Choen, in Rom an den Saturnalien ausgezahlt wurden.^[18] Diese gemeinsame Festfreude findet sich bei anderen, leider wenig bekannten griechischen Festen wieder, dem attischen Erntefest der Kronien und den thessalischen Pelorien.¹⁹ Sie ist, wie ich an anderem Orte²⁰ hervorgehoben habe, ein Rest primitiver ländlicher Verhältnisse, in denen wie die Arbeit so auch die Festfeier nach getaner Arbeit Herren und Dienern gemeinsam war, die sich durch kultischen Konservatismus noch in entwickelteren Verhältnissen erhalten hat.

Die Anthesterien zeigen ein Doppelanltitz: sie sind einer-

¹⁵ Plut. Anton. 70.

¹⁶ Plut., praec. reip. ger. p. 818 F.

¹⁷ Aristoph. Ach. 1085 ff. Ich bezweifle, dass hieraus ein besonderer Priester des Dionysos Limnaios zu erschliessen ist.

¹⁸ [Die Schulen feierten und die Schulmeister erhielten Gaben und ihr Honorar und gaben wohl auch ein Gastmahl. Athen., X p. 473 D mit einem Zitat aus dem Komiker Eubulides, fr. II, 431 Kock.]

¹⁹ S. meine Gr. Feste 37.

²⁰ In meinem Art. Saturnalia in Pauly-Wissowa.

seits die fröhliche Einsegnungsfeier des neuen Weines, andererseits die Seelenfeier. Die Seelen gingen an den Festtagen umher und besuchten ihre alten Wohnungen, und das Fest schloss mit einem Opfer für die Toten, das nach den Krügen, in welchen die aus allerlei Früchten zusammengekochte Panspermie dargebracht wurde, Chytren genannt wurde. Dieses Opfer fand nach unsrer und der griechischen bürgerlichen Rechnungsweise am Abend des Choentages statt, der nach der kalendarrisch-sakralen Rechnungsweise dem folgenden Tage, dem 13. Anthesterion, angehörte. Hierzu bietet die nordische Weihnachtsfeier die beste Parallele, in der, wie oben bemerkt, mit dem fröhlichen Fest die Seelenfeier zusammengefloßen ist, ohne die Fröhlichkeit des Festes zu beeinträchtigen. Welche von diesen beiden Seiten der Anthesterien die älteste ist, lässt sich nicht sagen; beide sind nämlich uralt. Wie und warum die Verkoppelung zustande gekommen ist, entzieht sich unserem Wissen; man wird über leicht erkaufte Vermutungen nicht hinauskommen können.

II.

Beim ersten Lesen der oben angeführten Zeilen des Kallimachos erhält man den Eindruck, dass die engste Verbindung bestehe zwischen den Choen und dem Sühnfest für Erigone, das unter dem Namen Aiora bekannt ist. Die Verse gehören zwar in den Anfang des Gedichts, sind aber nicht die allerersten, es fehlt das Subjekt. Die Herausgeber haben aus Athenaeus XI p. 477 erkannt, dass dies Pollis, ein nach Ägypten übergesiedelter Athener, ist. Auch in dem fremden Lande feierte er die heimischen Feste. An einem von ihm gegebenen Fest trifft der Dichter den Ikier, mit dem er das Gespräch führt, das er in der Haupterzählung wiedergibt. Also muss etwas vorangegangen sein, etwa: Der Athener Pollis vergass im fremden Lande nicht die athenischen Feste, sondern feierte das und das und die Pithoigien, die Choen und die Aiora. Als er das Erigonefest feierte, lud er seine Freunde ein. Es lässt sich also bei genauerer Überlegung aus dem Fragment nicht

auf eine engere Verbindung zwischen den Anthesterien und den Choen schliessen, aber die Frage wird aufgeworfen.

Das Aition zum Fest der Aiora ist die Erigonesage, die Eratosthenes in einem berühmten Gedicht behandelt hat, auf [188] dessen Rekonstruktion die Philologen grosse Mühe verwendet haben.²¹ Dionysos kehrt bei dem armen Bauer Ikarios ein, wird gut empfangen, als Lohn lehrt er ihn die Rebe zu züchten und Wein zu keltern. Ikarios fährt im Lande umher, um die Gabe des Gottes zu verbreiten; die Hirten, die zu viel getrunken haben, glauben sich vergiftet und erschlagen ihn. Seine Tochter Erigone findet von dem Hund Maira begleitet den Leichnam und erhängt sich aus Verzweiflung an einem Baum, auch der Hund stirbt. Alle drei werden unter die Gestirne versetzt. Als Strafe der Untat folgt, dass die attischen Jungfrauen durch Erhängen Selbstmord begehen. Als Sühne wird auf den Spruch des Orakels das Fest der Aiora gestiftet. Die Überlieferung ist im ganzen einheitlich, die Varianten für unsren Zweck nebensächlich.

Ikarios, auch Ikaros, Ikarion genannt, ist eine schattenhafte Gestalt.²² Er ist nichts als der Eponymos des Demos Ikaria, der wegen seines Dionysoskultes berühmt war und noch τὸ Διόνυσσο heisst. Seine Mission, den Weinbau zu verbreiten, ist deutlich eine Nachbildung der eleusinischen Sage, die den Triptolemos im Auftrage der Demeter den Ackerbau verbreiten lässt. Als Zeichen seines Auftrages erhält er von dem Gott einen Reberzweig²³ wie Triptolemos die Ähre von Demeter. Die Variante, die ihn mit einer ambulierenden Kneipe, einem Wagen voll Weinschläuchen, umherziehen lässt,

²¹ Zuletzt Maass, *Analecta Eratosthenica* (Philol. Untersuchungen VI) 59 ff. Dazu das Scholion zu Lukian, *Dial. deor.* 22 p. 274 Rabe.

²² Als Demenheros hatte er aber selbstverständlich einen Kult, *Papers of the Amer. School at Athens* V 94 f.

²³ τὸ κλῆμα steht formelhaft z. B. Lukian, *dial. deor.* 18,2 ὃ πρόωφ ἔδωκεν τὸ κλῆμα; vgl. Apollod. III 4,7; Schol. II X 29, Maass 83. [Zwei schwarzfigurige Vasen zeigen auf der einen Seite Triptolemos mit Ähren und auf der anderen Dionysos mit Kantharos und Weinreben, oder ist er Ikarios zu benennen? Besprochen und abgebildet bei A. B. Cook, *Zeus*, I, S. 214, Abb. 157 und 158.]

ist eine Vergrößerung, die Vorstufe zu 'Bacchus auf der Tonne'. Für das Aition der Aiora ist Ikarios ohne grössere Bedeutung, die Hauptfigur ist Erigone.

Auffallend gross ist die Rolle des Hundes Maira; ob er eigentlich dem Ikarios oder der Erigone folgt, ist recht gleichgültig; seine Hauptrolle hat er bei dem Auffinden des Leichnams. Unter den Sternen ist er Sirius oder auch Prokyon geworden.²⁴ Der Hund gehörte zum alten Bestand der Sage, und da diese nach alexandrinischem Schema in einen Katasterismus auslaufen musste, wurde er selbverständlich mit dem Hundsstern oder wenigstens dem Prokyon identifiziert. Das führte ferner eine sehr äusserliche Verbindung mit einer keischen Kultsage herbei. Auf Keos bestand der auch sonst erwähnte Brauch, beim Frühaufgang des Sirius die Etesien durch gewisse Riten hervorzulocken, eigentlich ein an Zeus Ikmaios sich richtender Wetterzauber.²⁵ Das wurde so hineingezogen, dass man einige der Mörder nach Keos fliehen liess. Da Sirius deswegen das Land verbrannte, wurden zur Sühne jene Riten eingesetzt.

Die Festbräuche, die diese ätiologische Sage erklären soll, sind in den griechischen Quellen kaum erwähnt; der Name αἰώρα, Schwinge, Schaukel, ist aber sprechend. Beim Schaukeln wurde ein ἀλήτις genanntes Lied gesungen. Mehr in Einzelheiten gehende Beschreibungen geben die lateinischen Quellen, die sich wegen des Vergleichs mit den lateinischen *oscilla* für die Sitte interessieren. Hygin²⁶ beschreibt den Vorgang: *tabella interposita funibus se iactarent*. Servius²⁷ verbindet damit die römische Sitte der *oscilla*. Die Mädchen schwangen

²⁴ Maass hat S. 124 behauptet, dass auch die übrigen mythologischen Figuren, die Maira heissen, auf Sirius Beziehung haben, aber das ist ganz willkürlich. Weder die Nereide Σ 48 noch die Maira, die Odysseus in der Unterwelt sah λ 326 und Polygnot in der Lesche der Knidier malte, noch die arkadische, die Tochter des Atlas und Gemahlin des Tegeates (Paus. VIII 12,7; 53,3), noch die argivische (Anton. Lib. 40) hat etwas mit der Sternmythologie zu tun.

²⁵ Gr. Feste 7.

²⁶ Hygin, astr. II 4.

²⁷ Serv. zu Verg. Georg. II 289.

sich an einem Seil, da sie aber herunterfielen, hängte man Masken oder Puppen auf, die statt der Mädchen selbst geschaukelt wurden; auch spricht er von *oscilla* in Phallenform. Probus erwähnt nur die *oscilla*,²⁸ die Statiuscholien nur die Masken und die Lieder der Hirten,²⁹ die Germanicusscholien übersetzen αἰῶραι einfach mit *oscilla* und vermischen beides.³⁰ Deutlich ist, dass die römische Sitte der *oscilla* an die Aiora angeknüpft und aus ihr erklärt wird.

[190] Mehrere Vasenbilder zeigen Mädchen, die geschaukelt werden; sie sind aber alle Genrebilder mit Ausnahme des jetzt bei Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenmal. Tf. 125 abgebildeten attischen Skyphos, wo ein Satyr mit einem eigenartigen, dem der sog. Kalathiskostänzerinnen ähnlichen Kopfschmuck ein Mädchen schaukelt. Die teilweise verlöschte und sehr verschieden ergänzte Beischrift liest Hauser wohl richtig καλή Ἀνθεία.^[31] Der Kopfschmuck deutet auf festliche Begehung. Wie so oft vermischt die künstlerische Phantasie Mythos und Wirklichkeit; der Satyr drängt sich überall in die Dionysosfeste hinein.

Erigone hatte aber einen Doppelnamen; sie hiess auch Aletis wie das beim Schaukeln gesungene Lied.³² Das Wort ist Femininum zu ἀλήτης, bedeutet also 'die Wanderin'. Dieser Name wird so ausgelegt, dass Erigone so genannt wurde, weil sie um ihren Vater zu suchen umherirrte.³³ Er ist sicher der ältere und ist dem Festbrauch entnommen; denn auch das Fest hiess Aletis.³⁴ Sowohl das Fest wie die Heldin des Aition ha-

²⁸ Probus zu Verg. Georg. II 885.

²⁹ Schol. Stat. Theb. XI 644.

³⁰ Schol. Germ. BP p. 67 Breysig.

³¹ [Wolters liest: εἶα, ὁ εἶα, Rhein. Mus., LXXI, 1916, S. 283.]

³² Hesych s. v. αἰῶρα — — — τῇ Ἑριγόνῃ Ἀλήτιδι τῇ Ἰκαρίου; Athen. XIV p. 618 E Ἑριγόνῃ, ἣν καὶ Ἀλήτιν λέγουσιν. Über Hygin astr. s. u. A. 34.

³³ Et. m. s. v. ἀλήτης; vgl. Hygin a. a. O.

³⁴ Hesych s. v. ἀλήτης, ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἣ νῦν αἰῶρα λεγομένη, καὶ ἡμέρας ὄνομα ὡς Πλάτων ὁ κομικός. Es ist kein Grund vorhanden, das ἡμέρας ὄνομα zu beanstanden; ein Festname ist zugleich ein Tagesname und wird zur Datierung gebraucht; so wird Platon den Festnamen Aletis gebraucht haben. Hygin, astr. II 4 *quod sacrificium solemne instituerunt itaque et priuatim et publice faciunt et id Aletidas (sic mss!) adpellent* ändert

ben den Namen nach einem Festbrauch. Es lässt sich also hieraus erschliessen, dass zu den Bräuchen des Festes ein Umzug der Jungfrauen gehörte. Vergleichbar ist der Form, nicht dem Inhalt nach — es ist ein Bettelzug — der Umzug der Frauen auf den Inseln und in Ionien zu Ehren der Opis und Arge, wobei sie ein Lied absangen.³⁵ Später wurde das Fest nach dem auffallendsten Brauch, dem Schaukeln, Aiora genannt, und das Lied, das dem Umzug seinen Namen verdankt, wurde auch bei diesem gesungen. So viel ergibt sich aus den Namen.

Den also erschlossenen Ritus bestätigt das oben erwähnte Vasenbild. Auf der Rückseite schreitet eine Frau feierlich [191] vorwärts;³⁶ ein Satyr, der einen noch ausgesuchteren Kopfschmuck trägt, einen Kalathos oder Polos, der mit einem Kranz von spitzen Blättern versehen ist, hält einen Sonnenschirm über sie. Auch dieses Bild stellt wie das der Vorderseite einen Festbrauch dar und zwar einen, der mit dem der Vorderseite zusammenhängt. Denn die beiden Bilder gehören deutlich zusammen. Welches der Brauch ist, zeigt der zweite Name des Aiorafestes, Ἀλιτίζ.

Schwierig ist die Zeitlage dieses Festes zu bestimmen, da das Kallimachosfragment nicht entscheidend ist. Es wird allgemein für ein Weinlesefest gehalten. Das steht nur bei Hygin, fab. 139: *ut per uindemiam de frugibus Icario et Erigonae primum delibarent*, fehlt aber allen anderen Parallelstellen. Diese sprechen von der Einführung des Weinbaus; wenn Weinlese und Keltern erwähnt wird, geschieht das nur, weil sie zum Weinbau gehören. Am ausführlichsten wird bei der Zucht der Rebe verweilt; Ikarios ist der typische Weinbauer (γεωργός). Eine nicht beachtete heortologische Tatsache wird den richtigen Weg zeigen. Es ist nämlich im alten Griechenland die Weinlese kein Dionysosfest. Das alte athenische

Muncker *Aletidos*, d. h. er bezieht das Wort auf Erigone, Robert, *Eratosth. catast. rel.* p. 59 *Aletida*, d. h. er bezieht es mit Hesych auf das Fest. Dieses ist wohl vorzuziehen.

³⁵ Herodot IV 35; Gr. Feste 208.

³⁶ Trotz der eng geschlossenen Beine ist es nicht anzunehmen, dass sie steht; s. Hauser im Text zu der Tafel S. 31.

Weinlesefest sind deutlich die Oschophorien Anfang Pyanop-sion, an denen Rebzweige mit Trauben in feierlicher Prozession getragen wurden. Die Karneen, an denen die Staphylo-dromen liefen, ist wohl das dorische, obgleich es Bedenken erweckt, dass dieses Fest ziemlich früh, Mitte Metageitnion, fällt. In meinen Griechischen Festen konnte ich nur zwei Zeugnisse für die Weinlese als Dionysosfest anführen, beide aus der Kaiserzeit: Longos II 2 und die attischen Privatfasti aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.³⁷ Für die Geschichte des Dionysos und seines Kultes ist es sehr lehrreich, dass die Weinlese als dionysisches Fest erst der nachchristlichen Zeit angehört. Damals wurde die alte Religion zersetzt, und neue Formen entstanden; das lässt sich mehr, als bisher [192] beachtet wurde, auch an den Festen nachweisen. Ein solches neues Fest war die dionysische Weinlese, seitdem Dionysos hauptsächlich als Gott des Weines betrachtet wurde. Es ist diesem Fest gegangen wie auch anderen, die in der Kaiserzeit aufkamen; es hat sich bis tief in das Mittelalter hinein gehalten. Noch das trullanische Konzil im Jahr 692 verbietet μήτε τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα τὴν σταφυλὴν ἀποθλίβοντας ἐν τοῖς ληνοῖς ἐπιβοᾶν μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν.

Die Theorie ist der Praxis vorausgegangen. Sie leitete, übrigens prinzipiell richtig, die Feste aus einfachen ländlichen Begehungen her. So wurde die Weinlese zum ersten Dionysosfest wie die Ernte zum ersten Demeterfest. δοκοῦσι δέ μοι μηδὲ τὴν ἀρχὴν συστήσασθαι ἑορτάς καὶ τελετάς θεῶν ἄλλοι τινὲς ἢ γεωργοί, πρῶτοι μὲν ἐπὶ ληνῷ στησάμενοι Διονύσῳ χοροῦς· πρῶτοι δὲ ἐπὶ ἄλφ Δήμητρι ὄργια, Maximus Tyr., Diss. 30. Das geht auf Aristoteles zurück, Eth. Nicom. p. 1160 A: αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἶνον ἀπαρχαί· μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς. Unsicher ist, ob Tibull I 7,39 *Bacchus et agricolae magno confecta labore Pectora tristitiae dissolvenda dedit* ein Weinlesefest im Sinn hat; die Stelle zeigt aber den Weg zu einem solchen:

³⁷ IG III 77 = v. Prott, *Fasti sacri* 3 Z. 7 Βοηδρομιῶνος — — — ηἱ τρυγητὸν Διονύσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς.

dass es nämlich mit einem dionysischen Ritus umgeben wird. Das ist dadurch gekommen, dass das mystische Element im Dionysoskult immer mehr überwiegend wurde. Das Zertreten der Trauben beim Keltern wurde als die Zerreißung und Tötung des Dionysos aufgefasst.³⁸ So wurde der ländlichen Arbeit der Zeitrichtung gemäss ein tieferer, mystischer Sinn beigelegt, und das trug noch mehr dazu bei, die Weinlese zum Dionysosfest zu machen.

Theorie und Praxis, Theologie und Fest waren den Schol.^[193] liasten der Spätzeit selbstverständlich und haben bei ihnen viele Spuren nachgelassen, z. B. Schol. Verg. Georg. II 381 *Dionysia antiquissima, quae confecta uindemia faciebant*. Die Missdeutung der alten Lenäen als Kelterfest durch die Beziehung auf ληνός, Kelter, ergab sich von selbst; sie werden daher keck in den Herbst verlegt.³⁹ Daraus ist sogar eine Theorie über den Ursprung des Dramas gemacht worden, die an die scherzhafte⁴⁰ Wortbildung τραγῳδία anknüpfte. Die ersten Schauspieler hätten statt der Masken sich das Gesicht mit Hefe beschmiert oder Most als Preis erhalten. Das passte zu dem Lenaion, das als Kelterplatz gedeutet wurde.⁴¹ Ein anderer hat ausdrücklich die Erfindung der Tragödie bei der Weinlese in Ikaria angenommen.⁴² Eine nähere Untersuchung wäre sehr nützlich; hier galt es nur zu zeigen, wie die Aiora bei Hygin

³⁸ Schol. Alex. Clem. Protr. p. 297,4 Stählin ληναίζοντας ἀγροικὴν ὄδῃ ἐπὶ τῷ ληνῷ ἄδομένη, ἥ καὶ αὕτη περιεῖχεν τὸν Διόνυσον παραγμὸν. Die mystische Dogmatik setzt Cornutus auseinander p. 58,14 Lang und besonders 62,10 μυθολογεῖται δ' ὅτι διασπασθεὶς ὑπὸ Τιτάνων συνετέθη πάλιν ὑπὸ τῆς Ῥέας, αἰνιττομένων τῶν παραδόντων τὸν μῦθον ὅτι οἱ γεωργοί, θρέμματα γῆς ὄντες, συνέχεαν τοὺς βότρυς καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς Διόνυσου τὰ μέρη ἐχώρισαν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ δὴ πάλιν ἡ εἰς αὐτὸ σύρρυσις τοῦ γλεῦκος συνήγαγε καὶ ἐν σώμα ἕξ αὐτῶν ἀπετέλεσε. Für die gleiche Auffassung der Ernte und des Demeterkults vgl. den Vers eines ungenannten Verfassers bei Plut., de Is. p. 377 D τῆμος δ' αἰζηοὶ Δημῖτερα κωλοτομοῦσιν. [Ausführlicher in meinem Aufsatz, Symbolique astrale et mystique dans certains cultes publics grecs, Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Coll. Latomus, II, 1949, S. 217 ff.]

³⁹ Schol. Aristoph. Ach. 378 (XLI).

⁴⁰ Trotz Reisch in Festschrift f. Gomperz S. 467; vgl. de Dion. att. 88 ff.

⁴¹ Anon. de com. III 7.

⁴² Athen. II p. 40 B; vgl. Clem. Al., Strom I 79 p. 365 P.

zu einem Weinlesefest gemacht werden konnte. Ursprünglich kann sie es nicht gewesen sein, nicht nur weil alle andere Gewährsmänner nichts davon wissen, sondern auch weil ein dionysisches Weinlesefest in vorchristlicher Zeit nicht nachweisbar ist.

Es gibt aber einen Umstand, der auf eine engere Verknüpfung zwischen den Choen und der Aiora hinführt. Es gibt noch zwei Erigonesagen. Nach der ersten, die hier belanglos ist, war Erigone eine Tochter des Tyrrhenerfürsten Maleotes;⁴³ der Mythos war wohl irgendwie mit dem des siebenten homerischen Hymnos verwandt.⁴⁴ Älter und wichtiger ist die zweite, nach der Erigone Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra war, die mit ihrem Grossvater Tyndareos nach Athen kam um Orest zu verklagen und, als er freigesprochen wurde, sich erhängte.⁴⁵ Erigone als Schwester des Orestes war mindestens ebenso bekannt wie als Tochter des Ikarios;⁴⁶ zwei bedeutende Zeugen, Hellanikos und das Marmor Parium, folgen dieser Version, aber ohne den Namen der Erigone zu nennen.⁴⁷ Sie geht sicher auf eine Tragödie zurück; wir kennen mehrere, die den Titel Erigone tragen: von Phrynichos, Sohn des Melanthes, von Kleophon, Philokles, und ein Satyrspiel von Sophokles.⁴⁸ Bildliche Darstellungen dieser Sagenform erscheinen auf einem silbernen Kantharos im Palazzo Corsini,

⁴³ Hesych s. v. αἰώρα; Et. m. s. v. ἀλήτης.

⁴⁴ Vgl. Crusius, Philol. XLVIII 1889, 206.

⁴⁵ Et. m. s. v. αἰώρα; die übrigen Stellen s. bei Maass a. a. O. 132 ff.

⁴⁶ S. z. B. Et. m. s. v. ἀλήτης; Hesych s. v. αἰώρα; Dictys, B. troi. 6, 2.

⁴⁷ Hellanikos in Schol. Eur. Or. 1618; Marm. Par. § 40.

⁴⁸ Hauser a. a. O. 35 A. 6 meint, dass auch das letztere die Tochter der Klytaimestra behandelt hat. Möglich ist es immerhin, dass es die Tochter des Ikarios behandelte; sie würde unzweifelhaft für ein Satyrspiel besser passen. Eratosthenes hat wohl nicht seine Sagenform selbst erfunden, meint Wilamowitz, Einl. in die Tragödie 61; dann wird man auf einen Tragiker geführt. Hygin, fab. 122 gibt wieder eine abweichende Form, die deutlich eine Weiterentwicklung durch irgend einen Tragiker verrät. Orestes tötet den Sohn des Aigisthos, Aletes, der sich zum König von Mykene aufgeworfen hatte, und will seine Halbschwester, Erigone, auch töten; diese wird aber von Diana nach Attika entführt und dort zur Priesterin gemacht. Muster ist deutlich die Behandlung der Iphigeniasage durch Euripides gewesen.

wo Erigone bei dem Urteil über Orestes anwesend ist,⁴⁹ und auf dem Sarkophag Lezzani, wo Robert Erigone erkannt hat in dem Mädchen, das bei der Ermordung des Aigisthos ihm zu Hülfe eilt.⁵⁰

Erigone, die Halbschwester des Orestes, ist also älter und berühmter als die Tochter des Ikarios gewesen. Nur das Ansehen des Gedichts des Eratosthenes bei den späteren Kompilatoren und Exzerptoren hat diese Sagenform zu der herrschenden gemacht. Aber auch jene bezieht sich auf denselben Kultbrauch; auch sie gibt das Aition der Aiora ab. Die Halbschwester des Orestes erhängt sich; der Name ihres Bruders bei Hygin, Aletes, ist das Maskulinum zum zweiten Namen der Erigone, Aletis. Nun bildet aber die Orestessage das Aition für die Choen. Als Orestes nach dem Muttermord nach Athen kam, wollte der König Pandion ihn nicht abweisen und auch nicht die Bürger sich durch Berührung mit ihm beflecken lassen; darum liess er einen jeden aus einem besonderen Gefäss trinken, so dass man nicht mit ihm Wein aus dem gemeinsamen Mischgefäss zu schöpfen brauchte.⁵¹ Erigone kam nachher nach Athen, um den Orestes vor dem Gericht zu verklagen, und erhängte sich aus Gram, als er freigesprochen wurde.

Das Aition der Choen und das der Aiora sind in eins zusammengeflochten. Die beiden Feste können nicht ein halbes Jahr wie Weinlese und Anthesterien auseinanderliegen; das ist ein bündiger Schluss, den Hauser a. a. O. S. 29 A. 6 gezogen hat. Wenn er aber daraus folgert, dass die Aiora ein Teil der Anthesterien war, so ist das zu weit gegangen. Die Anthesterien werden in Athen, die Aiora in Ikaria gefeiert; volle Identität ist also ausgeschlossen.⁵²

⁴⁹ Amelung, Röm. Mitt. XX 1905, 293.

⁵⁰ Mon. d. Inst. VIII Tf. 15; Robert, Bild u. Lied 185.

⁵¹ Eur. Iphig. Taur. 940 ff.; Phanodem bei Athen. X p. 437 B u. a. (LXIV—LXXIII).

⁵² Für die Identifizierung beruft sich Hauser auf eine Hydria in Berlin, wo eine Frau ein Mädchen schaukelt; hinter ihr steht ein Arbeitskorb, vor ihr ein im Boden steckender Pithos. In diesem findet er den Unterweltseingang wieder, der sich an den Anthesterien öffnete. Über diese Hypothese s. o. S. 148 f. Der Pithos der Hydria ist nicht einmal ein

Noch ein Brauch verbindet die Choen und die Aiora, der Askoliasmos. Nach Aristophanes erhielt der Sieger im Wetttrinken als Preis einen Schlauch Wein, und Suidas erzählt, dass bei den Choen ein Schlauch in die Mitte gelegt wurde, auf dem die Trinker zu balancieren versuchten.⁵³ Es erscheint aber auch in der Überlieferung ein besonderes, Askolia genanntes Fest.⁵⁴ Es wird ein attisches Dionysosfest genannt, an dem die Leute auf einem aufgeblasenen Schlauch auf einem Bein hüpfen; wer herunterfiel, wurde ausgelacht. Als Aition wird hier und von Vergil⁵⁵ angegeben, dass der Bock die Rebe benagte. Deswegen wurde er geopfert, sein Haut wurde [196] abgezogen, daraus ein Schlauch gemacht, der als Weinschlauch diente, auf diesem hüpfte man bei den Askolien. Es ist ein frohes, ländliches Fest.⁵⁶ Nach Porphyry, de abst. II 10 wurde die erste Ziege in Ikaria geopfert, weil sie die Reben beschädigte. Dasselbe Aition kehrt bei Eratosthenes wieder. Hygin, astr. II 4 erzählt, dass der Bock die von Ikarios gepflanzte und sorgsam gepflegte Rebe benagte; Ikarios tötete ihn im Zorn *et ex pelle eius utrem fecisse ac uento plenum praeligasse et in medium proiecisse suosque sodales circum eum saltare coegisse, itaque Eratosthenes ait: 'Ικαρίον ποσι πρῶτα περὶ τράγῳν ὠρχήσαντο*, sc. ἑταῖροι. Die unbefangene Auffassung wird hier unter τράγῳν den Schlauch aus der Haut des Bockes verstehen (gegenüber Maass); mit leichter Änderung ist der Askoliasmos zu einem Tanz um den Schlauch geworden.⁵⁷ Der Askoliasmos gehört also nach Ikaria. Er passt

Grabpithos, sondern ein gewöhnliches, im Boden eingegrabenes Vorratsgefäß und gibt wie der Arbeitskorb an, dass die Szene im Inneren des Hauses spielt. Es ist ein reines Genrebild.

⁵³ Suidas s. v. ἀσκόζ Κτησιφώντος.

⁵⁴ Die Hauptnotizen über die Askolien sind zusammengestellt im Schol. Aristoph. Plut. 1129, z. T. ausgeschrieben und z. T. vermehrt bei Suidas s. v. ἀσκολιάζειν.

⁵⁵ Verg. Georg. II 381 ff.

⁵⁶ S. die o. a. Stellen. Typisch ist Cornutus p. 60,20 Lang τὸν δὲ τράγῳν αὐτῷ θύουσι διὰ τὸ λυμαντικὸν δοκεῖν τῶν ἀμπέλων καὶ τῶν συκῶν εἶναι τοῦτο τὸ ζῷον, καθὼ καὶ ἐκδέροντες αὐτὸν εἰς τὸν ἀσκὸν ἐνάλλονται κατὰ τὰς Ἀττικὰς κώμας οἱ γεωργοὶ νεανίσκοι.

⁵⁷ Die Änderung kommt wohl daher, dass man hier wieder den Ur-

vorzüglich zu einem Trinkfest wie den Choen, aber auch die Aiora war durch fröhliche Festlust ausgezeichnet; sie heisst geradezu deswegen εὐδαιπνος.⁵⁸ Da nun das Aition des Askoliasmos ein integrierender Teil der Ikariosage ist, so darf man schliessen, dass der Brauch zu dem in Ikaria gefeierten Fest gehörte.

Zu dem in Ikaria gefeierten Dionysosfest gehörten also die Bräuche der ἀλήτης, der αἰώρα und des ἀσκολιασμός; es wurde unter ausgelassener Fröhlichkeit gefeiert, trug aber zugleich Sühnecharakter, war eine ἀγιστύς. Es berührt sich zeitlich und inhaltlich so nahe mit den Choen, dass sich beide in dasselbe Aition teilen können. Dieses Verhältnis kann nur so verstanden werden, dass eine städtische und eine ländliche Form desselben Festes vorliegen, die allmählich auseinander- [197] gegangen waren. An beiden kam der Askoliasmos vor, an den Choen aber nur als Belustigung. Insofern hat wohl Hauser Recht, dass das Schaukeln auch einmal an den Choen vorkam, aber bald zurücktrat, so dass es dem Fest in Ikaria eigentümlich erschien und dazu beitrug, der eratosthenischen Version des Aition den Sieg zu verschaffen.

Welchen Zweck hat dieses ländliche Dionysosfest im frühen Vorjahr? Denn die Riten der Aletis und der Aiora beziehen sich nicht auf den neugeöffneten Wein. Das Schwingen und Schaukeln ist als Fruchtbarkeitsritus so weit verbreitet,⁵⁹ dass nicht mit Fug bezweifelt werden kann, dass die Aiora denselben Sinn hat. Dasselbe bedeutet das Springen, wofür jetzt der Palaiokastrohymnus mit seinen vielen θόρεzeugt: Er wird bei der Ankunft des Zeus im Frühling vorgetragen und mahnt die Tänzer, für die Heerden, die Saaten, die Städte,

sprung der Tragödie suchte, vgl. Verg. Georg. II 381, Varro bei Diomedes III 487 Keil. Zu welchen Ungereimtheiten das führte, darüber lese man nach bei Eustath p. 1769,44 (aus [dem Attizisten] Pausanias).

⁵⁸ Et. m. s. v. Vgl. Hesych s. v. εὐδαιπνός· θυσία τις παρὰ Ἀθήνησι καὶ ἡ τριτογενής stellt Wilamowitz, Orestie II 205 her θυσία τις Α. ἐπὶ Ἑριγόνῃ und bemerkt, dass es ein Scholion zu Choeph. 486 παρ' εὐδαιπνός ἔσθ' ἵσθ' ist. Hieraus zu schliessen, dass die Aiora wegen der Totenopfer εὐδαιπνός genannt wurde und also auch hierin mit den Anthesterien übereinstimmte, würde vorschnell sein.

⁵⁹ S. z. B. Frazer, The Golden Bough,³ bes. II 449 ff., III 275 ff.

die Schiffe, die Bürger zu springen. Moderne Bräuche, wo jemand springt oder hüpf, damit das Getreide und andere Pflanzen ebenso hoch wachsen, sind ausserordentlich zahlreich.⁶⁰ Beide Bräuche sind gleichartig, die Burschen springen, die Mädchen schwingen sich in einer Schaukel; der erste ist aber, weil das Fest zugleich ein fröhliches Weinfest war, zum lustigen Askoliasmos umgewandelt worden. Um den zweiten Brauch, die ἀλήτις zu verstehen, müssen wir den Anlass des Festes genauer untersuchen.

Ein Weinbaufest, das im Anthesterion gefeiert wird, kann sich nur auf die beendete Winterarbeit im Weinberg, die Düngung, die Umhackung und das Beschneiden der Weinstöcke, und auf die kommende Vegetationsperiode beziehen. Das Beschneiden soll nach Hesiod beim Spätaufgang des Arkturus stattfinden, der damals auf den 24. Februar julianisch fiel;⁶¹ nach modernem griechischem Brauch soll das Umgraben und Beschneiden der Weinstöcke bis zum 1. März julianisch (= [198] 13. März gregorianisch) vollendet sein.⁶² Die Zeit stimmt also genau. Nun wissen wir, dass das Beschneiden der Weinstöcke auch sonst von den Griechen mit einem Fest gefeiert wurde. Hesych s. v. βίσβην- δρέπανον ἀμπελοτόμον λέγουσι Μεσσάπιοι καὶ ἑορτὴν Βισβαία, ἣν ἡμεῖς Κλαδευτήρια λέγομεν und Παγκλάδια ἑορτὴ παρὰ Ῥοδίοις, ὅταν ἡ ἀμπελος τμηθῇ.⁶³ Da die erste Glosse ein messapisches Wort zitiert, muss sie in die Zeit vor der Romanisierung Süditaliens zurückreichen; die zweite wird auf einen der vielen in der hellenistischen Zeit blühenden rhodischen Lokalhistoriker zurückgehen. Es ist also ein altes Fest. Auch die Haloen wurden ἐπὶ τῇ τομῇ τῆς ἀμπέλου καὶ τῇ γεύσει τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου gefeiert; sie sind also

⁶⁰ Frazer, a. a. O. I: 1, 137 ff. u. a.

⁶¹ Hes. op. 570; vgl. Colum. XI 2,26 u. die Geoponiker. Darin liegt wohl der Grund, warum Ikarios, der Weinbauer, mit Bootes identifiziert wurde, dem Sternbilde, dessen grösster Stern Arkturus ist.

⁶² A. Mommsen, Zur Kunde des griech. Klimas, Progr. Schleswig 1870, S. 3.

⁶³ Gehört vielleicht hierher die κληματίς (Fest des κλήμα?) IG II² 1043 Z. 31 τεθυκέναι δὲ μετὰ τῶν ἐρήβων τῇ τε κληματίδι καὶ τῇ πομπῇ τοῦ Ἑλαφηβολιδῶνος?

danach ein genaues Gegenstück zu dem Aiorafest, und deswegen wird auch für sie das Ikariosaition aufgeführt.⁶⁴

Nun ist aber gerade im Wein- und Gartenbau das Umwandeln des Grundstücks oder das Umherwandeln im Garten [199] ein apotropäischer Ritus, der von den landwirtschaftlichen Schriftstellern oft erwähnt wird;⁶⁵ er soll immer von einer Frau oder Jungfrau ausgeführt werden. Die a. a. O. erwähnten Riten gehören dem Zauber an; daher sollen sie von einer nackten oder menstruierenden Frau ausgeführt werden; ein öffentliches Fest verträgt solche krasse Bräuche nicht. Aus dem Zauberritus wird ein blosses, feierliches Umherwandeln. So gewinnen wir das Verständnis des ältesten Namens der Erigone, der 'Wandrerin'; der Brauch findet im Fest selbst

⁶⁴ Schol. Lukian, Dial. mer. 7, p. 279 Rabe. Aber die Haloen sind eine heortologische *crux*. In der Hauptsache halte ich noch meine Behandlung de Dion. att. 96 ff. für zutreffend. Die Haloen werden im Poseideon gefeiert. Ein Fest, das in diesen Monat fällt, kann nichts mit der Dreschtenne zu tun haben, sondern bezieht sich auf ἄλωζ = ἄλωϊ Garten, Weinberg. Die Nachricht An. Bekk. I 385 ἐν ἧ καὶ Ποσειδῶνος πομπή wird bestätigt durch das rhodische Opfer an Poseidon ῥοτάλιμος am 6. Theudaisios (= Poseidon), IG XII: 1, 905 = Dittenberger, SIG³ 1030. Die Schwierigkeiten liegen in dem sehr gelehrten Lukianscholion, dessen o. a. Angaben nur für das Weinbaufest nach dem Beschneiden der Stöcke im Anthestersion passen; auch das fröhliche Essen und Trinken an dem Fest wird hervorgehoben. Hierin erscheinen die Haloen als ein genaues Gegenbild der Aiora, aber ein wichtiger Unterschied besteht darin, dass die Haloen als ein Weiberfest, den Thesmophorien ähnlich, mit Aischrologie und auf die Zeugung bezüglichen Symbolen geschildert werden. Die Lösung ist wohl die, dass das Fest der Haloen am Anfang der Arbeiten im Weinberg, das wie die Thesmophorien die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres zum Zweck hatte, mit demjenigen nach dem Abschluss dieser Arbeiten zusammengeworfen wurde, der Aiora, wodurch das Aition des letzteren, die Ikariosage, auch zum ersten gezogen wurde. Um diesem angepasst zu werden, wurde das Aition am Ende etwas abgeändert nach bekanntem Muster, um den tatsächlichen Festbrauch, die Phallen u. s. w. zu erklären. Ist dem so — und eine andere Erklärung scheint kaum möglich —, so stammen die oben im Text zitierten Worte aus dem Aioraaition und sind ein antikes Zeugnis für die hier vorgetragene Auffassung dieses Festes.

⁶⁵ S. meinen Aufsatz über die Prozessionstypen im griech. Kult im Arch. Jahrb. XXXI 1916, 319 [unten S. 182 f.].

seinen natürlichen Anlass. Dieser Brauch erklärt auch den Sühnecharakter des Festes, der gar nicht mit dem Schaukeln verbunden ist.

Dieser Charakter würde wohl noch besser hervortreten, wenn wir etwas über den rituellen Anlass wüssten, der den Hund Maira in das Aition hineingebracht hat. Denn wie bemerkt, ist er ein so fester Bestandteil des Aition und für den Gang der Erzählung zugleich so nebensächlich, dass er aus einem Kultbrauch stammen muss. Man darf wohl an die grosse Rolle erinnern, die der Hund in apotropäischen und kathartischen Bräuchen spielt⁶⁶ und vermuten, dass er eine solche auch bei der Aletis, der Sühnung der Weinberge, gespielt hat. Vielleicht hat ein sogenanntes Hundsoffer stattgefunden.

Das Fest der Aiora hat einmal grössere Verbreitung gehabt, vielleicht war es sogar eins der gemein-ionischen Feste. Wenigstens wurde es in Kolophon gefeiert. Denn nach Aristoteles hat Theodoros von Kolophon Lieder gedichtet, die noch zu seiner Zeit von den Frauen bei der Aiora gesungen wurden.⁶⁷ Nur aus Attika ist es näher bekannt und zwar aus Ikaria, wo es besondere Berühmtheit erlangte. Dort ist es mit der Einsegnung und dem ersten Genuss des heurigen Weines verbunden. Dasselbe ist der eine Teil der städtischen Choen, dessen Hauptritrus es bildet. Zum anderen Teil [200] ist die Aiora ein Fest, das sich auf das Gedeihen der Rebe, den Weinbau bezieht; dieser Teil wurde in der Stadt von selbst in den Hintergrund geschoben. So scheint es möglich, dass Choen und Aiora zwei Formen desselben Festes sind, die unter verschiedenen Verhältnissen sich allmählich verschieden entwickelt haben.

⁶⁶ Rohde, *Psyche* 363 A. 1; Prozessionstypen u. a. [unten S. 181].

⁶⁷ Athen. XIV p. 618 E; gekürzt Pollux IV 55; vgl. Gr. Feste 323 A. 2.

Die Prozessionstypen im griechischen Kult.

Mit einem Anhang über die dionysischen Prozessionen in Athen.

Für die meisten Philologen und Archäologen, aber auch für Religionsforscher ist Prozession gleich Prozession. In die aus der Antike geläufigen Beispiele, deren vornehmstes der Zug des Parthenonfrieses ist, mischen sich zuweilen moderne Analogien hinein. Wer denkt nicht nebenbei an die grossen katholischen Kirchenprozessionen, in denen das Kreuz, die Hostie oder Heiligenbilder umhergetragen werden, oder an Wallfahrten, wo Pilgerscharen von verschiedenen Wegen kommend sich vereinen, wie kleine Bäche zu einem grossen Fluss zusammenlaufen und unter frommen Liedern dem ersehnten Ziel zustreben? Oder es taucht die Vorstellung auf, dass der Gott, der sonst in seinem Heiligtum verborgen ist, an den hohen Festtagen sich seinen Verehrern zeigt und in den Strassen seiner Stadt spazieren geführt wird. Das ist un-griechisch. Der griechische Gott stand nicht in einem dem Volk unnahbaren Allerheiligsten, sondern war mit Ausnahme gewisser mystischer Kulte jederzeit den Verehrern zugänglich. Zwar werden diese Analogien zurückgehalten und wirken wohl mehr unbewusst weiter, aber trotzdem es allgemein anerkannt wird, dass die griechischen Prozessionen aus sich selbst verstanden werden müssen und können, da das Material reichlich ist, fehlt es an einer tieferen Einsicht in ihr Wesen. Eine solche kann erst dadurch gewonnen werden, dass die wechselnden und sehr wesensverschiedenen Arten der griechischen Kultprozessionen gesondert und umrissen werden¹.

Da der Gebrauch des Wortes Prozession, πομπή, etwas schwankend ist, so muss zuerst angegeben werden, in welchem Sinn es hier verwandt wird. Ich verstehe darunter einen [310]

¹ Das Material findet sich bei E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris*, Berlin 1900 (A. P. S.) und für das übrige Griechenland in meinen *Griechischen Festen* (G. F.).

geschlossenen und wenigstens, was die Hauptfunktionäre betrifft, geordneten Zug von Menschen, der sich in ritueller Absicht bewegt, nebst den in dem Zuge zum rituellen Zweck mitgeführten Tieren und Gegenständen. Diese Definition wird wohl auch im allgemeinen dem Sprachgebrauch entsprechen, obgleich das Wort mitunter etwas enger gefasst zu werden scheint. Die Zahl der Teilnehmer ist ein nur äusserlicher Umstand; es müssen auch diejenigen Fälle hinzugezogen werden, wo ein einzelner Mensch in ritueller oder magischer Absicht sich bewegt.

I. Die θεωρία.

Die Wallfahrt fehlt nicht im alten Griechenland; ihr würde die Theorie entsprechen; es besteht aber zwischen beiden in dem religiösen Stimmungsgehalt ein grosser Unterschied. Den panhellenischen Festen und anderen, die von mehreren Städten und Stämmen gemeinsam gefeiert werden, wie den Delien, streben Scharen auf verschiedenen Wegen, manchmal zu Schiff, zu und vereinen sich auf den nach dem Heiligtum führenden Hauptwegen. Aber die Frömmigkeitsäusserungen, die der christlichen Wallfahrt ihr Gepräge geben, fehlen, der Zug als solcher hat keine religiöse Bedeutung. Die Theorie ist daher hier nur mit wenigen Worten zu berühren. Religiöser Charakter kommt jedoch den von Staats wegen geschickten Delegierten, den Theoren, zu; das Zeichen ihres sakralen Auftrages war der Kranz, den z. B. die Theoren, die Alexander dem Grossen als Gott huldigten, trugen². Auch führen sie die von ihrem Staate bestimmten Chöre, Opfer und Opfergaben und andere Geräte mit³. Das gab Anlass dazu, grossen Prunk in kostbaren Gefässen und anderen Schaustücken zu entwickeln, um die Macht der Stadt zur Schau zu stellen⁴. Der Zug nach dem Festort bedeutet aber nichts mehr als die

² Arrian, Anab. VII 23, 2.

³ Thukydides V 16.

⁴ Ps.-Andok. IV 29.

Reise selbst, der Hauptteil geht erst vonstatten nach der Ankunft. Das war eine gewöhnliche Opferprozession, die dort angeordnet wurde und dem Gott zuschritt⁵. Auf ein paar Sonderformen komme ich unten zurück.

Eine Theorie kann aber einen anderen Zweck haben als am Feste zugegen zu sein und Opfer darzubringen, sie kann ein Heiltum vom heiligen Ort nach Hause bringen. So holt das lemnische Schiff das heilige Feuer von Delos, die athenischen Pythaisten von Delphi. Die letzte ist das glänzendste Beispiel einer Theorie und dank der Inschriften in Einzelheiten genau bekannt⁶. Eine Priesterin führte das Feuer in einem Dreifuss auf einem Wagen, umgeben von Theoren, Reitern, Epheben, Kanephoren und einem jugendlichen Chor usw. Der Hoplitenstrateg selbst führte den Zug, mehrere priesterliche Beamte nahmen teil. In Delphi fanden Opferungen statt und wurden sogar Spiele gegeben. In die gleiche Kategorie fällt die delphische Theorie nach Tempe, die den heiligen Lorbeer heimführte (G. F. 157).

II. Götterzug.

[311]

Religiös bedeutungsvoll sind also hauptsächlich diejenigen Prozessionen, die sich im Gebiete derselben Stadt bewegen. Die einfachste ist der Opferzug.

1. Zug zum Gott. a) Opferzug. Als Musterbild einer griechischen Prozession steht die panathenäische Pompe vor unseren Augen, die auf dem Fries des Parthenon in idealer Gestaltung vorbeizieht; auch die literarischen Quellen fließen reichlich. Die Erzählung von dem Mord des Hipparch führt uns mitten ins bewegte Festleben hinein. Die Differenzen zwischen Thukydides und Aristoteles sind für unseren Zweck gleichgültig, da beide das Fest aus eigener Anschau-

⁵ Eine romantisierte Schilderung der glänzenden Theorie, die die Änianen dem Neoptolemos in Delphi schickten, Heliodor, *Äthiopica* III, 1 ff. (G. F. 461).

⁶ Colin, *Bull. de corr. hell.* XXX 1906, 161 ff. [A. Boethius, *Die Pythais*, Diss. Uppsala, 1918.]

ung kennen. Jener erzählt VI 57, dass Hippias aussen im Kerameikos mit seinen Trabanten anordnete, wie jeder Teil der Pompe einherschreiten sollte; dieser, Pol. Ath. 18, dass Hippias auf der Akropolis wartete, um den Zug zu empfangen, Hipparchos dagegen die Pompe aussandte. Am Dipylon lag ein besonderes Gebäude ἐξ παρασκευῆν τῶν πομπῶν⁷, sicher eine praktische Einrichtung in der gottesfürchtigsten Stadt Griechenlands; entsprechendes findet sich auch an anderen Orten, z. B. in Phigalia, wo der Tempel der Artemis Soteira als Pompeion diente⁸. In der Prozession wurden mitgeführt: Opfertiere, Räuchergefäße, Opfergeräte, das neue, der Göttin gewobene Kleid; das Gepränge wurde gehoben dadurch, dass die Teilnehmer an den auf das Fest folgenden Agonen mitzogen, vor allem die Wagen der Wettfahrer; das Volk in Waffen zog mit, darunter die berittenen Epheben. Die Göttin erwartet in ihrer Cella die Prozession und nimmt dort die Opfer und Gaben in Empfang: der Zug begibt sich zu ihr.

Abgesehen vom Peplos und dem panathenäischen Schiff, das eine spätere Zutat ist, ist dies die typische Prozession der griechischen Polisreligion, worin der Lokalpatriotismus eine vorzügliche Gelegenheit zur Schaustellung und Prunkentfaltung fand, die Religion aber im öden Prunk erstickte. Jüngere Feste folgen im allgemeinen diesem Schema. In Athen gehören zu dieser Gattung die Asklepieen, die Olympien, die Hephästien, im Piräus die Bendideen, die Disoterien, in Marathon die Herakleen, um nur die deutlichsten Beispiele anzuführen. Aus anderen Städten besitzen wir nicht so ausführliche Schilderungen, aber genug Andeutungen, um zu wissen, dass dieser der Normaltypus der Prozession war. Eine ausführliche Prozessionsordnung ist in der *lex sacra* aus Andania⁹ bewahrt. Obgleich diese Prozession als einem Mysterienkult gehörig etwas mehr, die *cista mystica*, bietet, so ist sie doch bei der Neugestaltung des Kultes ganz nach

⁷ Paus. I 2, 4. Die Reste wiedergefunden, s. Judeich, *Topogr. Athens*² 321; über die Zeit der Erbauung Noack, *Athen. Mitt.* XXXII 1907, 491 f.

⁸ Paus. VIII 39, 5.

⁹ Dittenberger *SIG*³ 736 = Ziehen, *Leges sacrae* 58 Z. 28 ff.

herkömmlichem Schema geordnet. Zuerst schreitet der Erneuerer der Mysterien, Mnasistratos, darauf der Priester der Mysteriengötter, der Agonothet, die Opferpriester, die Flötenbläser, Jungfrauen, die einen Wagen mit der *cista mystica* ziehen, die Gastgeberin der Demeter, die »heiligen« Männer und Frauen wie die Jungfrauen nach dem Los geordnet. Im Zug werden die Tiere mitgeführt, die den Göttern [312] geschlachtet werden sollen.

Eine besondere Variante ist das Aufzeigen des für das Opfer an Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander eingekauften Stieres¹⁰. Am Anfang der Saatzeit wird der Stier eingekauft und im feierlichen Zug, an dem die Priester und die Behörden der Stadt und Chöre teilnehmen, dem Gott vorgeführt, wobei ein feierliches Gebet hergesagt und Hymnen vorgetragen werden. Im Frühling wird er geopfert; der Opferzug ist noch prachtvoller; darin ziehen mit der Rat, ausgewählte Epheben und die Sieger in den Spielen der Stadt und in anderen Kranzagonen.

Wenn das Heiligtum ausserhalb der Stadt liegt, ist der Opferzug der gleiche, aber weil der Weg länger ist, werden oft Wagen von den Frauen benutzt. So zieht die Priesterin der Hera an den glänzenden Heraien von Argos nach dem Heraion auf einem mit Kühen bespannten Wagen¹¹; an den Hyakinthien fahren die Jungfrauen im Wagen von Sparta nach Amyklai. Von diesen grossen, oft prachtvollen Zügen ist wenig überliefert; so ist die vorauszusetzende grosse Prozession von Milet nach dem Didymaion erst neuerdings durch die Stiftungsurkunde des Eudemos¹² urkundlich bezeugt. Der Zug bewegt sich natürlich langsam vorwärts und macht zuweilen Halt, um den Göttern, deren Heiligtümer und Bilder am Wege stehen, Verehrung und Opfer darzubringen. Das bekannteste Beispiel ist der Iakchoszug, der in eine andere Kategorie gehört; ein zweiter der Zug der Molpoi nach Didyma, in dem viele Opferungen dargebracht werden.

¹⁰ Dittenberger SIG³ 589; G. F. 23.

¹¹ Das ist eine aus der Urzeit, in der Rinder Zugtiere waren, bewahrte Antiquität. Vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere³ 38.

¹² E. Ziebarth, Aus dem griech. Schulwesen² Z. 69 ff.

Die Prozession im Heroenkult unterscheidet sich prinzipiell nicht von der des Götterkultes. Am genauesten bekannt ist diejenige, die zum Grab der bei Platäa Gefallenen sich begab¹³. An der Spitze geht ein Trompeter, ihm folgen Wagen mit Myrten und Kränzen, als Opfer ein schwarzer Stier, freigebohrne Jünglinge, die Spenden tragen; der Archon, eine Hydria tragend, schliesst den Zug. Romanhaft ausgeschmückt ist die Schilderung des Heliodor von dem Opfer, das die Änianen in Delphi dem Neoptolemos brachten. Über die Theesen und Epitaphien siehe unten S. 324 f. [190]

b) Zug zu einem Kultort, wo ein anderer Ritus als ein Opfer verrichtet wird. So wird man ein paar Fälle beschreiben müssen, wo die Riten zwar magisch, aber einem Gott unterstellt worden sind; der Zug an und für sich hat nicht magische Beziehung und kann daher hier eingereiht werden. Der eine gehört dem Wetterzauber, der andere ist das Jahresfeuer.

Im Hochsommer zog man auf den Berg des Zeus, um Kühlung zu erleben, auf Keos zu Zeus Ikmaios, auf den Pelion zu Zeus Akraios, auf Kos gab es ein κοινὸν τῶν συμπορευόντων παρὰ Δία Ὑέτιον¹⁴. Von Einzelheiten ist leider nur bekannt, dass die Teilnehmer am Zug auf den Pelion mit frischen Widderfellen umgürtet waren; diese dienten nach allen Analogien dem Wetterzauber.

- [313] Die Jahresfeuer sind im alten Griechenland nicht selten, ihre Riten von den gewöhnlichen Opferriten scharf getrennt¹⁵, lebendige Tiere werden beim Fest der Artemis Laphria und dem der Kureten in Messene ins Feuer geworfen, bei den Laphrien in Hyampolis und den böotischen Daidala menschengestaltige Puppen, Früchte und Habe allerlei Art. Der Ritus ist ein alter Zauberritus, dessen Sinn hier nicht besprochen werden soll. Er wurde aber nicht mehr verstanden und, trotz seiner abweichenden Art, als ein Opfer an einen

¹³ Plutarch, Arist. 21; G. F. 455 f.

¹⁴ G. F. 3 ff.

¹⁵ Leider haben sie in G. F. nicht an einem Ort zusammengefasst werden können; Daidala S. 50, Messene S. 433, Patrai S. 218, Hyampolis S. 222.

Gott aufgefasst; der Zug wurde sodann als ein Opferzug zum Platz der Riten betrachtet. Komplizierter ist das Verhältnis bei dem Zug auf den Kithäron, den Daidala. Oben auf dem Gipfel war ein mächtiger Holzstoss errichtet. Als Opferempfänger galten Zeus und Hera, jenem wird ein Stier, dieser eine Kuh geopfert. Die Körper werden ganz zugleich mit anderen Opfergaben verschiedener Art und den mitgeführten Holzbildern, den δαίδαλα, auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Der Zug wird als Brautzug und die mitgeführten Holzbilder, obgleich es ihrer 14 gab, als Braut und gar als Hera νυμφευμένη gedeutet. Das Schicksal der Bilder war die Verbrennung, was zum angeblichen ἱερὸς γάμος schlecht passt. Es liegt eine durch Seiteneinflüsse veranlasste Umbildung des typischen Ritus des Jahresfeuers vor.

c) Zug, der die Verbindung zweier Kultstätten ausdrückt. Entweder ist der Kult verlegt worden, die alte Stätte bewahrt aber noch etwas von ihren Rechten, was rituell zum Ausdruck kommt, oder es ist der Kult eines abhängigen Ortes in die Hauptstadt hineinbezogen worden. Die letztere Erscheinung ist besonders häufig in Attika und verdient eine nähere Untersuchung. An und für sich können die Prozessionen verschiedenen Typen angehören.

Zu den athenischen Thesmophorien waren die des Demos Halimus geschlagen worden. Der erste Tag der städtischen Feier wird daher καθόδος genannt, d. h. die Rückkehr nach der Stadt, oder auch ἀνόδος, d. h. der Zug hinauf, nämlich von der Küste, wo Halimus lag, nach der Stadt. Der Kult der Artemis Brauronia hatte eine Filiale auf der Burg; zu dem in Brauron gefeierten Fest zog man von der Stadt jedes vierte Jahr in einem lustigen Zug, den Aristophanes scherzhaft erwähnt¹⁶. Ebenso zog man nach Munychia zum Fest der Artemis Munychia, das zum Siegesfest für Salamis umgestaltet worden war — im Zug wurden mit brennenden Fackeln besteckte Kuchen getragen —, und jedes vierte Jahr nach den Herakleen in Marathon; am Ort selbst wurde dann die grosse

¹⁶ Herodot VI 138; Kanephoren Schol. II. A 594 aus Philochoros; die Penteteris Aristot., Pol. Ath. 54, 7; Aristoph., Pac. 874, das Scholion z. St. ist ein Autoschediasma.

Opferprozession aufgeführt. Dieser Zug und der nach Brauron sind einer Theorie zu vergleichen und werden auch so genannt.

Vor allem gehört hierher der Zug nach Eleusis. Am 14. Boedromion wurden die *sacra* von Eleusis in das Eleusinion zu Athen gebracht, von den Priestern getragen, später auf einem Wagen gefahren; am 19. wurden sie in dem grossen Iakchoszug, von den Mysten, den Priestern, den Behörden, Epheben begleitet, auf dem heiligen Weg nach Eleusis zurückgeführt mitsamt dem Bild des Iakchos, das aus seinem [314] Heiligtum geholt wurde. Das Hin- und Herführen der *sacra* ist an und für sich unnötig; es entstammt deutlich dem Bestreben, den berühmten eleusinischen Kult Athen einzuverleiben und kann erst nach dem Anschluss von Eleusis an den athenischen Staat im 7. Jahrhundert entstanden sein. Als religiöser Grund lässt sich immerhin denken, dass Athen durch das Herbringen der *sacra* des durch diese gewährleisteten Segens teilhaftig werden wollte. Auffallend ist, dass zwischen beiden Zügen vier Tage vergehen, von denen nur der eine (ἄλαδε μύσται) für die Mysterien von Bedeutung ist, der 17. konnte gar für die Asklepien hergegeben werden. Auffallend ist ferner, dass der Zug nach Athen auf den Vollmondstag fällt, der allem Herkommen nach der Hochtage des Festes sein müsste. Es scheint mir naheliegend, dass einmal die Absicht bestanden hat, die Feier nach Athen hinüberzuziehen; der Zug nach Athen am Vollmondstag zeugt dafür, dass hiermit eigentlich der Hochtage abgesehen war; in den folgenden Tagen wäre Platz für die Feier. Das Herkommen ist aber stärker gewesen; die Hauptfeier blieb am eleusinischen Boden haften und liess sich nicht zur Nebenfeier herunterdrücken.

Apollon Parrhasios hatte einen Tempel auf dem östlichen Abhang des Lykaion. An seinem Fest wurde auf dem Markt zu Megalopolis dem Apollon Epikurios, dessen Bild aus Bassai stammte, ein Bock geschlachtet, der Körper in Prozession nach dem erwähnten Tempel des Parrhasios getragen, wo Opfer und Opfermahl abgehalten wurden¹⁷. Ich habe längst

¹⁷ Paus. VIII 38, 8; G. F. 172.

vermutet, dass dieser eigentümliche Zug auf eine Kultverbindung zwischen dem Epikurios in Bassai und dem Parrhasios weiter östlich deutet; leider bleibt es unklar, wie sie näher aufzufassen ist. Die Überführung des Bildes nach Megalopolis hat den Fall noch verwickelter gemacht.

2. Zug mit dem Gott. a) Überführung des Bildes. Besonders beachtenswert sind die Fälle, wo der Gott selbst im Zug mitgeführt wird, damit er am Feste zugegen sei. Ein besonders deutliches Beispiel stammt aus Patrai. Die Stadt war aus der Zusammensiedelung von drei Ortschaften, u. a. Mesoa, entstanden. Der Artemis Limnatis war an dem Markt ein prächtiger Tempel gebaut worden. Das alte Xoanon blieb aber in Mesoa, wo es also ein Heiligtum gegeben haben muss, wurde aber an dem Fest von einem Tempelsklaven in den neuen Tempel gebracht. In Therai am Taygetos hatte Demeter Eleusinia ein Heiligtum, wohin an den Festtagen das Bild der Kore aus Helos gebracht wurde. Ich habe ehemals vermutet, dass Demeter dort allein war und dass Kore dahin gebracht wurde, um das gewöhnliche Paar herzustellen¹⁸. Das lässt sich nicht aufrechterhalten angesichts der an Demeter und Kore gestifteten Weihungen¹⁹ und besonders des Ziegels-tempels, der nur Δαμα]τέρων ergänzt werden kann²⁰. Das Bild war also wie in Patrai nach der Stadt überführt worden und kam an dem Fest zu der alten Stätte auf Besuch. Auf ähnliche Weise erklärt sich vielleicht der sog. Bittgang an den Fluss Sythas²¹. Zwei jugendliche Chöre wurden nach dem Fluss geschickt; sie sollten die Götter, Apollon und Artemis, bewegen, nach der Akropolis der Stadt zu kommen; die erste Stelle, wohin sie kamen, war der Tempel der Peitho. Von [315] dem Ritus wird nur gesagt καὶ γὰρ ἐπὶ τὸν Σύθαν ἴασι· οἱ παῖδες τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος, καὶ ἀγαγόντες δὴ τοὺς θεοὺς ἐς τὸ τῆς Πειθοῦς ἱερὸν αὐθις ἀπάγειν ἐς τὸν ναόν φασὶ τοῦ Ἀπόλλωνος. Der Hergang ist nicht klar. Werden die Götter mit nach dem Fluss

¹⁸ G. F. 335.

¹⁹ Athen. Mitt. XXIX 1904, 8.

²⁰ Ann. Brit. School Athens XVI 13.

²¹ Paus. II 7, 7 f.; anders G. F. 171.

geführt? oder nur nach dem Tempel der Peitho, die hier eine alte Göttin ist? Vielleicht sind Apollon und Artemis einstmals vorerst bei Peitho untergebracht gewesen und lebt der Besuch in ihrem Tempel noch als eine Erinnerung daran fort. Schliesslich gehört der Iakchos hierher. Er wohnt in Athen, zieht aber mit nach Eleusis, um an dem Fest teilzunehmen. Das ist für die Geschichte der Mysterien wichtig, denn es beweist, dass er ein athenischer Gott ist, der erst nach dem Zusammenschluss von Athen und Eleusis hinzugekommen sein kann.

b) Epiphanienzug. Es sind also zwei Haupttypen zu sondern, der Zug zum Gott, der in seinem Tempel harrend Opfer und Weihgaben entgegennimmt, und das Hinbringen des Gottes zur Kultstätte, was an und für sich nur ein vorbereitender Ritus ist. Dieser konnte zwar Epiphanie genannt werden, aber es empfiehlt sich, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die Verwendung des Wortes auf diejenigen Riten zu beschränken, in denen die Ankunft des Gottes nicht nur in den örtlichen Verhältnissen begründet ist, sondern eine wirkliche religiöse Bedeutung hat. Hier ist aber nicht von der Epiphanie zu sprechen, wo der Gott unsichtbar zur Stätte kommt oder sich in sein Bild niederlässt, wie Apollon im kallimacheischen Hymnus, sondern nur von der, wo der Gott körperlich erscheint. Die Epiphanie am Fest, körperlich oder unsichtbar, geschieht, damit der Gott Opfer und Verehrung entgegennehme. Eigentlich sollten also zwei Züge aufmarschieren, zuerst der Epiphanienzug des Gottes und darauf der Opferzug, aber es kommt von selbst, dass Epiphanienzug und Opferzug in einen verschmelzen.

Dem Dionysoskult ist die körperliche Epiphanie des Gottes eigen. In Sikyon wurden die Bilder des Dionysos und des Lysios bei der Mysterienfeier nachts aus ihrem geheimen Verwahrungsort in das Dionysion gebracht²². Im ionischen Gebiet ist ein Epiphanienfest des Gottes verbreitet; es heisst gewöhnlich Katagogia. Erst neuerdings ist durch Inschriften helles Licht darüber gefallen. In Milet wird vorgeschrieben: τοῖς

²² G. F. 300.

δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου μετὰ τοῦ [ἱερέως καὶ] τῆς ἱερείας²³; und in Priene, dass der Priester des Dionysos Katagogios und Phleos τοῖς Καταγωγίοις καθηγήσεται τῶν συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον²⁴. Schon vorher hatte Maass richtig gegen Usener²⁵ die in den Akten des hl. Timotheos erwähnten Katagogien zu Ephesos, an denen die Feiernden Masken und Phallen anlegten, auf Dionysos bezogen²⁶ und ebenso richtig in dem Bericht von dem Einzug des νέος Διόνυσος, M. Antonius, in dieselbe Stadt eine frivole [316] Nachbildung erkannt: Plut., Ant. 24 εἰς γοῦν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πᾶνας ἡγοῦντο διεσκευασμένοι χιτοῦ δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλις ἦν πλέα Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μελίχιον. Er hat sich gefallen, in derselben Rolle in Alexandria aufzutreten, Vell. Pat. II 82 cum ante novum se Liberum patrem appellari iussisset, cum redimitus hederis crocotaque velatus aurea et thyrsus tenens cothurnisque subnixus curru velut Liber pater vectus esset Alexandriae. Hier wird gar das Selbstverständliche ausgesagt, dass der Gott bei seiner Epiphanie zu Wagen fährt. Dass die Katagogien für den Dionysoskult typisch waren, zeigt ihr Vorkommen in dem späten Statut der Iobakchen zu Athen²⁷. Die athenischen Feste müssen, weil kontrovers, in einem Anhang behandelt werden. Eine Prozession mit dem Bilde des Dionysos auf einem Wagen muss etwas Geläufiges gewesen sein, da von den ἄγοντες (τὸν Δ.) ἐπὶ τῆς ἀμάξης διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς οἰνωμένον als von etwas überall zu Sehendem gesprochen wird²⁸. Anderswo wurde das Bild getragen, wie für Syraku-

²³ VI. Bericht über die Ausgr. in Milet (Anh. der Abh. d. Berliner Akad. 1908) S. 22 Z. 21.

²⁴ Inschr. von Priene Nr. 174.

²⁵ Maass, Orpheus 56 A. 61.

²⁶ Das Datum der ephesischen Katagogien im Martyrologium, 22. Januar = 30. Poseideon (Peritios) im ephesischen (asianischen) Sonnenkalender macht jeder Theorie Schwierigkeiten. Deshalb hat Usener, wie ich glaube, mit Unrecht das Fest dem Dionysos abgesprochen.

²⁷ Dittenberger SIG³ 1109 Z. 114.

²⁸ Athen. X p. 428 E.

sai aus der Hesychglosse Διονυσοφόροι ἀρχή τις ἐν Σ. zu erschliessen ist. Aus Methymna stammt ein Phylendekret²⁹, das eine Bekränzung ἐν τοῖς Διονυσίοις πρὸ τᾶς τῷ ἀγάλματος περιφορᾶς anordnet. Das Wort scheint auf ein Umhertragen des Bildes zu deuten, dürfte aber, nach den Analogien zu urteilen, auf die Epiphanie des Gottes gehen.

Abgesehen von Dionysos wüsste ich nur anzuführen den von Augustus aus Kalydon nach Patrai verpflanzten Kult der Artemis Laphria, der aber bei dieser Gelegenheit sicher aufgeputzt worden ist. Am ersten Festtag gab es eine grossartige Prozession, die die jungfräuliche Priesterin auf einem Hirschgespann fahrend beschloss. Sie dürfte die Göttin selbst darstellen, aber der Ritus ist sicher unter späten Einflüssen zu rechtgemacht worden³⁰.

c) Installation. Vergleichbar ist die Installation eines Gottes in einen neuen Tempel. Wir haben ein ausführlich beschriebenes Beispiel aus Magnesia am Mäander³¹. Der Priesterin und dem Neokor wird auferlegt συντελέσαι τὴν ἀποκατάστασιν τῆς θεοῦ εἰς τὸν Παρθενῶνα μετὰ θυσίας τῆς ἐπιφανεστάτης, also wird das Bild mit im Zuge geführt. Derselbe Tag, der 6. Artemision, wird für die Zukunft als Fest bestimmt mit dem Namen Eisiteria. Frauen ziehen mit als Ehrendamen, Chöre, sicher auch die Behörden; Opfer und Prozession liegen der Priesterin der Göttin und dem Stephanephor ob. In der Inschrift ist zwischen der Installationsfeier und den späteren nicht geschieden; diese erscheinen als Wiederholungen von jener. Sicher bestand aber das Fest der Leukophryene auch vorher. Also wird die Überführung des Bildes in den neuen Tempel in das alte Fest hineingelegt worden sein, das nun für die Zukunft in Verbindung mit den Spielen, für welche man panhellenische Geltung anstrebte, prächtiger ausgestaltet wurde. Alles führt darauf, dass Überführung des Bildes und Opferzug in einen Akt verschmolzen waren.

²⁹ IG XII: 2, 503.

³⁰ Denn was Back, *De Graecorum caerimoniis*, in quibus homines deorum vice fungebantur, Diss. Berlin 1883, anführt, ist genau besehen herzlich wenig.

³¹ Dittenberger SIG³ 695 Z. 22.

d) Hinausführung eines Götterbildes zur Reinigung. Das alte Griechenland kennt sonst nur einen Anlass, wo ein Götterbild aus seinem Tempel hinaustritt: wenn es zur Reinigung hinausgebracht wird. Bei den Plynterien in Athen wurde das Xoanon der Athena ihres Kleides und Schmuckes entkleidet und zum Gestade bei Phaleron geführt und gereinigt; später begleiteten die Epheben den Hin- und Rückzug unter Fackelschein. Auf Samos wurde das Bild der Hera ans Meeresufer gebracht und gereinigt, darauf wurde ihm ein Mahl von Kuchen vorgesetzt³².

Das Mitbringen des Götterbildes beruht also immer auf bestimmtem Anlass; es fehlt dem älteren griechischen Kult die uns geläufige Form, wo der Gott an seinem Feste in feierlichem Zug sich unter sein Volk begibt, um Verehrung entgegenzunehmen und Segen zu spenden. Später ist es freilich anders geworden unter den zersetzenden Einflüssen der fremden Religionen, in denen diese Art der Prozession vorherrschte. Lehrreich ist der oben erwähnte Opferzug des Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander. Auf dem Markt lag der Tempel, wohin der prächtige Opferzug sich begab; an der Spitze schritt der Stephanephor mit den Xoana der Zwölfgötter. Bei ihrem Altar auf dem Markt wurde eine Tholos aufgeschlagen und drei Speisesophas ausgebreitet, d. h. es wurde den Zwölfgöttern ein Göttermahl gegeben. Die Bilder werden also mitgeführt, um an dem Mahl bei Zeus teilzunehmen: auch hier also ein in griechischen Kultgewohnheiten begründeter Anlass. Ein solcher fehlt aber der Stiftung des C. Vibius Salutaris aus Ephesos in hadrianischer Zeit³³. Er schenkte silberne Götterbilder, die bei den Volksversammlungen im Theater aufgestellt wurden und an den grossen Festen von den Epheben begleitet von dem magnetischen zum koressischen Tor getragen wurden. Das war in der Kaiserzeit, wo sich neue rituelle Formen allenthalben nicht nur im grossen, sondern auch im kleinen hineindrängen. Beigetragen hat die Prunksucht, deren üppigste Entfaltung die Schilderung

³² Die Tonaia. Vgl. Arch. f. Religionswiss. X 1907, 403 Z. 24 (Kos).

³³ Die Inschrift zuletzt und am besten Ephesos II 127 ff.

der Dionysosprozession des Ptolemaios Philadelphos³⁴ uns kennen lehrt. Im Zuge wurden mythologische Darstellungen, wie der Thalamos der Semele, eine Nymphengrotte, Dionysos vor Hera an den Altar der Rhea sich flüchtend und wieder mit seinem Thiasos von Indien zurückkehrend, Personifikationen von Städten, des Jahressegens, der Penteteris, der Jahreszeiten, ein automatisches Bild der Nyse, ein zehn Ellen grosses Bild des spendenden Dionysos, Satyrn, Silene, Bakchanten in grossen Haufen mitgeführt. Bezeichnend für das abgestumpfte kultische Verständnis ist, dass zwei grosse Altäre und eine Kelter mitgeführt wurden. Kurz, alles was man sonst in den Tempeln sah, wurde hier auf die Strasse gebracht. Die Pompe schliesst sich freilich an die athenischen Dionysosprozessionen an, sprengt aber durch die Zutaten den alten Rahmen, indem die Anordner nicht kultisch, sondern mythologisch gedacht haben.

III. Zaub erprozessionen.

In meinem Werk über die griechischen Feste habe ich öfters bemerkt, dass viele Feste ursprünglich Selbstzweck sind, d. h. dass sie sich ursprünglich an keinen Gott richteten, sondern aus magischen Riten bestanden, die schon durch sich den ersuchten Zweck bewirken, aber mich bei diesem Gesichtspunkt als selbstverständlich nicht weiter aufgehalten. Seine einschneidende Wichtigkeit erhellt ohne weiteres. Solche Riten stellen eine ältere religiöse Stufe dar, die sich, wie immer, tief hinab in alle weiter entwickelten Religionen erstreckt. Aber ohne Umdeutung und Vermischung können diese Riten sich nicht auf einer höheren Stufe halten, vor allem nicht im Staatskult; rein erscheinen sie nur im Privatkult und Zaub er. Sonst hat sich der griechische Anthropomorphismus ihrer bemächtigt und sie einem Gott zugewendet, wodurch sie mit den Götterprozessionen verschmolzen. Denselben Gesichtspunkt hat Deubner mit reichem Ergebnis auf die römischen

³⁴ Kallixeinos bei Athen. V p. 197 ff.

Feste angewendet³⁵. Von den magischen, »götterlosen« Riten ausgehend zeigt er, wie diese mit den Göttern gewidmeten Riten verschmolzen worden sind, indem Menschen zur Erlangung gewisser Güter sich mit Gebet und Opfer an einen Gott wenden, aber gleichzeitig dieselben Güter durch selbständig wirkende Zeremonien zu erlangen glauben. So stehen im Kult Opferriten und Zauberriten nebeneinander.

Hiermit betreten wir das Gebiet der Kathartik und der Abwehr vom Bösen, aber auch das der Heilmittel und Heiltümer, die leider immer noch gegen die kathartischen und apotropäischen Riten zurücktreten müssen. Ich möchte eine Prozession, die an und für sich ein Zauberritus ist, eine Zaubersprozession nennen, auch wo der Zauber nur als Residuum in einer Götterprozession erscheint.

1. Kathartische und apotropäische Züge. a) Kathartischer Umzug. Am bekanntesten ist der Hauptritus der Thargelien, der Sündenbock. Ein Mensch wird in der Stadt umhergeführt, nimmt alles an Stadt und Volk haftende Übel und Unreinheit auf sich, wird darauf aus der Stadt herausgeführt, getötet und mitsamt dem an ihm haftenden Miasma vernichtet, verbrannt oder im verwandten Ritus ins Meer gestürzt, wie die Griechen im A die λύματα ins Meer werfen. Das ist kein Opfer, obgleich es so genannt wird. Auffallend ähnlich sind die sog. Kronien auf Rhodos³⁶. Ein verurteilter Verbrecher wurde aus der Stadt hinausgeführt und vor dem Bild der (Artemis) Aristobule getötet. Der Monatstag ist der gleiche wie der der Thargelien, der sechste, der Tag vor dem des Apollon, an den die Thargelienriten wegen ihres Sühncharakters angeschlossen worden sind. Der sechste ist der Tag der Artemis, und der Mann wird vor ihrem Bilde getötet; also scheint das Fest ein Artemisfest sein zu sollen; es liegt nahe, dass Kronia und Kronos eine Interpolation späterer Zeit sind, in der Kronos wegen der Menschenopfer berüchtigt war. Auch die πομπαῖα in Athen scheinen nach

³⁵ Vor allem in dem schönen Aufsatz »Zur Entwicklungsgesch. der röm. Religion« in N. Jahrb. f. klass. Altert. XXVII 1911, 321 ff.

³⁶ Porphyry, De abst. II 54; G. F. 38.

der etwas kurzgefassten Beschreibung³⁷ in diese Kategorie zu fallen.

- [312] b) Kathartische decursio. Eine andere Art der Reinigungsprozession ist, dass die zu Reinigenden sich durch das Reinigungsmittel hinbewegen. Das kommt vor bei der Reinigung des Heeres oder des Volkes; das Tier, das als kathartisches Mittel dient, ein Hund, wird in zwei Teile zerschnitten, zwischen denen der Zug hindurchgeht. So wurde das makedonische Heer und das böotische Volk gereinigt³⁸. Mythische Reflexe geben die Sage, dass Peleus, als er Iolkos erobert hatte, die Astydameia Glied für Glied zerstückelte und zwischen diesen Teilen das Heer in die Stadt hineinführte³⁹, und die Erzählung Herodots, dass Xerxes den ältesten Sohn des Pythios in zwei Teile zerschneiden liess, die Teile zu jeder Seite des Weges legen und das Heer hindurchmarschieren liess⁴⁰. Es ist der Lohn des Besiegten, dass man ihm diese griechischem Ritus entstammende Schauernmär aufgehalst hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass, wie diese

³⁷ Eustath. zu κ 481 (p. 1935, 10) οἱ τὸ διοπομπεῖν δὲ ἐρμηνεύοντές φασὶ ὅτι δῖον ἐκάλουν κῶδιον ἱερείου τιθέντος Διὶ Μειλιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος Μαιμακτηριῶνος μηνός, ὅτε ἤγοντο τὰ πομπαῖα καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγένοντο. Ich vermute, dass das Διὸς oder δῖον (was dasselbe ist) κῶδιον ursprünglich dem Wetterzauber gehört, dass aber ein Fell auch in Reinigungsriten vorkam, auf welches der Name Διὸς κῶδιον, διοπομπεῖσθαι übertragen wurde, daher die Weiterbildung ἀποδιοπομπεῖσθαι. Da die verschiedenen Arten der Zauberriten zusammenflossen, erhielt der aus zwei verschiedenen Quellen stammende Ritus hauptsächlich kathartische Bedeutung. Diese hebt Miss Harrison, Proleg. 23 ff. einseitig hervor; vgl. G. F. 6 und 12.

³⁸ G. F. 404.

³⁹ Apollod. III 13, 7.

⁴⁰ Herodot VII 39. [Siehe auch meine Gesch. d. griech. Religion, I, 97. Paus. VI 2, 4, beschreibt das Standbild des Thrasybulos in Olympia, der zum Sehergeschlecht der Iamiden gehörte und den Mantineern in der Schlacht gegen die Lakedaimonier geweissagt hatte. Neben ihm lag ein entzweigesechnittener Hund, dessen Leber sichtbar war. Pausanias hat dies nicht begriffen, wie seine Erklärung zeigt, es bezieht sich sicher auf denselben Brauch. — Nachklang zu der Geschichte von Xerxes in der Erzählung von den persischen Königen, Menologium graecum III p. 44, abgedruckt bei Clemen, Fontes hist. rel. Pers., S. 109.]

beiden Sagen erzählen, einmal auch für diesen kathartischen Ritus ein Mensch als Reinigungsmittel diene.

c) **Umkreisen.** Manchmal mit der ἀποπομπή vermischt und von dieser sehr schwierig zu scheiden erscheint eine dritte Art der Zauberprozession, das Umkreisen. Durch die Umwandlung eines Ortes oder eines Grundstückes wird ein magischer Kreis gezogen, ausserhalb dessen das Unheil gebannt wird, da es ihn nicht überschreiten kann. Dem Sinn nach ist also das Umkreisen und das dabei gebrauchte Zaubermittel apotropäisch, die ἀποπομπή dagegen kathartisch; beides verschmilzt aber in demselben Ritus, wie Deubner für das *lustrum* nachgewiesen hat⁴¹. Am reinsten erscheint der magische Kreis in einem Brauch aus Methana⁴². Wenn der Südwestwind die Weinpflanzungen zu schädigen drohte, wurde ein Hahn mit weissen Flügeln in zwei Stücke zerschnitten. Zwei Männer nahmen jeder ein Stück und liefen in entgegengesetzter Richtung um die Pflanzung herum. Wo sie sich begegneten, wurden die Stücke vergraben. Der also gezogene magische Kreis sollte deutlich die schädlichen Wirkungen des Windes abwehren. In demselben Sinne waren ursprünglich einige agrarische Bräuche gegen Unkraut und Ungeziefer gemeint. Dem eben erwähnten Ritus kommt es nahe, wenn eine nackte Jungfrau mit einem Hahn in der Hand das Grundstück umschreitet; gleich soll das Unkraut verschwinden und die Hülsenfrüchte besser gedeihen⁴³. Bezeichnend ist, dass an den meisten Stellen, die den Brauch erwähnen, das Wort περιελθεῖν, *circumire* immer wiederkehrt, sogar zum bedeutungsvollen dreimaligen Umwandeln gesteigert⁴⁴. Darin verrät sich noch der alte Sinn. Da eine menstruierende Frau den Kreis macht, kommt ihrem Blut dieselbe bannende Wirkung zu wie dem Blut des Hahnes in Methana oder dem Urin in der Werwolfgeschichte bei Petron. Es lag aber nahe, dieses Zaubermittel anders aufzufassen, nicht als bannend, sondern als [320]

⁴¹ Arch. f. Religionswiss. XIV 1913, 128 ff.

⁴² Paus. II 34, 2.

⁴³ Geopon. II 43, 3.

⁴⁴ Colum. X 362, XI 3, 64; Plin., N. H. XXVIII 78; Pallad., agr. I 35, 3; Geopon. XII 8, 5.

vernichtend, und zwar die schädlichen Tiere und Pflanzen vernichtend. Das Abwehren des Unkrauts und Ungeziefers, das ausserhalb des Kreises bleiben soll, wird zu einem Vernichten desselben. Folglich wird das Herumgehen um den Garten zu einem Umhergehen in dem Garten. Die Geoponica XII 8 schreiben vor, dass eine menstruierende Frau in den Garten hineingeführt werden soll, ihn dreimal umwandeln und mitten durch ihn hinausgehen; dann sollen die Raupen verschwinden. Aelian erwähnt nur das Mittenhindurchgehen⁴⁵; hier ist das Ursprüngliche ganz vergessen. Dreimaliges Umwandeln und dazu Zauberformeln und kathartische Mittel (Schwefel und Fackel) gebraucht der Zauberer Lukians, der das Ungeziefer innerhalb der Grenzen des Grundstücks vertreibt⁴⁶. Ich möchte also das Umkreisen etwas stärker betonen als Deubner⁴⁷.

Deutlich um einen kathartischen Ritus handelt es sich in Mantinea. Nachdem sich die Gesandten der durch eine schreckliche Mordtat befleckten Kynaitheer aus der Stadt entfernt hatten, wurde eine Reinigung veranstaltet, καὶ σφάγια περιήνεγκαν τῆς τε πόλεως κύκλῳ καὶ τῆς χώρας πάσης⁴⁸. Ebenso lassen die Athener, als sie eine ähnliche Mordtat der Argiver, den σκυταλισμός, vernahmen, περιενεγκεῖν καθάρσιον περὶ τὴν ἐκκλησίαν⁴⁹. Das Wort περιενεγκεῖν ist hier schwerlich in weniger eigentlichem Sinn von einem blossen Umherführen zu verstehen. In Griechenland scheint also das Umkreisen in die kathartischen Riten aufgenommen und der Ritus des magischen Kreises im kathartischen Sinn umgedeutet worden zu sein. Sogar das Umwandeln einer Person kommt als kathartischer Ritus vor⁵⁰.

Von öffentlichen Festakten dieser Art verlautet wenig; sie gehören vor allem dem privaten Zauber und stimmen schlecht zum Anthropomorphismus. In Tanagra ging am Fest des Hermes der schönste Ephebe einen Widder auf den Schultern tra-

⁴⁵ Aelian, H. A. VI 36.

⁴⁶ Lukian., Philops. 39.

⁴⁷ A. a. O. 129.

⁴⁸ Polyb. IV 21, 8.

⁴⁹ Plut., Praec. ger. reip. p. 814 B.

⁵⁰ Plautus, Amphitr. 775 *quin tu istanc iubes pro cerrita circumferri*.

gend im Kreis um die Stadtmauer herum. Das Aition dazu erzählte, ὡς ὁ Ἑρμῆς σφισιν ἀποτρέψαι νόσον λοιμώδη περὶ τὸ τεῖχος κριὸν περιενεγκών⁵¹. Das kann sowohl (und zwar vielleicht ursprünglich) als durch magische Umkreisung fernhaltend wie als kathartisch verstanden werden. Über die Astydromien haben wir nur die Suidasglosse: Ἄ. παρὰ Λίβυσιν οἶονεϊ τῆς πόλεως γενέθλια; der Vergleichungspunkt sind die Amphidromien, der Gang um den Herd nach der Geburt eines Kindes⁵². Also liegt wohl ein Umkreisen vor, die Deutung muss aber unsicher bleiben. Wenn Wide mit Recht die heilige Pflügung der Buzzen am Fuss der Akropolis mit der Umpflügung der Stadt bei der italischen Stadtgründung vergleicht, so würde auch dieser Ritus hierher zu rechnen sein⁵³.

2. Umzug mit einem Heiltum ist die zweite Hauptart der Zauberprozessionen. Zu solchen Heiltümern sind zu rechnen die *cista mystica*, der Phallos, und wenigstens [321] in einigen Fällen die *Eiresione* und die *Panspermie*. Diese Züge sind im Gegensatz zu den früher behandelten oft in den Staatskult aufgenommen und dabei zu Festprozessionen zu Ehren eines Gottes umgewandelt worden. Es empfiehlt sich daher, mit den im Volksbrauch lebenden Formen anzufangen.

a) Der Bettelzug kommt im volkstümlichen Gebrauch noch heutzutage genau so vor wie in der Antike und im frühen Mittelalter⁵⁴. Eine Schar Leute zieht von Tür zu Tür ein Lied singend und etwas mitführend, von dem sie sagen, es bringe Glück mit sich, und oft etwas davon zurücklassend; als Lohn heischen sie eine Gabe. Gar der Spottvers gegen den Geizhals, der nichts gibt, fehlte ebensowenig im Altertum wie heute. Der Zug mag zur Belustigung hinabgesunken sein und hauptsächlich dazu dienen, den Säckel zu füllen, der einstige religiöse Zweck schimmert trotzdem durch. Am bekanntesten, weil ausführlich von Mannhardt behandelt, ist

⁵¹ Paus. IX 22, 1.

⁵² G. F. 115.

⁵³ Wide, *Pomerium och Pelargikon*, Progr. Uppsala 1911 = *Ausonia* VII 1913, 177 ff.

⁵⁴ Die keltische Tierversummung nahm zuweilen diese Form an, Ps.-August. (d. h. Caesarius von Arles) hom. 130, 2. [vgl. unten S. 64.]

der Umzug mit der Eiresione auf Samos; πλοῦτος ἔσεισι singen die Jungen, die den Segenszweig umhertragen. In Ionien und auf den Inseln zogen die Frauen umher und bettelten, dabei sangen sie ein Lied des Olen, das der Opis und Arge galt. Dass sie im Zug etwas mitführten, sagt die kurze Notiz nicht, aber Opis und Arge sind die hyperboreischen Jungfrauen, die Trägerinnen der Erntegarben. Höchst wahrscheinlich sind sie der mythologische Reflex jenes Brauches; die Frauen werden also die Erntemaie mitgeführt haben⁵⁵. Noch interessanter sind die bukolischen Umzüge auf Sizilien⁵⁶. Die Zusammenstellung der Zeugnisse ergibt folgendes Bild. Die Bukoliasten hatten auf dem Kopf einen Kranz und ein Hirschgeweih, sie trugen ein Brot mit eingepressten Tierfiguren, einen Sack mit allerlei Hülsenfrüchten und einen Schlauch Wein. Wem sie begegneten, reichten sie einen Trunk von dem Wein, und sie bestreuten die Türschwellen der Häuser mit Früchten aus dem Sack, dazu sangen sie ein Lied, das schloss δέξαι τὰν ἀγαθὰν τύχην, δέξαι τὰν ὑγίαιαν. ὑγία ist hier in konkreter Bedeutung: »Glücksbrot«, »Glückstrunk« zu verstehen⁵⁷. Dieselbe Form zeigt der vielgenannte Umzug der Schwalbenjungen auf Rhodos und der eigentlich interessantere der Krähenjungen, wohl in Kolophon⁵⁸; denn das bei diesem gesungene Lied mündet in dieselben Segenswünsche wie das Eiresionelied und zeigt dadurch Zweck und Sinn des Zuges an.

b) Umhertragen eines Heiltums. Die Eiresione ist in viele Staatsfeste aufgenommen worden; auch die bei den Daphnephorien in Theben unter dem Absingen eines Hymnus umhergetragene κωπὼ ist nichts als ein reicher ausgestatteter Maizweig, an dem in der Spätzeit der Symbolismus sich breit gemacht hat. Unsere Nachrichten stammen besonders aus Athen. An dem Vorerntefest der Thargelien wurde die Eiresione nach einem Apollontempel getragen und dort aufgestellt, ebenso an dem Herbstfest der Pyanopsien; an beiden Festen wurde daneben eine Panspermie mitgetragen. Die

⁵⁵ Herodot IV 35; G. F. 208.

⁵⁶ G. F. 199 ff.

⁵⁷ Deubner, Glotta III 1909, 37.

⁵⁸ Athen. VIII p. 360 C, bzw. 359 E.

Oschophorien sind eine Dublette der Pyanopsien; wie es auch sonst in Attika vorkommt, sind die unter sich gleichartigen Feste zweier Kultorte zusammengelegt worden. Die Pansper- [322] mie tragen die Deipnophoren, der Rebzweig mit Trauben entspricht dem Maizweig der Eiresione; er ist der Erntezweig. Der Zug geht nach dem Tempel der Athena Skiras in Phaleron. Die eigentümlichen Gebräuche können hier nicht besprochen werden; ich erinnere nur daran, dass der Wettlauf der Staphylodromen auch an den Karneen vorkommt. Die Eiresione wurde auch in dem panathenäischen Zug einhergetragen⁵⁹. Im Privatkult wurde die Eiresione vor der Haustür aufgestellt, wo sie übers Jahr blieb, bis sie durch eine neue ersetzt wurde. Dies ist die ursprüngliche Form; der Segenzweig wurde heimgebracht. Aus ihr ist die öffentliche Prozession eine Weiterentwicklung. Bei dieser konnte die Eiresione nicht vor irgendeinem Haus aufgestellt werden, sie musste zum Tempel getragen werden. Aus der Zauberprozession wurde eine Götterprozession, und der Gott bemächtigte sich des Festes.

Genau genommen gehört die Eiresione an den Pyanopsien nicht in die hier behandelte Kategorie, das Umhertragen eines Heilmittels; der Ritus ist das Heimführen des konkret dargestellten Erntesegens. Die Frühlingsmaie ist dagegen das umhergetragene Heilmittel für die reifende Ernte: denn die Thargelien sind ein Vorerntefest. Aber eine Scheidung ist hier wie in betreff der apotropäischen und kathartischen Riten nur möglich in der Theorie.

Ein Heilmittel, das dem Fruchtbarkeitszauber dient, ist der Phallos. Die geläufige apotropäische Bedeutung fehlt bei der Phallophorie: sie ist später entstanden, vielleicht erst recht, als man sich der Unanständigkeit des Gebrauches bewusst wurde. Die Phallophorie ist dem Dionysoskult eigen; zu den grossen Dionysien in Athen⁶⁰ mussten die Kolonien Phallen senden; sonst ist sie bezeugt z. B. auf Delos und in Alexandria. Lehrreich ist wie immer der Privatkult⁶¹. Dikaiopolis

⁵⁹ Pfuhl, A. P. S. 16.

⁶⁰ Vgl. Schol. Aristoph. Acharn. 243.

⁶¹ Aristoph., Acharn. 237 ff.

feiert mit seinem Haus die ländlichen Dionysien, er tritt aus dem Haus, um zu opfern, und ordnet die Prozession, zuerst die Kanephore, darauf folgt der Sklave mit dem Phallos, zuletzt er selbst, das Phalloslied singend; er trägt auch einen Topf, um den er sehr besorgt ist. Soll darin das Opfermahl gekocht werden, oder enthielt er etwa eine Panspermie? Die Prozession ist nun ein Opferzug⁶². Also wird dem Dionysos geopfert, dazu braucht man sein Bild. Nun gibt es zwischen den ländlichen Dionysien und den meisten anderen griechischen Festen einen wenig beachteten Unterschied. Ein griechisches Fest ist gewöhnlich an einen Ort gebunden; es wird an der Kultstätte des Gottes von der ganzen Einwohnerschaft der Stadt begangen, bzw. von dem Kreise der Verehrer (Demos, Kultverband, Orgeonen); die ländlichen Dionysien werden aber gleichzeitig an mehreren Orten begangen, darin etwa unserm Weihnachtsfest ähnlich, obgleich nicht von den einzelnen Familien, sondern von den verschiedenen Demen, also vor Kleisthenes von den Kultgenossenschaften der Thiasoi und Orgeonen. Hatte nun jeder Demos sein Dionysosbild und seinen Tempel? Die Antwort gibt vielleicht das bekannte Idol der Vasen. Es ist gewagt anzunehmen, dass dieses Idol nur an einem Fest vorkam. Der Notwendigkeit, für jedes dieser kleinen Feste ein Bild zu haben, würde dies leicht herzustellende Idol genügen können.

[323] Auch die *cista mystica* und das Liknon im Dionysos- und Demeterkult sind ähnliche Heilmittel. Die Prozessionen, worin sie getragen werden, sind aber alle zu grossen Götter- und Opferzügen umgebildet worden.

In dieser Kategorie würde nun diejenige Prozession ihren Platz finden, in der das Götterbild segenspendend auf Gemarkung und Strassen umhergeführt wird. Dass diese fehlen, wirft ein helles Licht auf die einheimische griechische Religion. Sie hat nicht, wie z. B. die ägyptische, ihre Götter mit zauberischen Kräften ausgestattet; sie hat bis zum Einströmen fremder Anschauungen fest an dem Göttlichen festgehalten, und das ist ihr höchstes Verdienst, obgleich das Gött-

⁶² A. a. O. 240 ἡ δὲ πομπὴ γὰρ ἀνὴρ, ὡς ἔοικε, ἐξέρχεται.

liche allzu menschlich wurde. Gerade der durchgeführte Anthropomorphismus hat der zauberischen Auffassungsweise der Götter ein unüberwindliches Hindernis entgegengesetzt. Alte, einmal selbständige Zauberriten sind zwar in die Prozessionen des öffentlichen Kultes aufgenommen, aber umgedeutet, einem Gotte angeschlossen und in ihrem anfänglichen Sinn nicht mehr verstanden worden. Deutlich erkennbar sind sie im Privatkult, der immer im Hintertreffen bleibt. Wer aber den Spuren verständnisvoll nachgeht, findet in den scheinbar so einheitlichen Prozessionszügen reiche religionsgeschichtliche Belehrung.

Anhang:

Die dionysischen Prozessionen in Athen.

In die Darstellung der Prozessionstypen konnte ich die wichtigen Prozessionen an den Dionysosfesten in Athen nicht einordnen, weil die Tatsachen von einem Gestrüpp von Hypothesen überwuchert sind, das die neuesten Arbeiten zu lichten nicht beigetragen haben. Ich fange damit an, das Material für die Prozessionen hinzusetzen ⁶³.

Die Prozession der ländlichen Dionysien ist aus den Acharnern des Aristophanes bekannt ⁶⁴. Plutarch ⁶⁵ kennt sie als Sklavenfest; sie war gesunken, weil die Herrschaften in die Stadt übergesiedelt waren. Auf sie bezieht sich auch die

⁶³ Die römischen Ziffern bei den Zitaten beziehen sich auf die Quellensammlung am Ende meiner *Studia de Dionysiis atticis*. [Die Diskussion über die hier behandelten Probleme wurde lebhaft fortgesetzt. Stengel, Die εἰσαγωγή τοῦ Διονύσου ἀπὸ τῆς ἐσχάρας, Arch. Jahrb. XXXI 1916 340 ff.; Bethe, Programm und Festzug der grossen Dionysien, Hermes LXI 1926 459 ff.; Buschor, Ein choregisches Denkmal, Athen. Mitt. LIII 1928 bes. 98 ff.; Deubner, Das attische Blütenfest, N. Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung, VI 1930 606 ff.; Attische Feste 93 ff.; meine unten abgedruckten Aufsätze: Eine Anthesterien-Vase in München und Eine neue schwarzfig. Anthesterien-Vase und die dort zitierte Literatur.]

⁶⁴ S. oben S. 322 [187].

⁶⁵ Plut., n. p. svav. vivi p. 1098 B (XXVI).

zweite Plutarchstelle⁶⁶, wo eine Weinamphora, ein Rebzweig, ein Bock, der geopfert werden soll, ein Korb Feigen und der Phallos aufgezählt werden⁶⁷. Die Piräen sind eine hierher gehörige Feier, deren Form der der städtischen Dionysien vermutlich angeähnelte wurde.

Ehe die übrigen Feste einzeln aufgezählt werden, ist ein Brauch zu erwähnen, den ein paar von ihnen gemeinsam haben, die Wagenscherze. Der erste Zeuge ist Platon, de leg. I p. 637 B, καὶ οὐτ' ἂν Διονύσια πρόφασιν ἔχοντ' αὐτὸν λύσαιτο [324] (d. h. würde ein Spartaner den κομάζοντα freisprechen), ὥσπερ ἐν ἀμαξιαῖς εἰδὼν ποτε παρ' ὑμῖν (in Athen) ἐγώ. Eine gleichlautende Glosse bei Suidas, Photius und Apostolius (XVIII) s. v. τὰ ἐκ τῶν ἀμαξίων σκώμματα sagt: Ἀθήνησι γὰρ ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ οἱ κομάζοντες ἐπὶ τῶν ἀμαξίων τοὺς ἀπαντῶντας ἔσχωπτόν τε καὶ ἐλοιδοροῦν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῖς Ἀθηναίοις ὕστερον ἐποίουν; eine zweite Suidasglosse ἐξ ἀμάξης (XXXIX) spricht von einem Wettkampf zwischen Scherzdichtern, die ihre Lieder vom Wagen herab an den Lenäen vortrugen. Andere Stellen sprechen von den Dionysien, ohne die Feste genauer zu unterscheiden⁶⁸. ἐξ ἀμάξης ist sprichwörtlich für derbe Spässe und Scheltworte geworden. Als Thespiskarren ist dieser Wagen der dionysischen Prozession einer Hypothese über den Ursprung des Dramas dienstbar gemacht worden; etwas von dieser Weisheit hat sich die zweite Suidasglosse angeeignet. Man hat diese Sitte von der Festprozession trennen wollen und einer *comissatio*, die abends stattfand, zugewiesen. App. prov. a. a. O. sagt, dass dieser ausgelassene Brauch tags (μεθ' ἡμέραν) stattfand; ich sehe keinen Grund, die Angabe zu bezweifeln. Und das ist eine unglaubliche Art *comissatio*, wo die Zecher wie gewöhnlich kreuz und quer durch die

⁶⁶ Plut., de cup. div. p. 527 D (XXV).

⁶⁷ Pfuhl, A. P. S. 67 hat diese Schilderung als eine ältere Form der Lenäenprozession angesprochen, es ist aber nicht ersichtlich, woher Plutarch die Kunde von einer älteren Form der Lenäenprozession erhalten konnte als derjenigen, die uns aus dem vierten Jahrhundert bekannt ist, noch warum er einfach Dionysia sagt, wenn er gerade eine eigentümliche, längst verschollene Form der Lenäen im Sinn hat.

⁶⁸ Schol. Luk. Eun. 2 (Rahe p. 202); App. proverb. IV 80.

Strassen ziehen, aber zu Wagen. Gefahren wird nur in einer Festprozession, nicht in einem Komos. Und die gleichen Spässe ertönen bei dem hochheiligen Iakchoszug. Verlegt wird jene Annahme durch Harpokration, πομπείας καὶ πομπεύειν ἀντὶ τοῦ λοιδωρίας καὶ λοιδωρεῖν. Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφώντος (p. 268): μεταφέρει δὲ ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς Διονυσιακαῖς πομπαῖς ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν λοιδωρουμένων ἀλλήλοις. Μένανδρος Περὶνθία: ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν εἰσι πομπεῖαι τινες σφόδρα λοῖδοροι. Die Wagenscherze gehören also eben der Prozession und sind für die Choen und Lenäen bezeugt, dagegen nicht für die grossen Dionysien. Dort fehlten sie wohl.

Die Prozession der Lenäen wurde von dem Archon-Basileus zusammen mit den Epimeleten der Mysterien besorgt⁶⁹; das Opfer war eine δημοφοινία, denn es wird in den Hautgelderrechnungen aufgeführt⁷⁰.

Für die Anthesterien (Choen) ist eine Prozession durch die Glossen von den Wagenscherzen bezeugt. Trotzdem behauptet Frickenhaus, dass eine Prozession an diesem Fest nicht existiert haben kann⁷¹. Beweise sind ihm, dass eine Anthesterienprozession weder in der Ἀθηναίων πολιτεία, noch in den Hautgelderrechnungen erwähnt wird. Aristoteles erwähnt bei der Besprechung einiger athenischen Behörden, welche Pompen und Opfer sie ausrichteten; eine erschöpfende Darstellung der athenischen Heortologie in dieser Beziehung beabsichtigt er natürlich damit nicht. Es gibt daher auch, wie ein Durchblättern von Pfuhs A. P. S. lehrt, Prozessionen, die bei Aristoteles fehlen. Ich erwähne ein paar Beispiele, vorzüglich die verwickelteren. Es gab eine Prozession bei den Oskophorien, Theseen, Epitaphien. Die Kalenderzeit der Epitaphien ist unbekannt; dass sie mit den Theseen zusammenhängen, ist ein Schluss daraus, dass sie immer mit diesen zusammen in den Ephebeninschriften erwähnt werden. Dem sei,

⁶⁹ Aristot., Pol. Ath. 57, daraus Pollux VIII 90 (XXXIII f.); Gesetz des Euegoros (XV) ἡ ἐπὶ Ἀθηναίων πομπὴ καὶ οἱ τραγοδοὶ καὶ οἱ κομωδοὶ.

⁷⁰ IG II² 1006; Dittenberger SIG³ 1029 (XVI).

⁷¹ Der Schiffskarren des Dionysos in Athen, Arch. Jahrb. XXVII 1912, 69.

wie ihm wolle; dieselben Inschriften⁷² zeigen aber, dass es [325] zwei Feste, also zwei Prozessionen waren. Den Opferzug an den Theseen bezeugen die Hautgelderrechnungen; er muss sich nach dem Theseion begeben haben. Die Epitaphien setzen dagegen eine Prozession nach dem äusseren Kerameikos voraus, wo die Enagismata dargebracht wurden. Die Theseen erwähnt Aristoteles gar nicht, von den Epitaphien nur den Agon und die Enagismata, von dem Marathonfest ebenso wenig die Prozession, sondern nur das Opfer an die Artemis Agrotera. Auch schweigt er über die Olympieen und ihre Prozession, die wieder in den Hautgelderrechnungen erscheinen. Die beiden Zeugen widersprechen einander, wenn man bei ihnen eine erschöpfende Aufzählung sucht.

Was die Hautgelderrechnungen betrifft, so setzt der versuchte Beweis voraus, dass der Preis für jede Haut eines auf Staatskosten dargebrachten Opfertieres in diese Kasse floss, also dass die Haut eines Staatsopfers niemandem als dem Staat zugewendet werden konnte. Schon Böckh zu CIG 157 hat den einfachen Sachverhalt bemerkt, dass nur die grösseren Opfer in diese Rechnung eingetragen wurden. Puttkammer⁷³ hat die geläufigen Tatsachen zusammengestellt. Die Haut ist derjenige Teil des Opfertieres, der am häufigsten dem Priester zufällt, auch in Athen, und das ist glücklicherweise dort auch für ein Staatsopfer bezeugt⁷⁴. Frickenhaus hat übersehen, dass nur bei einigen Festen grosse δημοθωμίαι auf Staatskosten stattfinden, dass aber auch bei den anderen Festen dem Gott ein Opfertier gebührt, das in der Prozession mitgeführt wird. Puttkammer bemerkt S. 5, dass bei grösseren Festen die Sporteln der Priester herabgemindert wurden. Das ist sehr natür-

⁷² Z. B. IG II 471 Z. 22 μελέτην ἐν τοῖς ὕλοις ἀπεδείξαντο τοῖς τε Θεσείοις καὶ τοῖς Ἐπιταφίοις.

⁷³ Puttkammer, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Diss. Königsberg 1912, bes. S. 7 und 65. [B. Keil, *Anonymus Argentinensis*, S. 302 ff.]

⁷⁴ S. Aristoph. *Thesmoph.* 758 mit Schol.; IG II 21356 (wohl Demeterkult), 21361 (Orgeonen im Piräus). Das Staatsopfer an Athena Nike SIG³ 63 φέρειν δὲ τὴν ἱερὰν πεντέκοντα δραχμὰς καὶ τὰ σκέλε καὶ τὰ δέρματα φέρειν τὸν δημοσίον mit Dittenbergers Anmerkung von den usitatissima per omnem Graeciam sacerdotis emolumenta.

lich, und aus demselben Grund rührt es, dass der athenische Staat bei den Festen, an denen viele Tiere geschlachtet wurden, die Häute einzog und verkaufte. Bei anderen Festen, wo nur das für den Gott unbedingt nötige Opfertier von Staats wegen dargebracht wurde, kam die Haut nach dem alten Herkommen unter die Sporteln des Priesters.

Also die Prozession der Anthesterien ist nicht so vollkommen und einwandfrei abgetan, dass sie nicht wiederaufleben kann, und da sie nun einmal bezeugt ist, so ziehe ich vor, mit ihr zu rechnen. Es ist nur eine wahrscheinliche Annahme, dass der Archon-Basileus diese Prozession veranstaltet hat. Die Aufzählung seiner religiösen Obliegenheiten, unter denen die Choen fehlen (!), schliesst Aristoteles, Pol. Ath. 57, 1, mit den Worten ὥς δ' ἔπος εἰπεῖν καὶ τὰς πατρίους θυσίας διοικεῖ οὗτος πάσας. Darin sind die Choen mit dem Wettrinken und die Choenprozession mit eingeschlossen, gerade wie er etwas weiter c. 58 in die Worte • δὲ πολέμαρχος θύει μὲν θυσίας τήν τε Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρῃ καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ in das Wort θυσίας auch die Prozession des Marathonfestes mit einschliesst.

Die Prozession an den grossen Dionysien ist erwähnt im Gesetz des Euegoros, von Aristoteles, Pol. Ath. 56,4, in einem Ehrendekret für den Vater einer Kanephore, IG II²896, in den Ephebeninschriften und Hautgelderrechnungen. Sie wurde von dem Archon und besonderen Epimeleten geordnet. Aus verschiedenen Glossen erschliesst man die Funktionäre, Kane- [326] phoren, Obeliaphoren, Askophoren, Skaphephoren und Hydriaphoren⁷⁵, welche Brot, Wein, Wasser und Geschirr für das Opfermahl trugen. Phallen wurden auch mitgeführt; der Kolonie Brea wurde es auferlegt, einen solchen zum Fest zu senden⁷⁶. Nachdem sich das Theater mit Zuschauern gefüllt hatte, wurde der Überschuss der Staatseinkünfte Talent für Talent und die auf Staatskosten erzogenen Söhne der im Krie-

⁷⁵ Nach einer wahrscheinlichen Vermutung Pfuhs, A. P. S. 23 A. 149.

⁷⁶ IG I 245 = Dittenberger SIG³ 130 Z. 12 f. [καὶ ἐς Διονύσια] φαλλόν ist eine sichere Ergänzung; allgemein und richtig werden darunter die grossen Dionysien verstanden, die wie die neben ihnen erwähnten Panathenäen zu einer Schaustellung der Macht Athens und Musterung der Kolonien und Bündner wurden.

ge Gefallenen über die Orchestra geführt; diese erhielten dabei eine Waffenrüstung⁷⁷.

Irgendwie mit den grossen Dionysien verbunden war das Hinausführen des Bildes des Dionysos Eleuthereus nach einem Tempelchen in der Akademie. Denn Philostratos sagt, dass es an den Dionysien geschah, und da das Bild das des Eleuthereus war, können darunter nur die grossen verstanden werden⁷⁸. Gewöhnlich wird dieser Zug als Vorbereitung zu der εἰσαγωγή durch die Epheben verstanden⁷⁹.

Das sind diejenigen Nachrichten, die durch alte Zeugnisse oder allgemein anerkannte Schlüsse sich auf die verschiedenen Dionysosfeste verteilen lassen. Es gibt ferner andere, deren Zuteilung unsicher oder umstritten ist. Es sind:

1. Der durch die Vasen bekannte Zug mit dem Schiffskarren. Obwohl oft früher behandelt, sind die Vasenbilder zuerst erschöpfend und methodisch zusammengestellt worden von Frickenhaus a. a. O. Auf einem auf Räder gesetzten und durch das Hinzufügen eines Sporns und eines Aplustre als Schiff gekennzeichneten Kasten sitzt Dionysos mit einem Rebzweig in der Hand, von zwei flötenblasenden Satyrn umgeben. Es ist das Verdienst von Frickenhaus, energisch die Zugehörigkeit der nachfolgenden Prozession hervorgehoben zu haben. Die Figuren variieren, indem aus Rücksicht auf den Raum diese oder jene weggelassen wird; an der Spitze schreitet wie in Platäa ein Trompeter, darauf eine Kanephore, ein Jüngling mit einem Thymiaterion, der mit Opferbinden geschmückte Stier und der Priester, der Flötenbläser, Teilnehmer am Zug, die Zweige tragen. Also eine Epiphanienprozession des Dionysos; von Usener und mir auf die Choen⁸⁰, von Frickenhaus auf die Lenäen bezogen.

⁷⁷ Isokr. VIII 82; Aeschin. III 154.

⁷⁸ Paus. I 29, 2 και νῦν οὐ μέγας ἐστὶν (in der Akademie), ἐς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνά πάν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις, Philostratos, v. soph. II 1, 5, Herodes Atticus bewirtete das Volk, ὁπότε δὲ ἦλοι Διονύσια καὶ κατὰ ἐξ Ἀκαδημίας τὸ τοῦ Διονύσου ἔδος ἐν Κεραμεικῇ ποτίζων ἀστούς ὁμοίως καὶ ξένους κατακειμένους ἐπὶ στιβάδων κιττοῦ.

⁷⁹ Robert, Gött. gel. Anz. 1899, 543; 1913, 368.

⁸⁰ Usener, Sintflutsagen 117; Vf., de Dion. att. 125; G. F. 268 ff.

2. Die εἰσαγωγή, das εἰσήγαγον τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός der Ephebeninschriften, übersichtlich zusammengestellt von Frickenhaus, das Lenaion, a. a. O. 80, gewöhnlich auf die grossen Dionysien, von Frickenhaus auf die Lenäen, von Stengel auf diese beiden Feste bezogen⁸¹.

3. Die Phallagogie IG II²673, s. u. S. 336 [209].

Wenn man weiterkommen will, muss man den Versuch machen, die überlieferten Riten auf die verschiedenen Feste zu verteilen und in diese einzuordnen, d. h. den Gang der Dionysosfeste Athens hypothetisch zu rekonstruieren. Das Problem ist hauptsächlich religionsgeschichtlich, und die Religionsgeschichte darf sich dabei keines ihrer Rechte zugunsten von Hypothesen, die auf anderem Boden erwachsen sind, abdingen lassen, mögen diese auch noch so zuversichtlich vorgetragen werden. Es ist nicht zu vermeiden, die Frage nach den Dionysoskulten Athens aufzurollen. [327]

Wenig berührt wird dadurch der Kult des Dionysos Eleuthereus. Er ist von der ehemals böotischen Stadt Eleutheraï im Kithairon⁸² nach Athen gekommen, zu Hause hiess er Melanaïgis. Sein Fest, die grossen Dionysien, kann also erst nach der Einverleibung Eleutheraï in Athen, wohl zum Teil wenigstens diesem politischen Zweck dienend, eingeführt worden sein. Die Stiftung des Festes wird oft mit der ersten staatlichen Aufführung einer Tragödie identifiziert, die nach dem Marmor Parium 43 in die Olympiade 536/5—532/1 fiel. Glücklicherweise kommt die unendlich schwierige Frage nach dem Ursprung der Tragödie, die in diesem Kult entstanden ist, hier nicht in Betracht.

Der Lenaïos ist der ionische Orgiengott. Der Ἀηναῖος steht zu den λῆναι und dem ληναῖζειν⁸³ wie der Βαχχεῖος zu den βαχχαι und dem βαχχεύειν. Die gewöhnlich etwas skeptisch

⁸¹ In der dritten Auflage seiner Sakralaltertümer 242, die beim Kriegsausbruch bis auf den Index fertiggedruckt war, aber leider nicht erschienen ist; ich verdanke der Güte des Verfassers Aushängebogen des heortologischen Abschnittes. [Arch. Jahrb. XXI, 1916 S. 340 ff. nimmt Stengel ausführlicher zu dieser Frage Stellung. Die Redaktion.]

⁸² Zuletzt Wilamowitz, Ath. Mitt. XXXIII 1908, 141.

⁸³ Beide Worte in den Heraklitfragmenten; mehr G. F. 275.

aufgenommene Nachricht⁸⁴ von dem Auftreten des Daduchen bei den Lenäen und seinem Ruf καλεῖτο θεόν, den die Menge beantwortet Σεμελίη' Ἰακχε πλουτοδότα⁸⁵, findet ihre Bestätigung darin, dass die Epimeleten der Mysterien dem Archon-König bei der Feier zur Seite standen⁸⁶. Zu ungewisser Zeit sind also die Lenäen unter den Einfluss der Mysterien geraten. Der Angriffspunkt lag in dem mystisch-orgiastischen Charakter des Festes. Der Monatsname Lenaion, der sich schon bei Hesiod findet, kommt in allen ionischen, auch den nach den Fasti Bischoffs neugefundenen Kalendern vor, ausgenommen nur die attischen, aber in Athen erscheint im entsprechenden Monat das Fest der Lenäen. Der Monatsname zeigt, dass das Fest in den meisten ionischen Städten gefeiert wurde. Diese Tatsachen reden für denjenigen, der griechische Religion wirklich kennt, eine nicht missverständliche Sprache. Gott, Kult und Fest sind gemein-ionisch.

Frickenhans behauptet, der Dionysos Lenaïos sei von Theben gekommen. Die meisten hätten sich dadurch täuschen lassen, dass der Monat Lenaion in ganz Ionien und ausschliesslich dort vorkomme! Nichts als der Monatsname sei ionisch, der Kult, seine Formen und sein Geist seien von Theben gekommen⁸⁷. Er teilt die Ansicht, dass die attischen Lenäen eine orgiastische Feier sind; das sind die ionischen auch. Orgiastische Form und orgiastischer Geist sind den attischen und den ionischen Lenäen gemeinsam. Dennoch soll an den [328] attischen Lenäen nichts als der Name ionisch sein! Folgerichtig würde man schliessen, dass das ληναῖζεν die ionisch-attische Form des über ganz Griechenland verbreiteten dionysischen Orgiasmus ist; die Jahreszeit stimmt auch, der tiefe Winter.

Was man nicht sehen will, sieht man auch nicht. Frickenhans trennt die attischen Lenäen von den ionischen und schlägt sie zu Böotien. Das Gesagte wird dagegen genügen, es seien

⁸⁴ Zuletzt Robert, Gött. gel. Anz. 1913, 368.

⁸⁵ Schol. Aristoph. Ran. 479 (XXXVIII).

⁸⁶ Aristot. Pol. Ath. 57 (XXXIII) und die Hautgelderrechnungen (XVI) Z. 11.

⁸⁷ Lenäenvasen, 72. Berliner Winckelmanns-Progr. 1912 S. 32.

jedoch auch die positiven Gründe für die Zuweisung zu Böotien geprüft. Zum grossen Teil ist das schon von Robert vorweggenommen⁸⁸, auf dessen Besprechung ich einfach verweisen kann, vor allem in betreff der willkürlichen Identifizierung der Feier im Bakcheion im Anfang der Lysistrata des Aristophanes mit derjenigen im Lenaion, die der eigentliche Eckstein der Beweisführung ist. Denn diese dient dazu, die Frauenfeier um das Dionysosidol der Vasenbilder mit den Lenäen zu identifizieren. Das Idol dient dann weiteren Hypothesen; es sei das Ebenbild des Dionysos Kadmos in Theben, der unrichtig mit Dionysos περικιόνιος identifiziert wird⁸⁹. Es mag sein, dass das thebanische Idol dem der Vasenbilder ähnlich war, aber erwiesen ist das nicht; von einer Maske ist bei dem thebanischen keine Rede. Also steht die Schlussfolgerung von Anfang an auf recht schwankendem Boden. Um eine geschichtliche Verbindung zwischen beiden herzustellen, müsste nachgewiesen werden, dass diese Bildung des Idols eine spezifische und seltene ist. Demgegenüber hat Robert richtig auf bekannte Beispiele hingewiesen, wo ein Baumstamm als Idol dient⁹⁰. Damit fällt die Schlussfolgerung völlig. Kein geschichtlicher Zusammenhang, höchstens ein Analogon kann zwischen dem thebanischen Idol und dem der attischen Vasenbilder hergestellt werden. Über die Geburtslegende hat Robert S. 370 das Nötige bemerkt; mit ihr haben die sog. Lenäenvasen nichts zu tun. Auf die Frage Roberts: was berechtigt uns da, alle säulenförmigen Dionysosidole aus Theben herzuleiten? muss mit ihm geantwortet werden: nichts.

Mit Unrecht ist auch der Dionysos ὀρθός hineingezogen worden. Das klügelnde rationalistische Aition ist ein echtes Produkt der Athidographen (Philochoros), ebenso die Rückführung der Kultstiftung in die Königszeit. Für die wirkliche Natur des Gottes lehrt beides nichts. Robert hat viel-

⁸⁸ Gött. gel. Anz. 1913, 366 ff.

⁸⁹ Dagegen Robert a. a. O. 369 f.

⁹⁰ Maximus Tyrius VIII 1 γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσι πύξαντες ἐν ὀρχατὶ αὐτοφύεζι πρέμνον, ἀγροικικὸν ἄγαλμα. Das war nicht nur dem Dionysos eigen, vgl. die Hera in Tiryns, Phoronis fr. 4, mit der Bemerkung des Clemens Alexandrinus z. St. Strom. 1 p. 418 Potter.

leicht recht darin, dass der Name auf ein stehendes Kultbild hindeutet, wenn es ein Kultbild gab, was sehr unsicher scheint, also ein Xoanon; aber das Bild der Vasen ist eben kein Xoanon. Der Orthos steht für sich und hat aus der Erörterung auszuschneiden. Es ist nicht zu begreifen, warum er mit einem anderen Dionysos, sei es dem Lenaios, sei es dem Limnaios oder irgendeinem anderen identifiziert werden soll.

In einem hat Frickenhaus völlig recht: jene Vasenbilder beziehen sich auf eine attische Feier, und zwar stellen sie etwas sehr Populäres und Selbstgeschautes dar. Man hat an die Theoinien und Iobakchien gedacht. Jene sind ein Geschlechterfest, zu dem wie zu den eleusinischen Mysterien auch [329] Fremde zugelassen wurden⁹¹. Die Iobakchien sind wenig bekannt. Robert bringt sie augenscheinlich richtig mit den im Anfang der Lysistrata erwähnten Bakcheien zusammen und bleibt bei ihnen als Gegenstand der Vasenbilder stehen. Das ist wahrscheinlicher als die Lenäen, ich muss aber auch hier einen Einwand machen. Das Charakteristische dieser Darstellungen ist nicht der orgiastische Taumel, — die meisten Bilder zeigen eine ruhige Haltung, viele gar keinen Tanz, — sondern, was die betreffenden Bilder in eine Gruppe vereint und diejenigen unter ihnen, auf denen ein orgiastischer Tanz erscheint, von den gewöhnlichen Mänadendarstellungen unterscheidet, ist das Schöpfen des Weines aus dem Gefäss auf dem Tisch vor dem Idol des Gottes und das Trinken des Weines; auch dem Gott wird es geboten. Dem Namen nach sind die Iobakchien eine der gewöhnlichen orgiastischen Frauenfeiern. In diesen spielt der Wein eine recht nebensächliche Rolle; — wer es anders meint, hat sich gerade von unseren Vasen als Darstellungen der Orgien beeinflussen lassen. Sogar die Ströme, die die Mänaden aus der Erde hervorbrechen glauben, fließen gewöhnlich mit Milch und Honig, nicht mit Wein. Der eigentliche Hauptpunkt der Orgien, die Omophagie, die noch in der milesischen Inschrift vorkommt, fehlt; nur Hieron

⁹¹ Vf., de Dion. att. 104 ff. Denn wenn nur die Geschlechter Zutritt hatten, wie konnte man von den Gerären verlangen, dass sie das Fest mitgemacht hatten?

hat eine Andeutung angebracht auf seiner Vase, die freilich aus der Reihe fällt. In Wirklichkeit wissen wir zu wenig von den Iobakchien.

τῷ θεῷ κινᾶναι, εἰτ' αὐτοὺς προσφέρεισθαι ist eine treffende Beschreibung des auf den Vasenbildern dargestellten zentralen Ritus ⁹². Sind wir nun wieder glücklich zum Orthos zurückgelangt? Dieser muss sich aber in die Ehre der Erfindung des Mischens des Weines mit Wasser mit einem anderen Dionysos teilen, dem ἐν Λίμναις. Der Gewährsmann ist wieder ein für die altattische Religion besonders interessierter Attidograph, Phanodemos ⁹³. Die rationalistische Weisheit lassen wir auch hier auf sich beruhen, wir können an einem festen Punkt einsetzen, dem Ritus. Ausser dem aus Aristophanes bekannten Wetttrinken kennen wir noch eine Einzelheit der Choenriten, wiederum aus Phanodem ⁹⁴, dass die Zecher nach dem Trinkgelage der Priesterin ἐν Λίμναις ihre Kränze brachten und im Heiligtum die Neige spendeten. Die Priesterin des Limnaios dient also als Vermittlerin zwischen dem Gott und den Festfeiernden beim Schluss des Gelages; ebenso muss sie den Anfangsritus, das τῷ θεῷ κινᾶναι, vermittelt haben. Die Menge kann weder noch darf sie den Ritus des Mischens des Weines [330] vor dem Gott selbst besorgen; das liegt selbstverständlich

⁹² Schon ●. Jahn, der zuerst unsere Vasen behandelt hat, Bull. dell' Istit. archeol. XXXIV 1862, 72, hat diese entscheidende Stelle angeführt, aber auf die Festteilnehmer im allgemeinen bezogen. Ebensowenig hat E. Petersen, der Rh. Mus. LXVIII 1913, 239 die sog. Lenäenvasen wieder für die Anthesterien in Anspruch nimmt, die Konsequenzen daraus gezogen. Seine eigene Deutung auf die rituelle Hochzeit des Dionysos und der Basilissa schwebt in der Luft; die Identifizierung des Bukoleion, wo dieser Ritus stattfand, mit einem Nebenraume des Limnäentempels, die für die Hypothese notwendig ist, ist weder bewiesen noch zu beweisen; ebensowenig, dass Theoinien oder Iobakchien eine Bezeichnung der Geheimriten des Choentages ist.

⁹³ Athen. XI p. 465 A (LXXIV): Φανόδημος δὲ πρὸς τῷ ἱερῷ φησι τοῦ ἐν Λίμναις Διονύσου τὸ γλεῦκος φέροντας τοὺς Ἀθηναίους ἐκ τῶν πίθων τῷ θεῷ κινᾶναι, εἰτ' αὐτοὺς προσφέρεισθαι· ὅθεν καὶ Λιμναῖον κληθῆναι τὸν Διόνυσον, ὅτι μειχθὲν τὸ γλεῦκος τῷ ὕδατι τότε πρῶτον ἐπόθη κεκραμένον.

⁹⁴ Phanodemos in dem Choenaition bei Athen. X p. 437 D (LXX) περὶ δὲ τὸν χοᾶ τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστον περιθεῖναι καὶ τῇ ἱερῇ ἀποφέρειν τοὺς στεφάνους πρὸς τὸ ἐν Λίμναις τέμενος, ἔπειτα θύειν ἐν τῷ ἱερῷ τὰ ἐπίλοιπα.

der Priesterin ob. Die Teilnehmer trinken aber auch selbst von dem vor dem Gott gemischten Wein; sie müssen ihn also von der Priesterin abholen, und zwar in einer Kanne, damit er nicht im Gedränge ausgeschüttet werde; zum Trinken braucht man natürlich besser dazu geeignete Gefässe. Da man also nicht nach Bedarf den Schöpflöffel in das gemeinsame Mischgefäß eintauchte, um sich einzugießen, war der Anlass für das Orestesaition da.

Das Mischen des Weines an den Choen ist ein ritueller Akt, das Schöpfen des Weines auf den Vasenbildern ebenso⁹⁵; die Übereinstimmung ist zu gross, um zufällig zu sein und macht eine eingehende Prüfung und Vergleichung der Choenriten zur Pflicht, insofern sie überliefert sind oder sicher wiederhergestellt werden können. Es besteht der Unterschied, dass an den Choen alle einschliesslich der kleinen Kinder und Sklaven⁹⁶ teilnehmen, auf den Vasen nur Frauen erscheinen -- nur Tf. V Nr. 27 erscheint auf der Rückseite unter den Frauen ein Mann mit Knotenstock; ich würde ihn nicht ohne weitere Überlegung als gedankenlos übertragene Mantelfigur wegerklären. Aber dieser Unterschied erklärt sich aus dem oben Gesagten. Was den Vasenmaler interessiert, ist der Ritus, den die tausendköpfige Masse nicht selbst besorgen kann, sie holt einfach den Wein ab; das ist an und für sich kaum rituell und reizt nicht zu einer Darstellung. Aber die Priesterin kann nicht allein für alle aufkommen; sie braucht Gehilfen, um dem ganzen athenischen Volk den Wein darzureichen. Nun kennen wir die vierzehn Gerären, die gewisse Riten im

⁹⁵ Unter αὐτοῖς sind auch die Priesterinnen mit einbegriffen; auch sie trinken von dem Wein.

⁹⁶ Fragm. aus den Aitien des Kallimachos, Oxyrh. Pap. XI Nr. 1362:

ἥως οὐδὲ पिθοίγῃς ἐλάνθανεν οὐδ' ὅτε δούλοις

ἡμᾶρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι χόας.

Die Teilnahme der Sklaven an den Pithoigien war schon früher bezeugt, Schol. Proklos zu Hes. op. 366 (LVII), und kann aus der eleusinischen Rechnungsurkunde, Dittenberger SIG² 587 Z. 204, nach der den Staatsklaven ein Opfertier an den Choen gewährt wird, und der Erzählung des Antigonos von Karystos bei Athen. X p. 437 E für die Choen erschlossen werden. Vf., *Eranos* XV 1915, 181 ff. [oben S. 145 ff.] Vgl. Philod. de sanct. 109, 8 (p. 127 Gomp.)

Heiligtum ἐν Αἰμναῖς vollzogen und jede einen Altar bedienten⁹⁷.

Die Gerären stehen in Beziehung zu der Basilissa nach der ausführlichen, aber nach der Gewohnheit der Gerichtsredner in solchen Dingen weniger klaren als rhetorisch aufgeputzten Stelle der Neärrrede. Das Heiligtum ἐν Αἰμναῖς wird nur an einem Tag im Jahre, dem Choentag, geöffnet. Die Basilissa vereidigt die von ihrem Manne, dem Archon-Basileus, ernannten Gerären mit Hilfe des Hierokeryx. So viel ist klar. Aber es ist nicht klar, ob das rituelle Beilager im Bukoleion zu den Choenriten gehört oder zur besonderen Zeit stattfand⁹⁸, ob die Gerären, wie gemeiniglich gesagt wird, an diesem eine Rolle spielten, ob überhaupt die Gerären Gehilfinnen der Basilissa sind, oder ob die einzige Beziehung zwischen der Basilissa und den Gerären die ist, dass diese als Frau des höchsten [381] Sakralbeamten den von ihrem Mann ernannten Gerären den Eid abnimmt⁹⁹. Diese Fragen spitzen sich zuletzt auf diejenige zu, ob die Basilissa identisch ist mit der von Phanodem erwähnten Priesterin im Heiligtum ἐν Αἰμναῖς. Die Obliegenheiten der Gerären sind nämlich mit diesem Heiligtum fest verbunden; ihr Mitwirken bei dem rituellen Beilager ist nicht klar überliefert, sondern ein Schluss. Die Frage scheint mir nicht mit voller Sicherheit entschieden werden zu können; meinesteils würde ich für wahrscheinlicher halten, dass die Basilissa bei den Riten des Choentages die Hauptrolle inne-

⁹⁷ Hes. und An. Bekk. S. 231 s. v. γεραραί . . . αἱ τῷ Διονύσῳ τῷ ἐν Αἰμναῖς τὰ ἱερὰ ἐπιτελοῦσαι ἀριθμῷ δεκατέσσαρες; Et. M. s. v. γεραῖραι . . . ἃς ὁ βασιλεὺς καθίστησιν ἱερεῖς τοῖς βωμοῖς τοῦ Διονύσου. Die Neärrrede s. u., Pollux VIII 108 (LXXXVII bis XC).

⁹⁸ Die Zeit ist nicht bezeugt. Frazer, The Golden Bough³ I: 2, 137 A 1, verlegt den Ritus in den Gamelion, dessen Name sich darauf beziehen soll; vgl. Cook, Zeus I 686 A. 6.

⁹⁹ Die Unsicherheit beruht auf der Unklarheit des Ausdrucks a. a. O. εἰσῆλθεν, οἱ οὐδεὶς ἄλλος . . . εἰσέρχεται zielt deutlich auf das rituelle Beilager; sind die kurz vorher erwähnten ἄρρητα ἱερὰ bei dieser Gelegenheit verrichtet? Sind die weiter unten in den Worten ἐξώρκωσέ τε τὰς γεραῖρας τὰς ὑπηρετούσας τοῖς ἱεροῖς erwähnten ἱερὰ mit jenen identisch? Es ist kein zwingender Grund, bei ὑπηρετούσας hinzuzudenken τῇ βασιλείᾳ; man konnte auch z. B. τῇ ἱερείᾳ τοῖς Χουσίῳ hinzudenken.

hatte und also als Priesterin ἐν Λίμναις fungierte. Glücklicherweise hat diese Frage für die hier behandelte Hauptfrage keine Bedeutung.

Die Priesterin des Limnaios, sei es die Basilissa, sei es eine andere, besondere Priesterin, muss also das rituelle Mischen und Schöpfen des Weines auf dem Tisch vor dem Gotte besorgt haben und dabei von den vierzehn Gerären, deren Dienst an dem Heiligtum in den Sümpfen gebunden ist, unterstützt worden sein. Die γεραραί oder γεραίραι haben ihren Namen von ihrem Dienst an dem Tisch oder Altar des Gottes¹⁰⁰; von ihrem Dienst würde man sagen γεραίρουσι τὴν τράπεζαν τοῦ θεοῦ. Selbstverständlich wurde der Gott zuerst mit einem Trunk von dem Weine bedacht. Auf den Vasenbildern steht oft auf dem Tisch sein charakteristisches Gefäß, der Kantharos; in diesem wird ihm auch der Wein geboten von einer Frau, Tf. V Nr. 26 und 27; an ihre Stelle tritt ein Satyr Nr. 23 S. 11. Frickenhaus bemerkt S. 18 sehr richtig, dass der Kantharos dem Gott bestimmt ist. Auf seinem Tisch liegen auch andere Opfertgaben; die Zukost, das Brot, hängt man ihm an die Armstumpfe oder in die Rebzweige¹⁰¹. Auch die Priesterin und die Gerären kosten den Wein. Die Frauen der Vasenbilder tragen oft Näpfe in den Händen; sie können direkt in diese schöpfen und brauchen eigentlich die Kanne nicht, aber dieses charakteristische Gefäß, das dem Tag seinen Namen gegeben hat, erscheint oft in ihren Händen¹⁰²; einmal sogar giesst eine Frau aus einer Kanne einer anderen ein¹⁰³.

Nun wird man nach der landläufigen Auffassung einwenden, dass diese Vasenbilder eine orgiastische Feier, den Taumel

¹⁰⁰ Vgl. γεραρή τράπεζα Xenoph. fr. I 9; βορμὸς ἐορταῖς γεραίρειν Pind. Ol. V 11.

¹⁰¹ Hauser im Text zu Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm. III 28 hat den πλακοῦς erkannt und findet in diesem einen Beweis für die Beziehung der Bilder auf die Choenriten, da nach Phanodem a. a. O. der Sieger im Wettrinken einen πλακοῦς als Preis erhielt. Das war wohl auch hier die Zukost zu dem Schlauch mit Wein, den der Sieger nach Aristophanes erhielt. In den grossen Dionysien gab es neben den Askophoren, die Weinschläuche trugen, ebenso Obeliaphoren, die das Brot trugen.

¹⁰² A. a. O. Nr. 1 S. 3; Nr. 23 S. 13; Tf. III Nr. 17; V Nr. 26 und 27.

¹⁰³ Tf. III Nr. 17.

der Mänaden, darstellen, die Choen aber keine orgiastische Feier waren. Oben wurde bemerkt, dass der Nachdruck der Darstellungen nicht auf den von den Malern so geliebten orgiastischen Tanz, sondern auf das Spezifische dieser Bilder [332] zu legen ist, das Mischen und Schöpfen des Weines. Es muss aber auch untersucht werden, wie es sich mit den Darstellungen des Tanzes auf den Bildern verhält. Bei einem dionysischen Fest stellt sich der Thyrsos von selbst ein; eine Flötenbläserin assistiert wie bei jedem Opfer, eine Frau, weil die Riten von Frauen besorgt werden. Es gibt Bilder sehr ruhiger Haltung, besonders Tf. III Nr. 17, das kaum mehr als ein feierliches, rituelles Trinken darstellt; der Thyrsos fehlt. Dieses Bild ist das einfachste und wird dem wirklichen Hergang am treuesten entsprechen. Ruhig sind auch Tf. III Nr. 16, IV Nr. 25 (der Gott fehlt!), V Nr. 26 und 27. Andere zeigen Ansätze eines Tanzes oder einen wenig bewegten Tanz; wild bewegt sind eigentlich nur die beiden künstlerischen Hauptstücke, die Schale des Hieron und der Neapler Stammos. Es würde nicht wundernehmen, wenn die Frauen bei dieser dionysischen Feier auch einen rituellen Tanz aufgeführt hätten; ein solcher ist aber nicht bezeugt, und sicher ist es nicht. Denn die Maler mischen immer Phantasie und Wirklichkeit, am meisten gerade die grössten Künstler, und die rituellen Vorgänge des Lebens werden in die mythologische Sphäre hinaufgerückt, gerade vor allem im bakchischen Kreise. Wie gern die Maler den geläufigen dionysischen Apparat hineinbringen, zeigen die Satyrn Nr. 23 S. 11 und Tf. II Nr. 12, der Bock Nr. 2 S. 4. Am weitesten geht Hieron, dessen Darstellung eigentlich inhaltlich aus dieser Reihe herausfällt; nur formal gehört sie zu ihr. Von dem zentralen Bild ist nur das Idol übrig; statt des Tisches setzt er einen Giebelaltar, die Stamnoi und das Schöpfen des Weines fehlen, nur ein kleines »survival« ist, dass eine Frau einen Krater hält. Sonst malt er einen regelrechten Mänadentanz; eine Frau hält ein kleines Reh in der Hand. So ist die Darstellung in eine ganz andere Sphäre hineingerückt und muss demgemäss gewürdigt werden. Auf dem Neapler Gefäss ist der Akt des Schöpfens bewahrt, eine Frau besorgt ihn; die anderen führen mit Pauken, Thyrsen,

Fackeln den bakchischen Tanz auf, vier unter ihnen sind gewöhnliche Mänadennamen beigeschrieben.

Die Analyse der Vasenbilder ergibt klar, dass ihr Spezifikum nicht der orgiastische Taumel ist, der sich von selbst hineindrängt, sondern das rituelle Mischen und Schöpfen des Weines vor dem Gott, das sie in der Weise darstellen, die man zu der Zeit erwartet. Da dieser Akt für die Choen bezeugt ist und selbstverständlich von der Priesterin und ihren Gehilfen ausgeführt wird, scheinen mir Bild und Wort so gut übereinzustimmen, wie man in diesen Dingen verlangen kann¹⁰⁴.

Wir sind noch nicht mit den Choen fertig. Diesem Fest hatten Usener und ich gleichzeitig die aus Vasenbildern be-
[333] kannte Prozession mit Dionysos auf dem Schiffskarren zugewiesen¹⁰⁵. Früher hatte Crusius diese Darstellung auf die Dionysien in Brauron bezogen¹⁰⁶, inzwischen hat Pfuhl an das Fest in Ikaria gedacht¹⁰⁷, aber diese beiden Hypothesen sind zu schwach begründet, um sich bei ihnen aufzuhalten. Frickenhaus, der wieder diese Vasenbilder mustergültig zusammengestellt hat¹⁰⁸, bezieht die Pompe auf die grossen Dionysien. Sein grösstes Verdienst dabei ist wieder energisch auf die Zugehörigkeit des folgenden Opferzuges hingewiesen zu haben. Durch diese Erkenntnis ist zum erstenmal ein bildlicher Beleg für die oben behandelte Zusammenlegung zweier Prozessionstypen, der Epiphanie und des Opferzuges, gegeben.

¹⁰⁴ Als Zeit der Lobakchien setzt Robert, Gött. gel. Anz. 1913, 373, wegen der frischen Trauben auf der Hieronschale den Herbst an. Aber Hieron schaltet, wie gesagt, so frei mit der Wirklichkeit, dass man sich auf diesen Umstand gar nicht verlassen kann (vgl. Frickenhaus, Arch. Jahrb. a. a. O. 71 A. 3). Der Name spricht für eine orgiastische Feier, und die pflegen in den Winter zu fallen. Nebenbei ist zu bemerken, dass die Weinlese in der älteren Zeit kein dionysisches Fest ist, sondern anderen Göttern gehört; das ändert sich erst in der Kaiserzeit; siehe meinen Aufsatz: Anthesterien und Aiora, Eranos XV 1915, 191. [oben S. 156 f.]

¹⁰⁵ Usener, Sintflutsagen 117; Vl., de Dion. att. 126.

¹⁰⁶ Philol. XLVIII 1889, 213.

¹⁰⁷ Pfuhl, A. P. S. 73 und 109.

¹⁰⁸ Der Schiffskarren des Dionysos in Athen, Arch. Jahrb. XXVII 1912, 61 ff.

Dass die zuversichtliche Behauptung, dass keine Prozession an den Choen stattgefunden haben kann, auf Irrtümern beruht, ist oben dargelegt worden. Also wird der Weg frei für die Prüfung der Umstände, die für das eine oder andere Fest ins Gewicht fallen. Frickenhaus legt viel Gewicht auf den aus den delischen Rechnungsurkunden bekannten Wagen, auf dem das Bild des Dionysos dort im Monat Galaxion (= Elaphebolion) umhergeführt wurde¹⁰⁹. Die delischen Dionysien entsprechen also den grossen zu Athen und es ist wahrscheinlich, dass die Athener das Fest auf Delos eingeführt oder wenigstens nachhaltig beeinflusst haben. Der Zusammenhang wird dadurch bestätigt, dass auf Delos wie in Athen auch ein Phallos im Zug mitgeführt wurde. Dass dieser delische Wagen ein Schiffskarren war, steht nirgends, wie Frickenhaus selbst S. 68 zugibt. Nun muss jedenfalls ein Wagen für den Transport des Dionysosbildes im Zug der grossen Dionysien gedient haben. Also findet der delische Brauch jedenfalls seine Parallele an den grossen Dionysien zu Athen, und es ist unabhängig davon zu entscheiden, welchem Fest der Schiffskarren zuzuweisen ist.

Frickenhaus bemerkt selbst S. 77: »Es ist ja merkwürdig, dass die Athener denselben Gott auf dem Schiff in ihre Stadt einziehen lassen, von dem sie genau wussten, dass er über die Berge nach Athen gekommen war«. Freilich ist es sehr merkwürdig. Der Epiphanienzug der grossen Dionysien hält die Erinnerung fest an die Ankunft des Gottes von der kleinen Stadt im Nordwesten oben auf dem Kithairon; von dort sollte der Gott zu Schiff gefahren kommen. Mit diesen Vasenbildern hängen die anderen, auch von Frickenhaus a. a. O. zusammengestellten und verglichenen zusammen, die Dionysos über das Meer in seinem Wunderschiffe fahrend zeigen. Am bekanntesten unter ihnen ist die Schale des Exekias. Sie illustrieren die oft angeführten Verse des Hermippos, welche Dionysos

¹⁰⁹ Ich habe G. F. 281 zweifelnd das ἄγαλμα τῷ Διονύσῳ (so gewöhnlich!, selten Genetiv) mit dem ebendort erwähnten Phallos identifiziert. Das ist eine unglückliche Vermutung, die ich längst aufgegeben habe. [Siehe R. Vallois, L' 'agalma' des Dionysies de Délos, Bull. corr. hell. XLVI 1922 94 ff.]

alle Güter der Fremde nach Athen bringen lassen, ἐξ οὗ ναυκληροῖ Διόνυσος ἐπ' οἶνοπα πόντον; dasselbe Motiv liegt dem homerischen Hymnos mit der Tyrrhenersage zugrunde. Die Beziehung auf das Meer ist so fest wie möglich. Jedoch soll der übers Meer fahrende und im Schiffskarren in die Stadt einziehende Gott auf dem Landweg von der Bergstadt Eleutherai kommen.

- [334] Der Sinn des Schiffskarrenzuges bezieht sich ursprünglich auf die Eröffnung der Schifffahrt¹¹⁰; Dionysos ist aber kein Seefahrergott. Also muss seine Übernahme des Schiffskarrens durch äusserliche Umstände veranlasst sein: das ungefähre zeitliche Zusammentreffen des Schiffskarrenzuges mit einem Fest des Dionysos. Hierin liegt der einzige bündige Grund, um den Schiffskarren auf die grossen Dionysien zu verlegen. Denn es ist ein Gemeinplatz, τὴν θάλασσαν ἐκ τῶν Διονυσίων πλόμιον εἶναι, und Frickenhaus rügt mit Recht, dass ich a. a. O. unter Dionysien die Anthesterien verstehen wollte. Denn wenn auch andere das tun, ist das kein Grund, von dem richtigen abzugehen, dass ein Athener hier unter Dionysien nur die grossen verstehen konnte. Das spricht gewiss für Frickenhaus' Verlegung des Zuges. Es ist aber zu beachten, dass rituelle Beghungen, die sich auf gewisse, an die Jahreszeiten gebundene Erscheinungen beziehen, oft antizipiert werden. Das ist dem heissen Sehnen und der Ungeduld der Menschen besonders bei dem Anfang der schönen Jahreszeit entsprungen. Die Schwalbenjungen auf Rhodos zogen umher und sangen, ἦλθε χελιδὼν καλὰς ὥρας ἄγουσα, im Monat Badromios, der dem Anthesterion entspricht; die Schwalbe kommt aber erst im Elaphebolion¹¹¹. Vor der Eröffnung der Schifffahrt spielen ziemlich zeitraubende Vorbereitungen. Das Schiff muss aus dem Winterverwahrungsort hervorgeholt und ausgebessert werden. In diese Vorbereitungen ordnet sich der Schiffskarrenzug ein. Für ein seefahrendes Volk wie die Athener besteht die Eröffnungsfeier der Schifffahrt natürlich im Aussenden des ersten Schiffes, nicht im Erwarten des ersten ankomen-

¹¹⁰ Vf., Archiv f. Religionswiss. XI 1908, 400 [oben s. 23].

¹¹¹ Vf., Timbres amph. de Rhodes (●versigt der Akad. d. Wiss. zu Kopenhagen 1909) S. 128.

den Schiffes. Dies ist auch die Form der späteren Eröffnungsfeier der Schifffahrt, des *Isidos navigium*, die etwas später als die Anthesterien auf den 5. März fällt. Die Vorstellung, dass Dionysos mit dem Schiff gefahren ankommt, kann erst entstanden sein nach der Vereinigung des Schiffskarrenzuges mit der Epiphanie des Dionysos, musste dann aber entstehen, weil das Fest die Ankunft des Gottes darstellt. Also halte ich es für verständlich, wenn die Prozession mit dem Schiffskarren etwas vor dem eigentlichen Anfang der Schifffahrt aufzieht. ^[112]

Ich bin noch von der Richtigkeit meiner alten Annahme, dass der Zug mit dem Schiffskarren an den Choen anzusetzen ist, überzeugt, nicht gerade felsenfest, denn ich weiss sehr wohl, dass es eine Hypothese ist; sie sucht aber den heortologischen Tatsachen gerecht zu werden ohne gewaltsame Umdeutungen. Der Kernpunkt ist noch immer die Prozession mit dem Schiffskarren in Smyrna im Monat Anthesterion ¹¹³; »alles hängt von dem Alter des smyrnäischen Festes ab«, sagt Frickenhaus sehr richtig S. 74 A. 2; seiner Theorie zuliebe vermutet er, dass die Smyrner in später Zeit den Schiffskarren von Athen geborgt haben, oder, falls das Alter nicht zu leugnen ist, dass umgekehrt die Athener ihn von Smyrna bezogen haben. Denn bei einer solchen Übertragung würde man leichter annehmen können, dass der Brauch von dem einen Fest auf das andere verlegt worden ist, und so würde man dem für die Annahme, dass der Schiffskarren in Athen den grossen Dionysien gehört, beschwerlichen Mangel an Über- ^[335] einstimmung in der Kalenderlage mit dem smyrnäischen Feste entgehen können. Auch abgesehen von der Streitfrage über das Alter der *Κατάπλοι*, in welchen der smyrnäische Schiffskarren erwähnt war ¹¹⁴, besteht kein anderer Anlass, das Al-

¹¹² [In der Tat war die Schifffahrt zur Zeit der grossen Dionysien schon eröffnet. Bundesverwandte waren ja an diesem Fest anwesend, den Athenern ihre Tribute mitbringend. An den Lenaäen waren die Athener unter sich allein, Aristoph. Ach. 504 ff.]

¹¹³ Philostr. V. sophist. I 25, 1; Arist. Rhet. I p. 373 und 440 Dind.; Vfl., de Dion. att. 126; G. F. 268.

¹¹⁴ Ich habe, Rhein. Mus. LX 1905, 161, nachzuweisen versucht, dass

ter des Festgebrauches zu bestreiten und als eine Übertragung aus der Fremde zu erklären, als der Wunsch, ein lästiges Zeugnis loszuwerden¹¹⁵. Wer den im ganzen ionischen Gebiet sehr festen Entsprechungen der Feste und ihrer Kalenderlage Rechnung tragen will, kann nicht anders schliessen, als dass der Umzug mit dem Schiffskarren den Anthesterien gehört. Wer heortologische Tatsachen gering schätzt, kann sich selbstverständlich der Folgerung entziehen¹¹⁶.

Gegen die grossen Dionysien sprechen ein paar Umstände, die ich, weil *argumenta e silentio*, gering einschätze. Der Schiffskarren fehlt in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos, deren Vorbild die der grossen Dionysien in Athen ist. Auf den Vasenbildern fehlt der Phallos, der ein Charakteristikum der grossen Dionysien in Athen wie in Alexandria und auf Delos ein Hauptstück ist; der Maler des Londoner Skyphos hätte ebensogut diesen wie drei gleichgültige Zweigträger abbilden können.

Ich glaube also, bis neu hinzukommende Zeugnisse anderes lehren, daran festhalten zu müssen, dass sowohl die Vasen mit dem Schöpfen des Weines vor dem Gott wie die mit dem Schiffskarren Szenen des Choenfestes darstellen. Die Abneigung, diesem Fest jene Riten zuzuschreiben, ist wohl psycho-

diese ein der altionischen nautischen Literatur zugehöriges Gedicht sind; eine andere annehmbare Deutung ist nicht vorgebracht worden.

¹¹⁵ Die von Justin XLIII 4, 6 erwähnten Wagen mit Lauben, die an den Floralien in Massilia (d. h. Anthesterien) umherfahren, sind nicht als Schiffskarren bezeichnet, eher sind sie mit den Wagen, von denen an den Choen die Wagenscherze ertönten, zu vergleichen. Dennoch ist das Zeugnis wertvoll, da es einen Wagenzug für eine dritte ionische Stadt an den Anthesterien bezeugt. Massilia wird ihn von seiner Mutterstadt, Phokäa, übernommen haben. Die Anthesterien sind ja nach Thuk. II 15 ein gemeinionisches Fest.

¹¹⁶ Dagegen kann nicht eingewendet werden, dass Smyrna eine ursprünglich äolische, erst später von den Ionern besetzte Stadt ist; denn die Ioner werden ihre Feste mitgeführt haben. In der Inschrift von dem Priestertum des Dionysos Phleos (Inscr. v. Priene 174 Z. 15) erscheinen Lenaion und Anthesterion als Festzeiten des Dionysos. Daraus ist wohl zu schliessen, dass die Katagogien in einen dieser Monate fallen, und zwar vermutlich in den Anthesterion. Ist dem so, so haben wir noch eine Epiphanienfeier des Dionysos in diesem Monat.

logisch begründet in der Vorstellung der Modernen von den Anthesterien als der ernstesten und unheimlichen Seelenfeier. Aber das grossartige Werk Rohdes darf uns nicht die feucht-fröhliche Stimmung bei Aristophanes und des Kinder- und Sklavenfestes vergessen lassen. Das Aufsteigen der Seelen hat der Festfreude ebensowenig bei den griechischen Anthesterien als bei dem nordischen Weihnachtsfest Eintrag zu tun vermocht ¹¹⁷.

Zuletzt fragt sich, wie die dem Choentag urkundlich wie durch Schlussfolgerungen zugewiesenen Riten sich zu einem Festprogramm zusammenfügen. Den Anfang bildet die Epiphanienprozession mit Dionysos im Schiffskarren, die mit dem Opferzug vereint ist. Ihn begleitet der Opferzug, die Opfer mitführend, mit denen der Gott nach der Ankunft in seinem Heiligtum empfangen werden wird. Im Zug fahren auch andere Wagen mit, aus denen derbe Scherze ertönen. Vielleicht wurden auch Weinschläuche mitgeführt; einer dient ^[336] ja als Preis bei dem Wettrinken. Der Zug strebt von einem ungewissen Ausgangspunkt dem Heiligtum ἐν Λίμναις zu. Aber wohl nicht direkt, denn hier ist wohl am besten das Beilager zwischen dem Gott und der Basilissa einzuordnen. Sie wartet in dem Bukoleion; der Zug, der dort vorüberzieht, macht Halt; der Gott wird hineingeführt und der Akt findet im Geheimen statt; wie, ist natürlich unbekannt. Das Bild im Schiffskarren war durch ein mit Kleid und Maske bekleidetes Gestell hergestellt; im Heiligtum angelangt, wurden diese abgenommen und die Säule im Heiligtum damit bekleidet ¹¹⁸. Die Feier ἐν Λίμναις fing an wohl mit dem Schlachten des Opfertieres für den Gott, darauf folgte die Einsegnung des neuen Weines durch das Mischen, Schöpfen und Trinken vor dem Gott. Das Gelage schloss damit, dass die Neige dem Gott im Heiligtum gespendet und die Kränze der Priesterin gebracht

¹¹⁷ Vgl., Eranos XV 1915, 181 ff. [oben S. 145 ff.]

¹¹⁸ Philostr., v. Apoll. III, 14, erwähnt das Bild des Dionysos Limnaios neben denen der Athena Polias, des Apollon Delios und des Apollon Amyklaios als die ältesten Götterbilder der Griechen. Da diese Erwähnung des Bildes ganz vereinzelt ist, lässt sich aus der Zusammenstellung kein Schluss auf seine Beschaffenheit ziehen.

wurden (nicht die Kannen; sie dienten nur als Unterlage und wurden von dem Opfernden wieder mit nach Hause genommen). Diese Zeremonie zog sich bis in den Abend nach Sonnenuntergang hinein, der kalendarisch dem folgenden Tag, den Chytren, gehörte und an dem die Chytrenriten vollzogen worden sein müssen, da Didymos nach der bürgerlichen, morgendlichen Tagesepoche rechnend Choen und Chytren auf denselben Tag verlegt¹¹⁹.

Die Prozession der grossen Dionysien ist in Einzelheiten ziemlich genau bekannt, diese bieten aber nur das banale Schauspiel eines gewöhnlichen Opferaufzuges. Eine Ausnahme sind die Phallen. Wahrscheinlich ist auf diese Phallophorie zu beziehen die sehr fragmentierte Inschrift IG II² 673, in der fr. b Z. 7 von τῆς φαλλαγ[ωγίας] die Rede ist; fr. c. Z. 5 τετρακύκλον handelt wohl von einem Wagen, der in der Prozession mitfuhr; zu den grossen Dionysien stimmt fr. c Z. 5 ἐπιμελητῶν und der Weg fr. b Z. 4 τοῦ διπύλου.

Sicher darf man annehmen, dass die an den Agonen des Festes auftretenden Chöre mitzogen, wie die Wettrenner an dem Panathenäenzug und die siegreichen Athleten an der Prozession des Zeus Sosipolis in Magnesia. Diejenigen, die an den mit dem Fest verbundenen Agonen teilzunehmen beabsichtigten, pflegten in der das Fest eröffnenden Prozession mitzuziehen, und die Athener, die darauf bedacht waren, die grossen Dionysien so glänzend wie möglich zu gestalten, werden den Chören diese Pflicht nicht erlassen haben¹²⁰.

¹¹⁹ Aristoph. Ran. 216 ff. Vf., de Dion. att. 122 ff.; nur muss, um Didymos, auctori haud spernendo, gerecht zu werden, schärfer hervorgehoben werden, dass die Chytrenriten an diesem Tag nach Sonnenuntergang stattfanden.

¹²⁰ Auf die Übereinstimmung zwischen dem Gesetz des Euegoros, ἡ πομπή καὶ οἱ παῖδες <καὶ οἱ ἄνδρες add. Bergk> καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγῳδοὶ und dem Siegerverzeichnis der grossen Dionysien (Wilhelm, Urkunden dram. Auff. in Athen, S. 10 ff.) ist oft hingewiesen worden. In beiden gibt es vier Glieder, die sich genau entsprechen, das zweite Paar ausgenommen. Soll Entsprechung auch hier erkannt werden, so folgt, dass κῶμος die Männerchöre bezeichnet. Wie unmöglich das ist, zeigt die allgemeine Aufnahme des Einschiebsels Bergks (Gr. Lit.-Gesch. III 21 A. 29) καὶ οἱ ἄνδρες. Dadurch wird aber Komos ein fünftes, überflüssig scheinendes Glied. Das Wort findet sich in der Überschrift des

Ausgangspunkt und Ziel der Prozession stehen fest. Das Hinausbringen des Bildes des Dionysos Eleuthereus nach dem Tempelchen in der Akademie kann, wie oben bemerkt, nicht [337] von den grossen Dionysien getrennt und als ein Besuch betrachtet werden, den der Gott zu beliebiger Zeit an seinem alten Aufenthaltsort machte. Es ist eine Vorbereitung zum feierlichen Einzug, zum Epiphanienzug. Merkwürdigerweise herrschen Zweifel und Unklarheit darüber, wie dieser zu denken ist. Das Problem ist, wo das durch die Ephebeninschriften bezeugte Hineinführen des Gottes in die Orchestra unter Fackelgeleit einzuordnen ist. Gewöhnlich wird diese Eisagoge mit der grossen Festprozession identifiziert, nunmehr wird sie von dieser getrennt und auf den Vorabend des Festes verlegt¹²¹. Wir hätten also zwei Züge: die Epiphanie am Vorabend, wo der Gott von der Akademie in die Orchestra geführt wurde, und am Festtag die grosse Opferprozession. Frickenhaus hat gegen diese beiden Annahmen durchschlagende Einwände erhoben¹²², aber den wichtigsten kaum angedeutet.

Wo endet die Prozession? Wo wurden die Opfertiere geschlachtet? Selbstverständlich vor dem Tempel des Dionysos Eleuthereus im Theaterbezirk. Das ist urkundlich belegt in den Ephebeninschriften¹²³. Identifiziert man die Eisagoge mit

Verzeichnisses wieder: ἀφ' οὗ πρῶτον κῶμοι ἦσαν τῷ Διονύσῳ ἐν ἄσπῃ. Stünde also ὁ κῶμος im Gesetz an der ersten Stelle, so wäre nach der Konjekture Bergks alles in schönster Ordnung. Nun ist es aber nicht zu verstehen, dass die lyrischen Chöre im Siegerverzeichnis als κῶμοι bezeichnet werden, ursprünglich kann das Wort nur die dramatischen Chöre bezeichnet haben. Dann steht aber das Wort an der richtigen Stelle im Gesetz und ist im Siegerverzeichnis, das eine Überschrift brauchte, katachretisch als solche verwendet, d. h. auch auf die lyrischen Chöre übertragen worden. Κῶμος bezeichnet also die dramatischen Chöre, von denen die Schauspieler sich erst allmählich verselbständigt haben; das Gesetz nennt beide Teile. Wenn die Bezeichnung κῶμος, die deutlich ein obsoletter Sprachgebrauch im Gesetz ist, geblieben ist, so beruht das vielleicht darauf, dass der Komos in der Prozession mitzog.

¹²¹ Pfuhl, A. P. S. 76; Robert, Gött. gel. Anz. 1913, 368.

¹²² Arch. Jahrb. a. a. O. 81. Auf seine eigene Theorie komme ich unten zurück.

¹²³ IG II² 1028 und 1006 ταῦρον . . . ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ τῇ πομπῇ.

der grossen Opferprozession, so müsste die Opferung in der Orchestra stattfinden. Das ist einleuchtend unmöglich. War aber das Bild des Gottes am vorhergehenden Abend in die Orchestra gebracht worden, so fanden Opfer und Opferfest vor dem leeren Tempel statt, das Bild stand verlassen in der Orchestra. Auch das ist einleuchtend unmöglich.

Positive Beweise für die Zuweisung der Eisagoge an die Lenäen fehlen, abgesehen von der zweifelhaften Identifizierung des Tempels in der Akademie mit dem Lenaion¹²⁴. Wäre

¹²⁴ Die Auslassung des Festnamens bei εἰσάγον καλ. erklärt sich, weil der Akt jedermann bekannt und durch diese Worte eindeutig bezeichnet war; ἔθυσαν καὶ ἐπεμφαν kann auf jedes beliebige Fest bezogen werden, daher ist die Hinzufügung des Festnamens notwendig. Auf die Aufeinanderfolge der einzelnen Feste und Festakte in den Ephebeninschriften darf man nicht viel geben, z. B. die Eisagoge steht gewöhnlich nach den Piräen, aber II ²1011 vor ihnen. Die Eschara gibt keinen Fingerzeig; eine Eschara kann jeder Dionysostempel haben, zumal da die scharfe Scheidung zwischen ἐσχάρα und βομὸς künstlich ist; im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden die Worte nicht auseinandergehalten, s. Reisch bei Pauly-Wissowa. Hier ist diejenige vor dem älteren Dionysostempel im Theaterbezirk im Gegensatz zu dem grossen Altar vor dem jüngeren gemeint. ὁ ἐπ' ἐσχάρας Διόνυσος, Alkiphron II 3, 16, ist eine gespreizte Ausdrucksweise, wie es die Sophisten lieben. Da Frickenhaus S. 82 sein Resultat durch eine einfache Subtraktion gewinnt, so ist diese leider falsch, weil er vergessen hat, die unten erwähnte Eventualität in die Rechnung einzustellen. Also fällt dieser eigentliche Beweis für die Lage des Lenaion, und die Frage ist unabhängig davon zu prüfen.

Es wäre wirklich sehr schön, wenn das Lenaion ausserhalb der Stadt läge. Es würde sich dann ein Anhalt bieten für einen Gedanken, den ich nicht habe loswerden können, aber auch mangels Beweis nicht habe aussprechen dürfen, dass die Lenäen die städtische Form der ländlichen Dionysien sind. (So jetzt Farnell, *Cults of the Greek States* V 213 f.; Cook, *Zeus* I, 666 A. 4). Denn wenn diese regelmässig in den verschiedenen Demen gefeiert werden, warum fehlen sie in der Stadt? Dann wären die Namen der Dionysosfeste in Ordnung; denn wenn ländliche Dionysien und Lenäen eigentlich eins sind, bilden sie zusammen den Gegensatz zu den Dionysien ἐν ἄστει.

Es liesse sich denken, dass die Demenfeste zugunsten des Festes in Athen, an dem alle teilnehmen wollten, verschoben worden sind. Aber ich habe mich dabei beruhigt, dass die Riten der Demen auch in dieser Beziehung nicht einheitlich gewesen sein mögen, also die ländlichen Dionysien nicht in allen Demen wie Ostern in allen Kirchspielen gefeiert

diese Ansicht richtig, so sollte der Lenaios den Aufführungen von der Orchestra zuschauen, der Gott des Theaterbezirkes selbst aber nicht. Das wäre doch verkehrt. Ein paar Stellen bei Verfassern der Kaiserzeit, die sich sicher auf die grossen [338] Dionysien beziehen¹²⁵, kann die Beweiskraft für ältere Zeit selbstverständlich abgesprochen werden. Die Athener sollten dann erst nachträglich auf den Gedanken gekommen sein, den Eleuthereus in die Orchestra seines eigenen Theaters zu führen, wo sein Priester den Vorsitz innehatte.

Also muss man den grossen Dionysien die Eisagoge belassen, sonst verstrickt man sich in Ungereimtheiten. Die erwähnten Schwierigkeiten lösen sich befriedigend, wenn man nur den Vorgang der Prozessionen und die einzelnen Festakte klar und anschaulich durchdenkt. Nachdem der Gott morgens von dem Tempel in der Akademie in feierlicher Prozession nach seinem Tempel im Theaterbezirk hineingebracht und das Opfer vor dem in seinem Tempel befindlichen Gott dargebracht worden ist, muss dieser sich aus dem Tempel in die Orchestra begeben, um den Aufführungen beizuwohnen. Das ist die Eisagoge der Ephebeninschriften, die nach dem Opfer stattfand, wie Frickenhaus S. 82 sehr richtig aus dem Aorist θύσαντες schliesst. Diesen einfachen Sachverhalt hat

worden sind. Es bleiben mir jedoch einige Stacheln: das Lemma zum Schol. Aristoph. Ach. 202 ἀξω τὰ κατ' ἀγροῦς; aus diesem Missverständnis kann das Ganze herausgesponnen sein. Steph. Byz. kürzt so, dass man nicht sieht, ob Apollodor Tatsachen über die Lage des Tempels oder Theorie über den Ursprung des Agon berichtet (er spricht von dem Agon, nicht vom Tempel). Ferner die Hesychglosse, in der noch kein Grund zu der Interpolation des ἐν ἄστει nachgewiesen ist. Ferner würde man doch nicht erwarten, dass von der Akademie gesagt werde, sie liege ἐν ἀγροῖς, sondern ἐν προαστείῳ oder dgl. Und schliesslich ist es doch auffallend, wenn Pausanias nur mit den sehr allgemein gehaltenen Worten, ναὸς οὐ μέγας ἐστὶ, bei denen man unwillkürlich an ein quidlibet denkt, von dem wahrlich nicht unbekannten Lenaion sprechen sollte. Ich kann also die Frage nach der Lage des Lenaion noch nicht für entschieden halten. Die hier behandelte Frage ist von jener unabhängig, wo immer das Lenaion liegt.

¹²⁵ Dion. Chrys. XXXI 121 ὑπ' αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν, οὗ τὸν Διόνυσον ἐπὶ τὴν ὀρχήστραν τιθέασιν; Philostr. v. Apoll. IV 22 οὐ δὲ, Διόνυσσε, μετὰ τοιοῦτον αἶμα (sc. der Gladiatoren) ἐς τὸ θεάτρον φοιτᾷς.

man nicht erkannt, weil die Einführung unter Fackelgeleit geschieht und man sich von der modernen Vorstellung nicht hat freimachen können, dass ein Fackelzug im Dunkeln stattfinden muss. Robert hat mehrere Beispiele für den kultischen [339] Gebrauch der Fackel am Tage angeführt, besonders im Dionysoskult¹²⁶. Pfuhl hat das Fackelgeleit der Epheben an den Plynterien in dem Zug nach Phaleron, der tags stattfinden muss, angeführt, aber nur um seine Beweiskraft abzuschwächen gegen diejenigen, die Eisagoge und Pompe identifizieren¹²⁷. Stengel weist brieflich treffend auf die Schluss-szene des Plutos des Aristophanes hin, wo der Gott unter Fackelgeleit in den Opisthodom des Parthenon installiert wird. Die Fackel ist für Dionysos typisch, sie durfte nicht fehlen, wenn der Gott vom Tempel ins Theater geführt wurde. Die Eisagoge war ein glänzendes Schauspiel, wo dem im Theater versammelten Publikum die Herrlichkeit des attischen Reiches vor Augen geführt wurde, der Staatsschatz wurde vorgezeigt, die wehrfähigen Söhne der im Kriege Gefallenen mit Waffenrüstung bekleidet. Hier wandte man sich an Bündner und Fremde, die an dem Opfermahl nicht hatten teilnehmen dürfen. Wer meint, der Weg sei für eine Prozession zu kurz, kann an die Prozessionen erinnert werden, die heutzutage in den Kirchen stattfinden.

Noch eins verdient eine kurze Erwähnung. Ist es möglich, dass das Idol des Gottes über Nacht in der Orchestra blieb? Es war ein kostbarer Besitz; im Elaphebolion gibt es manchmal böses Wetter, und das Theater konnte nicht abgesperrt werden; es geht eine Strasse hindurch. Wenn dem so ist, so muss man annehmen, dass der Gott während der Aufführungen jeden Morgen in die Orchestra gebracht und jeden Abend in den Tempel zurückgeführt wurde. Das dürfte auch das Wahrscheinliche sein; einen prachtvollen Aufzug gab es nur am ersten Tag, aber jedesmal dürften die Epheben den Gott mit Fackeln begleitet haben. Ich würde gern annehmen, dass auch der Lenaïos ins Theater, d. h. nach der Erbauung

¹²⁶ Robert, Gött. gel. Anz. 1913, 367.

¹²⁷ Pfuhl, A. P. S. 76 A. 17.

des steinernen Theaters in dieses, an den Lenäen geführt wurde¹²⁸, aber überliefert ist es nicht.

Ich weiss wohl, dass die obigen Darlegungen auch nur eine hypothetische Rekonstruktion der athenischen Dionysosfeste bieten, ihr Vorzug liegt, hoffe ich, darin, dass sie weniger mit Verwerfung von Zeugnissen und Zerreissung des religionsgeschichtlichen Zusammenhanges arbeiten, dass sie sich umgekehrt mehr der Überlieferung und der Religionsgeschichte fügen. Ein Bedenken will ich ausdrücklich hervorheben, weil von dieser Seite Überraschungen nicht ausgeschlossen sind. Die Überlieferung, mit der wir arbeiten, stammt aus sehr verschiedenen Zeiten: sie erstreckt sich über ein halbes Jahrtausend. Wenngleich die alten Riten bis tief in die Zeit der Antoninen gehegt und gepflegt wurden, so ist eine einheitliche Betrachtungsweise ein Provisorium, das uns auferlegt ist, weil wir bei dem Mangel an Quellenmaterial die Änderungen und Verschiedenheiten nicht verfolgen können. Also müssen wir darauf gefasst sein, dass Riten und Prozessionen in diesem grossen Zeitraum Veränderungen unterworfen gewesen sind; mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln können wir diese nicht nachweisen.

Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes [50]

I KALENDAE JANUARIAE

Der Erforschung der heutigen volkstümlichen Feste bereitet die Übertragung der Bräuche und Sitten von dem einen Fest auf das andere wohlbekannte und oft unlösbare Schwierigkei-

¹²⁸ Stengel, Gr. Kultusalt.³ 242 denkt an eine zweimalige Einholung des Eleuthereus von der Akademie in die Orchestra, an den grossen Dionysien und an den Lenäen. Warum ich das nicht annehmen kann, ist aus dem Obigen klar. Solange Spiele an den Lenäen gegeben wurden, gehörten diese dem Lenäengott, nicht dem Eleuthereus, wenn sie auch in seinem Bezirk aufgeführt wurden.

ten. In der Antike scheint es anders zu sein. Zwar verleiht die Aufnahme der Feste in den offiziellen Kalender ihnen eine weit grössere Festigkeit, als die modernen volkstümlichen Feste besitzen, jedoch ist es zum grossen Teil nur Schein, dass jene Übertragungen fehlen. Es liegt an der Dürftigkeit unserer Überlieferung, die uns nur wenige kurze Notizen gibt oder, wie in Athen, sich hauptsächlich auf eine verhältnismässig kurze Epoche bezieht. Abgesehen von der Überlagerung der römischen Religion durch griechische Bräuche, wird es im allgemeinen erst möglich, einer ähnlichen Wandlung nachzugehen, wo uns Quellen verschiedener Zeiten zur Verfügung stehen, d. h. in der römischen Kaiserzeit und dort auch nur bei den volkstümlichsten Festen, vor allem dem Neujahrsfest, das sich in jeden Winkel des Reichs verbreitete und unter allgemeinsten Teilnahme gefeiert wurde. Gerade diese Zeit, in der die alten Formen zerbröckeln und neue geschaffen werden, bietet für alle Wandlungen, auch die der Feste, den besten Boden. So scheint eine historische Untersuchung hier Ergebnisse zu versprechen; andererseits macht die Verknüpfung der Weihnachtsbräuche mit denen des Kalendenfestes eine solche Untersuchung zu einer unerlässlichen Vorbedingung der Erforschung unsrer volkstümlichen Weihnachten.¹

¹ Die für alle Zeit grundlegende Arbeit ist die *Historia strenarum* von M. Lipenius in Graevius' *Thesaurus antiquitatum latinarum* XII, die alle Neueren ausschachten ohne selbständige Nachprüfung der Quellen; besonders gilt dies leider von den Verfassern, die den Ursprung der Weihnachtsbräuche aus den römischen Kal. Jan. nachweisen wollen. Eine solche Behandlung der Quellen bringt eine gewisse Gefahr mit sich. Z. B., führt Billfinger Das germ. Julfest, Progr. Stuttgart 1901 S. 63, eine Schilderung des Neujahrsfestes des Gregorius von Nazians in Übersetzung an. Das Zitat entnimmt er Lipenius, der Or. IV p. 129 zitiert, d. h. die zweite Rede gegen Julian, jetzt V 35 (Migne 35, 708 f.). Bei B. heisst es aber in dem Zitat: »denn auf diese Weise begehen die Heiden das Neujahr«. So gibt er *lunae festum* in dem lateinischen Zitat des Lipenius wieder; der griechische Text hat *ἑορτή*, welches Wort jedes Fest überhaupt bezeichnet, wie schon von den Benediktinerherausgebern z. St. bemerkt wird. Die Stelle scheidet also aus den Belegen für das Kalendenfest aus. Die Schilderung gilt den heidnischen Festfeiern im allgemeinen und keinem einzelnen Fest. — Die Abhandlung von A. Müller Die Neujahrsfeier im röm. Reich, Philol. LXVIII 1909, 464 ff., bedeutet kaum einen Fort-

Aus der ersten Kaiserzeit besitzen wir eine ausführliche [51] Schilderung der Kalendae Januariae in den Fasti Ovids. Er zitiert Gott Janus selbst und fragt ihn aus über sein Fest. Da er I 190 sagt: *pars mihi de festo ne labet ulla tuo*, darf man schliessen, dass nichts Erwähnenswerthes ausgelassen worden ist. Ovid hebt mit dem Preis des Tages an, an dem keine bösen Worte geäussert werden, Weihrauch seinen Wohlgeruch verbreitet und die neuen Beamten auf das Kapitol ziehen und opfern. Darauf werden die Neujahrsbräuche einzeln erwähnt, glückverheissende Worte werden geäussert, Glückwünsche ausgetauscht: *omina principiis inesse solent*. Darum betätigt sich ein jeder ein wenig in seinem Geschäft. Seit der Verlegung des Amtsantritts auf den 1. Januar hält der Senat gewohnheitsmässig eine solenne Sitzung an diesem Tage, und zwar auf dem Kapitol selbst.² Man schickt einander Palmzweige, Feigen, Honig, aber besonders Geldgeschenke, die aus alten Kupferassen bestehen, die *strena* oder *stips*. Ein Gelage wird mit keinem Wort erwähnt; die Saturnalien sind die grosse Festzeit.

Im 4. Jahrhundert sind die Kal. Jan. dagegen die grosse [52] Festzeit, die mit denselben Farben wie früher die Saturnalien ausgemalt wird. Der Rhetor Libanios hat zwei ausführliche Schilderungen, εἰς τὰς Καλάνδας I p. 256 ff. Reiske und ἔκφρασις Καλανδῶν IV p. 1053 ff. Die zweite ist nach den Tagen gegliedert; ich muss mich begnügen, die Hauptpunkte hervorzuheben, wobei ich die der ersten Schilderung entnommen Einzelheiten in das Tagesschema der zweiten einreihe. Die Kal. Jan. werden gefeiert, soweit die Grenzen des Reiches sich erstrecken. Ihr Kommen wird heiss ersehnt. Man zieht das Festkleid an. Das Fest fängt schon am Silvesterabend an. »Allerlei Geschenke werden durch die Stadt getragen, lauter

schritt in der Sammlung und Sichtung des Materials, in bezug auf die Probleme gar keinen.

Der Bequemlichkeit halber zitiere ich die kirchlichen Schriftsteller immer nach Mignes *Patrologia*, die Synodbeschlüsse nach Mansis *Collectio*. Wo bessere Ausgaben bestehen, sind die Stellen in diesen un schwer aufzufinden.

² Mommsen Röm. Staatsrecht I³ 616 A. 7.

Dinge, die zu einer festlichen Tafel gehören.» »Ein Strom von Geschenken ergiesst sich nach allen Seiten, vom Land in die Stadt, von Dorf zu Dorf, das Beste, was im Stall und Hühnerhof erwuchs, die schmackhafteste Beute der Jagd. Ganze Züge von beladenen Menschen und Lasttieren bedecken die Landstrassen und Fusswege.» »Überall sieht man Trinkgelage und reichbesetzte Tafeln; schwelgerische Üppigkeit zeigt sich im Hause der Reichen, aber auch im Hause der Armen wird etwas Besseres als gewöhnlich aufgetischt.» An dem Abend entwickelt sich ein Silvestertreiben, das lebhaft an Erscheinungen in modernen Grosstädten erinnert. »Wenige gehen schlafen. Die meisten treiben sich unter Gesängen, Sprüngen und allerlei Neckereien in den Strassen umher; teilweise dringen sie in die Werkstätte ein und verspotten die darin Befindlichen, klopfen an ihre Türe und verhindern sie am Schlafen (d. h. sie ulken diejenigen an, die an dem Festtreiben nicht teilnehmen wollen). Und wenn die Leute über die Spöttereien unwillig werden, gibt es neues Gelächter.» »Viele zechen die ganze Neujahrsnacht durch.» »Kaum graut der Morgen (des Neujahrstages), so beginnt man die Türen der Häuser mit Lorbeerzweigen und anderen Laubgewinden zu schmücken.» »Die Besitzer von Rennpferden werden unter Fackelschein in die Tempel geleitet, opfern den Göttern und streuen dem Volk [53] Geldstücke aus. Der Senat ist versammelt. Die neuen Konsuln treten ihr Amt an und zeigen sich zum erstenmal in festlicher Amtstracht, von zahlreichem Gefolge begleitet. Der Kaiser wählt in seiner Schatzkammer mit eigener Hand Geschenke aus und verteilt sie. Neujahrsküsse und Geldstücke werden ausgetauscht. Kostbare Geschenke werden in grosser Menge durch die Strassen der Stadt getragen. Das Volk ahmt den hohen Herrschaften nach; mit gleicher Lust schenkt man und lässt sich beschenken. Auch die Lehrer erhalten ihr Honorar.» Aus Lydus ist hinzuzufügen, dass der Glanz des Amtsantritts der Konsuln durch eine grosse Militärparade erhöht wurde, und dass der Kaiser die Beamten mit einem Gnadenkuss empfing.³ Am 2. Januar bleibt man zu Hause. »Alles sitzt hinter den Würfeln, Herren und Sklaven in einer und derselben Ge-

³ Lydus *de mens.* p. 67 u. 69 Wünsch.

sellschaft. Lässt sich ein Diener etwas zuschulden kommen, so braucht er in diesen Tagen keine Strafe zu fürchten. Trinkt er sich einen Rausch an, so bedeckt das Fest auch dieses Vergehen mit dem Mantel der Nachsicht. Der gestrengste Pädagog wird nachsichtig.» »Prozesse, Klagen, Strafen erleiden während der Festtage einen Aufschub.« »Das Fest stiftet allgemeine Versöhnung.« Am 3. kommen die Wettrennen; nach diesen werden die Gelage und das Würfelspiel fortgesetzt. Noch am 4. und 5. währt das Fest, obgleich allmählich abflauend.

Das Festtreiben wird von den gleichzeitigen Kirchenvätern, Ambrosius, Augustinus, Johannes Chrysostomos u. a. in ähnlichen Farben geschildert, aber natürlich als Teufelswerk verdammt. Ich will nicht die Schilderung des Libanios aus ihnen interpolieren; insofern sie etwas Neues lehren, werde ich auf sie unten zurückkommen. Der Name *Kalendae Januariae* bezeichnete also in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Festperiode von fünf Tagen, wie die Saturnalien unter Domitian es waren, wozu noch der Vorabend, der Silvesterabend, hinzukommt. Daher τῇ πρώτῃ τῶν Καλανδῶν Lydus *de mens.* p. 73, 16 W. Diesem Tag gehören die Neujahrsbräuche im [54] engeren Sinn an: Amtsantritt, Omina, Strenae. Weil der 2. als *postridianus* ein Unglückstag ist, fehlt die öffentliche Feier, aber das Zechen dauert fort unter allgemeiner Gleichheit zwischen Herren und Sklaven.⁴ Auf den 3. war die *votorum nuncupatio*, gewöhnlich nur *vota* genannt⁵, das feierliche Aussprechen von Gelübden für das Wohlergehen des Kaisers und des kaiserlichen Hauses, verlegt. Libanios erwähnt diese nicht, weil er die volkstümliche Seite des Festes ins Auge fasst. An diesem Tag fingen auch die *ludi compitales* an, die drei Tage dauerten. Das sind die fünf Tage des Festes.

Die *Kalendae Januariae* stehen in der Mitte zwischen zwei alten und sehr volkstümlichen Festen, den Saturnalien, deren Hochtag der 17. Dezember war, und den Compitalien, einem

⁴ Über den an diesem Tag in Rom von dem Kaiser gegebenen *circus privatus* s. Mommsen CIL I² p. 305.

⁵ Marquardt Röm. Staatsverw.² III 263 f., Mommsen Röm. Staatsrecht³ III 811.

Wandelfest, das um die Jahreswende angesetzt zu werden pflegte. Wir kennen aus der Zeit Ciceros als Festtag in verschiedenen Jahren den 31. Dezember, den 1. oder 2. Januar, später ist er auf den 3. Januar fixiert worden, da nach den Kalendern des Philocalus und des Polemius Silvius die *ludi compitales* an diesem Tag anfangen. Beide Feste treten in der späteren Kaiserzeit immer mehr zurück, während die Kalendae Januariae immer eifriger gefeiert werden. Bezeichnend ist, dass abgesehen von den *natales* und den mit dem Totenkult in Verbindung stehenden Festen kein anderes Fest als die Kal. Jan., und zwar schon in der Zeit Domitians, in den Vereinsstatuten erwähnt werden.⁶

Die Erwähnungen der Compitalien nach der älteren Kaiserzeit sind nur antiquarische Gelehrsamkeit, nur ihr Name lebt in den *ludi compitales* fort. Die Feier war vorzugsweise ländlich, wurde aber, wenigstens am Ende der Republik, auch von [55] den unteren Bevölkerungsschichten in der Stadt begangen, aus denen die *collegia compitalicia* hervorgingen, deren *magistri* die *ludi compitales* ausrichteten.⁷ Durch die Reform des Augustus wurde bekanntlich den beiden Larenbildern in den *compita* der Genius des Kaisers hinzugefügt; die *collegia compitalicia* standen von nun an in engster Verbindung mit dem Kaiserkult. Da seit dem J. 38 das feierliche Aussprechen von Gelübden für das Wohlergehen des Kaisers von dem Neujahrstag abgetrennt und auf den 3. Januar verlegt wurde, so konnte es als eine passende Huldigung der *collegia compitalicia* erscheinen, die *ludi compitales* auf diesen Tag zu verlegen. Vermutlich ist das der Anlass gewesen, warum die *ludi compitales* später auf den 3. fixiert erscheinen. Bezeugt ist dies erst im Kalender des Philocalus, kann aber sehr viel älter sein, da wir sonst keine Data haben. In der späteren Zeit wurden aber die *ludi compitales* nicht mehr wie früher *vicatim*, sondern im Cirkus mit Wettrennen gefeiert; Libanios

⁶ Coll. Silvani CIL X 444, *eborariorum* (unter Hadrian) VI 33885, *Aesculapi el Hygiae* (J. 153 n. Chr.) VI 10234; vgl. Waltzing Les corporations I 234, IV 435.

⁷ Wissowa Ges. Abh. 237 ff. Daher Compitaliasten auf Delos, Bull. corr. hell. XXXVI 1912, 157 ff.

bezeugt ein Cirkusrennen und die Kirchenväter die Cirkusprozession für den 3. Januar (s. u. S. 81 [244]). Die Vota sind nur ein verschobener Teil des Neujahrsfestes; so ging der Tag und mit ihm die Compitalien in die Kal. Jan. auf. Da die Spiele wenigstens in der späteren Kaiserzeit dreitägig waren, so werden die Kal. Jan. fünftägig.

Die Saturnalien werden in der älteren Kaiserzeit immer populärer und überall, auch im Heer, eifrig gefeiert. Augustus setzte die Gerichtsruhe auf drei Tage an, Claudius erweiterte sie auf vier, Domitian auf fünf. Das alte Verhältnis zwischen ihnen und den Kal. Jan. besteht im 2. Jahrhundert fort. Dieser Zeit gehören die Epigramme und die Vorlagen der Monatsbilder des im Jahre 354 abgefassten Kalenders des Philocalus an.⁸ Das Dezemberbild bezieht sich auf die Saturnalien; es zeigt einen Mann mit einer Fackel, auf einem Tisch neben ihm [56] Würfel und Würfelbecher, in den oberen Ecken eine Maske und einen Haufen Vögel. Die Verse lauten:

*aurea nunc revocet Saturno festa December,
nunc tibi cum domino ludere verna licet.*

Das geht über das aus Ovid Bekannte nicht hinaus.

Das Januarbild zeigt einen Mann, der auf einem Ständer Weihrauch opfert — das ist das an allen Kalenden übliche Weihrauchopfer an die Laren — und die Verse:

*Hic Jani mensis sacer est, en aspice ut aris
tura micant, sumant ut pia liba Lares.
Annorum saeclicque caput, natalis honorum,
purpureos fastis qui numerat procures.*

Das ist auch nichts Neues; der Wandel bereitet sich aber schon vor; das zeigt die feierliche Bezeichnung des Tages als *annorum saeclicque caput*. Zu der gleichen Zeit ist die Kalendenfeier von den Kollegien aufgenommen. Freilich sind die Einzelheiten der Feier in dem *collegium eborariorum* (CIL VI

⁸ Strzygowski Die Kalenderbilder des Ph., Arch. Jahrb., Ergänzungsheft I. [Gedichte und Bilder ursprünglich nicht zusammengehörig, H. Schenkl, Zu den lateinischen Monatsgedichten, Festschrift für O. Benn-dorf, S. 29 ff.]

33885) dieselben wie zu der Zeit des Ovid. Bei Tertullian, Ende des 2. Jahrhunderts, sind die Saturnalien noch das grosse Fest; spätere Kirchenväter erwähnen es aber nur mehr beiläufig⁹, während sie dagegen ausführlich und eifrig gegen die Kal. Jan. predigen; schon Johannes Chrysostomos und Augustin eröffnen die lange Reihe der Kalendenpredigten. Die Saturnalien erscheinen noch im Kalender des Philocalus und als *feriae servorum* in dem des Polemius Silvius (448/9).

Wissowa hat die Feier der Saturnalien¹⁰ fast ganz als eine [57] Neuerung griechischen Ursprunges angesprochen; etwas ursprünglich Römisches sei kaum zu entdecken.¹¹ Livius berichtet¹², dass im J. 217 dem Saturn ein *lectisternium* und ein öffentliches Gelage eingerichtet wurde. Nach ihm soll der Festtag vollends erst damals eingesetzt worden sein. Aber die Saturnalien gehören der ältesten Festordnung an; sie bestanden seit alters. Der Anlass des Festes ist anerkannt: nach der Beendigung der Ackerarbeit, vorzüglich der Aussaat, wurde es dem Säegott zu Ehren gefeiert. Daher geht Wissowa zu weit, wenn er auch die privaten Gelage erst im Jahre 217 nach griechischem Vorbild eingerichtet werden lässt; höchstens hat die Sitte damals öffentliche Anerkennung gefunden. Griechischen Ursprunges ist auch nicht das hervorstechendste Merkmal der Saturnalienfeier, die *libertas Decembris*, die Gleichheit zwischen Herren und Dienern, die sogar zu einer Umkehrung

⁹ Tertull. *Apol.* 42 *non lavo diluculo Saturnalibus ul et noctem et diem perdam; de idolol.* 10 *Saturnalia Saturni quae etiam serviculis sub tempore Saturnaliorum celebrari necesse est*, 14 *Saturnalia et Januariae et Brumae et Matronalia frequentantur*; Hieron. in *Ephes.* 6, 4 (Migne 26, 540) *kalendariam strenam, saturnalitiam sportulam, minervale munus*. Maximus von Turin *hom. 103 de Kal.* (Migne 57, 491) spricht von der *ebrietas Saturnaliorum*.

¹⁰ Vergl. meinen Artikel *Saturnalia* in Pauly-Wissowas *Realenc. d. klass. Altertumswiss.*

¹¹ Wissowa *Rel. u. Kult. d. Römer*² 205 f. und in Roschers *Myth. Lex.* III 436 ff.

¹² Liv. XXII 1, 19 *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum, et eum lectum senatores straverunt, et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus*.

des Verhältnisses führen kann, so dass die Sklaven von ihren Herren bedient werden. Ich brauche kaum auf fremde und moderne Parallelen aufmerksam zu machen. Es ist wohlbekannt, dass sich bei den verschiedensten Völkern oft ein Fest findet, in dem allgemeine Lustbarkeit, sogar Zügellosigkeit herrscht, und dass dies Fest oft mit der Ackerarbeit verknüpft ist. Wer altertümlichere ländliche Verhältnisse kennt, weiss, wie gross und fröhlich das Fest war, das nach Beendigung der ländlichen Arbeiten im Spätherbst gefeiert wurde. Die *libertas Decembris* ist nichts als ein Überbleibsel älterer Verhältnisse, in denen wie die Arbeit so das Fest Herren und Dienern gemeinsam war, gerade wie heute aus ähnlichen Zuständen einer bald vergangenen Zeit die Sitte noch übriggeblieben ist, dass in vielen Familien die Dienerschaft zu der Weihnachtstafel zugezogen wird. Die ländliche Idylle bei Horaz Sat. II 6, 65 *O noctes cenaque deum, quibus ipse meique* [58] *Ante Larem proprium vescor vernasque procaces Pasco libatis dapibus* bewahrt noch einen Nachklang dieses patriarchalischen Verhältnisses, wenngleich die *mei* nicht die *familia*, sondern die *convivae* sind, die nach beendetem Mahl sich über philosophische Probleme unterhalten.

Eine Parallele zu den Saturnalien bilden die Compitalien. Wahrscheinlich sind beide nur verschiedene Formen desselben Festes, das nach der beendeten Aussaat gefeiert wurde; die Aussaat zieht sich für gewisse Gewächse bis zwischen Saturnalien und Compitalien hin, Plin. N. H. XIX 114; die Compitalien werden gefeiert *finita agricultura*, Schol. zu Pers. IV 28. Dass beide Feste verschiedenen Gottheiten gewidmet sind, das eine dem Säegott selbst, das andere den Laren, den Beschützern der Gemarkung, kann dem nicht widersprechen; wie so viele Feste war auch dieses ursprünglich Selbstzweck und an keine Gottheit gebunden. Eine auffallende Einzelheit sind die wollenen Puppen, die *maniae* der Compitalien; trotz des verschiedenen Materiales entsprechen ihnen die Tonpuppen, nach denen der Saturnalienmarkt der Puppenmarkt (*Sigillaria*) heisst. Der Charakter beider Feste ist der gleiche. Die Compitalien wurden mit denselben Schmausereien und derselben Ausgelassenheit wie die Saturnalien gefeiert; be-

sonders die Diener und Sklaven dürfen sich gütlich tun. Der sparsame Cato *de agric.* 57 gewährt den Sklaven eine Extraration Wein an den Saturnalien und Compitalien. Die Compitalien sind aber ländlich, die Saturnalien städtisch. Der Herr wohnt nicht mehr auf dem Gut, er ist in die Stadt gezogen. Ihn vertritt auf dem Landgut der *vilicus*. Colum. XI 1, 19 *consuescat rusticos circa larem domini focumque familiarem semper epulari atque ipse in conspectu eorum similiter epuletur*. Zu der Zeit, als Coriolan selbst den Pflug führte, ass auch er in der Mitte seines Hausvolkes, wie Lucretia in dem Kreis ihrer Mägde spann. Man merkt der Vorschrift Columellas an, dass auch der *vilicus* damals anfang, vornehm zu tun und sich den gemeinsamen Mahlen zu entziehen. Als Stell-
 [59] vertreter seines Herrn bringt der *vilicus* das Opfer an den Compitalien dar (Cato *de agric.* 5, 3), wie seine Frau ihre Herrin in der Besorgung des Larenkultes, der einstmals der Hausfrau oblag, vertritt (a. a. O. 143). Der ganze Unterschied zwischen dem Saturnalien- und Compitalienschmaus wurde also durch die Veränderung der Zeitverhältnisse herbeigeführt: Seit der Herr in die Stadt gezogen war, blieb die Dienerschaft auf dem Lande sich selbst überlassen¹³; die Compitalien wurden daher, in die Stadt übertragen, zu einem Fest der unteren Volksschichten. Die gleiche Sitte der allgemeinen Ausgelassenheit konnte in der Stadt, wo Herren und Diener zusammen schmausten und zechten, eine solche Entwicklung ergeben, wie ja aus den Saturnalien bekannt ist; das bedarf keiner besonderen Darlegung.

Auf das Gelage der Saturnalien hatte zu der Zeit, der unsre Nachrichten entstammen, die feinere griechische Sitte abgefärbt, die noch Cicero der heimischen gegenüberstellt.¹⁴ Wegen der allgemcinen Feier erscheint alles gesteigert und in

¹³ Dieselbe Wandlung hat in den attischen Kronien stattgefunden, die auch in denselben einfachen ländlichen Verhältnissen wurzeln. Ursprünglich als frohes Erntefest von Herren und Dienern gemeinschaftlich gefeiert (Philochoros und Accius bei Macrob. I 7, 37; 10, 22), war es zu der Zeit Plutarchs (*non p. suav. vivi sec. Epic.* p. 1098 B) zum Sklavenfest geworden.

¹⁴ *invitatio ut graeco more biberetur*, Cic. *Tusc.* V 8.

festere Formen gegossen, worauf eine regelmässig wiederholte Festfeier von selbst hindrängt. *Apophoreton* heisst das Geschenk, das der Gast von dem Festmahl mit nach Hause bringt, die Versenkung fand eigentlich durch das Zutrinken, *propinare*, statt. Apophoreta wurden namentlich an den Saturnalien verteilt, oft verlost.¹⁵ An den Saturnalien haben diese Geschenke sich einer einheimischen Sitte angeschlossen, der Verschickung jener oben erwähnten tönernen Puppen und Kerzen, deren Bedeutung dahingestellt werden muss.

Griechischer Sitte entstammt der Symposiarch, *magister, arbiter bibendi*. Seine Geschichte geht in graue Vorzeit zurück: die Schilderung der spartanischen Syssitien von Persaios setzt einen solchen voraus; sein lakonischer Name war *κρωδαίτης*.¹⁶ Der Symposiarch war der Leiter der aus gemeinschaftlichen Beiträgen hergerichteten Mahlzeiten (Pollux VI 11); je mehr das Symposion die Hauptsache wurde, desto mehr fiel ihm als Aufgabe zu, den Komment und die Heiterkeit dabei aufrecht zu erhalten. Den Namen βασιλεύς trägt er nur bei Lukian und Epiktet in den Schilderungen der Saturnalien; so scheint dieser römischen Ursprungs zu sein. Der *rex* der Saturnalien ist in weitgehende, neuerdings viel besprochene Hypothesen einbezogen worden. Auf diese einzugehen liegt kein Anlass vor, es ist nur festzustellen, dass der *rex* der römischen Saturnalien nichts als der Symposiarch ist. In den Schilderungen der Saturnalien der älteren Kaiserzeit, denen noch kein orientalisches Element beigemischt war, hat er keine anderen Obliegenheiten als die des Symposiarchen.¹⁷

Rex heisst auch der gewöhnliche Symposiarch.¹⁸ Wie er diesen Namen erhalten hat, lässt sich bei dem sonstigen Gebrauch des Wortes leicht verstehen: *at pueri ludentes 'rex eris, aiunt, Si recte facias'* Hor. *Epist.* I 1, 59¹⁹; auch der

¹⁵ Beispiele gibt Mau in Pauly-Wissowa s. v.

¹⁶ Persaios bei Athen. IV. p. 140 E; vgl. Klio XII 1912, 317 f.

¹⁷ Seneca *Apocol.* 8 (hier *princeps*), Tac. *Ann.* XIII 15, Epikt. *Diss.* I 25, 8, Lukian *Saturn.* 4.

¹⁸ *regna vini* Hor. *Od.* I 4, 18.

¹⁹ Kiessling z. St. vergleicht Schol. Plat. Theaet. p. 146, nach der der Sieger im Ballspiel βασιλεύς heisst.

Patronus wird von den Klienten *rex* genannt.²⁰ Wenn nun einmal der Symposiarch *rex* hiess, stellte sich leicht eine Erweiterung ein, so dass auch andere amtliche Funktionen beigefügt wurden. Plutarch gibt ein lehrreiches Beispiel dafür, wie das ganz von selbst kommt; *qu. conv.* I 4, wo er zum Symposiarchen gewählt worden ist, bezeichnet er diejenigen, die das veranlasst hatten, als εισηγητὰς καὶ νομοθέτας τοῦ δόγματος. Bei Seneca erscheint das bis in Einzelheiten ausgeführt; *Ep.*

[61] V 47, 14 *instituerunt diem festum non quo solo cum servis domini vescerentur sed quo utique honores illis in domo gerere, ius dicere permiserunt et domum pusillam rempublicam esse iudicaverunt.* Die Gerichtsszene darf man sich nach den oft bei den Gastmählern aufgeführten Mimen veranschaulichen.

Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass das allmählich erstarkende Kalendenfest von den nahen Saturnalien beeinflusst worden ist²¹; ein Nachweis muss von einer Untersuchung der einzelnen Bräuche ausgehen.

Deubner hat in seinem klärenden Aufsatz, *Glotta* III 1912 34 ff., nachgewiesen, dass die *strena*, deren Name zuweilen die Kal. Jan. bezeichnet, anfangs einfach der am Neujahrstag errichtete Maizweig war; im Kultus ist er an dem alten Neujahrstag, dem 1. März, haften geblieben, im Volksgebrauch der Kal. Jan. ging er in die allgemeine Sitte auf, bei jeder festlichen Gelegenheit die Tür mit Zweigen und Blumenge-

²⁰ Hor. *Epist.* I 7, 37; mehr bei Friedländer *Sittengesch.*⁸ I 453.

²¹ Cumont bemerkt, *Rev. de Philol.* XXI 1907, 149, dass die Saturnalien im Osten wenigstens seit dem 4. Jahrhundert auf den 1. Januar verlegt worden sind, und Wissowa in Roschers *Lexikon* III 440, dass gegen Ende des Heidentums die Saturnalien mit dem Kalendenfest zusammenfielen. In dieser apodiktischen Form sind diese Behauptungen nicht richtig, wie die folgende Untersuchung hoffentlich zeigen wird. Lydus *de mens.* p. 174 W. sagt ausdrücklich, dass die Brumalien eine Fortsetzung der Saturnalien sind. Die Bruma wird zuerst von Tertullian a. a. O. S. 56 A. 1 [221 A. 9] erwähnt; dieses Fest wurde im byzantinischen Reich sowohl am Hofe wie auf dem Lande gefeiert und umfasste die Zeit eines ganzen Monats vor der Wintersonnenwende, s. Tomaschek *Sitz.-Ber. d. Akad.* Wien, phil.-hist. Kl. LXIX 1868, 351 ff. und meinen Artikel *Saturnalia* in Pauly-Wissowa am Ende.

winden zu schmücken.²² Diese Sitte hat also einen zu allgemeinen Charakter, als dass man statuieren dürfe, es liege [62] eine Übertragung von den Saturnalienbräuchen vor, wenn Libanios u. a. berichten, dass die Eingänge an den Kal. Jan. mit Lorbeerzweigen und Kränzen geschmückt werden. Die Sitte war schon zur Zeit des Ovid so abgegriffen, dass das Wort *strena* das Geldgeschenk bezeichnete, und dass der Maizweig durch den fremdländischen Palmenzweig ersetzt wurde, dessen Siegesbedeutung durch Spiele, Cirkusrennen und bildliche Darstellungen geläufig war. Ausserdem trug man auch Zweige in den Händen. Nach dem Morde des Commodus in der Neujahrsnacht begleitete das Volk den eben erwähnten Kaiser Pertinax zum Palast mit Lorbeerzweigen in den Händen; Maximus von Turin erwähnt die gleiche Sitte.²³ Die Sitte, die Tür an den Kal. Jan. mit Zweigen zu schmücken, begegnet auch in der Völkerwanderungszeit.²⁴ Der Maizweig muss auch bei den Einwanderern heimisch gewesen sein; um so mehr behielt er seinen Platz in dem von diesen übernommenen Kalendenfest.

²² Die Lorbeerzweige vor der Tür bei der Hochzeit Juven. VI 52 (s. Friedländer z. St.), bei der Rückkehr eines Freundes XII 91, bei dem Triumph Plin. N. H. XV 127, bei jedem öffentlichen und häuslichen Fest Mart. III 58, 23 *Et larga festos lucet ad lares silva*, Tertull. *de idolol.* 15 *scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod inuam eius subito annuntiatas gaudiis publicis servi coronassent. Carm. adv. Flavianum* (Ende des 4. Jahrh.) V 41 *ornaret lauro postes, convivia daret*. Für Augustus wurde als Auszeichnung beschlossen, dass seine Tür immer mit Lorbeerzweigen geschmückt sein sollte. Das Schmücken mit grünen Zweigen und Kränzen ist in der Antike in vielleicht noch grösserem Umfange als heute zum allgemeinen und an und für sich bedeutungslosen, Festschmuck übergegangen. Vgl. J. Köchling *De coronarum vi atque usu*, Rel. gesch. Vers. u. Vorarb. XIV, 2.

²³ Herodian II 2. Maximus *hom. 103 de Kal.* (Migne 57, 494) *hoc autem malis suis addunt, ut quasi de auspicatione redeuntes ramusculos gestant in manibus, scilicet pro omine, ut vel onusti ad hospitium redeunt.*

²⁴ Martin von Bracara (wirkte in der 2. Hälfte des 6. Jahrh. unter den Sueben Spaniens) *de corr. rusticorum*, herausgeg. v. Caspari, Christiania 1883, 17 *Vulcanalia* (das Frühlingsfeuer s. u. S. 107 [269]) *et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere etc.* Das Verbot *neque licet lauro et viriditate arborum cingere domos* wird oft wiederholt, Caspari z. St.; ders. Kirchenhist. Anecd., Christiania 1883, S. 172. Vgl. u. S. 109 f. [271]

Zu dem Laubschmuck gesellt sich die Illumination. Libanios erwähnt sie, Johannes Chrysostomos spricht in seiner Kalendenhomilie (Migne 48, 956 f.) vom Anzünden von Lampen auf dem Forum wie von dem Schmücken der Häuser mit [63] Kränzen. Aber auch dies ist nichts für die Kal. Jan. Eigentümliches; Tertullian spricht an mehreren Stellen von der *ianua laureata et lucernata*, ohne sich besonders auf die Kal. Jan. zu beziehen. Freilich scheint es hier eine Anknüpfung zu geben, indem die Lampe ein beliebtes Neujahrsgeschenk war (s. u. S. 65 [229]). Sie stellt aber eine Übertragung von den Saturnalien dar, an denen die Kerze ein gewöhnliches Geschenk war.

Weil der Gebrauch des Maizweiges so verallgemeinert wurde, dass man ihn gar nicht als einen besonderen Neujahrsbrauch empfand, konnte der Name *strena* auf den eigentlich charakteristischen Neujahrsbrauch, das Geldgeschenk übergehen, das richtiger *stips* heisst. Die Griechen nennen es εὐαρχισμός, das trifft den immer lebendig gebliebenen Sinn: die *strena* ist ein Omen für das kommende Jahr, das bedeutet, dass einem immer Geld zufließen wird. Es ist also besser, zu nehmen als zu geben. Die Kehrseite ist, dass man nichts ausleihen will. Das wird von Cäsarius von Arelate erwähnt; zur Zeit des Papstes Zacharias (741—752) wollte in Rom niemand aus seinem Haus Eisengerät oder nicht einmal Feuer, überhaupt nichts ausleihen.²⁵ Das passt hierzu so vorzüglich, dass man diese Sitte unbedenklich als viel älter betrachten kann. Das Geldgeschenk der Kal. Jan. ist in eigentümlicher Weise mit dem Kaisertum verbunden worden. Vor allem brachte man dem Princeps Neujahrswünsche und *strenae* dar. Augustus hat eine gewisse Schwäche für den Brauch gehabt, die ihm Vorschub geleistet haben muss. Sueton berichtet (c. 91) als Beispiel seines Aberglaubens, dass er an einem gewissen Tag eine *stips* dem Volk *cava manu* als glückverheissendes Zeichen abbettelte; das war aber nicht an den Kal. Jan., an denen

²⁵ Ps.-Augustin *Hon. de Kal.* 129 u. 130 (Migne 39, 2001, 2003); daraus in der *Homilia de sacrilegiis* ed. Caspari, Christiania 1886, 25. Bonifacius in einem Brief an Zacharias, Mansi 12, 314 f. Das lebt noch im heutigen Volksglauben fort.

ihm die *strenae* auf das Kapitol gebracht wurden, auch wenn [64] er abwesend war (c. 57). Natürlich musste der Kaiser die glückverheissende Gabe mit einer grösseren erwidern; das gab zum Geschäft Anlass. Tiberius gab das Vierfache, trat aber dem Unfug entgegen, dass, wer ihn an den Kal. Jan. nicht hatte treffen können, die *strena* an einem folgenden Tag brachte, um das Gegengeschenk zu erhalten. So konnte die Entwicklung zwei Wege nehmen. Einerseits sind die Kal. Jan. der Tag geblieben, an dem der Kaiser seine Freigebigkeit ausübte; an diesem wurden regelmässig Geldspenden verteilt, besonders an die Soldaten. Andererseits konnte der Kaiser diese Sitte zu seinem Vorteil benutzen gleichwie die Sitte, ihm bei besonders freudigen Ereignissen Geschenke darzubringen. Das *aurum coronarium* wurde in den Jahrhunderten der ökonomischen Misere zu einer Steuer, die aus den Curialen erpresst wurde. Ebenso erging es den *strenae*. Schon Caligula soll sie benutzt haben, um seinen Geiz zu befriedigen (Sueton 42), Honorius hat am 5. März 395 eine Verordnung über die Höhe der *strena* erlassen, Kaiser Leo hat sie 458 abgeschafft.²⁶

So erhielt die alte Sitte offizielle Bestätigung. Was der Kaiser trieb, wurde vom Volke nachgeahmt. Asterios zeigt uns in seiner Kalendenhomilie (Migne 40, 220) Bettler und Gaukler in Scharen, die Türen der Besitzenden belagernd, um für ihre Neujahrswünsche Geldgaben zu erpressen; Kinder gehen von Tür zu Tür und tauschen gegen mit Denaren besteckte Äpfel den doppelten Wert als Gegengabe ein. Noch Tzetzes *Chil.* XIII 243 ff. erwähnt dasselbe.^[27] Die Kirchenväter halten sich mit Vorliebe über die wahnsinnige Verschwendung auf, wozu die Geldspenden Anlass geben. Wer nichts hat, muss Geld leihen, und wer doch nichts auftreiben kann, wird der allgemeinen Verachtung preisgegeben.

Das Geldgeschenk ist ein *omen novi anni*; es hat dadurch

²⁶ *Cod. Theod.* VII 24. 1 = *Iustin.* XII 48. *L. I Nov. Maj.*, tit. 13; Gothofredus *ad cod. Theod.* a. a. O.

²⁷ [Bettelzüge der Jungen im heutigen Griechenland am St. Basils Tag, dem Neujahrstag, Halliday, *Ann. of the Britttish School at Athens*, XX, 1914, S. 32 ff., und *Folklore Studies*, S. 73 ff.]

[65] seine Berechtigung, und dieser Sinn ist immer, in vielen Ländern bis zum heutigen Tage, lebendig geblieben. Bezeichnend ist, dass man mit Vorliebe Münzen mit altem Gepräge verschenkte; die Ärmern, die kein Geld hatten, gaben Bleitessen.²⁸ Bei Geschenken *in natura* tritt dieser Sinn zurück, sie gehören daher auch nicht zu den Kal. Jan., sondern zu den Saturnalien und anderen festlichen Gelegenheiten. Die beiden *Xenia* und *Apophoreta* betitelten Bücher des Martial entsprechen unseren Weihnachtsgeschenkversen; sie enthalten wirkliche Aufschriften bei den Saturnalien versenkter Gegenstände. Nun gibt es in der älteren Kaiserzeit zwei Arten Neujahrsgeschenke: Lampen und Sparbüchsen. Die Lampen hängen wohl zusammen mit der Sitte, an den Saturnalien Kerzen zu verschenken. Sie gehören dem ersten nachchristlichen Jahrhundert an und sind Geschenke der kleinen Leute gewesen. Ihre Bilder sind charakteristisch: eine Victoria oder eine Fortuna, daneben Neujahrsgeschenke ausgestreut, unter denen Münzen alten Gepräges die Hauptrolle spielen. Noch bezeichnender ist die zweite Art von Neujahrsgeschenken, die Sparbüchsen, die auch mit Münzabbildungen versehen sind.²⁹ Später werden andere Geschenke an den Kal. Jan. allgemeiner, aber das ist eine Erweiterung und Übertragung von den Saturnalien. Tertullian *de idolol.* 14 sagt ganz allgemein *munera commeant et strenae*; Libanios schildert, wie Lebensmittel für die Festtafel am Silvesterabend verschickt werden und wie der Kaiser am Neujahrstag eigenhändig die Geschenke auswählt und Privatpersonen kostbare Geschenke durch die Stadt verschicken.

Auch die reichbesetzte Neujahrstafel wird als ein Omen ausgelegt, man glaubt das ganze Jahr hindurch in demselben

²⁸ Rostowzew Klio, Beiheft III 115 f. [Die Kotorniaten wurden geprägt um als Neujahrsgeschenke verteilt zu werden, A. Alföldi, Die Kotorniaten, Festschrift der ungarischen numismatischen Gesellschaft, S. 37 ff.; mit weiteren Nachrichten über die Sitte, Kuchenformen mit Neujahrinschriften, ders., Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern, Diss. Pannonicae, Ser. 2, Nr 10, S. 1 ff. Am Neujahr wurde eine *pancarpia* gegessen, Augustinus, c. *Secundinum*, 23.]

²⁹ Rostowzew a. a. O., Graeven Arch. Jahrb. XVI 1901, 178.

Überfluss schwelgen zu können, wie oft ausdrücklich gesagt wird. Nun werden Gelage zwar an allen Kalenden, Nonen und Iden abgehalten (s. u. S. 67 [231]), aber die üppige Festfreude der Kal. Jan. hat sich sicherlich im Anschluss an die nahen Sa- [66] turnalien entwickelt; wie schon bemerkt, fehlen Erwähnungen in der älteren Kaiserzeit. Beweisend ist, dass die Kalenden-gelage sich durch dieselbe Gleichheit zwischen Herren und Dienern wie die Saturnalien auszeichnen (Libanios a. a. O.). Ein nebensächlicher Zug kann vielleicht als Bestätigung dienen. Libanios sagt, dass an den Kal. Jan. namentlich alle Arten von Geflügel aufgetischt werden; das Saturnalienbild des Philocalus zeigt in der rechten oberen Ecke als Andeutung der Schmäuse einen Haufen Vögel.

So haben die Kal. Jan. die Festfreude und Festsitten der Saturnalien angenommen und allmählich die Oberhand gewonnen. Die Ursachen können wir ahnen. Die Saturnalien waren dem Christentum das bestgehasste Fest; den Kal. Jan. konnte es wegen ihres offiziellen Charakters weniger anhaben, obgleich oft und laut gegen sie gedonnert wurde. Schon früh waren sie in den Kaiserkult aufgenommen worden.³⁰ Hochoffiziell waren die Darbringung der Neujahrswünsche an den Kaiser und der Amtsantritt; beide gaben zu grossen Geldspenden Anlass, die im ganzen Reich sehr volkstümlich wurden. Das Beispiel des Hofes hat alle Kreise noch mehr angeregt; so floss das Geld in Strömen. Kein Wunder, dass das Fest volkstümlich wurde, der Grund liegt aber zum grossen Teil in der Verbindung mit dem Staatsleben.

Alles das ist aber nicht der tiefste Grund, woraus die Kal. Jan. ihre gewaltige Bedeutung und Popularität geschöpft haben. Um die eigentliche Triebkraft zu erfassen, muss man sich die Bedeutung des ersten Tages des Jahres als des Einschnittes im Kalender überlegen. Dies ist nicht so selbstverständlich, wie es uns vorkommt. Die Griechen kannten keine Neujahrsfeier. Der Jahresanfang wechselte sehr stark und war nichts anderes als der Tag des Amtsantrittes der Jah-

³⁰ Z. B. *lex arae Narbonensis*, Dessau ILS 112; Inschrift der pergamenischen Hymnoden, v. Prot. *Fasti sacri* 27.

- [67] resbeamten. Der Amtsantritt hatte bei ihnen keine allzu grosse Bedeutung; man ging über den Jahreseinschnitt glatt hinüber. Dagegen spielte die monatliche Feier seit alter Zeit eine grosse Rolle; der Geburtstag z. B. wurde anfangs monatlich gefeiert und schon bei Homer der Neumondstag. Auch in Rom wurden seit alter Zeit die Monatseinschnitte gefeiert. Staatsopfer wurden an allen Kalenden und Iden dargebracht. Die *vilica*, eigentlich die Hausfrau, sollte an allen Kalenden, Nonen und Iden wie an allen *festi dies* einen Kranz auf den Herd legen, nach bestem Vermögen dem Lar opfern und zu ihm beten; mitunter wurde ein Schwein geopfert. An allen Kalenden wurde dem Lar ein Rauchopfer dargebracht. Mit diesen Familienfesten verbanden sich grosse Schmäuse. Augustus hat in seiner *lex sumptuaria* die Kosten für Schmäuse im allgemeinen auf 200 Denare festgesetzt, aber an den Kalenden, Nonen und Iden auf 300.³¹ Unter den Monatseinschnitten wurde in Rom seit alter Zeit der Erste des Jahres, der Neujahrstag, besonders hervorgehoben, der an und für sich an den Bräuchen der Monatsersten teilhatte. Das zeigt die Bezifferung der Monate im römischen Kalender (in Griechenland sind die Zahlenmonate ausnahmslos jung), und die älteste *strena*, der am 1. März errichtete Segenszweig, zeigt die Bedeutung an, die man dem Tag beimass.³² Wie der alte Neujahrstag am 1. März diese besondere Hervorhebung erhalten hat, ist unbekannt; nur als Vermutung kann man aussprechen,

³¹ Tibull I 3, 33 u. a. (Rauchopfer); Cato *de agric.* 143 (die *vilica*); die *lex* s. Gellius II 24, 14 f.; vgl. die *collegia kalendarium et iduaria*, CIL II 4468 (Aeso in Spanien); im Totenkult eine Lampe an allen Kalenden, Nonen und Iden CIL VI 10248.

³² Die am 1. März gefeierten Matronalia, auch *Kalendae femineae* genannt, zeigen eine grosse Ähnlichkeit mit den Saturnalien. An diesem Tag bewirtete die Hausfrau die Dienerschaft wie der Hausherr an den Saturnalien, und die Frauen erhielten Gaben, was sogar von der Gesetzgebung berücksichtigt wird. (Die Stellen bei Marquardt Röm. Staatsverw.² III 571 u. ö.) Dass sich hierin ein Nachleben des alten Neujahrsfestes am 1. März gehalten hat, scheint weniger wahrscheinlich. Eher liegt eine Übertragung der Saturnalienbräuche auf das besondere Frauenfest der Matronalien vor. Der Anlass des Festes wird ein besonderer Frauenkult sein, wie alte Nachrichten und der Name andeuten.

dass er von Anfang an der Antrittstag der Beamten war; dafür lassen sich griechische Analogien anführen. Die Lage im Jahre passt dazu. Sehr kräftig wirkte die Bedeutung des Neujahrstages nicht, insofern sie eine rein kalendarische war. Der Amtsantritt hat sich als der stärkere Teil gezeigt. Bekanntlich schwankte er in der älteren und mittleren Republik sehr; als er aber im J. 153 v. Chr. endgültig auf den 1. Januar verlegt wurde, folgte ihm der Neujahrstag nach. Die Bedeutung beider liegt in dem echtrömischen Glauben an das *faustum incipium, bonum omen*. Bei dem Neujahrstag als solchem hat dieser Glaube nicht sehr entwickelt sein können, da er sich verlegen liess; um so stärker betraf er den Amtsantritt. Die erste Handlung des neu antretenden Beamten war, sich durch Auspicia von den Göttern gute Vorzeichen für seine Amtszeit zu erbitten. Die spätere grosse Bedeutung des Neujahrstages als *omen principii* beruht also anfänglich auf seiner seit dem J. 153 festen Verbindung mit dem Amtsantritt und was dazu gehört. Andererseits besitzt der Neujahrstag in der Kaiserzeit als Zeiteinschnitt, *annorum saeclicque caput*, und kalendarischer Merktag erst recht seine eigentliche Bedeutung. Eine Verlegung des Amtsantrittes, wie es im J. 153 v. Chr. geschah, wäre damals undenkbar gewesen, wenn der Gedanke überhaupt hätte aufkommen können. Diese rein kalendarische Bedeutung ist also später hinzugekommen, vielleicht richtiger: von einem schwachen Anfang zu entscheidender Geltung gelangt.

Die Kalenderreform Cäsars und die dadurch veranlasste Popularisierung des Kalenders — alle unsre Steinkalender sind aus der julisch-claudischen Zeit — mögen beigetragen haben, aber diese wie die steigende Bedeutung des Neujahrstages ist im Grunde ein Ausfluss der Astrologie, vor allem der Laienastrologie, die seit dem Ende der Republik unaufhaltsam in Rom eindrang. Schon die *Fasti Sabini* aus der Zeit des Augustus haben wie der Kalender des Philocalus neben den Nundinalbuchstaben die Wochentagsbuchstaben. In der Astrologie war der Anfangstag des Jahres für das ganze Jahr entscheidend.³³ Am besten erfassen wir die Bedeutung, die dem

³³ Ich erinnere an die besondere Bedeutung des Neujahrstages und des

Neujahrstag in diesem Vorstellungskreis zukommt, wenn wir uns ihn als den Geburtstag des neuen Jahres vorstellen mit allen den Konsequenzen, die der Geburtstag für den astrologischen Glauben hat. An dem Neujahrstag wurde das Horoskop für das neue Jahr wie für das Leben des Menschen an seinem Geburtstag gestellt. Kaiser Hadrian soll das selbst getan haben (Spartian 16). Bezeichnend ist auch, dass Trajan am 1. Januar der *Fortuna omnium* einen Tempel weihte (Lydus *de mens.* p. 70, 14 W.), und dass die Antrittsauspikation der Konsuln, die sich ursprünglich auf ihre Amtsführung bezog, in ein Vorzeichen für das neue Jahr umgedeutet wurde.³⁴ In der Laienastrologie konnte man durch verschiedene, leicht anzustellende Beobachtungen am Geburtstag des Jahres auf die Beschaffenheit des Jahres schliessen. Statt einzelner Belege zitierte ich ein paar Äusserungen Bolls. »Der Platz am Himmel, den etwa der Mond bei Eintritt eines neuen Jahres einnimmt, gibt dem Jahre seinen Charakter, oder der Wochentag, auf den das Neujahr fällt, tut das Gleiche.« »Ein ganz besonders beliebtes Spiel muss nach den zahlreichen erhaltenen Belegen die Beobachtung des Wochentages des 1. Januar gewesen sein.«³⁵ Johannes Chrysostomos hat den innigen Zusammenhang zwischen den Kal. Jan. und der Astrologie [70] erkannt, als er in seiner Kalendenhomilie (Migne 48,955) die Tagewählerei überhaupt mit den Kalendenbräuchen an der Spitze als ein Blendwerk Satans darstellt. Sowohl die Völker des römischen Reichs wie die einwandernden Germanen sind für nichts so empfänglich gewesen wie für die Laienastrologie. Schon vor der Bekehrung hat sie sich bei den Germanen eingebürgert, wie die Wochentagsnamen zeigen, im Frühmittel-

Neujahrsfestes in Babylonien, die in die sumerische Zeit hinaufgeht, die grosse Götterprozession, das »Ergreifen der Hände des Marduk«, wodurch der König alljährlich seine Macht erneuerte, die »Versammlung der Götter in der Schicksalskammer«, wo sie die Geschehnisse des Jahres bestimmten. Jastrow *Rel. Bab. u. Assy.* I 59, 121, 457.

³⁴ Lydus *de mens.* p. 75 W ἀνέφερον τὴν οἰωνοσκοπίαν οἱ ὑπάτοι τοῖς αὐτοκράτοσι, δι' ἧς ἐγινώσκετο, ποταπὸς ἄρα ἔσται ὁ ἐνιαυτός.

³⁵ Boll *Aus der Offenb. Joh.* 9 bzw. in Pauly-Wissowa s. v. Hebdomas VII 2572.

alter gibt sie Anlass zu immer wiederholten Klagen und Verboten. In der Bauernpraktik kommt sie in einer späteren Zeit zum Vorschein und ist noch nicht ausgestorben.

Von altersher war der römische Neujahrs- und Amtsantrittstag durch den im römischen Wesen fest eingewurzelten Glauben an das *faustum incipium* und *bonum omen* hervorgehoben. Dieser kam der astrologischen Bedeutung des Geburtstages des Jahres als für dessen Beschaffenheit entscheidend entgegen in einer Weise, die sich nicht besser denken lässt. So erwuchs die Bedeutung des Neujahrstages als des Kalender-einschnittes. Er wurde auch festlich mit Gelagen und Opfern gefeiert wie alle Kalenden, Nonen und Iden, musste aber gemäss seiner wachsenden Bedeutung diese weit übertreffen und zog die Festbräuche der nahen Saturnalien an sich. Vollends wurden die Schmausereien und Zechereien der Kal. Jan. zur Pflicht dadurch, dass auch sie unter die Omina für ein gutes und überflussreiches Jahr einbezogen wurden.³⁶

Bisher war die Rede von dem Einfluss der einheimisch römi- [71] schen Feste und der Astrologie auf die Kalendenfeier. Um weiterzukommen, ist ein Umweg nötig. Die Forscher, welche den römischen Ursprung aller oder der meisten Weihnachtsbräuche behaupten, finden eine Hauptstütze in den so häufigen Tierversummungen. Denn Tierversummungen bilden in der Übergangszeit zwischen der Antike und dem Mittelalter und

³⁶ Es gibt einige Übereinstimmungen zwischen Ägypten und Rom in dieser Beziehung; sie aber scheinen am ehesten zufällig zu sein. Die Ägypter begingen als Feste auch die Zeitabschnitte wie den Neujahrstag und die Ersten der Monate, Erman Äg. Rel.² 62; das Neujahrsfest scheint schon am vorhergehenden Abend anzufangen, ders. Ägypten 211. Das tägliche Ritual wird erweitert mit einem grossen Opferschmaus und einer Illumination. Dem König schicken seine Grossen wertvolle Neujahrs-geschenke, a. a. O. 177. Alles das braucht die römische Feier nicht direkt beeinflusst zu haben. Ein sicheres Urteil ist kaum möglich, da die den Nichtägyptologen zugänglichen Werke für diese Frage nur wenig ergeben. Die Sitte, dass die Grossen des Reichs dem König bedeutende Geschenke oder Tribut senden, ist im ganzen Orient verbreitet, und es kann nicht als unwahrscheinlich bezeichnet werden, dass in der späteren Kaiserzeit, als der orientalische Einfluss auch im Staatsrecht sich geltend machte, die römische Sitte, am Neujahrstag Geschenke zu geben, durch die orientalische befördert und entwickelt worden ist.

im frühen Mittelalter einen stehenden Zug des Kalendenfestes, den sehr oft Predigten gerügt, Synoden und Bussbücher bestraft haben. Sie werden ausschliesslich in der christlichen Literatur erwähnt. Es ist notwendig, das Material ausführlich vorzulegen, da die Zitate und Zitatennester meistens unbesehen übernommen werden, nicht gerade zum Vorteil der Sache.³⁷ Die ausführliche Fassung der Zitate wird überdies daneben die Art der Kalendenfeier im Frühmittelalter besser erkennen lassen.

Ich fange mit den Homilien an und ordne sie nach ihrem Ursprungslande.

Nord-Italien. Ambrosius (gest. 397) in *psalm. 41 = de interpellatione Job et David II 1* (Migne 14, 813) *sed iam satis nobis in exordio tractatus (sc. cervus), sicut in principio anni more vulgi cervus allusit. pergamus ad cetera.* Maximus von Turin (um 420) *Hom. 16* (Migne 57, 257 f.) *de Kal. Jan. — vir virium suarum vigore mollilo totum se frangit in feminam tantoque illud ambitu atque arte agit, quasi poeniteat illum esse, quod vir est. numquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines aut in pecudes aut in portenta transformant? — auspicia etiam vanissimi colligere* [72] *se dicunt ac statum vitae suae inanibus indiciis aestimantes per incerta avium ferarumque signa imminentis anni futura rimantur.* Petrus Damiani (geb. 1006/7 in Ravenna) *epistolae* p. 384 editionis A. D. 1610; ich habe das Zitat nicht verifizieren können; es hat bei der späten Zeit auch wenig Bedeutung. Petrus Chrysologus und Ps.-Severian s. u. S. 81 f. [244 f.]

Spanien. Pacianus, Bischof von Barcelona (gest. um 390)

³⁷ Nachträglich finde ich, dass die Zeugnisse zum grössten Teil bequem mit orientierenden Notizen versehen abgedruckt sind bei E. K. Chambers *The Mediaeval Stage* (Oxford 1903) II 290—306, leider oft allzusehr gekürzt. [Ausführlicher F. Schneider, *Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter*, *Archiv f. Religionswiss.*, XX, 1921, S. 82 ff. und 360 ff. W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, hgg. von C. Clemen, H. 2, 1928, gibt eine bequeme Zusammenstellung der kirchlichen Quellen für den Volksglauben des Frühmittelalters, Den Schlüssen des Verf.s muss man aber kritisch gegenüberstehen; vgl. unten S. 278 A. 100]

Paraenesis ad poenitentiam (Migne 13, 1082) *hoc enim puto proxime cervulus ille profecit, ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur. — puto nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.* Hieronymus *de viris illustr.* c. 106 sagt von P. *scripsit varia opuscula, de quibus est cervus.* — Isidorus von Sevilla (gest. 636) *de offic. eccl.* I 41 (Migne 83, 775) *tunc (sc. Kal. Jan.) enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur, alii femineo gestu demutati virilem vultum effeminant. nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus tripudantium plaudibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris inops animi furens vino turba miscetur.*

Frankreich. Ps.-Augustinus *Hom.* 129 (Migne 39, 2001) *de Kal. Jan.,* sicher in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Gallien verfasst und dem Bischof Cäsarius aus Arelate, der nach der Vita (Migne 67, 1021) *praedicationes contra Kalendarum quoque paganissimos ritus fecerat,* mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben. *quis enim sapiens poterit credere inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare? alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum. — quam turpe est, quod viri nati tunicis muliebribus vestiuntur et turpissima demum demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant non erubescerent tunicis muliebribus inserere militares lacertos. — sunt enim qui Kalendis Januariis auguria observant, ut focum de domo sua vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant. diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt et ipsi aliis tradunt.* Ders. *Hom.* 130 (Migne 39, 2003) *quid enim est tam demens quam virilem sexum in formam mulieris turpi habitu commutare? — quid tam demens quam in compositis motibus et impudicis carminibus vitiorum laudes inverecunda delectatione cantare? indui ferino habitu et capreae aut cervo similem fieri — 2. — quicumque ergo in Kalendis Januariis quibuscunque miseris hominibus sacrilego ritu insanientibus potius quam ludentibus aliquam humanitatem dederint, non hominibus sed daemonibus se dedisse cognos-*

cant. et ideo, si in peccatis eorum participes esse non vultis, cervulum sive iuveneam (v. l. anulas, agniculas, anniculam) aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis — 3. — in diem Kalendarum si forte aut vicinis aut peregrinantibus opus sit etiam focum dare, dissimulent. multi praeterea strenas et ipsi offerre et ab aliis accipere solent. — ieiunemus et pro illis miseris, qui Kalendas istas pro gula et ebrietate sacrilega consuetudine colunt, Deo quantum possumus supplicemus. Ders. *Hom. 265* (Migne 39, 2239) *tamen si adhuc adgnoscat is aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnicula vel cervula excercere, ita durissime castigate.* Eligius, Bischof von Noyon, gest. 659, in einer ihm in seiner Vita zugeschriebenen Predigt (Migne 87, 524) *nullus in Kalendis Januariis nefanda et ridicula, vetulas aut cervolas aut iotticos (sic!) faciat.* *Homilia de sacrilegiis* herausgeg. von Caspari, Christiania 1886, im nördlichen Frankreich im 8. Jahrh. verfasst, bietet § 24 einen Auszug aus der ps.-augustinischen Homilie 129.

England bietet keine Homilien, aber um so mehr Bussbücher (s. u. S. 74 [237 f.]).

Deutschland. *Dicta abbatis Priminii* (gest. 753) herausgeg. von Caspari Kirchenhist. Anecd., Christiania 1883 S. 175. *cervulos et vetulas in Kalendas vel aliud tempus nolite ambulare, viri vestes femineas, feminae vestis virilis in ipsis Kalendis vel in alia lusa quam plurima nolite vestire.*

Zwei französische Synodalbeschlüsse beziehen sich auf die Sitte. Tours im J. 567 (Mansi 9, 792 ff.) can. 22 *ad calcandam* [74] *gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt privatas in Kalendis Januariis fieri letanias.* Can. 23 *nonnullos inveniri sequepedes erroris antiqui, qui Kalendas Januarias colunt.* Auxerre im J. 578 (Mansi 9, 912) can. 1 *non liceat Kalendis Januariis vetulo aut cervolo facere vel strenas diabölicas observare.* Ausserdem wird ein *concilium Toletanum* IV can. X zitiert; ich finde aber eine ähnliche Bestimmung nicht in den Konzilbeschlüssen von Toledo bei Mansi wieder; ein zeitraubendes Suchen verlohnt sich nicht.

Ferner werden *vetula* und *cervulus* sehr oft in den Bussbüchern erwähnt. Ich entnehme Caspari *Hom. de sacrilegiis* S. 34

folgende Zitate nreihe: *Poen. Valicell.* I n. 88, II n. 62, *Roman.* n. 36, *Cummeani* n. 9, *Merseb.* a. C. XXXII, *Paris.* C. XVIII, *Ps.-Theod.* C. XII § 19, die ich z. T. nicht näher geprüft habe. Dazu Ps.-Egbert VIII 7, Halitgar C. VI, Regino v. Prüm *de eccl. disc.* I 300 gegen Ende, Burchard von Worms XIX 5 (Migne 140, 965 B). Für meinen Zweck ist es nicht nötig, näher auf diese Literatur einzugehen; sie gehört eben den Ländern an, aus denen die schon früher angeführten Zeugnisse stammen, und die jüngeren Bussbücher nehmen immer die Sätze der älteren herüber. Der Anstoss zu der Zusammenstellung von Bussbüchern geht von der irischen und altenglischen Kirche aus. Theodor von Canterbury (gest. 690) ist für die Folgezeit massgebend gewesen; aber das unter seinem Namen umlaufende Poenitentiale ist untergeschoben, ebenso das des Egbert von York (gest. 767). In das fränkische Reich wurde die Bussordnung durch Columban (gest. 615) überbracht und gewann trotz des Widerstandes fränkischer Synoden immer mehr Boden (*Poen. Cummeani*). 829 hat Halitgar von Cambray ein Bussbuch zusammengestellt. Auch das sog. *Poen. romanum* ist nicht römisch, da eine von der römischen Kirche approbierte Bussordnung nicht zu existieren scheint.³⁸

Die Bussbücher bilden eine wirre Masse einander kreuzender Überlieferungen, was aber unsere Frage betrifft, so weist [75] die Geschichte dieser Literatur auf ein noch nördlicheres Gebiet als die Homilien.

Der Befund ist eindeutig: die Tierversummung gehört einem bestimmt umgrenzten Gebiet an, besonders Norditalien, Frankreich und England, aber daneben auch Spanien und Westdeutschland. Besonders hübsch ist, dass sämtliche augustinische Homilien, in denen die Sitte erwähnt wird, untergeschoben sind. Die Zuteilung an Cäsarius von Arles, der gegen die Kalenden eifrig predigte, wird durch den Bezug auf die Tierversummung bestätigt; wenigstens sind die Homilien sicher gallisch. Schon Lipenius hat bemerkt³⁹, dass die Tierversummung besonders oft in Gallien erwähnt wird. Das hat

³⁸ Übersicht und Literatur z. B. von Friedberg in der *Protest. Realenzyklop.*³ s. v. Bussbücher III 581.

³⁹ In Graevius' *Thes. ant. lat.* XII 468 § 15.

Tille nachgesprochen, ohne dadurch zu weiterem Nachforschen angeregt zu werden⁴⁰, weil ihm alles, was im Gebiet des römischen Reichs vorkommt, ohne weiteres für römisch gilt. Die Zusammenstellung der Zeugnisse zeigt, dass die Tiervermummung nur in denjenigen Ländern vorkommt, in denen Kelten sassen oder gesessen hatten. Doch wird sie zuerst in und nach der Völkerwanderungszeit erwähnt. Die weströmischen Provinzen waren damals von Germanen überflutet, Frankreich und Norditalien waren seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts tief mit germanischem Blut durchsetzt. Also kann auch germanischer Ursprung in Frage kommen. Doch spricht dagegen, dass die deutschen Erwähnungen verhältnismässig spärlich sind und sehr wohl, wie es in dieser Literatur zu gehen pflegt, auf literarischem Wege übermittelt sein können.⁴¹ Der älteste Zeuge ist der im J. 390 gestorbene Bischof von Barcelona Pacianus. Freilich wirkte dieser in Nordspanien, [76] und seine Worte zeigen selbst, dass die Sitte auch dort nicht allgemein war; Ort und Zeit fallen aber einigermassen ins Gewicht gegen einen germanischen Ursprung. Die Entscheidung bringt die Verbindung mit der keltischen Religion.

Der gewöhnliche, durch die Bussbücher geläufige Ausdruck für die Tiervermummung ist *cervulum et vetulam facere* oder *in cervulo et vetula vadere*. Der Hirsch, den schon Pacianus und Ambrosius erwähnen, ist demnach die charakteristische Tiergestalt; es kommen aber auch andere Tiere, sowohl wilde (*ferae, portenta*) wie Haustiere, vor; recht oft begegnet das Wort *pecudes*, so noch in dem *Poen. Ps.-Theod.* Maximus von Turin sagt allgemein *aut in pecudes aut in feras aut in portenta transformant (se)*. In den dem Cäsarius von Arles zugeschriebenen Kalendenhomilien, die die ausgiebigste, immer wieder abgeschriebene Quelle für die Kalendenbräuche sind, wird in n. 129 allgemein von *pelles pecudum* und *capita bestia-*

⁴⁰ Tille *Gesch. der deutschen Weihnacht* 14; Yule and Christmas 96 nennt er die Sitte italisch!

⁴¹ Ob der von Tille Yule and Christmas S. 96 unter Anführung sprachlicher Gründe angetretene Beweis dafür, dass die Tiervermummung unter den Germanen unbekannt war, stichhaltig ist, entzieht sich meiner Beurteilung.

rum und speziell von dem Hirsch gesprochen, in n. 130 Bock und Hirsch und etwas weiter unten Hirsch und Färse genannt (die Lesung ist aber in betreff des letzten Wortes schwankend und kann infolge mangelnder Kenntnis der Handschriften nicht festgestellt werden). Also ist die Hirschvermummung stehend, daneben werden *pecudes*, d. h. Rindvieh, sehr oft erwähnt, nur vereinzelt andere Tiere. Schliesslich fasst man alles in die bequeme Formel *cervulus seu vetula* zusammen.

Das zweite Wort dieser Formel wird gewöhnlich von der Figur eines alten Weibes verstanden. Nun wird zwar die Weiberverkleidung sehr oft neben der Tiervermummung erwähnt, aber immer von dieser getrennt⁴²; es wird auch nie gesagt, dass die Verkleidung die eines alten Weibes ist. Man hat sich dabei beruhigt, dass die Ausgelassenheit des Aufzuges zu der Verkleidung in die lächerliche Gestalt eines alten Weibes geführt hat. Angesichts der Tatsache, dass neben [77] dem Hirsch regelmässig nur *pecudes* erwähnt werden und das Wort *vetula* nie allein steht, hat die richtige Auffassung, *vetula* als *vitulus* Kalb zu verstehen, längst Platz gegriffen.⁴³

Die Tiervermummung ist auf die keltischen Länder beschränkt, die Hauptfiguren sind der Hirsch und das Kalb, bzw. die Färse. Dabei kommt einem gleich der mit Hirschhörnern ausgestattete keltische Gott Cernunnos in den Sinn, dessen inschriftlich bezeugtes Bild unter der Notre-Dame in Paris gefunden worden ist; inschriftlose Bilder hat man in Gallien öfters gefunden. Der Name soll nach den Keltologen 'den Gehörnten' bedeuten; sonst ist kaum etwas über diesen

⁴² Ps.-Augustin Hom. 129, 130, Maximus von Turin, Isidorus von Sevilla a. a. O.; erst die *Dicta Priminii* fügen hinzu, dass auch umgekehrt Frauen sich in Männerkleider verkleideten.

⁴³ Zu den von Caspari angeführten Autoren kommt nach Chambers *The Mediaeval Stage* I 259 A. 3 auch hinzu C. de Berger *Comm. de personis vulgo larvis seu mascharis* p. 218 (1723). S. Caspari *Kirchenhist. Anecd.* 175 A. 2. Obwohl, wie Caspari bemerkt, weder die Schreibung *vetulus* noch *vitula* vorkommt, kann die Sache nicht zweifelhaft sein. Eine Stelle wie in dem *Poen.* des Theodor von Canterbury: *si quis in Kalendis Januariis in cervulo aut vetula vadit, id est in ferasum habita se communicant et vestiuntur pellibus peculorum* ist völlig beweisend.

Gott bekannt. Nun hat der Abt Aldhelm von Malmesbury (in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts) in einem Briefe an seinen aus Irland zurückgekehrten Freund Eahfrid ein Stück keltisches Heidentum gerettet, das unschätzbar wäre, wenn nicht der Abt in seinem unerträglich aufgeblasenen Latein es mehr auf Wortkünsteleien als auf Tatsachen abgesehen hätte. Er sagt (Migne 83, 93) *ubi pridem eiusdem nefandae natricis ermuli* (hoffnungslos korrupt) *cervulique crudafanis colebantur stoliditate in profanis, versa vice discipulorum gurgustia (imo almae oraminum aedes) architecti ingenio fabre conduntur*. Soviel ist verständlich, dass Hirsche (und was für andere Tiere?) in den Tempeln angebetet wurden.⁴⁴ Das bezieht sich doch auf den Gott mit dem Hirschgeweih.

Die monumentale Überlieferung kennt auch das Kalb. Auf der dritten Trommel der Juppitersäule von Mainz stehen zwei [78] rätselhafte Göttinnen: die eine, hinter der ein Pferd oder Maulesel kniet, ist wohl die gallische Pferdégöttin Epona — die *hinnicula* wird wenigstens von Ps.-Augustin als Figur der Tierversummung erwähnt —, die andere setzt den Fuss auf einen Rinds- oder Kalbskopf, dem die Zunge aus dem Maul heraushängt.⁴⁵ Auch sonst kommt diese rätselhafte Gestalt vor; es gibt eine Statue im Wallraf-Richartz-Museum in Köln (N. 241), wo dieselbe Göttin als Attribute noch Fruchtkorb und Schlange hat, und eine Statuette mit dem Fruchtkorb aus Woodchester im British Museum.⁴⁶

Aus der zweiten Homilie des Cäsarius geht hervor, dass die als Tiere verummten Leute von Tür zu Tür zogen und Gaben erhielten. Das kommt in den bisher besprochenen Kalenden-

⁴⁴ In Ducanges Lexikon ist der Vorschlag gemacht, *ermuli* in *hinnuli* zu korrigieren. Das stimmt zu der Epona, aber zu raten ist zwecklos.

⁴⁵ Über die Säule s. Körber Mainzer Zeitschr. I 54 u. 90 ff. und Die grosse Juppitersäule in Mainz, Oxé a. a. O. VII 28 ff., Domaszewski Abh. z. röm. Religion 139 ff., Drexel Röm.-germ. Korr.-Blatt VIII 1915, 65 ff., vgl. auch Wissowa, [s. S. 269 A. 81] S. 48. Den Deutungen kann ich mich freilich nicht anschließen: die unumgängliche Vorarbeit an den Monumenten, wo die Göttin mit dem Kalbskopf vorkommt, sollte zuerst gemacht werden.

⁴⁶ Beide abgebildet bei Körber Juppitersäule, Tf. II.

bräuchen nicht vor, wohl aber im Orient, wo Asterios den Umzug der gabenheischenden Kinder erwähnt (s. S. 64 u. 84 [228 u. 247]). Die Ähnlichkeit ist nur zufällig; der Umzug, in dem Gaben erheischt werden, ist bekanntlich im ländlichen Brauch sowohl im Altertum wie in moderner Zeit sehr allgemein. Es ist ganz natürlich, dass die Kalendenaufzüge diese Form erhalten haben, zeigt aber, dass diese aus den Städten hinaus unter die Landbevölkerung gewandert sind und sich deren Gepflogenheit angeschlossen haben. Aber römisch ist jener Umzug nicht.⁴⁷

In dem römischen Kalendenbrauch fehlt die Tiervermummung; Libanios z. B. erwähnt sie nicht, trotzdem er zwei ausführliche Schilderungen des Kalendenfestes gibt.⁴⁸ Es darf nicht behauptet werden, dass er diesen Brauch übergeht, weil er anstössig war; für die Heiden war die Vermummung nicht anstössiger als die Ulkereien auf den Strassen. Seine Schilderung ist so ausführlich und berücksichtigt so sehr das volkstümliche Treiben, dass es unbegreiflich wäre, warum er die

⁴⁷ Marx Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl., LVIII 1906, 101 ff. sieht in dem mit einem Hirschgeweih gekrönten Aktaion richtig einen alten Jagdgott und verknüpft mit ihm die Aufzüge der sizilischen Bukolianten. Der Gott und die Aufzüge seien aus dem ephesischen Artemiskult über Massilia nach Gallien gekommen, wo der Gott als Cernunnos erscheine und die Aufzüge in der von Cäsarius geschilderten Tiermasquerade fortleben. Maass Österr. Jahresh. X 1907, 113 ff., hat dies in etwas modifizierter Gestalt aufgenommen und erläutert die keltische Tiermasquerade aus der Darstellung des Aktaion auf dem Unterweltsbild des Polygnot in Delphi. Ausserdem leitet er andere in der Predigt des Eligius und von Cäsarius erwähnte Bräuche aus dem antiken Kult her; der *dies tiniarum* z. B. sei nichts anderes als Πηθοίγνα, die ‚Fassöffnung‘, der erste Tag der Anthesterien. Ich vermag in diesen Zusammenstellungen nichts als gelehrte Spielereien zu sehen.

⁴⁸ Die moderne Tiervermummung ist also nicht antiken Ursprunges. Tille a. a. O. begnügt sich mit der blossen Behauptung. Bilfinger Das germ. Julfest, Programm, Stuttgart 1901, weist wenigstens auf das Treiben des römischen Kalendenfestes hin. Wenn er aber in der freien Wiedergabe von der ἑκφρασις Καλανδῶν des Libanios S. 68 die Worte ἀγανακτοῦσιν ὡς ἀζοοῦσιν so umschreibt: »wer über diese Maskenscherze in Zorn gerät«, so trägt er etwas in den Text hinein, was dort nicht steht. Richtig ist dagegen die Übersetzung derselben Stelle S. 43: »wenn diese Leute über die Spöttereien unwillig werden«.

Tiervermummung übergangen haben sollte, wenn er sie wirklich kannte.⁴⁹

Unkenntnis der Tiervermummung lässt sich auch aus zwei, diesmal echten Homilien des Augustinus erschliessen. *Hom. 198 de Kal. Jan.* (Migne 38, 1024 ff.) schildert er eingehend die verworfene heidnische Feier. Die Einzelheiten entsprechen dem, was wir von den römischen Kal. Jan. schon wissen. *acturus es celebrationem strenarum sicut paganus, lusurus alea et inebriaturus te? — avocantur illi cantionibus luxuriarum — currunt illi ad theatrum — inebriantur illi — illa daemonia delectantur canticis vanitatis, delectantur nugatorio spectaculo et turpitudinibus variis theatrorum, insania circi, crudelitate amphitheatri.* Von einer Maskerade kein Wort! Bindend, wenn ein *argumentum ex silentio* bindend sein kann, ist *Hom. 197 de Kal. Jan. contra paganos* (a. a. O. 1021 ff.). Von der Torheit und dem Übermut der Heiden sprechend, die das Geschaffene, nicht den Schöpfer anbeten, kommt er auf die Götzenbilder zu reden und hält sich ausführlich bei den ägyptischen auf: *numquid enim fratres in aliis templis vidistis simulacrum capite canino vel taurino ceterorumque animalium irrationabilium figmenta?* usw. Dabei soll er von der Tiermaskerade geschwiegen haben! Welcher Prediger würde es über sich gewinnen, in einer Kalendenpredigt die schöne Parallele nicht zu gebrauchen!

Eine Schilderung sehr bedenklicher Art gibt Ambrosius in einer u. S. 81 [244] zu erwähnenden Kalendenhomilie, ohne von der Tiervermummung zu sprechen. Noch auffallender ist die o. S. 71 [235] angeführte Stelle, wo er auf diese Sitte anspielt. Zu Psalm 42, 2 »Wie ein Hirsch, der nach Wasserbächen lechzt, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott!« macht er eine lange Auslegung, in der er Christus mit dem Hirsch, der Schlangen

⁴⁹ In der oberen linken Ecke des Kalenderbildes für Dezember des Philocalus hängt eine Maske, die also auf die Saturnalien bezogen werden muss. Man darf diese nicht auf ‚Maskenscherze‘ deuten und sie noch weiter für einen Neujahrskarneval in Anspruch nehmen, denn eine Maske bezieht sich in der Antike auf Theaterdarstellungen. Also sind schauspielersiche Aufführungen gemeint, die oft als Unterhaltung bei den Gastmählern gegeben wurden (Friedländer Sittengesch.⁸ I 429).

zertritt, und die Christen mit Hirschen, die ungefährdet über Schlangen wandeln, vergleicht, und das beschliesst er mit den Worten: *sed iam satis nobis in exordio tractatus* (sc. *cervus*), *sicut in principio anni more vulgi cervus allusit*. Für einen Cäsarius wäre das Gotteslästerung. Ambrosius dagegen hat nicht gegen das *cervulum facere* als heidnische Unsitte zu kämpfen gehabt, er betrachtet es von ferne als ein recht unschuldiges Spiel. Es war eben ein bäurischer Brauch, dessen heidnischen Gehalt er nicht einsah; in der grossen Weltstadt Mailand hielt man sich an eine andere Art der Kalendenfeier.

Es kommt nämlich aus dem Osten des Reiches ein andersartiger Neujahrskarneval. Die von Libanios erwähnten Neckereien sind nichts als eine allgemeine *comissatio*, ein Ausschlag ausgelassener Festlaune gegen Knauser und Mürrische, [81] die an dem Festtreiben nicht teilnehmen wollen. Schlimmer erscheint das Treiben bei seinem christlichen Zeitgenossen Ambrosius in seiner Kalendenhomilie n. 7 (Migne 17, 617 ff.) *idoli enim portio est inebriare mentem vino, ventrem cibo distendere, saltationibus membra torquere — arte insinuant se hominibus, domos penetrant, ingrediuntur praetoria, aures iudicum et publicas inquietant*. Auch die Behörden werden nicht verschont; merkwürdigerweise spricht er auch von dem Gericht, während nach Libanios Gerichtsruhe während der Kal. Jan. eintritt. Noch schärfer ziehen Johannes Chrysostomos und Asterios gegen das Neujahrstreiben los (s. u. S. 83 f. [246 f.]). Andere Zeugen sprechen von spöttischen Darstellungen, also gerade Maskenscherzen. Lydus *de mens.* p. 74 W. καὶ ἀδεῶς τὸ πλῆθος ἀπέσκαωπεν εἰς τοὺς ἄρχοντας οὐ ῥήμασιν ἀλλὰ καὶ σχήμασιν ἐπὶ τὸ γελοιῶδες ἔχουσι: er gibt auch an, dass diese Spöttereien an den Vota stattfanden. Ausführlicher ist Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna 433, in der Kalendenhomilie n. 155 (Migne 52, 609 ff.). Nach einer Schilderung der von den heidnischen Göttern begangenen Schändlichkeiten fährt er fort: *haec diximus — quare gentiles hodie faciant deos suos talia committere, quae sustinemus, et faciant tales qui videntibus et horrore sunt et pudori — sed dicit aliquis, non sunt haec sacrilegiorum studia, vota sunt haec iocorum — esse hoc anni principium non gentilitatis offensam*. Die Götter

wurden von Menschen dargestellt, die ihre Masken trugen: *qui se deum facit, Deo vero contradictor existit; imaginem Dei portare noluit, qui idoli voluit portare personam*. Auch diese Aufzüge fanden an den Vota statt. Es nimmt keinen wunder, dass Chrysologus, der vor der Mitte des 5. Jahrhunderts in Norditalien wirkte, auch die Tierversummung kennt; denn auf diese neben der Göttermaskerade zielen wohl die Worte über die, *qui se bestiis compararunt, exaequarunt iumentis, aptaverunt pecudibus, daemonibus formaverunt*. Dasselbe kehrt wieder in der einem Severian zugeschriebenen *Homilia de pythonibus et maleficiis*⁵⁰: *ecce Kalendae veniunt et tota daemonum pompa procedit, idolorum tota producitur officina, et sacrilegio vetusto anni novitas consecratur. figurant Saturnum, faciunt Iovem, formant Herculem, exponunt cum venantibus Dianam suis, circumducunt Vulcanum verbis haletantem turpitudines suas — praeterea vestiuntur homines in pecudes, et in feminas viros vertunt, honestatem rident, iudicia violant, censuram publicam rident*.

Jetzt wird es klar, woher diese Götterdarstellungen an den Vota, dem 3. Januar, herkommen: es sind die Götterbilder und -darstellungen, die in langer Reihe die Zirkusprozession eröffneten.⁵¹ Der 3. Januar war der erste Tag der *ludi compitales* und wurde nach Libanios mit Zirkusrennen gefeiert. In jener Zirkusprozession wurden auch Bilder der konsekrierten Kaiser und anderer Mitglieder des Kaiserhauses mitgeführt;

⁵⁰ Mai *Spicil. rom.* X 222; die Stelle abgedruckt nach Caspari *Hom. de sacrilegiis* S. 35. Die Erwähnung der Götterprozession und der keltischen Tierversummung zeigt, dass der Verfasser nicht der Bischof Severianus von Gabala in Syrien sein kann, sondern in Norditalien zu suchen ist. Nach Bardenhewer *Patrologie*³ 315 (vgl. G. Krüger in der *Prot. Realenc.*³ XVIII, 247) hat Fr. Liverani *Spicileg. Liberianum* (Florens 1863) I 192 f. nachgewiesen, dass auch diese Homilie Petrus Chrysologus zuzuschreiben ist.

⁵¹ Friedländer *Sittengesch.*⁶ II 353 und bei Marquardt *Röm. Staatsverw.*² III 510, mehr bei Soveri *De ludorum memoria Tertull.* (Diss. Helsingfors 1912) 84 f. Siehe bes. Ovid *Amor.* III 2, 45 ff. Die Antrittsspiele des ersten Konsulpaars fanden nach dem Kalender des Polemius Silvius erst am 7. Januar statt; bei Philocalus heißen sie *Iano patri circenses*. Mehr s. Mommsen *CIL* I² p. 306.

Cäsar wurde diese Ehre bei Lebzeiten zuteil. Macrobius *Sat.* I 23, 13 erwähnt als etwas Geläufiges, dass die Götterbilder in den Zirkusprozessionen auf Tragbahnen einhergeführt wurden. Der Zug wurde mit Zurufen und Händeklatschen begrüßt und gab zu politischen Kundgebungen Anlass. Die von Friedländer a. a. O. S. 304 gesammelten Beispiele stammen zwar aus der letzten Zeit der Republik; noch weniger werden sie aber in einer Zeit gefehlt haben, in der die öffentliche Meinung sich nur im Zirkus aussprechen konnte. Man versteht, der Gedanke konnte bei der Anschauung dieses Zuges kommen, den Gefühlen nicht nur $\phi\acute{\iota}\mu\alpha\sigma\iota$, sondern auch $\sigma\chi\acute{\eta}\mu\alpha\sigma\iota$, [83] durch karikierte Nachbildungen, Luft zu schaffen. Nun ist es wohl kaum glaublich, dass eine solche Darstellung heidnischer Schändlichkeiten noch etwas vor der Mitte des 5. Jahrhunderts von Staats wegen aufgeführt wurde, aber Chrysologus erwähnt sie so, dass sie etwas tatsächlich Gesehenes und nicht nur literarischer Gemeinplatz zu sein scheint. Leider weiss ich nicht, wann die heidnische Zirkusprozession von der christlichen, die man im byzantinischen Reich findet, abgelöst wurde. Es besteht aber die Möglichkeit, dass die Götterprozession auch nach der offiziellen Abstellung von den Heiden auf private Anregung hin fortgesetzt wurde. Das würde eine noch bessere Gelegenheit zu spöttischen Darstellungen gegeben haben. Die Prozession kann aber dann nicht mehr die Einleitung der Spiele gebildet, sondern muss eine Umwandlung erfahren haben. Und auch abgesehen von dieser Möglichkeit, wie wurde die Zirkusprozession, die sich bei Seneca (*controv. I prooem.*) als ein langweiliges Vorspiel der allgemeinen Unbeliebtheit erfreute, zu einem so volkstümlichen Aufzug?

Johannes Chrysostomos hat in Antiocheia eine Predigt gegen den Kalendenunfug gehalten (Migne 48, 953); am folgenden Tage dann eine zweite, in der er jedoch das 'satanische' Fest nur streift (Migne 48, 963). Die Beschreibung entspricht dem, was wir schon kennen. αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον καὶ τὰ σκώμματα καὶ αἱ λοιδορίαι καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυχτεριναὶ καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμωδία, die Bekränzung und Ausschmückung des Marktes und der Buden

— merkwürdig modern mutet es an, dass die Handwerker einander durch die Schaustellung ihrer Erzeugnisse zu überbieten suchten —, das Einholen von Omina, wozu auch das Leeren von vielen Bechern ungemischten Weines ὑπὸ τὴν ἑω gehört, — in den frühen Morgenstunden nach der Neujaarsmitternacht, mit der nach römischer Rechnung das neue Jahr anfang, hat man für die Gesundheit im neuen Jahre mächtig getrunken.⁵²

- [84] Diese Beschreibung lässt keinen Zweifel übrig, dass die Predigt sich auf den Neujahrstag selbst bezieht. Nun steht aber am Anfang τὰ σήμερον ὑπὸ τῆς πόλεως ἀπάσης ἀμαρθέντα — ἡμῖν πόλεμος συνέστηκεν νῦν — δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Hier scheint die Götterprozession am Neujahrstage aufzutreten, denn man kann nicht zu dem Ausweg greifen, dass der Ausdruck metaphorisch 'das teuflische Treiben' der Kal. Jan. bezeichnet. Man wird vielmehr, wenn später von der καταγέλαστος κωμωδία die Rede ist, auch diesem Ausdruck die konkrete Bedeutung jener σχήματα beilegen müssen.^[53]

Die Frage findet ihre Lösung durch eine ein wenig jüngere Kalendenpredigt des Bischofs Asterios in Amaseia im kappadokischen Pontus (um 400, Migne 40, 221; einiges von seiner Schilderung, wie das Kalendenbetteln, ist schon S. 64 [224] erwähnt). Sie verläuft in dem allgemeinen Schema; daneben treten aber neue merkwürdige Einzelheiten auf, wie das Anulken der Bauern (s. u. S. 93 A. 1 [256 A. 67]) und ein von Soldaten aufgeführter Neujahrskarneval.⁵⁴ Er nennt diesen πομπεία. Die

⁵² Lydus *de mens.* p. 73, 16 ff. W.; vgl. Libanios a. a. O.

⁵³ [Die Schilderung des Johannes Chrysostomos scheint Licht zu verbreiten über die Andeutung in einer pseudo-augustinischen Homilie, die dem ungefähr gleichaltrigen Bischof in Karthago zugeschrieben wird. Es heisst, 40, p. 703 Migne, *An non sacrificant qui imagines idolorum per noctem ludentes, quod Nocturnum vocant, libentissime spectant?* — — — *tota hoc civitas fecit quae tota consensit.* Die Feier war nächtlich wie in Antiochia, wenigstens die Tänze u. s. w.; ob die Schaustellung der Götter auf dem Markt auch nachts stattfand, wird nicht ausgesprochen, vielleicht ist sie mit der Pannychis identisch. Vgl. auch die Worte *tota etc.* mit denen bei Chrysostomos, ὑπὸ τῆς πόλεως ἀπάσης ἀμαρθέντα.]

⁵⁴ Asterios Kal.-hom. Migne 40, 221 *μανθάνουσιν γὰρ ἀνελευθερίαν, ἐπιτη-*

Soldaten verhöhnern (κομφοδοῦσι) die höchste Obrigkeit, indem sie auf einen Wagen wie auf eine Bühne hinaufsteigen und Trabanten ernennen. Asterios trachtet nach einem gewählten Stil und deutet die seinen Zuhörern wohlbekannten Einzelheiten des Brauchs nur an. Auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, so ergeben seine Worte, dass die Trabanten den Hofstaat eines Königs bilden. Die Soldaten verhöhnern ihn [85] weidlich und in seiner Person den Kaiser. Zum Hofstaat gehört auch ein Harem. Darum stecken sich die Soldaten in Weiberkleider; Asterios geht selbst freilich auf in literarischen Reminiszenzen von Herakles bei Omphale. Hier haben wir endlich eine wirkliche Neujahrsmaskerade und einen Saturnalienkönig, der nicht der römische *rex bibendi* ist, sondern die Stelle des Herrschers usurpiert.

Woher dieser gekommen ist, wurde durch die viel besprochenen Akten des Märtyrers Dasius aufgehehlt.⁵⁵ Am 20. November 303 ist der christgläubige Soldat Dasius von dem Legaten Bassus in Durostorum in Moesia inferior unweit des heutigen Silistria hingerichtet worden, weil er sich weigerte, den Saturnalienkönig zu spielen. Einen Monat zuvor⁵⁶, also

δεύματα σκηνικῶν — — τὴν γὰρ μεγίστην ἀρχὴν κομφοδοῦσι καὶ διασύρουσιν, ἄρμα ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἀναβαίνοντες καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες καὶ δημοσίᾳ ποιῶντες τὰ τῶν ἐξυρημένων πρὸς κόνδυλον. καὶ ταῦτ' ἐστὶν τῆς πομπείας τὰ σεμνότερα. τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἂν τις εἴποι; μὴ καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεύς, ὁ τὸν θυμὸν λεοντώδης, ὁ μετὰ τὴν ὕπλιν θυμαστὸς ὀφθῆναι τοῖς οἰκείοις καὶ φοβερὸς τοῖς ἐναντίοις· καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφήσι καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην καὶ ὀποδήματι κέχρηται γυναικεῖα καὶ τὸν κρόβυλον ἐπιτίθεται τῇ κεφαλῇ, ἢ γυναιξὶ νόμος, καὶ φέρει τὴν ἡλακᾶτην ἐρίου γέμουσαν καὶ τῇ δεξιᾷ νῆμα κατέχει τῇ ποτε φερούσῃ τὸ τρῶπαιον· καὶ τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐναλλάττων τὸ ὀξύτερον καὶ γυναικῶδες φθέγγεται.

⁵⁵ Herausgeg. von Cumont mit kurzen Bemerkungen *Analecta Bolland.* XVI 1897, 6 ff. [W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum, *Archiv f. Religionswiss.*, XIX, 1919, S. 316 ff. bestreitet die Verbindung des Festes mit den Saturnalien und schreibt es einem syro-phönikischen Ursprung zu.]

⁵⁶ Ich kann nicht umhin, auf die Parallele hinzuweisen, dass die Saturnalienzeit hier die Dauer eines Monats hat gerade wie später die Brumalien, die die Saturnalien abgelöst haben; doch sind mit Rücksicht auf die Wintersonnenwende die Brumalien zwischen den 24. November und den 24. Dezember verlegt. Dadurch erklärt sich, dass in den Kalendern

am 17. November, war er zum König auserschen worden; nachdem er das königliche Gewand einen Monat hindurch getragen hatte und allen Lüsten hatte frönen dürfen, sollte er sich an dem Hochtag des Festes am Altar des Saturnus erstechen. Die Authentizität der Akten ist zweifellos, nur hat anfangs Cumont und noch Wissowa⁵⁷ nicht glauben wollen, dass zu dieser Zeit ein derartiges Menschenopfer im römischen Heer wirklich vorkam. Aber es ist erklärlich als das Wiederaufleben einer altheimischen Sitte orientalischer Truppen unter dem Einfluss der Grausamkeit und der Blutgier, die die damals gerade losgelassene Christenverfolgung entfesselt hatte.

[86] Die orientalischen Parallelen sind zuerst von Parmentier hervorgezogen und haben Cumont überzeugt.⁵⁸ An dem babylonischen Sakäenfest wurde ein verurteilter Verbrecher in die Tracht des Königs gekleidet; er durfte den Herrscher spielen und alle Lüste befriedigen, sogar der Harem des Königs stand ihm zur Verfügung; am Ende des Festes wurde er getötet.⁵⁹ Die Sakäen wurden zwischen dem 16. und 20. Lous

des Philocalus und des Polemius Silvius zum 24. November der Vermerk *Bruma* steht, d. h. nicht Wintersonnenwende, sondern Anfangstag der *Brumalien*.

⁵⁷ Wissowa in Roschers Lexikon III 440.

⁵⁸ *Revue de Philologie* XXI 1897, 143 ff.

⁵⁹ Am schärfsten hat sich gegen diese Zusammenstellung Geffcken geäußert (*Hermes* XLI 1906, 222) und den Vorfall in *Durostorum* als gänzlich erdichtet hingestellt. Gegen die oben angeführte Schilderung der Sakäen, die aus der Rede stammt, die Dion von Prusa den Diogenes vor Alexander halten lässt (p. 67 Arn.), führt er an, dass Berossos (bei Athen. p. 639 C) von einer Tötung nichts erzählt, aber auch dieser erwähnt den Narrenkönig unter dem Namen ζωγάνης, und seine Existenz, nicht seine Tötung ist der springende Punkt. Er kommt ja auch unter den römischen Soldaten in *Amaseia* vor. G. ist also im Unrecht, wenn er behauptet, es führe »doch auch schlechterdings keine Verbindung von dem innerasiatischen Feste der Sakäen hinüber zu dem ausdrücklich als Kronosfest, ja in den Synaxarien als hellenischer Brauch bezeichneten Vorgang in *Durostorum*»; er vergisst sogar, dass für die Christen 'hellenisch' so viel als 'heidnisch' bedeutet. Geffcken folgt sein Schüler F. Schwenn: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (*Rel.-gesch.* Vers. u. Vorarb. XV 3) 167 f.

(im Hochsommer) gefeiert. Darin liegt die Schwierigkeit gegen die Identifizierung der Sakäen mit dem babylonischen Neujahrsfest Zagmuk; denn dies wurde um die Frühlings-Tagundnachtgleiche, zwischen dem 8. und 11. Nisan gefeiert. Diese vielumstrittene Frage, die durch Hereinziehen des jüdischen Purim- und des persischen Farwardigan- (Epagomenen-) festes noch verwickelter gestaltet worden ist⁶⁰, muss hier beiseitegelassen werden. Es ist jedoch zu erwähnen, dass sich Spuren des Narrenkönigs in altbabylonischer Zeit gefunden haben. Eine neubabylonische Chronik erwähnt einen Vorfall, der sich in der Zeit der Isin-dynastie, ung. 80 Jahre vor Hammurabi ereignet haben soll. »Ur-ra-imitti hatte den Gärtner Ellil-bani als Ersatzfigur auf seinen Thron gesetzt und hatte seine Königskrone auf dessen Haupt gesetzt. U. starb in seinem Palast. E., der auf dem Throne sass, stand nicht auf, sondern machte sich zum König.«⁶¹ Die Sitte eines Ersatz- oder Narrenkönigs ist also altbabylonisch. Dabei tut es nichts zur Sache, ob der berichtete Vorfall historisch oder mythisch ist; die Sitte ist bezeugt. Demnach wird es nicht mehr möglich sein, wie gelegentlich versucht worden ist, auch die Tötung des Narrenkönigs an den Sakäen als Erfindung hinzustellen, um das gleiche Vorkommnis im Heere von Durostorum wegleugnen zu können. Wir haben hier wirklich den Saturnalien-Narrenkönig; aber er ist orientalisch; Frazer nennt ihn a. a. O. 308 mit Unrecht römisch. Orientalische Soldaten haben ihn wie so vieles von orientalischer Religionsübung ins Reich mitgebracht.

Parmentier hat schon a. a. O. bemerkt, dass der Brauch in der von Asterios geschilderten Kalendenfeier der Soldaten in Amaseia in Pontus wiederkehrt. Der Narrenkönig wird zwar nicht getötet, — die Tötung muss eine Ausnahme gewesen sein, die nur in einer Zeit vorkam, wo die Verfolgung die bösen Gelüste entfesselte. Es ist also wieder ein Saturnalienbrauch, obgleich ein vor nicht langer Zeit eingeschleppter,

⁶⁰ Literatur und Diskussion zuletzt bei Frazer *The Golden Bough*³ VI 354 ff.

⁶¹ Zimmern *Zum Streite um die 'Christusmythe'* 49; die Geschichte ist auch zu den Griechen gekommen, Agathias II 25.

auf die Kal. Jan. übertragen worden. Die Saturnalien waren seit alters im Heere sehr beliebt und sehr gefeiert.⁶² In der allgemeinen Lustbarkeit glichen Saturnalien und Sakäen einander, so dass es ohne weiteres verständlich ist, dass orientalische Soldaten, die im römischen Heere die Saturnalien feierten, auf diese die Sakäenbräuche übertrugen. Ebenso verständlich ist, dass der Brauch weiter auf die Kal. Jan. überging, wenn diese die Rolle der Saturnalien übernahmen und diese verdrängten. Wenn die Sakäen wirklich eine Fortsetzung [88] des babylonischen Neujahrsfestes sind, so muss das auf eine Verlegung auf die Kal. Jan. hingedrängt und zu der wachsenden Bedeutung des Neujahrsfestes mächtig beigetragen haben. Aber wie gesagt, dieser Punkt ist noch unklar.

So ist in die römische Kalendenfeier ein orientalischer Zug hineingekommen: der Narrenkönig und der Maskenaufzug. Etwas äusserlich Ähnliches fand sich in der Götterprozession der Vota. Es lässt sich vermuten, dass diese, von dem orientalischen Maskenaufzug beeinflusst, ihren Ruf von tödlicher Langeweile gegen Popularität eintauschte, so dass sie, wenn sie auch nicht mehr von Staats wegen veranstaltet wurde, doch fortlebte, wie die Schilderungen des Chrysologus zeigen. Und Lydus erwähnt, dass die Obrigkeit an dem Tage der Vota durch Darstellungen verspottet wurde. Andererseits ist der italische Götteraufzug nach Osten gekommen und wie der Maskenaufzug auf den Neujahrstag verlegt worden. Vor allem lud der Gott Janus dazu ein. Lydus erzählt, dass dieser noch zu seiner Zeit (Zeit des Justinian) in Philadelphia am Neujahrstage vorgeführt wurde.⁶³ Von einer πομπεία ähnlicher

⁶² Cic. *ad Att.* V 20, 5; Tac. *Hist.* III 78. Es scheint durch Abzüge vom Solde ein Fonds für die Feier gebildet worden zu sein, Mommsen *Hermes* XXXV 1900, 452, v. Premierstein *Klio* III 1903, 11; dagegen Blümner *N. Jahrb. f. klass. Altertum* V 1900, 434.

⁶³ Nach einer von antiquarischer Gelehrsamkeit strotzenden Partie über den Janus fährt Lydus fort (*de mens.* p. 65 W.) καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Φιλαδελφείᾳ ἐπὶ καὶ νῦν ἔχοντος τῆς ἀρχαιότητος σώζεται· ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλανδῶν πρόεισι ἐσχηματισμένους αὐτὸς δῆθεν ὁ Ἰανὸς ἐν διμόρφῳ προσώπῳ καὶ Σατοῦρνον αὐτὸν καλοῦσιν οἷον Κρόνον. Vielleicht liegt hierin die Erklärung der Hartnäckigkeit, mit der die christlichen Homilien den Janus als den Gott des Neujahrs verfolgen.

Art sind vermutlich die Worte des Johannes Chrysostomos von den am Neujahrstag auf dem Markt zu Antiocheia πομπεύσαντες δαίμονες zu verstehen. Von selbst konnte die Götterprozession der Vota kaum auf den Neujahrstag verlegt werden, da an diesem keine Spiele gegeben wurden.

Vielleicht ist der Soldatenkarneval nach Westen gedungen und hat sich in weitere Kreise verbreitet. Es kann kaum nur Zufall oder stilistische Antithese sein, dass Cäsarius⁶⁴ seine Schilderung der Weiberverkleidung am Kalendenfest auf die [89] Soldaten gemünzt hat: *non erubescentes tunicis muliebribus inserere militares lacertos* und *iusto enim iudicio Dei evenisse credendum est, ut militarem virtutem amitterent, qui feminarum se specie deformarent*. Freilich stammt die Predigt erst aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, einige Zeit nach dem Fall des weströmischen Reichs. Also wird die Militärmaskerade fortgelebt haben, oder man muss eine literarische Übertragung annehmen, die der Schilderung der Weibervermummung die Farbe geliehen hat, die schon früher von Maximus von Turin a. a. O. (S. 71 [235]) erwähnt wird. Jedenfalls scheint mir die Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass die Weiberverkleidung in letzter Linie von der orientalischen Militärmaskerade stammt, die in volkstümliche Kreise sich verbreitet hat und in den westlichen Provinzen mit der keltischen Tiermaskerade zusammengetroffen und neben diese getreten ist.

Es erübrigt noch, einen Punkt richtigzustellen. Aus den Acta des Dasius hat Wissowa⁶⁵ geschlossen, dass gegen das Ende des Heidentums Saturnalien und Kal. Jan. zusammenfielen, weil diese im Kap. 3 eingehend einen Kalendenbrauch schildern. αὕτη ἡ μυσαρὰ παράδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελθοῦσα ἀθλιωτέως παραφυλάττεται. — ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται· αἰγείοις δέρμασι περιβεβλημένοι τὸ πρόσωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῷ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῷ.

⁶⁴ Ps.-Augustin Hom. 129 (Migne 39, 2002).

⁶⁵ Wissowa in Roschers Lexikon der Mythol. IV 440.

Das ist eine lose eingefügte Abschweifung, die m. E. erst von dem griechischen Übersetzer oder Bearbeiter des ursprünglich lateinischen Originals herrührt. Der Brauch hat nichts mit den in Durostorum begangenen Saturnalien zu tun und ist auch nicht der gleiche wie die keltische [90] Tiermaskerade; die Leute hüllen sich in Ziegenfelle und verändern, d. h. maskieren das Gesicht. Wir kennen dank neuerer Untersuchungen, den Gebrauch; er hat sich bis zum heutigen Tag auf der Balkanhalbinsel erhalten und ist von Albanien und Bulgarien bis nach Thessalien verbreitet.⁶⁶ Er ist keine Tiermaskerade, obgleich die Leute sich in Ziegenfelle einhüllen und vor dem Gesicht eine Maske von Ziegenfell tragen, denn diese ist nicht wie ein Bockskopf, sondern als eine gewöhnliche Maske gestaltet. Die Bräuche zeigen auch hier gar nichts von einer Tiermaskerade. Sie sind heutzutage gewöhnlich vor oder in den Fasten, aber in Thessalien und im südlichen Makedonien auch am Abend vor dem Epiphanientag üblich. Jedenfalls hat eine zeitliche Verschiebung stattgefunden. Die Kalendenfeier war im Mittelalter auf der Balkanhalbinsel volkstümlich. Sie wird neben den Vota, Brumalien und einer am 1. März gefeierten Panegyris von dem zweiten trullanischen Konzil im J. 692 can. 62 verboten; die Bräuche, die nicht nach den verschiedenen Festen geschieden werden, sind Tänze, Vermummungen der Frauen in Männer, der Männer in Frauen und das Tragen von Masken *κομικά* ἢ *σατυρικά* ἢ *τραγικά*. Diese Einteilung beruht auf antiquarischer Gelehrsamkeit; deutlich passt das aber auch auf die Masken von Ziegenfell. Theodor Balsamon erwähnt in seinem Kommentar des angeführten Kanons (Migne 137, 727), dass die Bauern noch zu seiner Zeit am 1. Januar ein Fest feierten, verliert sich aber in eine zweifelhafte Gelehrsamkeit anstatt einer Schilderung der Bräuche. Die Stelle ist jedenfalls sehr wert-

⁶⁶ Dawkins *Journ. Hell. Stud.* XXVI 1906, 191 ff.; *Annual Brit. School at Athens* XI 1904/5, 72 ff.; Lawson, ebend. VI 1899/1900, 125 ff.; Zusammenstellung mit neuem Material bei Ridgeway *The Origin of the Tragedy* 16 ff.; dazu Kazarow *Arch. f. Religionswiss.* XI 1908, 407. Ich habe die Gebräuche in anderem Zusammenhang besprochen *N. Jahrb. f. klass. Altertum* XXVII 1911, 677 ff. [oben s. 116 ff.]

voll als Beweis für das zähe Nachleben der Kalendenfeier und macht die Verknüpfung von dem in den Akten des Dasius erwähnten Brauch mit dem ähnlichen modernen auf der Balkanhalbinsel sicherer. Die fragliche Stelle lehrt also nichts we- [91] der für die Saturnalien noch für die römischen und westeuropäischen Kalendenfeiern, ist aber als ein Zeugnis aus dem frühesten Mittelalter für die Kalendenbräuche auf der Balkanhalbinsel äusserst wertvoll. Ich habe a. a. O. vermutet, dass die Verkleidung in Ziegenfelle in letzter Linie auf den Dionysoskult zurückzuführen sei.

Die Entwicklung des Festes der Kal. Jan. lässt sich nun überschauen; freilich ist sie etwas verwickelter, als gemeinlich angenommen wird. In dem altrömischen Neujahr überragte die Bedeutung des Amtsantrittes so sehr, dass dieser bei seiner Verlegung von dem 1. März auf den 1. Januar das Neujahr mit sich zog. Weniger bedeutete der Neujahrstag als Kalendereinschnitt, obgleich diese Seite auch nicht fehlte; zum Teil war das den Kal. Jan. mit den übrigen Kalenden, Nonen und Iden gemeinsam. Aus diesen beiden Umständen ergibt sich als das für den Tag Charakteristische die verschiedenen Omina. Durch die Astrologie, insbesondere die Laienastrologie, erhielt der Neujahrstag als Kalendereinschnitt eine für das ganze Jahr entscheidende Bedeutung; hierdurch erwuchs recht eigentlich seine rechte Bedeutung als Feier des Jahresanfanges und erhielt das Fest seine Anziehungskraft. Durch die Verlegung der Vota auf den 3. Januar wurde das Fest mehrtägig, und zwar durch die anschliessenden *ludi compitales* fünftägig. So konnten die Compitalienbräuche, das ausgelassene Gelage, in der Kalendenfeier aufgehen. Verwandt waren die nahen Saturnalien, von denen die Kal. Jan. auch Bräuche in sich aufgenommen haben — vor allem die ausgelassene Festlust unter Gleichheit zwischen Herren und Dienern. Die Saturnalien sind wenigstens bis in das 5. Jahrhundert gefeiert worden; nach dem Sieg des Christentums konnten sie schärfer unterdrückt werden — bei Polemius Silvius ist der alte Name verschwunden, obgleich das Fest geblieben ist — als trotz allen Donnerns die Kal. Jan., die

[92] z. T. hochoffiziell waren. Am 3. Januar, den Vota, fand bei der Eröffnung der *Iudi compitales* die übliche Zirkusprozession statt, die zu Spöttereien und politischen Kundgebungen Anlass bot.

Den babylonisch-persischen Sakäen bzw. dem babylonischen Neujahrsfest entstammt der von seinem Hofstaat umgebene Narrenkönig, der zuerst in den Saturnalien, dann an den Kal. Jan. im Heere auftritt. Sein Auftreten gab den Vorwand für die beliebten Spöttereien gegen Vorgesetzte und Kaiser. In dieser Form ist diese Maskerade nur aus dem Osten überliefert. Natürlich ist sie der Obrigkeit ein Dorn im Auge gewesen, und man wird bei der zivilen Bevölkerung nicht das geduldet haben, was man von den Soldaten ertragen musste. In den Städten des Westens scheint daher der Karneval sich irgendwie mit der Götterprozession der Vota verbunden zu haben, die dadurch, wenigstens als private Veranstaltung, ein Nachleben bis tief in das 5. Jahrhundert hinein erhielt. Durch diesen östlichen Einfluss entstand eine Narrenfreiheit, von der norditalische Kirchenväter und Lydus sprechen, eine Narrenfreiheit, die viel weiter ging als früher; die Saturnalien beschränkten sich auf fröhliche Festfreude unter allgemeiner Gleichheit; das Treiben in der Silvesternacht war nichts als eine allgemeine *comissatio*. Das Neujahrstreiben artete in ein Karnevalstreiben aus; auch die Obrigkeit wurde in Wort und Darstellung arg mitgenommen.

Auch nach dem Fall des weströmischen Reichs pflegten sich die Soldaten in Weibertracht zu verkleiden; vielleicht stammt die Weiberverkleidung im ländlichen Brauch, die sich sowohl im Westen wie auf der Balkanhalbinsel findet, von dort. Die Kalendenfeier, die für die menschliche Natur etwas merkwürdig Anziehendes hat — man braucht sich nur gewisser Erscheinungen der Neujahrsfeier in modernen Grosstädten zu erinnern —, hat sich durch das ganze Reich verbreitet, wozu ihr offizieller Charakter sehr stark beitrug und in christlicher Zeit daneben der Umstand, dass sie eine sowohl sehr volkstümliche wie auch nichtkirchliche Feier war. Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts hat die westliche Kirche den Versuch gemacht, die Kal. Jan. dadurch zu bekämpfen, dass sie

[93]

den Tag zu einem Fastentag machte, aber auf die Dauer blieb das vergeblich. Die Kal. Jan. wurden auch auf dem Lande gefeiert, wo die Bauern den Städtern so gut, wie sie es verstanden, nachahmten. Die Narrenfreiheit hatte bei den Bauern keinen Nährboden; im Gegenteil wurde ihnen, wenn sie in die Stadt kamen, arg mitgespielt⁶⁷; man hört auch nichts von ihr im ländlichen Brauch. In den von den Kelten bewohnten Provinzen gab es eine einheimische Tiermaskerade. Sie war ursprünglich nicht an den Jahresanfang gebunden⁶⁸, wurde aber von dem Kalendenfest angezogen, da dieses sich durch die Götterprozession der Vota und den Hofstaat des Narrenkönigs auszeichnete. Von diesem städtischen Brauch wurde vermutlich die Weiberverkleidung in den ländlichen hinzugenommen.

Die Tierversummung und die Weiberverkleidung setzten sich in den frühmittelalterlichen Kalendenbräuchen fort. Wohl bekannt ist aus vielen kirchlichen Verboten die unausrottbare Neigung der Landbevölkerung für Tänze und Lieder, die sie vor oder gar in der Kirche selbst aufführten, und für Schmäuse und Gelage, die sie mit Vorliebe auf die grossen kirchlichen Festtage verlegten und in der Kirche selbst abhielten; das ist doch ohne Zweifel ein Stück Erbgut von den heidnischen Festen mit ihren Opferschmäusen und Kulttänzen. Um so weniger fehlte dieses bei den Kal. Jan. Schon vor der Bekehrung war^[94] die Laienastrologie bei Kelten und Germanen eingewurzelt, kein Wunder, dass die Neujahrsomina von ihnen aufgenommen und mit Benutzung einheimischer Orakelarten weiter ausgestaltet wurden. So haben sich die Elemente der frühmittelalterlichen Kalendenfeier in Westeuropa zusammengefunden;

⁶⁷ Astérios a. a. O. (Migne 40, 220) τοὺς δὲ ἱεροὺς καὶ βελτίστους γεωργοὺς οἷα διατίθῃσιν αὕτη ἡ ἡμέρα. φευκτὴν καὶ ἄβατον τὴν πόλιν ἐργάζεται, καὶ πολλὸν αὐτὴν ἀποδιδράσκουσιν ἢ οἱ λαγοὶ τὰ δίκτυα. οἱ γὰρ εὗρισκόμενοι μαστίζονται, παροινοῦνται, ἀπολλύουσιν τὰ ἐν χερσίν. ἐν εἰρήνῃ πολεμοῦνται, ἐπιχλευάζονται, κωμωδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις.

⁶⁸ Es konnte Zufall sein, dass der älteste Zeuge, Pacianus, die Tierversummung nicht mit einem bestimmten Tag verbindet, in den *Dicta abbatis Priminii* heisst es aber ausdrücklich c. 22 *cervulos et vetulas in Kalendas vel aliud tempus nolite ambulare*.

auf weitere einheimische Bestandteile und ihr Verhältnis zu den antiken werde ich in dem folgenden Abschnitt zurückkommen.

Im byzantinischen Reich setzten sich die Kal. Jan. bis tief in das Mittelalter fort. Zeugnisse sind das trullanische Konzil vom Jahre 692 und Theodor Balsamon Ende des 13. Jahrhunderts. Sie leben noch im slawischen Volksbrauch fort, aber die Bräuche und auch der Name sind z. T. auf das Weihnachtsfest übertragen worden. Auch in Ostkleinasien lebt das Kalendenfest bei den Griechen und Armeniern fort und ist sogar von den Türken übernommen worden. Am Silvesterabend ziehen arme Kinder umher, pochen an die Türen der Wohlhabenden, singen Kalendenlieder und erbitten Kalendengeschenke gerade wie zur Zeit des Asterios.⁶⁹

II RÖMISCHE ODER GERMANISCHE WEIHNACHTEN?

Über die Herkunft des volkstümlichen Weihnachtsfestes sind in den letzten Jahrzehnten grössere Untersuchungen veranstaltet worden von Alexander Tille und dem neulich verstorbenen gründlichen chronologischen Forscher Gustav Bilfinger.⁷⁰ Beide gehen der herkömmlichen Auffassung scharf zu Leibe, nach der das Weihnachtsfest einem heidnisch-germanischen Sonnenwendfest entstamme, das, nachdem die Sonne ihren tiefsten Stand erreicht hatte, aus Freude über ihre Rückkehr gefeiert wurde. Von jenem Sonnenwendfest findet sich sonst keine Spur, und Feiern der Sonnenpunkte sind bei primitiven Völkern eine seltene Ausnahme. Es ist leichte Mühe

⁶⁹ Carolides Bem. zu den alten kleinas. Sprachen u. Mythen (Strassburg 1913) 183 A. 1.

⁷⁰ Tille Die Geschichte der deutschen Weihnacht, Leipzig 1893; Yule and Christmas, their Place in the Germanic Year, London 1899; Bilfinger Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen, II Das germanische Julfest, Programm, Stuttgart 1901. Ich habe eine knappe zusammenfassende Darstellung gegeben, Die volkstümlichen Feste des Jahres (Rel. gesch. Volksbücher III H. 17/18) S. 39—66, erweiterte schwedische Auflage Årets folkliga fester, Stockholm 1915, 123 ff., die durch diesen Aufsatz in gewissen Punkten eingehender begründet wird. [2. Aufl. 1936, S. 117 ff.]

zu zeigen, dass jene Hypothese sehr schwach begründet ist. Die beiden erwähnten Gelehrten gehen aber zum anderen Extrem über. Ihnen ist von den Weihnachtsbräuchen nichts oder wenig einheimisch-germanisch; alles oder aber das Wichtigste soll der römischen Kalendenfeier entlehnt oder zum anderen Teil christlichen Gebräuchen entsprungen sein. Da dem Kalendenfest eine sehr grosse Bedeutung für die Frage zukommt, so wird es auch der antiken Heortologie vergönnt sein, mitzureden. Denn man muss erst das antike Kalendenfest und seine Entwicklung genau kennen, ehe man über seine Fortsetzung im Mittelalter und seine Bedeutung für das Entstehen des Weihnachtsfestes urteilt. Diese notwendige Vorarbeit habe ich in dem vorhergehenden Abschnitt zu leisten versucht; nun wird es mir zur Pflicht, obgleich ich mich auf nichtantikes Gebiet begeben, die Hypothesen zu prüfen, die dem Kalendenfest den ausschliesslichen oder doch bedeutendsten Anteil an dem Entstehen des volkstümlichen Weihnachtsfestes zuschreiben.

Das Material für die Vorgeschichte des Weihnachtsfestes im volkstümlichen Brauch ist sehr umfassend; es ganz vorzulegen würde weit über den Rahmen eines Aufsatzes gehen; es ist auch so oft besprochen, dass es nicht nötig ist und ich mich begnügen kann, die springenden Punkte hervorzuheben und zu untersuchen.

In der im Titel oben gegebenen Form ist das Problem selbstverständlich falsch gestellt, obgleich die von Bilfinger erteilte Antwort dieser gewaltsam vereinfachten Fragestellung entspricht. Es gibt in der christlich-antiken Feier der Geburt des Heilandes einen festen Punkt, woran sich nicht nur kirchliche, sondern auch volkstümliche Bräuche anknüpfen. Andererseits wird es nie gelingen, gewisse Bräuche auf antiken Ursprung zurückzuführen, z. B. das Pferdefest am Tag des hl. Stephanus, das in Schweden schon spätestens Anfang des 14. Jahrhunderts bezeugt⁷¹ ist. Die Frage muss in zwei ge-

⁷¹ Siehe V f. Die volkstümlichen Feste des Jahres (Rel. gesch. Volksbücher III H. 17/18) S. 55, Årets folkliga fester S. 256 mit Abb. 60, [2. Aufl. S. 25 ff., Abb. 66.]

teilt werden: 1. gibt es ein heidnisch-germanisches Fest, das von dem christlichen Weihnachtsfest aufgesogen wurde? 2. sind die volkstümlichen Bräuche des Weihnachtsfestes römisch-antiken Ursprunges, oder stammen sie irgend anderswoher? Beide Fragen sind untereinander eng verknüpft, lassen sich aber in gewissem Grade unabhängig voneinander lösen. Denn gesetzt, dass ein heidnisches Weihnachtsfest nicht existiert hat, so können jedoch sowohl ursprünglich römische wie einheimische Bräuche an das christliche Weihnachtsfest angeknüpft haben. Diesen Standpunkt nehmen in der Tat sowohl Tille wie Bilfinger ein. Für sie steht das Problem demnach anders; es teilt sich in die Fragen: 1. woher sind die volkstümlichen Bräuche, die sich mit dem Weihnachtsfest verknüpften, gekommen? und 2. warum haben diese Bräuche sich an das Weihnachtsfest angeschlossen? Die von ihnen gegebenen Antworten sind verschieden, in zwei Punkten stimmen sie aber überein: einmal die christliche Feier hat die Zeit fixiert, und aus ihr haben sich gewisse Bräuche herausentwickelt; zweitens, die Ursache, warum andere Bräuche, die das Weihnachtsfest erst recht volkstümlich machten, auf sie verlegt wurden, liegt darin, dass der Weihnachtstag als Anfangstag des Jahres das Erbe eines älteren Neujahrstages und Jahresanfangsfestes antrat. Hier fängt aber der Unterschied an. Für Tille ist der alte Neujahrstag und Winteranfangstag Martini; die Weihnachten haben das Erbe sowohl von diesem wie von dem römischen Kalendenfest übernommen. Bilfinger meint, dass das altrömische Neujahrsfest am 1. Januar einfach auf den von der Kirche durchgesetzten neuen Neujahrstag, den [97] 25. Dezember, verlegt wurde. Die Weihnachtsbräuche, die nicht christlichen Ursprunges sind, sind demnach nur übertragene Kalendenbräuche.

Der Angelpunkt der Beweisführung besteht also bei beiden Gelehrten in der Annahme einer Verschiebung des Jahresanfanges und in der weiteren Annahme, dass ein volkstümliches Fest durch den Jahresanfang bedingt sei, und dass demnach die Bräuche die Verschiebung des Jahresanfangs auf den 25. Dezember mitgemacht haben. Zuerst muss also untersucht werden, welche Bedeutung dem Jahresanfang in chrono-

logischer und heortologischer Beziehung im allgemeinen und bei den Germanen im frühen Mittelalter zukam.

Seit J. Grimm und Weinhold spielt die Frage »über die deutsche Jahrteilung« eine grosse Rolle unter den Germanisten. Tille, der, wenn sich nur eine Gelegenheit bietet, scharf gegen Weinhold loszieht, steht ganz im Banne der Jahrteilung. Gestützt auf des Tacitus Zeugnis, dass die Germanen nur drei Jahreszeiten kannten, und auf mittelalterliche Quellen, sucht er die drei Jahreszeiten als eine chronologisch fixierte Dreiteilung des Jahres nachzuweisen. Eine Zweiteilung des Jahres in Winter und Sommer ist allen Germanen eigen; Tille legt beides zusammen und folgert, dass die alten Germanen das Jahr in sechs Teile, deren jeder 60 Tage umfasste, zerlegten. Der angelsächsische *Giuli* und der gotische *Jiuleis* (s. unten S. 137 [298]) stellen solche Doppelmonate dar. Da Doppelmonate sich bei den semitischen Völkern finden, werden sie aus dem Orient hergeleitet. Das Jahr fing mit dem Winter, und zwar am 10. November, an. All das ist unverbindliche Konstruktion. Hauptsache ist, dass die Jahreszeiten eigentlich gar keine Abschnitte von bestimmter Tageszahl bilden wie auch heutzutage. In geschichtlicher Zeit, ehe die römische Monatsrechnung sich durchgesetzt hatte, kommt es dagegen vor; die Isländer zählen einen Sommer von 184 Tagen und einen Winter von 180 Tagen, die Schweden und Norweger ein Winter- und ein Sommerhalbjahr vom 14. Oktober bzw. vom 14. April an. Das beruht aber einzig und allein darauf, dass man, als [98] man von auswärts den festen kalendarischen Rahmen bezog, die üblichen einheimischen Jahreszeiten darin einzwängte. Von Anfang an waren Sommer und Winter Begriffe, die an eine bestimmte Tageszahl nicht gebunden waren, und waren es auch damals nur nebenbei. Ebenso steht es mit den kleineren Abschnitten. Nach Tacitus kannten die Germanen den Frühling; das bestätigt die Sprache (schwed. *vår* = lat. *ver*), d. h. die Drittelung besteht ohne weiteres neben der Zweiteilung. Wie kleinere Abschnitte entstehen, kann ich aus meiner Heimat belegen, wo man fünf Jahreszeiten zählte; der Herbst wurde in die 'Ernte' und den 'Nachherbst' zerlegt. Es liessen sich viele Beispiele dafür anführen, dass aus Rücksichten auf

Klima und Arbeiten eine grössere Zahl kleinerer Jahreszeiten entstehen. Auch diese Jahreszeiten sind natürliche Abschnitte unbestimmter Länge; erst als man einen Kalender nicht mit lunaren, sondern mit solaren Monaten darauf legte, werden sie in sein Schema eingezwängt und erhalten eine bestimmte Tageszahl, d. h. man sucht die römischen Monatsnamen mit einheimischen, dem Volke verständlichen und einigermaßen entsprechenden Wörtern wiederzugeben. Daher die vielen schwankenden, nie recht in Gebrauch aufgenommenen Monatsnamen auf germanischem Boden; daher die Erscheinung der viel besprochenen Doppelmonate. 30 Tage ist viel zu wenig für eine Jahreszeit; dagegen finden wir sechs, fünf, vier Jahreszeiten im Jahr. Der Ausgleich mit den römischen Monaten lässt sich dann so erzielen, dass die Jahreszeit in zwei, seltener drei Monate zerlegt wird. Die vernehmbare Beziehung auf die Natur, die diesen germanischen Monatsnamen innewohnt, macht sie aber für eine künstlich scharfe Teilung, wie sie der Kalender fordert, untauglich. Daher sind die germanischen Monatsnamen verschwunden, und die unnatürliche Begrenzung der Jahreszeiten auf feste Tage ist nur eine Episode gewesen.⁷²

- [99] Wenn aber die altgermanischen Jahreszeiten keine bestimmte Tageszahl gehabt haben, so fehlt auch ein bestimmter Neujahrstag; hierdurch stürzt das ganze Gebäude Tilles in sich zusammen. Denn es ruht darauf, dass der altgermanische Jahresanfang, zugleich das grosse Schlachtfest, auf den Martins-tag, den 10. November, fiel. Am Nikolaustag, dem 6. Dezember, soll ein zweites Schlachtfest erfolgt sein, an dem die Zuchttiere abgeschlachtet wurden. Aber vor allem der erstere Tag sei das grosse altgermanische Fest gewesen; seine Bräuche seien auf Weihnachten verlegt und erst dadurch sei unser grosses Fest recht geschaffen worden. Die Weihnachtsbräuche, die nicht von diesem Fest abstammen können, d. h. in Wirklichkeit alle wichtigen Bräuche, werden von dem römischen

⁷² Ich werde hierüber eingehend handeln in einer abgeschlossen vorliegenden, hoffentlich bald erscheinenden Arbeit über Primitive Zeitrechnung. [Primitive Time-reckoning. Skrifter utg. av Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, I, 1920, s. 288 ff.]

Kalendenfest hergeleitet. Die Bräuche, auf welche Tille sich beruft, um Martini und Nikolaus als altgermanische Feste zu erweisen, reichen dazu nicht aus. Vor allem die Martinibräuche sind entweder übertragen oder profan, viel tiefer sitzt der allbekannte Nikolausbrauch. Das grosse Schlachten findet zwar aus natürlichen Gründen, die man bei Tille nachlese, um Martini statt, heutzutage wie früher. Die Verschiebung der Schlachtzeit auf Dezember, ja Januar, mit der Tille operiert, um die Verschiebung der Martinibräuche auf die Weihnachten glaublich zu machen, ist ein Hirngespinnst. Wo man wirklich schlachtete, um Wintervorrat zu haben, war Oktober oder November der Schlachtmonat; Oktober hiess so offiziell bis vor kurzem im schwedischen Almanach und mit Grund, das kann ich aus meiner Jugend bezeugen. Das grosse Schlachten ist kein Fest, obgleich es zu Schmausereien Anlass gibt; es ist schwere Arbeit, wo es gilt, den Wintervorrat zu beschaffen. Des weiteren will man in dem angeblichen Martinifest das grosse Erntedankfest erkennen. Das ist wieder ein Missverständnis. Ein Dankfest ist ein sehr später Begriff. Alle heidnischen, ja viele christlichen Feste zielen auf etwas, das erst zu erlangen ist. Die Erntefeste, wie sie bis vor kurzem unter dem Volke lebten, suchten die Ernte des kommenden Jahres zu sichern. Sie [100] fallen demgemäss viel früher. All die von Tille angeführten Stellen beweisen nur, dass Martini als rechtlicher Termin Bedeutung hatte, was sehr natürlich war, da er ein bequemer gelegener grosser Heiligkeitstag war, dass die grossen Herbstschmausereien auf den Tag des populären Heiligen verlegt, und dass einige volkstümliche Bräuche hierauf übertragen wurden.

Bilfinger hat in seiner Vorrede die Aufstellungen Tilles kurz und gut abgelehnt. Für ihn ist die Grundlage die Verschiebung des Jahresanfangs im frühen Mittelalter von dem 1. Januar auf den 25. Dezember; durch diese Verschiebung seien die an dem römischen Kalendenfest haftenden Bräuche auf den Christtag übertragen worden. Demgegenüber habe ich bereits behauptet, dass die Germanen auch in der frühchristlichen Zeit keinen Jahresanfang in dem Sinn eines scharfen Einschnitts an einem bestimmten Tage, wo das alte Jahr auf-

hört und das neue anfängt, kannten und gebrauchten. Das Neujahr ist in dieser Bedeutung eine spezifisch römische und orientalische Erscheinung. Sogar die Griechen haben einen Neujahrstag in dieser spezifischen Bedeutung nicht gehabt (vgl. oben S. 66 [230 f.]). Die Germanen haben mit dem römischen Kalender den scharfen Jahreseinschnitt übernommen und anfangs durch den Einfluss der Laienastrologie beobachtet; aus demselben Grunde hat die Kirche sich dagegen heftig ge-
 [101] wehrt.⁷³ Es ist ihr auch wirklich gelungen, die Bedeutung des Neujahrstages als solchen zu verwischen, weil das Volk keinen Sinn für eine genaue Zeitrechnung besaß und die Chronologie in den Händen der Geistlichen lag.⁷⁴ Das Interesse für die Chronologie war in erster Linie durch das Bedürfnis der Osterberechnung hervorgerufen. Statt des 1. Januar hat die Kirche als Ausgangspunkt einen für das Christentum bedeutsamen Jahrestag gewählt. So konnten verschiedene Ausgangspunkte nebeneinander Platz finden. Man zählt z. T. nebeneinander *anni a nativitate* (25. Dezember), *a Kal. Martiis*, *a creatione* (Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche, 25. März), *a passione* und sogar Osterjahre; die letzteren zeigen deutlich, dass das Verständnis für den chronologischen Begriff des Jahres sehr abgestumpft war, denn das Osterjahr umfasste wegen der Schwankungen der Osterzeit bald mehr, bald weniger als ein

⁷³ Unter den unzähligen Ausfällen gegen den Neujahrstag als solchen, die sich oft auf Paulus in *Gal. 4, 10* beziehen, zitiere ich nur ein paar. Ambrosius *ad l.* (Migne 17, 361) *annos sic colunt, cum dicunt: Kalendis Januariis novus est annus, quasi non quotidie anni impleantur; sed ut Jani illius recolent memoriam bifrontis, hac superstitione utuntur;* übernommen von Burchard von Worms *Decr. X 11* (Migne 140, 835), Regino von Prüm *de ecll. disc. II 365* u. a., Martin von Bracara *de corr. rust. 10 similiter et ille error ignorantibus et rusticis hominibus subrepat, ut Kalendas Januarias putant esse anni initium, quod omnino falsissimum est, nam sicut scriptura dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni esse factum.* Das letzte hat er in einer Schrift *de Pascha* näher ausgeführt. Das hat später zu dem Osterjahr geführt.

⁷⁴ Bezeichnend ist, dass Neujahrspsalmen im eigentlichen Sinne vor der Reformationszeit kaum vorkommen. Die am Neujahrstage gesungenen Lieder beziehen sich nicht auf den Jahreswechsel, sondern auf die Beschneidung, die Weihnachten usw. F. Büniger *Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche*, Diss. Jena 1910, 134 ff.

Jahr. Diese Schwankungen machen deutlich, dass das Mittelalter den Sinn für den scharfen Jahreseinschnitt verloren hat; hätte es einen solchen gegeben, so wären sie undenkbar, wie sie in der römischen Kaiserzeit und heutzutage undenkbar wären. Bekanntlich ist ein einheitlicher Jahresanfang erst [allmählich, besonders vom 16. Jahrhundert an] eingeführt worden; bis dahin herrscht eine den Historikern zu ihrem Leidwesen bekannte, oft heillose Verwirrung in der Jahreszählung.^[75] Noch weniger kümmerte sich das Volk um den scharfen Jahreseinschnitt als solchen; für das Volk lag die Bedeutung des Neujahrstages in den Prognostika, und die konnte man auch auf einen anderen Tag einholen.⁷⁶ Der Neujahrstag wird erst durch einen systematischen Kalender anschaulich, in dem er an der Spitze der Tagesreihe steht, also in einem, der die Tage beziffert. Das tat man aber im Mittelalter selten, und dann dienten die Tagesziffern nur als Hilfsmittel der Berechnung, nicht als Datierung. In volkstümlichem Brauch bezeichnete man den Tag durch den Namen seines Heiligen, und von diesem rechnete man vorwärts oder rückwärts bis zum nächsten bekannteren Heiligentag. Später hat man die Heiligtage, mit notdürftigem Kitt geflickt, in eine poetische Reihe gebracht, den sog. *Cisiojanus*, der, wie es heisst, dem des Lateinischen unkundigen Volke zur Orientierung über die Lage der Heiligtage im Jahre dienen sollte. Kurzum

⁷⁵ [Siehe weiter F. K. Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, III, S. 156 ff.]

⁷⁶ Für diese Anschauung kann ich mich auf Bilfinger selbst berufen. Wo er das Zeugnis Bedas über die angelsächsischen Monate entkräften will, sagt er (a. a. O. S. 129 f.): »Allerdings bekamen die Angelsachsen zu gleicher Zeit auch das julianische Jahr, die julianischen Monate und den julianischen Jahresanfang mit dem 1. Januar. Allein diese chronologischen Elemente drangen nicht ins Volk hinein. Das bekannte *Anglo-saxon Chronicle* hat bis 759 nur lateinische Datierungen, von da an die bekannte mittelalterliche Datierungsweise nach Fest- und Heiligentagen, nie aber solche nach angelsächsischen Monaten. Man sieht daraus, dass für das Volk diese Monatsanfänge und so auch der 1. Januar keine Bedeutung hatten. Es stützte sich für seine Zeitrechnung auf die kirchlichen Heiligtage usw.» Das ist in allem richtig, aber dadurch entzieht Bilfinger selbst seiner Beweisführung die Grundlage.

das Kalenderjahr als eine Reihe von 365 bzw. 366 Tagen, die sich durch einen scharfen Einschnitt, den Neujahrstag, von dem vorhergehenden und nachfolgenden Jahr abhebt, trat dem Mittelalter überhaupt wenig und dem Volke gar nicht ins Bewusstsein. Also konnte der Neujahrstag als solcher keine Bedeutung haben. Damit wird aber auch die Annahme hinfällig, die Verlegung des Jahresanfangs vom 1. Januar auf den 25. Dezember habe zur Folge gehabt, dass die volkstümlichen Kalendenbräuche in Bausch und Bogen auf das Weihnachtsfest übertragen worden seien, das früher nur ein christliches Fest war.

Gegen diese chronologische Erörterung ist ein Einwand völlig berechtigt. Man kann von der Eigenschaft der Kal. Jan. bzw. des Christtages als Jahresanfang absehen und sagen: die Kal. Jan. bestanden als ein vielgefeiertes volkstümliches Fest seit der Antike fort, obgleich ihre eigentliche Bedeutung [103] als Jahresanfangsfest verblasst sein mag; eine Woche vor sie fiel ein Fest, dessen Wurzeln noch bis in die Antike reichten, das bald zum christlichen Hauptfest, und zwar einem Freudenfest wurde. Das Weihnachtsfest hat daher die Kalendenbräuche an sich gezogen; das wurde dadurch erleichtert, dass dieses Fest eine ganze Reihe von Tagen umfasste, in welche auch die Kal. Jan. hineinfielen, und zwar, da sie gerade eine Woche nach dem Christtag fielen, erschienen sie als das Nachfest, die sogenannte Oktave des Weihnachtsfestes. Diese Anschauung ist vollkommen richtig; sie besagt aber nur, dass Kalendenbräuche von dem Christtag haben angezogen werden können, und dass andere Kalendenbräuche, die noch an ihrem Tage hafteten, als Weihnachtsbräuche haben aufgefasst werden können, weil sie in die Weihnachtszeit fielen. Also ist die Frage, ob ein Weihnachtsbrauch ein römischer Kalendenbrauch ist oder anderswoher stammt, in jedem Falle einzeln zu untersuchen. Es ergibt sich nämlich die weitere Möglichkeit, dass auch nichtrömische Bräuche, die in irgendeine Zeit des tiefen Winters gehörten, von dem grossen Feste der Weihnachten aufgesogen wurden.

Die Ansicht Bilfingers scheint aber eine andere starke Stütze zu haben. Im südöstlichen Frankreich, in der Franzö-

sich sprechenden Schweiz, bei den slawischen Völkern und ihren Nachbarn, Magyaren, Rumänen, Griechen, Albanesen bezeichnet nämlich das Wort Kalenden die Weihnachten, daraus hergeleitete Wörter bezeichnen Weihnachtsgeschenke, -brote, -lieder, der Christblock heisst z. B. Kalendenblock.⁷⁷ Aber der Schluss, dass das Kalendenfest auf den 25. Dezember zugleich mit dem Jahresanfang verlegt worden sei, ist darum doch nicht zwingend. Der Name kann auch von dem 1. Januar auf ein anderes am 25. Dezember gefeiertes Fest bzw. die mit diesem Tage anfangende Festzeit, in welche auch der 1. Januar fiel, und ihre Bräuche übertragen worden sein. [104] Den Hergang wird man sich so zu denken haben, dass, da sowohl die Weihnachtsfeier wie das Kalendenfest eine Festperiode von mehreren Tagen bezeichneten, die z. T. zusammenfielen, beide Namen konkurrierten und in den erwähnten Ländern die Bezeichnung 'Kalenden' diejenige des christlichen Festes verdrängte. Die Festnamen wandern und gewähren keinen sicheren Aufschluss; dafür ist die Geschichte der Rosalien das beste Beispiel⁷⁸; sogar die Weihnachtsaufzüge werden einmal Rusalia genannt.⁷⁹ Das Wort Kalendae kann sich also auch auf andere Zeiten und Bräuche beziehen.⁸⁰

Nachdem sich also herausgestellt hat, dass eine Verschiebung des Neujahrstages auf den 25. Dezember keinen ausreichenden Grund abgibt, um den Ursprung der Weihnachtsbräuche aufzudecken, bleibt nichts anderes übrig, als die Bräuche einzeln auf ihre Abstammung zu untersuchen. In dieser Richtung liegt die schwächste Seite der Arbeiten der beiden erwähnten Forscher, da sie, von ihrer prinzipiellen Anschauung ausgehend, in dem Vorurteil befangen sind, mög-

⁷⁷ Stellensammlung bei Bilfinger a. a. O. Schon bei Aliso c. VI heisst der Weihnachtsbettel *calendisatio*.

⁷⁸ Vgl. Verf. Das Rosenfest in Beiträgen zur Religionswissenschaft herausgeg. von der rel.-wiss. Ges. in Stockholm II 1917, 136 ff. [unten abgedruckt]

⁷⁹ S. Miklosich Sitz.-ber. Ak. Wien, phil.-hist. Kl. 1864 S. 391.

⁸⁰ Die Mailieder heissen französisch *calendes de mais*, italienisch *calendi maggio*; E. K. Chambers The Mediaeval Stage I 168.

lichst viele Weihnachtsbräuche aus den Kalendenbräuchen herzuleiten. Es kann ihnen der Vorwurf nicht erspart werden, ohne eingehende Kenntnis der antiken Feste und Bräuche und ihrer Entwicklung die antiken Zeugnisse zum vorgefassten Zwecke verwertet zu haben. Wenn es in der antiken Überlieferung einen einzelnen Punkt gibt, der einem Weihnachtsbrauch ähnlich sieht, steht ihnen die Abhängigkeit fest. Es fehlt ihnen eben für das Altertum die geschichtliche Perspektive, deren Rechte sie auf dem Gebiet des Mittelalters und der Neuzeit so streng wahren wollen. Angesichts der so entstandenen Verwirrung wird es nötig sein, einige methodologische Erörterungen vorzuschicken.

Wenn ähnliche und innerlich verwandte Bräuche sich bei zwei verschiedenen Völkern finden, darf daraus nicht ohne weiteres auf einen geschichtlichen Zusammenhang geschlossen werden. Zwar ist der Grundsatz der ethnologischen Religionsforschung von der unabhängigen Entstehung gleicher Vorstellungen und Bräuche bei verschiedenen Völkern nicht ganz unbestritten; aber er ist so gut belegt, dass es eine Pflicht der vorurteilsfreien Forschung ist, ein solches Verhältnis als Arbeitshypothese zu prüfen. Auf alle Fälle steht es hoffentlich fest, dass eine Ähnlichkeit im allgemeinen zwischen einem römischen und einem germanischen Brauch nicht ausreicht, um eine Entlehnung zu beweisen; es muss eine spezifische Ähnlichkeit oder aber eine ununterbrochene Reihe von Zeugnissen, wodurch die Bräuche verknüpft werden, nachweisbar sein, um eine Entlehnung zu beweisen. Diese Betrachtung greift Platz z. B. bei der behaupteten Abstammung des Weihnachtsbaumes von dem an dem Kalendenfest errichteten Segenzweig, auf die ich unten S. 109 f. [271 f.] zurückkomme.

Absolut verwerflich ist es, zeitlich und örtlich verschiedene Dinge wegen einer entfernten Ähnlichkeit ohne eine Untersuchung der näheren Umstände zusammenzustellen und zwischen ihnen einen Zusammenhang zu statuieren. Ein abschreckendes Beispiel gibt Tille, der (*Yule* S. 153) ohne weiteres die römisch-keltischen bzw. keltisch-germanischen *matres* mit den sizilischen *μητρες* zusammenwirft und es daraufhin fertig bringt, die in der *Homilia de sacrilegiis* bezeugte Männer- und

Weiberverkleidung mit den römischen Matronalien zu verknüpfen, an denen von einer Verkleidung keine Rede ist.

Bedenklich und in praxi irreführend ist die Unklarheit, die im Gebrauch der Wörter 'antik' und 'römisch' herrscht; es deckt sich für die erwähnten Verfasser mit 'aus dem Altertum bezeugt'. Was aus dem römischen Reich bezeugt ist, darf nicht ohne weiteres als römisch-antik angesprochen werden. [106] Oberitalien, Gallien, Britannien und teilweise Spanien sind seit dem hohen Altertum von Kelten bewohnt; wenn wir für diese Gebiete eigentümliche Gebräuche aus dem Altertum bezeugt finden, dürfen wir sie nicht als römisch bezeichnen. Das vornehmste Beispiel ist schon oben S. 71 ff. [234 ff.] vorweggenommen worden; die Wucht der Tatsachen beweist unwiderleglich, dass die Tierversummung, die bisher für einen römischen Kalendenbrauch ausgegeben wurde, keltischen Ursprunges ist. Ferner sind ebendiese Provinzen sehr früh in der Kaiserzeit von germanischem Blut durchsetzt worden, schon Kaiser Marcus Aurelius hat die ersten germanischen Scharen sich in Italien ansiedeln lassen. Es tritt also die Möglichkeit hinzu, dass germanische Bräuche in antiken, aus diesen Ländern stammenden Zeugnissen der späteren Kaiserzeit sich verbergen können, was auch in betreff der Tierversummung erwogen werden musste. Eine weitere, kaum in Betracht gezogene Möglichkeit ist, dass die geschichtliche Abhängigkeit eine umgekehrte sein kann, so dass also nördliche (keltische oder germanische) Bräuche durch die Einwanderer unter die südlichen Völker eingeführt worden sind. Soweit ich sehe, findet sich kein Beispiel unter den für Weihnachten in Betracht kommenden Bräuchen; ich möchte aber auf ein anderes Beispiel hinweisen. Woher kommt der in Frankreich, Norditalien und im nördlichen Spanien verbreitete Brauch, der *segare* oder *bruciare la vecchia* heisst? Zwar hat bekanntlich Usener versucht, ähnliche Bräuche im alten Italien nachzuweisen; sie haben aber nur eine entfernte Ähnlichkeit. Altitalisch ist der Brauch nicht; die näheren Verwandten finden sich jenseits der Alpen.

Es lauert noch eine Falle, die dazu verführen kann, Gutgermanisches bzw. -keltisches für Antik-Römisches auszuge-

ben, nämlich die *interpretatio romana*. Die Umdeutung der germanischen, keltischen und anderen fremden Götter in griechisch-römische ist dem Altertumsforscher wohlbekannt als [107] eine der grössten Schwierigkeiten, durch diese Hülle zum Echten durchzudringen.⁸¹ Die *interpretatio romana* wirkt aber durch alle Schriften des Mittelalters, die heidnische oder volkstümliche Bräuche berühren. Die Schriften rühren von Klerikern her, und diese schöpfen ihre Ideen über heidnische Religion aus der Antike unmittelbar oder noch mehr mittelbar durch die Kirchenväter, die mitten in der Antike stehen. Ferner: sie schreiben sich immer ab, so dass durch die literarische Tradition verfolgt werden kann, wie auf antike Verhältnisse gemünzte Ausdrücke bis in das tiefe Mittelalter hineingeschleppt werden. Zuerst ein typisches Beispiel des gelehrten Euhemerismus. Die Zurückführung der Kalendenfeier auf einen altrömischen König Janus findet sich in der Kalendenhomilie des Ambrosius n. 17, in der pseudoaugustinischen Homilie n. 129 (Cäsarius von Arles), im Kanon 23 des Konzils von Tours v. J. 570 usw. bis zu der von Caspari herausgegebenen *Homilia de sacrilegiis* aus dem 8. Jahrhundert. Ferner, z. B. Martin von Bracara c. 16, die Predigt des Eligius und die *Dicta abbatis Priminii* lassen die Frauen beim Weben die Minerva anrufen; darunter verbirgt sich natürlich, wie unter Diana, die später in Herodias umbenannt wird, eine heimische Göttin.⁸²

Diese gelehrte Tradition hat dazu beigetragen, antike Bräuche und Auffassungen unter dem Volke zu verbreiten, sie hat aber auch Einheimisches mit antik-römischem Firnis übertüncht. So ist das Frühlingsfeuer schon im frühesten Mittelalter nachzuweisen; es ist nur leise durch die *interpretatio romana* übertüncht worden. Bei Martin von Bracara *de corr. rust.* c. 16 und in den *Dicta abbatis Priminii* c. 22⁸³ werden neben den Kalenden die Volcanalia verboten. Caspari a. a. O.

⁸¹ Vgl. Wissowa Archiv f. Religionswiss., XIX, 1916, S. 1 ff.

⁸² Vgl. Caspari Martin v. Bracara, *de corr. rust.* S. XC f.

⁸³ Ed. Caspari Kirchenhist. Anecdota, Christiania 1883, S. 172: *nam Vulcanalia et Kalendas observare, laurus obponere etc.*; Martin s. S. 62 A. 2 [226 A. 24]

S. 172 weiss dazu nur Stellen anzuführen, die von den am 23. August gefeierten römischen Volcanalia handeln. Nun [108] spricht auch Ambrosius von jenen.⁸⁴ Am ersten Tag Frühlingsanfang, am zweiten ein Feuerfest, das ist deutlich unser Frühlingsfeuer und nicht die im August gefeierten römischen Volcanalien. Ebenso lässt sich das Johannisfeuer wiederfinden. Mommsen bemerkt zu den Lychnapsia im Kalender des Philocalus am 12. August, dass dieses Fest sonst unbekannt ist, *nam quod ait Fulgentius myth. 1, 10 »lampadarum dies Cereri dedicatus est illa videlicet ratione quod hoc tempore cum lampadibus, id est cum solis fervore, seges ad metendum cum gaudio requiratur», pertinet ad diem solstitii aestivi VIII k. Iul., »quem lampadem appellant, quo tempore messis tritici caeditur», teste scriptore sermonis editi inter opera Chrysostomi latine versa ed. Paris. a. 1588 tom. II p. 1086, 1088.* Ich habe diese Notiz falsch beurteilt Gött. gel. Anz. 1916 S. 56 A. 1. Auf die richtige Spur hat mich ein Zitat gebracht, das ich während meiner Studien über die volkstümlichen Monatsnamen auffand. Auf Sardinien bedeutet *lampadas iunius*, *mese in cui si fanno le lampadi a fuochi di allegria (nella notte di S. Giovanni Battista)*.⁸⁵ Fulgentius, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wirkte, wird auch in dem längst von Germanen besetzten Afrika Gelegenheit gehabt haben, die Sonnwendfeuer kennen zu lernen; Zeit und Ort der Homilie ist leider unbekannt.

Die überall wirksame antike Tradition legte der Forschung noch eine Schlinge. Durch das ständige Ausschreiben und Kompilieren der Homilien, Konzilbeschlüsse und Bussbücher wurden fremde Bräuche in die Literatur eines anderen Landes (z. B. antike nach Deutschland) hinübergeschleppt. Das ist wohlbekannt, aber in praxi nicht genügend beobachtet, da ein jeder die Stellen, die er braucht, losgerissen zitiert und die Prüfung, ob ein von einem Autor erwähnter Brauch in seinem

⁸⁴ Ambrosius in *Gal. IV* (Migne 17, 361) *tempora vero sic observant, cum dicunt: hodie veris initium est, festivitas est, post cras Volcanalia sunt.*

⁸⁵ G. Spano *Ortografia sarda*, Cagliari 1840, S. 39.

[109] Lande auch heimisch ist, manchmal schwierig ist. Die Darlegung der Quellenverhältnisse müsste auch im Zusammenhang gelöst werden. Ein *indculus superstitionum*, am liebsten ein selbstgemachter, mit Parallelbelegen und kurz orientierender Übersicht über das hinsichtlich der gegenseitigen literarischen Abhängigkeit Ermittelte würde der Erforschung der mittelalterlichen Reste des germanisch-keltischen Heidentumes viel bessere Dienste leisten als viele gelehrte und scharfsinnige Abhandlungen, welche das Material zum bestimmten Zweck ausbeuten und deuten.⁸⁶

Ich wende mich nun den einzelnen Bräuchen zu.

Der Maizweig begegnet an vielen Tagen des Jahres, kommt aber an Martini nur vereinzelt vor, der Klausenbaum ist deutlich eine Nachbildung des Weihnachtsbaumes oder der Weihnachtspyramide; Tilles Versuch (Weihn. 256 ff.), den Weihnachtsbaum aus Martinibräuchen herzuleiten, ist also völlig hoffnungslos. Viel grösser ist die Übereinstimmung in der Verwendung des Laubschmuckes zwischen dem Weihnachts- und dem römischen Kalendenfest. Es heisst noch in dem neuesten Buch über Weihnachten⁸⁷: »Man pflanzt auch Tannenbäume vors Haus oder um den Brunnen, um das ganze Haus oder das Trinkwasser zu segnen (eine bekannte elsässische Sitte). Burchard, Bischof von Worms (1000—1025), führt als Dekret des 'Papstes' Martialis an, dass man nicht am 1. Januar sein Haus mit Lorbeer und Baumgrün schmücken solle — das bezeugt eine ähnliche Sitte im Süden und eine ähnliche Neigung in Deutschland.« Der 'Papst' Martialis, dessen Name im Papstverzeichnis fehlt, ist kein anderer als der portugiesische Bischof Martin von Bracara, der Ende des 6. Jahrhunderts unter [110] den in Spanien eingewanderten Sueben wirkte (auch 'Bischof Marcianus' Billfinger a. a. O. S. 64); seine diesbezüglichen

⁸⁶ Gute Dienste als Materialsammlung leistet R. Boese *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae* (Diss. Marburg 1909) beschränkt sich aber leider auf Caesarius und seine Ausschreiber. Seine eignen Ausführungen sind weniger bedeutend. [Noch mehr Boudriot, siehe oben S. 235 A. 37]

⁸⁷ Arnold Meyer Das Weihnachtsfest³ S. 76 f.

Worte sind schon angeführt worden.⁸⁸ Dass die Sitte in Deutschland bestand, kann nicht durch die Stelle bei Burchard bewiesen werden, da sie aus Martin abgeschrieben ist. Das wird nicht glaublicher durch die *Dicta abbatis Priminii*⁸⁹ c. 22, denn die Quelle ist eben Martin; in Deutschland gab es keine Lorbeerbäume. Dass dasselbe in einer Rede an Getaufte in einer Leidener Handschrift des 12. Jahrhunderts wiederkehrt, ist, wie Caspari a. a. O. bemerkt, ebenfalls rein literarische Übertragung. Nun kennen wir aus der Neuzeit die eissässische Sitte, am Neujahrsabend eine Tanne am Dorfbrunnen zu errichten, aus dem 15. Jahrhundert besitzen wir die Nachricht, dass in Strassburg die Häuser am Neujahrstag mit Tannenzweigen geschmückt wurden, und die erste Erwähnung des Weihnachtsbaumes stammt ebenfalls aus Strassburg im J. 1605.^[90] Also, schliesst man, ist das Baumgrün an dem Weihnachtsfest und insbesondere der Weihnachtsbaum nichts anderes als die altrömische Kalendensitte, das Haus mit Baumzweigen und Lichtern zu schmücken, die o. S. 61 ff. [225 ff.] erwähnt wurde.

Hierzu darf man erstens fragen: Das letzte selbständige Zeugnis für den Laubschmuck am Kalendenfest stammt aus Portugal ungefähr um 575; darauf begegnet eins wieder fast tausend Jahre später im 15. Jahrhundert in Strassburg. Berechtigt uns das, den deutschen Laubschmuck am Neujahr aus dem antiken herzuleiten? Wie schon bemerkt, war der Maizweig im Altertum bei jedem Fest gebräuchlich und zum leeren Schmuck geworden. Auch in West- und Nordeuropa kehrt der Maizweig und der Maibaum bei allen Festen wieder, auch hier ist es wie im römischen Altertum gegangen: der Maizweig ist zum Festschmuck überhaupt geworden. Das vergegenwärtigt man sich z. B., wenn man die baum- und laubgeschmückten Strassen und Häuser an einem Fronleichnams-

⁸⁸ Oben S. 62 A. 2 [224 A. 24]

⁸⁹ S. o. S. 107 A. 3 [269 A. 83]

⁹⁰ [Der mit Backwerk und Obst geschmückte Weihnachtsbaum scheint ein schon im 16. Jhd nachweislicher Gildenbrauch zu sein, Lily Weiser-Aall, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s. v. Weihnacht, S. 911 ff.]

fest sieht. Niemand wird daran denken, den Maizweig im [111] Frühling und Herbst, an St. Johannis, bei der Hochzeit usw. aus dem Baumschmuck am Neujahrstag und an den Weihnachtsen herzuleiten; er ist seit altersher auch bei den Germanen heimisch. Die Sachlage ist also die, dass der Laubschmuck in der römischen Kaiserzeit nichts für das Kalendenfest Charakteristisches war — dass die älteste *strena* ein Lorbeerzweig war, hat man vergessen, und es ist nur mühsam wieder erschlossen worden —, in Nord- und Westeuropa ist der Laubschmuck bei Festen ebenso altheimisch und allgemein. Es ist daher unerlaubt, den Laubschmuck an einem vereinzelten Fest, dem Weihnachtsfest, tausend Jahre überspringend, auf die Kalendenbräuche zurückzuführen.

Die natürliche Schlussfolgerung lautet vielmehr, dass die allgemeine germanische Sitte des Maizweiges sich auf alle Feste, auch Weihnachten und Neujahr, erstreckt hat. In Schweden pflegte man, ehe man den Weihnachtsbaum von Deutschland bezog, vor der Tür und anderswo unten abgeästete Tannen — als typische Maibäume — zu errichten; auf den Runenkalendern deren Vorlage hoch ins Mittelalter hinaufgehen muss, wird der Weihnachtstag durch zwei solche kreuzweise gelegten Bäume bezeichnet. Schon am Anfang des 16. Jahrhunderts ist aus England bezeugt, dass Häuser und Kirchen zu Weihnachten mit Efeu, Stechpalme, Lorbeer und anderem Grün geschmückt wurden. Dasselbe gilt von dem ebenfalls in den Weihnachtstagen gebräuchlichen Schlag mit der Lebensrute.⁹¹ Am römischen Kalendenfest fehlt die entsprechende, dem Altertum nicht unbekannte Sitte völlig. Noch unerlaubter ist es, den Lichterglanz der Weihnachten auf die Illumination der Haustür zu beziehen, die im Altertum an dem Kalendenfest wie an jedem Freudenfest stattfand (s. o. S. 62 f. [227]).

⁹¹ Diese dürfte übrigens, nach den alten Stichen zu urteilen, viel mit dem Weihnachtsbaum zu tun haben. Die Abbildungen, z. B. Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde X 1900 S. 323, zeigen einen Weihnachtsbaum aus belaubten Zweigen, die in einem Topf mit Wasser stecken. Es sind also die Zweige, die man hat Blätter treiben lassen, um sie an Weihnachten als Lebensrute zu verwenden.

Ebenso überhastet ist die Zusammenstellung von Kalenden- [112] und Weihnachtsbettel. Der Bettelumzug ist im ländlichen Gebrauch sowohl des Altertums wie der Neuzeit häufig; ich erinnere z. B. an die rhodischen Schwalbenjungen, die sizilischen Bukoliasten, die schwedischen Stephansreiter, *Lord and Lady of the May* in England, um von den deutschen Bräuchen nicht zu reden. Der Bettelumzug ist gar kein charakteristischer Zug des Kalendenfestes; er hat sich nur vereinzelt dem Fest angeschlossen in Amascia, [im heutigen Griechenland] (s. o. S. 64 [228]) und, was Billfinger entgangen ist, bei der keltischen Tiermaskerade⁹²; diese Sitte gehört aber nicht zu der römischen Kalendenfeier. Das Betteln ist sowohl an den Kalenden wie an Weihnachten von der allgemeinen Freigebigkeit hervorgerufen und unterstützt; hierin besteht wirklich ein Zusammenhang. Für die römischen *strenae* war es charakteristisch, dass sie zwischen dem Kaiser und den Untertanen und überhaupt zwischen höher und niedriger Stehenden ausgetauscht wurden. Diese Sitte setzt sich im byzantinischen Reich, in Westeuropa und sogar im Norden fort, auch in kirchlichen Kreisen. In einer altisländischen Saga (des Björn Hitdölakappa) heisst es bezeichnenderweise von dem norwegischen Jarl Erik im J. 1007/8, dass er am achten Tage des Weihnachtsfestes, d. h. am Neujahrstag, seinen Leuten Gaben schenkte, »wie es Fürstensitte in andern Ländern ist«.⁹³ *Jolagjöf* (Weihnachtsgabe) bedeutet sowohl ein Geschenk, das der König seinen Mannen gibt, wie eine Steuer, die das Volk dem König zahlt; da aber *jol* die ganze Weihnachtszeit bezeichnet, darf man hieraus nichts schliessen über den Tag, an welchem das *jolagjöf* gegeben oder gezahlt wurde. Das Neujahrsgeschenk findet sich noch im volkstümlichen Gebrauch; vor fünfzig Jahren war es häufiger als das Weihnachtsgeschenk unter dem Volk im südlichen Schonen.⁹⁴ Die Sitte

⁹² Ps.-Aug. Hom. 130, 2, s. o. S. 73 [236 f.]

⁹³ [Weiteres sihe bei E. Olson, Arkiv för nordisk filologi, XXXVII, 1921, S. 92 A. 1.]

⁹⁴ Über die Geschichte des Weihnachts- und Neujahrsgeschenkes in Schweden habe ich gehandelt in dem Aufsatz Julklappen in der Zeitschrift Fataburen 1916 S. 49 ff.

[113] der Kalendengeschenke ist sicher irgendwann im Mittelalter auf die Christnacht und den Christtag übertragen worden. In der Schilderung der böhmischen Weihnachtsbräuche aus dem Ende des Mittelalters durch den Priester Also⁹⁵ heisst der Christabend wegen der Gaben *largum sero*; an spätrömischen Geist, der sich in den Neujahrsbräuchen bis heute fortgesetzt hat, gemahnt es, wenn die Sitte damit begründet wird, dass man Gaben schenkt, um im folgenden Jahr reich an Geld (*fortunatus*) zu sein. Im 16. und 17. Jahrh. wurden die Weihnachtsgaben ebenfalls zwischen höher und niedriger Stehenden ausgetauscht; teils werden sie den hohen Herrschaften, Würdenträgern und Beamten geschickt, teils werden Gaben und Almosen unter die Untergebenen, die Diener und Armen verteilt. Daraus entwickelt sich wie aus den römischen *strenae* die Bettelei. In Schweden kehrten bis in die letzten Jahre in den Tagen vor Weihnachten auf dem Lande die »Weihnachtsbettler« immer wieder; in jedem grösseren Bauernhof wurde für sie besonders Brot gebacken; dazu bekamen sie Bier und eine Kerze.

Dies hat Tille Weihn. S. 189 ff. klar auseinandergesetzt. Ebenso richtig betont er, dass die jetzige Weihnachtsbescherung, die ihrem eigensten Charakter nach eine Kinderbescherung ist, nicht von hier, sondern von den Nikolausbräuchen her stammt. Dass er neben den Nikolaus- auch die Martinibräuche als Quelle hinstellt, liegt aber nur an seinem Wunsch, Martini als den alten Neujahrstag und als Winteranfangsfest zu erweisen. Die Kinderbescherung gehört noch in den meisten katholischen Ländern, und früher auch im protestantischen Deutschland, zum Nikolaustag; nur vereinzelt ist sie auf andere Tage übertragen worden, wie Martini, Allerseelen, Epiphanien. In grossem Umfang ist sie auf den Christabend übergegangen; auch lässt sich zeigen, dass diese Übertragung durch den Eifer der protestantischen Geistlichen veranlasst worden ist, damit Christ, und nicht die Heiligen, als Geber aller guten Gaben erscheine. Diese von den Geistlichen befürwortete Art

[114] der Bescherung ist ein Rudiment der vollständigen Sitte, die

⁹⁵ Herausgeg. von Usener Christl. Festbrauch, Bonn 1889.

noch im volkstümlichen Gebrauch lebendig ist; Knecht Ruprecht, der heilige Christ oder eine andere Gestalt erscheint mit einem Korbe voller Gaben und der Rute in der Hand. Sein Auftreten am Weihnachtsabend ist eine Übertragung von dem Auftreten des hl. Nikolaus am 6. Dezember. Bekannt ist die jetzige abgeblasste Art der Nikolausbescherung, dass die Kleinen ihre Strümpfe heraushängen, die S. Nikolaus mit Gaben vollstopft, oder die Schuhe mit Futter für das Pferd des Heiligen vor die Tür setzen. Eine ähnliche Form kam seit dem Ende des 16. Jahrhunderts für die Weihnachtsbescherung in Dänemark vor: das Kind setzte, wenn es dunkel wurde, einen 'Weihnachtsteller' unter freiem Himmel aus und erwartete ängstlich, ob er leer bleiben oder mit Gaben gefüllt zurückgebracht werde.

Es erhellt, dass die jetzige Form der Weihnachtsbescherung, die dem Weihnachtsabend seinen rechten Charakter gibt, erst im 16. Jahrh. aus Opposition gegen einen als katholisch empfundenen Brauch von dem Nikolaustag übertragen und etwas abgeändert wurde. Merkwürdig ist, dass die beiden Bräuche, die unserem Weihnachtsfest ihr Gepräge geben, die Kinderbescherung und der Weihnachtsbaum, alle beide so jung sind. Die Übertragung des Nikolausbrauches auf den Weihnachtsabend ist selbstverständlich kein Zeugnis für die Entstehung des Weihnachtsfestes aus einem älteren Winteranfangsfest, denn zur Zeit der Übertragung war das volkstümliche Weihnachtsfest schon seit Jahrhunderten ausgebildet. Gänzlich unbekannt ist, ob etwa ein altgermanisches Fest dem Nikolaustag zugrunde liegt. Eine tiefgehende Untersuchung, die auch das mittelalterliche Schulwesen mit hereinbezüge, wäre erwünscht — denn bekanntlich ist der Brauch stark pädagogisch umgemodelt worden —, aber sie würde vermutlich die Frage unbeantwortet lassen.

Trotzdem braucht man nicht von einer Deutung des Brauches ganz abzusehen. Die Rute, die S. Nikolaus trägt, ist die Lebensrute, die auch sonst im Winter vorkommt; nur ist ihre Bedeutung durch die Hinüberziehung der Sitte ins Pädago- [115] gische völlig verdunkelt worden. Schwieriger zu erklären sind die Gaben, die S. Nikolaus aus einem Korbe, den er selbst

oder eine Nebenfigur trägt, verteilt. Es ist kaum Zufall, dass diese Gaben im ländlichen Brauch hauptsächlich aus Äpfeln, Nüssen und dergleichen bestehen. Die beste Parallele bietet ein antiker Brauch, die Bukoliasten, ein ländlicher Umzug der geläufigen Art.⁹⁶ In Liedern riefen diese Fruchtbarkeit und Segen herab, nach dem Gesang streuten sie Früchte und Samenkörner, die sie in einem Sack mitbrachten, auf der Schwelle des Hauses aus, vor welchem sie gerade sangen, oder boten sie den Einwohnern einen Trunk Wein dar. So wurde der Segen in materieller Gestalt übermittelt, gerade wie wenn die schwedischen Maisinger nach ihrem Lied den Maizweig an dem Haus hinterlassen. Es liessen sich noch mehr verwandte Bräuche aus alter und neuerer Zeit beibringen⁹⁷, aber das Gesagte genügt, um den Sinn deutlich zu machen. Danach ist es also wahrscheinlich, dass wir die Gaben des hl. Nikolaus als einen Fruchtbarkeitszauber auffassen dürfen; sie sind gewissermassen eine Dublette der Lebensrute. Soweit [116] ich sehe, hält es schwer, den Brauch auf andere Weise aus volkstümlichen Anschauungen heraus zu erklären.

Über die schier unglaubliche Menge der Vorzeichen und

⁹⁶ S. Verf. Griech. Feste 199 ff. [Vgl. oben S. 185].

⁹⁷ Ein paar moderne Beispiele. Am Neujahrsabend gehen russische Kinder von Haus zu Haus, streuen Getreidekörner verschiedener Arten, aber hauptsächlich Weizen, aus und singen *Ovséneviya Pyesni* (Ralston Songs of the Russian People S. 202). Am Käsemontag geht in Kosti im nördlichen Thessalien der χωχωστός oder κουκηνρός um, ein in Ziegenfell gehüllter Mann mit Glöckchen um den Hals und einem Ofenbesen in der Hand und sammelt Esswaren und Gaben. Er wird 'König' angeredet und mit Musik begleitet. Ihm folgt ein Knaube mit einer hölzernen Flasche und einem Becher, der jedem Hausvater Wein einschenkt und als Lohn Gaben erhält. Beide werden von als Mädchen gekleideten Knaben begleitet. Darauf besteigt der König einen zweirädrigen Karren und wird nach der Kirche gezogen. Dort werden zwei Gruppen von verheirateten bzw. unverheirateten Männern gebildet, und jede versucht den König zu veranlassen, die Getreidekörner, die er in seinen Händen hält, auf sie zu werfen. Schliesslich wirft er diese auf die Erde. Darauf wird er seines Fellanzugs beraubt und in den Fluss geworfen, vgl. Dawkins Journ. of Hell. Studies XXVI 1906, 201 f.

Omina muss ich mich sehr kurz fassen.⁹⁸ Der zu untersuchende Schluss ist der folgende: Die Kal. Jan. waren die rechte Zeit der Omina; das ist bei den Germanen Weihnachten, besonders der Weihnachtsabend in noch höherem Grad als der Neujahrstag. Das Orakeln ist mit dem Jahresanfang auf den Weihnachtstag übertragen; daraus folgt, dass das volkstümliche Weihnachtsfest aus dem Neujahrsfest entstammt.

Zuerst ein paar Bemerkungen über die einheimisch-germanischen Orakelarten. Die alten Germanen waren ein orakelfrohes Geschlecht. Tacitus Germ. 10 sagt von ihnen: *auspicia sortesque ut qui maxime observant*, und das wird im höchsten Grade von den frühmittelalterlichen Berichten bestätigt. Gegen nichts hat die Kirche so schwer zu kämpfen gehabt als gegen den Glauben an Vorzeichen und ihre Einholung. Das Orakeln haben die Germanen also gekannt, ehe sie noch in Berührung mit den Römern und den Kal. Jan. kamen. Als sie später die Kal. Jan. und die damit verbundenen Orakelarten kennen lernten, haben sie diese übernommen; es ist aber auch von vornherein wahrscheinlich, dass sie zu diesen ihre eigenen altbewährten Orakelarten hinzufügten. Das wird z. B. durch eine der Beichtfragen Burchards⁹⁹ bestätigt. Man setzt sich auf das Dach und macht einen Kreis um sich mit dem Schwert, oder man setzt sich auf eine Kuhhaut an einem Kreuzweg, um zu sehen, was sich im kommenden Jahr ereignen soll. Dieses Orakel hieß *liodorsáza*¹⁰⁰; es war auch im Norden gebräuch-

⁹⁸ Beispiele bei Billfinger S. 52 ff. Die Zusammenstellung lässt sich sehr vermehren durch die geläufigen zusammenfassenden Werke, Wuttke Deutscher Volksaberglauben, Reinsberg-Düringsfeld Das festliche Jahr, Sartori Sitte und Brauch und für die Weihnachten besonders H. F. Feilberg Jul (dänisch).

⁹⁹ Decr. XIX 5 = Migne 140, 960 f.

¹⁰⁰ Tille Yule 101. [Boudriot in der oben S. 235 A. 37 angeführten Arbeit S. 78 f. bestreitet, dass dieser Brauch germanisch ist. In seinem Bestreben, so viel wie möglich auf Caesarius zurückzuführen und daraus auf einen nicht-germanischen, antiken Ursprung zu schliessen, vergisst er die überall sich hervordrängende *interpretatio romana* und ferner den Umstand, dass die gleichen Bräuche bei verschiedenen Völkern vorkommen können. Er vermeidet gar nicht fernliegende Analogien, um einen Brauch auf antike Zeit zurückzuführen, lehnt sie aber ab in betreff

[117] lich und findet sich noch auf Island, wo es in der Neujahrs- oder Johannisnacht geübt wird.¹⁰¹ Ähnlich ist der *taghairu* genannte gälische Brauch, nur wird als Orakelplatz irgendein verlassener Ort, bes. unter dem von einem Wasserfall gebildeten Bogen gewählt.¹⁰² Viele volkstümliche Bräuche sind Losbräuche (*sortes*) in der einen oder anderen Form. Das Orakeln im allgemeinen ist gar nicht auf die Weihnachts- und Silvesterabende beschränkt, sondern begegnet an vielen volkstümlichen Fest- und Merktagen; besonders im Spätherbst und Winter sind die Orakeltage zahlreich (Allerseelen, Andreas, Epiphania u. a.); einer der grössten ist die Johannisnacht. Das beruht ganz einfach darauf, dass die wirkungskräftigen Mächte an den Festtagen in Bewegung sind; dann hat man also Gelegenheit, einen Blick in die Zukunft zu tun. Alle diese Orakelarten sind also nicht dem Neujahrstag bzw. der Neujahrsnacht eigentümlich; es ist daher keine Rede davon, dass die Verlegung des Jahresanfanges vom 1. Januar auf den Weihnachtstag der Grund zu ihrer Verknüpfung mit dem Weihnachtstag und -abend sei.

Andererseits entstammen andere Omina den römischen Kalendenbräuchen und haben sich bis zum heutigen Tage bewahrt.

der germanischen. S. 78 ist gerade ein gutes Beispiel. Die Beichtfrage in dem Poenit. eccl. Germ., 62 lautet: *in bivio sedisti supra taurinam cutem, ut ibi jutura intellegeres*. Abgesehen von der umstrittenen Bedeutung von *hleodarsazzo* ist eine solche Orakelart unbekannt in der Antike. B:s Verweis auf Radermacher ist gegenstandslos; es handelt sich bei ihm nur um die bekannte Verwendung eines Widderfelles als eines Sühnmittels. Die Herleitung des isländischen Brauches aus Südgallien ist abenteuerlich. — Die S. 27 angeführte Beichtfrage: *portasti in aggerem lapides?* hat B. missverstanden, *agger* bedeutet u. a. 'Haufen'. Dies ist ein Zeugnis für die wohlbekannte Sitte ein Steinchen auf einen (Stein-)haufen niederzulegen, die u. a. aus Schweden und dem alten Griechenland bekannt ist, meines Wissens aber nicht aus Italien bezeugt ist. Sicher germanisch ist der in dem Poenit. eccl. Germ. bei Burchard von Worms (gest. 1025) 19, 180 f. erwähnte Brauch ungetaufte Kinder und im Wochenbett gestorbene Frauen mit einem Pfahl zu durchbohren; die Leichenpfählung ist ein wohlbekannter germanischer Brauch, der in der Antike fehlt. Siehe A. Sandklev, Bockstensmannen, 1943.]

¹⁰¹ Feilberg Jul II 117.

¹⁰² Halliday Greek Divination 131.

Noch jetzt gelten nicht nur im Süden, sondern auch im Norden die Handlungen, die man am Neujahrstag vornimmt, oder die kleinen Ereignisse, die einem zustossen, als vorbedeutend für das ganze Jahr. Derselbe Glaube beherrscht die kirchliche Anschauung von den Kalendenbräuchen im frühen Mittelalter und findet sich auch im damals herrschenden volkstümlichen Brauch. Eine von den Beichtfragen Burchards, deren Herkunft leider unbekannt ist¹⁰³, zeigt, dass die Frauen an dem achten Weihnachtstag, d. h. an den Kal. Jan., wegen des neuen Jahres spannen und nähen. Dieser Glaube ist auf den Weihnachtsabend übertragen worden. Der Priester Aliso z. B. erzählt (ed. Usener p. 47), dass man an diesem seine Kleinodien zur Schau stellte, mit der Hand unter dem Kleingeld in der [118] Börse wühlte und Geld auf den Tisch legte, damit sich das Geld im kommenden Jahre vermehre; auch die Weihnachtsgeschenke werden in diesem Sinn ausgelegt.

Noch wichtiger ist eine andere Klasse von Vorzeichen, deren Einfluss auf die steigende Bedeutung der römischen Kalendenfeier o. S. 69 [233] bereits erwähnt wurde, nämlich die der Laienastrologie entstammenden. Gerade diese sind von den Germanen gelehrig aufgenommen worden; die Planetenwoche haben sie schon in heidnischer Zeit wegen der mit ihren Tagen sich verbindenden Vorbedeutungen aufgenommen.¹⁰⁴ Dies kann von dem frühesten Mittelalter bis zum heutigen Tage verfolgt werden.

Ich gebe einige Beispiele: Ps.-Aug. (d. h. Cäsarius von Ar-

¹⁰³ Decr. XIX 5 = Migne 140, 965 D.

¹⁰⁴ Das wird bestritten, aber mit Unrecht. Wer es für möglich hält, dass die römischen Götternamen in christlicher Zeit, wo wir sonst immer das Umgekehrte finden, gegen germanische vertauscht worden sind, sollte überlegen, was es bedeutet, dass die Wochentagsgötter gerade auf den römisch-germanischen Monumenten so häufig sind. Ich meine, das ist beweisend. Im benachbarten gallischen Gebiet, in der Maas- und Sambregegend treten am Ende des 2. und im 3. Jahrh. die sog. Planetenvasen auf, auf denen die Wochentagsgötter einheimische Gestalten haben (zuletzt S. Loeschke Röm.-germ. Korresp. Blatt VIII 1915, 1 ff.). Das zeigt, wie tief in das Volk in nächster Nähe der Germanen der Wochentagsglaube gedrungen war. Eine gute Zusammenfassung der Frage bei E. Wessén Die germ. N-Deklination. Diss. Uppsala 1914, 171 ff.

les) *Hom.* 130,4 (Migne 39, 2004) *diligenter observent, qua die in itinere exeant honorem praestantes aut Soli aut Lunae aut Marti aut Mercurio aut Jovi aut Veneri aut Saturno*; vgl. *Hom.* 278, 1; 265, 5 (a. a. O. 2269, 2240), die Predigt des Eligius, Martin von Bracara *de corr. rust.* 8 Freitag als Tag für Hochzeit, was sehr durchsichtig ist, 18 *diem Jovis aut cuiuslibet daemoneis colunt*. Ferner *Hom. de sacrilegiis* 3, 12, Burchard *Decr.* XIX 5 (Migne 140, 964 C) *quintam feriam in honorem honorasti*; dasselbe in den Bussbüchern. Mehr bei Grimm und anderen Bearbeitern der germanischen Mythologie. Daneben das einfache *dies observare* z. B. bei Burchard a. a. O. Die Sonderstellung des Donnerstags in dem Volksglauben, vor allem dem nordischen, ist wohlbekannt; Freitag wurde bis vor kurzem unter dem Volk in Dänemark und Schonen als Tag für Hochzeiten bevorzugt, Dienstag im bayrischen Franken, während der Freitag, vielleicht aus christlicher Ablehnung des heidnischen Venustages, durchaus gemieden wird.¹⁰⁵ Daneben geht eine etwas höhere literarische Tradition, z. B. *Hom. de sacr.* 3, 8 *qui astrologia et tonitrualia legit* (selbst Beda hat einen *libellus de tonitris* aus Lydus ausgezogen, der noch erhalten ist, Migne 90, 609 ff.), Amulette mit Zauberformeln a. a. O. VI 9 *quicumque salomonicas scripturas facit*, und schliesslich das Horoskopstellen, z. B. Predigt des Eligius *nullus sibi proponat fatum vel fortunam vel genesin, quod vulgo nascentia dicitur*; vgl. auch die aus Burchard gleich zu zitierende Stelle.

Unter allen Tagen des Jahres wurde der Neujahrstag als besonders vorbedeutend angesehen; in diesem Sinn haben die Völker des frühen Mittelalters die Kalendenfeier übernommen nebst der daran sich knüpfenden Laienastrologie. Bei Burchard¹⁰⁶ steht: *est aliquis qui in Kalendis Januariis aliquid fecerat, quod a paganis inventum est et dies observavit et lunam et menses et horarum effectiva potentia aliquid speraverat in melius aut in deterius posse converti*; das letzte geht offenbar auf das Horoskopstellen. Das ist dem Beschluss des Konzils von Rouen im J. 649 can. 13¹⁰⁷ entnommen. Mehr

¹⁰⁵ Diese Bemerkung verdanke ich Prof. Boll.

¹⁰⁶ *Decr.* X 17 Migne 140, 835 f.

¹⁰⁷ Mansi 10, 1202.

volkstümlich wird die Beobachtung der heidnischen Festtage mit der Tagewählerei (dem *dies observare*) zusammengeworfen (vgl. Ambrosius a. S. 108 A. 1 [270 A. 84] a. ●.); darin werden auch die Kal. Jan. miteinbegriffen.

Wenn man die sog. Bauernpraktik, wohl nach der Bibel das verbreitetste Volksbuch,¹⁰⁸ zur Hand nimmt, so hebt sie mit Regeln an, um das Jahr aus dem Wetter der Weihnachtstage vorherzusagen. Zuerst wird die Beschaffenheit des Jahres nach dem Wochentag, auf den der Weihnachtstag fällt, bestimmt, darauf die Witterung der zwölf Monate des Jahres je nach der Witterung der zwölf ersten Weihnachtstage. Das ist auch so in volkstümlichen Brauch übergegangen. Es ist aber kein Zweifel, dass all dies eigentlich dem Neujahrstag angehört; es haftet noch anderweitig an diesem. So ist die Witterung des Neujahrstages für das Jahr bestimmend, die der zwölf ersten Januartage für die zwölf Monate vorbedeutend. Schlagend hat Bilfinger nachgewiesen, dass dieser Glaube auf antike Quellen zurückgeht. Bei Lydus *de mens.* IV 10 (p. 75, 10 W.) werden Prognostika für das Jahr gegeben je nach dem Wochentag, auf den der Neujahrstag fällt; Boll hat die vielen antiken Beispiele dafür angeführt (s. o. S. 69 [233]). Die andere von Boll erwähnte antike Art, die Beobachtung des Mondes am Neujahrstag, kehrt auch im volkstümlichen Brauch wieder. Noch vor kurzem zog der schwedische Bauer seinen Hut, wenn er den ersten Neumond des neuen Jahres erblickte, und die Weiber machen wohl noch einen Knicks, das heisst 'Neukönig zu grüssen'; oder man nahm das Psalmbuch, ging hinaus und öffnete aufs Geratewohl das Buch und entnahm

¹⁰⁸ Ich habe die schwedische vom J. 1662 vor mir; das bedeutet wenig, da diese in Bausch und Bogen von der deutschen übernommen ist, so dass sie zu den klimatischen Verhältnissen Schwedens gar nicht stimmt. Das zeigt, wieviel von dem, was wir volkstümlich nennen, in Wirklichkeit literarische Übertragung ist, die allmählich ins Volk herabsickert. So war es, wie die eben angeführten Beispiele zeigen, auch im frühen Mittelalter. Inwieweit die Bauernpraktik auf antiken Quellen fusst, sollte eingehend untersucht werden, seitdem die Arbeiten von Boll u. a. den Grund gelegt haben. Gute Anfänge dazu in einer Reihe von Arbeiten von Max Förster Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen u. Lit. Bd. 110 u. 120 ff.

dem Psalm, auf den gerade die Augen fielen, Vorzeichen für das neue Jahr — also ein mit dem bekannten Buchorakel (z. B. Burchard p. 961 D) kombinierter Brauch.

Hier ist vieles vom Neujahrstag auf den Weihnachtstag übertragen worden; die Übertragung ist aber nur eine teilweise. Nur die Bauernpraktik, die doch gewissermassen ein gelehrtes Erzeugnis ist, hat die Übertragung vollständig durchgeführt; trotz ihres Einflusses haften im lebendigen Brauch diese Pro-
 [121] gnostika auch an dem Neujahrstag. Sie sind aber auch auf andere Merktage übertragen worden. Jene Reihe von zwölf vorbedeutenden Tagen fängt z. B. in Schlesien vom Luciatag (13. Dez.), in Bayern von St.-Thomas (20. Dez., also die zwölf letzten Tage des Jahres), in Mazedonien vom 1. August an.¹⁰⁹ Ein besserer Beweis lässt sich kaum wünschen dafür, dass die Übertragung der Neujahrsbräuche auf den Weihnachtstag nicht darauf beruht, dass der Jahresanfang auf diesen verlegt wurde. Bilfinger führt selbst (S. 53 f.) ein paar Beispiele an, in denen ein spezifischer Neujahrs Glaube (wer an diesen Tagen stiehlt, kann das ganze Jahr stehlen, ohne ertappt zu werden) die Neujahrs-, Christ- und dazu noch die Dreikönigsnacht trifft. Die Sache verhält sich, wie oben gesagt, so, dass diese grossen Feiertage eben nahe beieinander liegen und dadurch zu einer Festzeit zusammengefasst werden, so dass also die Bräuche zwischen ihnen hin- und herschwanken. Der unter dem Volk populärste zieht die meisten Bräuche an, und da das Weihnachtsfest immer populärer wurde — nicht zum wenigsten aus kirchlichem Anlass, je mehr die Kirche volkstümlich wurde, sowohl dadurch, dass das Christentum tiefer in das Volk drang, wie dadurch, dass die kirchliche Feier volkstümlich

¹⁰⁹ Feilberg Jul II 91 u. 352 f., Abbot Maced. Folklore 62. Der mazedonische Ausgangspunkt, der 1. August, dürfte damit zusammenhängen, dass bei den griechischen Geponikern I 8 nach älterer (ägyptischer) Tradition der heliakische Aufgang des Sirius am 20. Juli für die Wettervorzeichen eine ähnliche Bedeutung hat wie sonst der Neujahrs- oder Weihnachtstag, er ist tatsächlich als Jahresanfang in griechischen Texten (vgl. z. B. Eudoxos Catal. codd. astrol. VII 181 ff.) nachzuweisen. Unter dem Einfluss des Julianischen Kalenders ist der Tag auf den folgenden Monatsanfang verschoben worden.

gefärbt wurde —, so hat es über das Kalendenfest immer mehr die Oberhand gewonnen. Trotzdem sind spezifische Jahresanfangsbräuche und -glaubensvorstellungen heutigentags zäh mit dem Neujahrstag verbunden. Auch damit ist die Sache nicht ausgetragen: die angeführten Beispiele zeigen, dass auch diese spezifischen Kalendenbräuche dem Zug der einheimischen [122] Bräuche folgen und zwischen den verschiedenen Fest- und Merktagen des Jahres ziemlich willkürlich hin- und her-schwanken.

Es ist ein nordischer Weihnachtsbrauch, für den keine Beispiele angeführt zu werden brauchen, in der Christnacht den Tisch für die Seelen oder Engel gedeckt stehen zu lassen, woran noch andere Bräuche sich anschliessen, z. B. das Dampfbad für die armen Seelen zu heizen, nichts unter den Tisch Hinuntergefallenes aufzulesen usw. In der Schweiz (Emmental) legt man am Neujahrsabend alten Stils den Hausgeistern ein Stück Brot und ein Messer auf den Tisch als Opferspende.¹¹⁰ In Deutschland wird der Tisch für Frau Perchta und ihr Gefolge oder für die Waldgeister (Schrettelten) gedeckt.¹¹¹ Der Brauch findet sich hier gewöhnlich am hl. Dreikönigsabend; oft heisst es, dass Frau Perchta in der ganzen Zeit der Zwölf umherzieht. In Frankreich treten freundlichere weibliche Wesen auf, für die der Tisch gedeckt wird, die *dominae* oder *bonae mulieres* oder *bonnes dames*, deren Anführerin *Abundia Satia*, die Überflussgebende heisst, aber es wird für ihren Besuch keine besondere Nacht namhaft gemacht. Dieselbe Sitte, einen gedeckten Tisch hinzustellen, kehrt im frühen Mittelalter, und zwar in der Neujahrsnacht wieder. Bei Burchard findet sich das Verbot, an den Kal. Jan. wegen des neuen Jahres einen Tisch mit Steinen oder Gerichten im Hause aufzustellen, das kehrt an anderer Stelle zusammen mit den schon erwähnten einheimischen Neujahrsorakeln wieder; die dritte Stelle ist ausführlicher und spricht von Speisen und Getränken und drei Messern, die auf den Tisch für drei

¹¹⁰ E. Hoffmann-Krayer Feste und Bräuche des Schweizervolkes 99.

¹¹¹ Tille Yule 107 ff.; Bilfinger 50 ff., u. a.

[123] Schwestern, Parzen genannt, hingelegt werden.¹¹² Nur Burchard sagt, dass Steine neben die Speisen auf den Tisch gelegt werden, nur er nennt die Frauen Parzen. Über diese sagt er p. 971 B etwas mehr: wenn ein Mensch geboren wird, können sie ihn zu dem, was sie wollen, bestimmen: aber sie sind für Burchard schon unter unsere Feen gesunken; er mag ihnen nichts Gutes zuschreiben, sondern sagt nur, dass sie das Kind zum Werwolf machen können. Der Name 'Parzen' ist eine *interpretatio romana* für einheimische Gestalten, die, wie der Ritus zeigt, mit den *bonnes dames* identisch sind. Die Sitte wird öfters in noch älterer Zeit, zuerst in der oben schon oft zitierten pseudoaugustinischen Homilie 129, erwähnt.¹¹³ Die letzten Worte hier sind wieder die *interpretatio romana*, die jene mit Speisen beladenen Tische als für die Kalenden-

¹¹² Burchard Decr. X 16 (Migne 140, 835) *si quis Kalendas Januarias ritu paganorum colere vel aliquid plus novi facere propter novum annum aut mensas cum lapidibus vel epulis in domibus suis praeparare, et per vicos et plateas cantatores et choros ducere praesumpserit, anathema sit.* Als Quelle wird ein Dekret des Papstes Zacharias c. 11, d. h. des Konzils in Rom vom J. 743 (s. u. S. 125 [287]) angegeben; das ist nur zum Teil richtig. Es gibt zwar Anklänge im Wortlaut, aber mehrere sachliche Differenzen; der Papst erwähnt die Bruma, die hier fehlt, dagegen steht nur hier das auffallende Wort *lapidibus*. Oder ist es nur eine Verschreibung für *dapidus*? [oder für *lampadibus*, s. u. S. 287 A. 114]. XIX 5 (p. 960 D) ist nur eine Umschreibung derselben Worte in Frageform. Ebd. (p. 971) *fecisti ut quaedam mulieres in quibusdam temporibus anni facere solent: ut in domo tua mensam praeparares et tuos cibos et potum cum tribus cultellis supra mensam poneress, ut si venissent tres illae sorores, quas antiqua posteritas et antiqua stultitia parcas nominavit, ibi reficerentur.*

¹¹³ Hom. de sacrilegiis (im 8. Jahrh. in Gallien geschrieben) 17 *quicumque in Kalendas Januarias mensas panibus et aliis cibis ornat et per noctem ponet.* Eine dem hl. Eligius von Noyon (588–659) in seiner Vita zugeschriebene Predigt: *neque mensas super noctem componat.* Martin von Bracara de corr. rust. 16 *Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere.* Ps.-Aug. Hom. 129 (Cäsarius von Arles, Migne 39, 2002) *aliqui etiam rustici mensulas in ista nocte, quae praeterit, plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes tota nocte compositas esse volunt credentes, quod hoc illis Calendae Januariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum tali abundantia perseverent.*

schmäuse im gewöhnlichen Sinn dienend auffasst. Auffallend ist aber, dass Cäsarius die Sitte besonders den Bauern zuschreibt, auch Martin schreibt ja *de correctione rusticorum*. [124] Die Kalendenschmäuse waren aber zu dieser Zeit keine bäuerliche Sitte und stammten aus den Städten. In der Tat besteht der charakteristische Unterschied, dass jener von den Bauern gedeckte Tisch die ganze Nacht hindurch so bleiben sollte (*tota nocte compositas esse volunt*; man beachte auch den Ausdruck *mensas ornare*). Er dient nicht den Menschen, welche ihn nicht anrühren. Der Tisch wird also für unsichtbare Gäste gedeckt, die uns die späteren Nachrichten kennen lehren. Die Zeugnisse verteilen sich ungefähr wie die von der Tierversummung, hier ist aber Deutschland stark vertreten: denn Burchards Zeugnisse lassen sich nicht auf andere Quellen zurückführen, die zwei stehen in jenem Abschnitt, der sicher aus Einheimischem schöpft (es kommen deutsche Wörter vor). Die örtliche Verteilung der Zeugnisse zeigt also, dass hier ein keltisch-germanischer Brauch vorliegt, da aber sämtliche Zeugnisse aus Frankreich auf eingewanderte Germanen zurückgehen können — das spanische tut es sicher —, so ist es gewiss, dass er germanisch, unsicher jedoch, ob er auch keltisch ist.

Der römische Kalendenschmaus und der in den keltisch-germanischen Ländern für weibliche Götterwesen zu gewissen Zeiten in der Nacht gedeckte Tisch unterscheiden sich voneinander wie im antiken Kult ein gewöhnlicher Schmaus und ein Göttermahl; es besteht eine äusserliche Ähnlichkeit, und dabei wurde der germanische Brauch (wie ich ihn a potiori nenne) von dem Kalendenfest angezogen. Diese Ähnlichkeit scheint auch in einigen bis jetzt zurückgestellten Zeugnissen empfunden zu sein. Bonifacius schreibt an den Papst Zacharias (Mansi 12, 314f.), dass die Ausrottung der heidnischen Unsitten in Deutschland dadurch erschwert wurde, dass Pilger in Rom Ähnliches, u. a. ähnliche Kalendenbräuche, gesehen hatten, was den Deutschen natürlich einen vorzüglichen Vorwand abgab, auf ihren alten Sitten zu beharren. Uns interessieren die Worte: *quando Kalendae Januarii intrant, et mensas illa die vel nocte dapibus onerare*. Die Pilger werden sich ih- [125]

rer Geistertische erinnert haben, die Worte (*nocte vel die*) zeigen aber, dass sie in Rom nichts anderes als die vollbesetzten Tafeln der Kalendenschmäuse gesehen haben. Durch das Schreiben des Bonifacius wurde ein Verbot des Konzils in Rom im J. 743 veranlasst (Mansi 12, 384) can. 9 *ut nullus Kalendas Januarias et broma ritu paganorum colere praesumpserit aut mensas cum dapibus in domibus praeparare et per vicos et plateas cantationes et choros ducere.*^[114] Das Verbot ist so abgefasst, dass es sowohl die Kalendenschmäuse wie besonders das Hinstellen des Tisches in der Nacht trifft. Der Papst war natürlich durch die Missionare von der Sitte in Kenntnis gesetzt. Aber dieses Zeugnis gibt nicht die geringste Berechtigung, die beiden Bräuche zusammenzuwerfen.

Für die römische Herkunft des Geistertisches beruft sich Tille Yule 107 ff. auf ein viel älteres Zeugnis, nach dem er ihn *tabula fortunae* nennt, also als Neujahrsomen auffasst. Der Kirchenvater Hieronymus kommentiert (Migne 24, 639) Esaias 65, 11 *vos autem qui dereliquistis me et obliti estis montis mei et paratis Fortunae (Gad) mensam et impletis daemoni (Meni) potionem*, folgendermassen: *est autem in cunctis urbibus et maxime in Aegypto et in Alexandria idololatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eius, qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mixtum vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes.* Zum Kult des Gad hat Cumont ein interessantes Zeugnis hervorgezogen, das Tille unbekannt war.¹¹⁵ Nach Isaak von Antiochia, der im 5. Jahrh. n. Chr. lebte, war es damals Sitte, auf den Dächern der Häuser zu Ehren des Gad Tische mit Speisen herzurichten. Die Ähnlichkeit mit dem Geistertisch fällt in die Augen. Aber das Herrichten von Göttertischen ist eine jedem Kult und gerade nicht am wenigsten dem semiti-

¹¹⁴ [Boudriot, a. a. O. S. 23 gibt folgenden Text (nach Nürnberger): *si quis. Kal. Jan. ritu paganorum colere vel aliquid novi facere propter novum annum aut mensas cum lampadibus et epulis in domibus suis praeparare et per vicos et plateas cantationes et choros ducere praesumpserit, anathema esto.*]

¹¹⁵ In Pauly-Wissowas Realenc. s. v. Gad VII 434 f., auf welchen Artikel das Folgende sich stützt.

schen geläufige Opferart; zumal die Sitte, auf den Dachterrassen zu opfern, wird öfters aus dem Orient erwähnt. Zwar ist [126] die Vorstellung von Gad unter astrologischem Einfluss entwickelt worden. Gad ist das durch die Geburtsstunde bzw. den Grundlegungstag bestimmte Glück eines Menschen oder einer Stadt (gleich Tyche); aber das Entscheidende, die Beziehung auf das Neujahr fehlt bei ihm wie bei Tyche, die nicht zur Neujahrgöttin geworden ist. Hieronymus spricht aber ausdrücklich von ägyptischen Sitten, also soll man die Erklärung in den o. S. 70 A. 1 [234 A. 36] erwähnten ägyptischen Neujahrsbräuchen, nicht in den römischen oder syrischen suchen. Tagtäglich wurden den ägyptischen Göttern fertig bereitete Mahlzeiten dargereicht, an den Festtagen prächtiger als sonst, und für diese Festmahle wurden besondere Mittel ausgeworfen. Der Neujahrstag mit dem vorhergehenden Abend war gerade eins der grössten ägyptischen Feste. Auf solche am Neujahrsabend dargebrachte Göttermahle bezieht sich Hieronymus, von der zu kommentierenden Bibelstelle veranlasst, die von einem Göttertisch spricht. *idololatria* ist also buchstäblich zu nehmen, da die Göttermahle des Kults gemeint sind. *vel praeteriti anni etc.* ist die sich allezeit einstellende *interpretatio romana*. Also hat die Stelle weder mit dem römischen Kalenderschmaus noch mit dem germanischen Geistertisch etwas zu tun. Zum Überfluss mag daran erinnert sein, dass das ägyptische Neujahr ganz anders als das römische fiel. In dem Wandelkalender verschob es sich jedes vierte Jahr um einen Tag; in dem von Augustus eingeführten festen Kalender fiel es auf den 30. August.¹¹⁶

¹¹⁶ Bekanntlich fiel der ägyptische Neujahrstag ursprünglich mit dem Anfang des Steigens des Nils (und dem Aufgang des Sirius, Sothisperiode) zusammen. Dieser Tag war immer trotz der Verschiebung des Wandeljahres ein grosser Festtag im alten Ägypten und wird immer noch als solcher gefeiert unter dem Namen *Leilet en Nuktah* (Nacht des Tropfens). Die Nacht wird unter frohem Festleben verbracht. Auf der Dachterrasse legt man nach Sonnenuntergang so viele Teigklösse, wie es Menschen im Hause gibt; jeder setzt ein Zeichen auf einen von diesen. Am dem Morgen untersucht man, ob die Klösse Risse erhalten haben oder nicht, und urteilt danach über Tod und Leben des Besitzers oder über die Höhe der Überschwemmung. E. W. Lane *Manners and Customs of the Modern*

[127] Die Hypothese, dass der germanische Geistertisch eigentlich der Gastmahlstisch der Kalendenschmäuse ist, wird durch die Behauptung gekrönt, dass Perchta und Abundia Satia aus der Sitte des Neujahrstisches heraus entwickelt seien. Freilich sind viele Götter aus magischen Riten entstanden, aber auf einer früheren Entwicklungsstufe. Eine Mahlzeit ist kein magischer Ritus, sondern eine Darbringung, und der Empfänger muss vor der Darbringung existieren. Es ist nicht wegzuleugnen, dass in Perchta und Abundia Satia alte Gestalten stecken, wenn sie auch unter neuen Namen erscheinen.

Dennoch könnte die Behauptung richtig sein, dass der Geistertisch von der Neujahrsnacht, in welche die ältesten Zeugnisse ihn setzen, auf die Christnacht übertragen worden ist. Er ist aber wie die Tiermaskerade ursprünglich weder an Neujahr noch an Weihnachten gebunden, wie aus Deutschland durch Burchard und aus Frankreich bezeugt ist. Die Sitte hatte zu dem übernommenen römischen Kalendenfest eine natürliche Wahlverwandtschaft wegen der an diesem üblichen Schmäuse, die den schverausrottbaren heidnischen Neigungen der Bauern entgegenkamen. Sie haben daher das profane Kalendenfest auf dieselbe Weise wie die christlichen Feiertage gefeiert¹¹⁷ und dem Kalendenschmaus die auch ihnen durch [128] den Kalendenaberglauben geläufige Bedeutung als Omen für das neue Jahr beigelegt.¹¹⁸

Die Erkenntnis, dass der Geistertisch ein keltisch-germa-

Egyptians⁵ II 224. Ich führe das an als noch eine Warnung gegen überhastete Zusammenstellungen. Denn an unsrem Neujahrstag kommt eine ähnliche Orakelart nach dem Schwellen des Brotes vor (Burchard Decr. XIX = Migne 140, 961 A, vgl. Tille Yule 114). Orakel von Körnern, Teig, Grütze, Brot gibt es in vielen Spielarten an den Weihnachten und anderen Tagen. — Was Tille Yule 112 ff. vorträgt, kann ich als nicht zugehörig übergehen, da *strenae* bekanntlich nicht [besonders] Gebäck, sondern Neujahrsgeschenk vor allem in Geld bedeutet.

¹¹⁷ Ein Beispiel für viele, *constitutio regis Childebartis* c:a 554 (Mansi 9, 738) *noctes pervigiles cum ebrietate scurrilitate vel canticis etiam in ipsis sacris diebus, pascha, natale Domini et reliquis festivitibus, vel adveniente die Domini dansatrices per villas ambulare.*

¹¹⁸ Martin von Bracara *de corr. rust.* 11 *quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat.*

nischer Brauch ist, nötigt uns die Frage auf, ob er irgendwie an das keltisch-germanische Heidentum anknüpft. Die gleiche Frage konnte in betreff der Tierversummung beantwortet werden; hier ist die Antwort misslicher, aber von grösserer Tragweite für die Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. Bekanntlich sind über vierhundert Steine aus der römischen Kaiserzeit gefunden, die von dem Kultus *Matronae*, *Matres*, *Matrae* genannter Göttinnen zeugen; das Verbreitungsgebiet umfasst Oberitalien, Spanien (einige wenige), Gallien, das linksrheinische Germanien (von dem rechtsrheinischen stammen wenige Inschriften), Britannien; nach Rom ist der Kult von Fremden gebracht; das ist also dasselbe Verbreitungsgebiet wie das der besprochenen Bräuche. Das älteste Denkmal gehört der Zeit Caligulas; sie hören mit dem Untergang der antiken Kultur, die ihnen die Form gegeben hat, allmählich auf.¹¹⁹ Die Göttinnen erscheinen fast immer in Dreizahl mit Ähren, Früchten oder einem Füllhorn im Schoss. Sie sind also Göttinnen des ländlichen Segens und könnten treffend *Abundia Satia* genannt werden. Weil sie segenspendende (*indulgentes* CIL V 5227) Göttinnen sind, erhalten sie den römischen Namen *Matres*. Sie treten immer unter verschiedenen Beinamen auf, die oft der heimischen Sprache entnommen sind, oft heissen sie *domesticae*, *paternae*, *maternae*. Lehner schliesst daraus mit Recht, dass die *Matres* eigentlich Schutzgöttinnen des Hauses und der Familie sind, sie entsprechen also den germanischen Hausgeistern; daraus erklärt sich leicht, dass sie zu Schutzgöttinnen ganzer Völker oder des Volksgenossen im fremden Lande wurden. Sie werden fast immer in Dreizahl [129] dargestellt; dass diese Zahl die Vielheit im allgemeinen bedeutet, sollte seit Usener nicht mehr verkannt werden. Alle Deutungen, die von der bestimmten Zahl drei ausgehen, müssen daher fallen. Es ist nicht einzusehen, warum nicht das Relief aus Avigliana (Roschers Lex. II 2471 Abb. 5) wie die anderen die *Matronae*, denen es geweiht ist, darstellen sollte.

¹¹⁹ Ihm s. v. *Matres* in Roschers Mythol. Lex.; die neueste Übersicht K. Helm Altgerm. Rel.-Gesch. I 391 ff. An beiden Stellen Literaturnachweise. S. auch Wissowa Arch. f. Religionswiss. XIX 1919 S. 21 u. 31.

Es zeigt fünf¹²⁰ Frauen, die tanzend sich die Hände fassen. Es ist insofern wichtig, als es zeigt, dass die Matronae wie so viele weibliche Wesen des Volksglaubens tanzend vorgestellt werden. Es ist einmal ein volkstümliches Bild; die drei thronenden Matronae sind eine nach antiker Typik geschaffene Darstellung für einen nach antikem Muster eingerichteten Kult. Die mittlere wird gewöhnlich durch besondere Gestaltung hervorgehoben; obgleich sie etwas kleiner und ohne Kopftracht dargestellt wird, zeigt der zugewiesene Platz ein Streben, sie als Führerin einer Schar von gleichartigen Wesen hervorzuheben.

Diese Matronae zeigen viele Berührungspunkte mit den *bonnes dames* des französischen Mittelalters, deren Führerin Abundia Satia ist. In der Tat muss man aus Gründen der inneren Verwandtschaft und des Verbreitungsgebietes in den *bonnes dames* direkte Abkömmlinge der Matronae erblicken. Die Matronae treten auch in Inschriften unter den Namen *dominae* auf. Das Christentum hat die Göttinnen zu Dämonen und Spukgestalten heruntergedrückt (ein charakteristisches Beispiel ist o. S. 123 [285] aus Burchard angeführt), obgleich es ihm nicht ganz gelungen ist, sie zu nur bösen Wesen zu machen oder den Kult ganz zu unterdrücken. Der in der Stille der Nacht im Hause hingestellte gedeckte Tisch ersetzt in [130] christlicher Zeit einen Kult, von dem wir weiter nichts wissen, als dass das Göttermahl sein charakteristischer Zug war.

Auf keltisch-germanischem Boden sind auch Weihinschriften an die *Parcae* gefunden. Auch dieser Name deckt einheimische Gestalten. Eine britannische Inschrift¹²¹ identifiziert sie mit den Matres. Dem Fingerzeig ist Siebourg gefolgt und zieht die Parcae in den Kreis der Matronae. Das ist einleuchtend. Die Parzen oder die Nornen, die an der Wiege des Kindes seinen Lebensfaden spinnen, sind eine spätere Vorstellung; volks-

¹²⁰ Dazu bemerkt mir O. Weinreich: über 5 als typische Zahl vgl. Birt Rhein. Mus. LXX 1915, 255 ff., wo gerade auch auf Wendungen wie τρις καὶ πεντάκις hingewiesen wird. Weiteres bei Weinreich Triskaidek. Stud. (Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. XVI 1) S. 79 u. 87 A. 1; P. Kretschmer Neugriech. Märchen (Jena 1917) S. X.

¹²¹ CIL VII 927 *Matri(bus) Parc(is)*.

tümlich ist, dass göttliche Wesen dem neugeborenen Kind Gaben schenken, die es durch das Leben mitnimmt. Hier passen die segenspendenden *Matres domesticae* vorzüglich. So versteht man, dass die britannische Inschrift *Matres* und *Parcae* identifiziert, und dass Burchard die Göttinnen, denen das nächtliche Mahl aufgetischt wurde, *Parzen* nennt. Die Feen der Volkssage tragen noch ihre Züge. Die Einholung der Vorzeichen an den Kal. Jan., die zugleich mit dem Geistertisch vorkam, mag dazu beigetragen haben, dass man in den Göttinnen die *Parzen* erkannte.

Auf die *Matres* hat man eine vielbesprochene Stelle des Beda bezogen, wo er von der *Modranicht*, *id est matrum nocte* am 25. Dezember als dem Jahresanfang der alten Angeln spricht.¹²² Mit vollem Recht. Die Stelle gibt keine Entscheidung, ob die Göttinnen germanisch oder keltisch sind, da beides im damaligen England vermischt war. Die einzig zulässige Übersetzung ist 'Nacht der Mütter'; die geläufige 'Mutternacht', d. h. die längste Nacht, die gleichsam Mutter der anderen ist¹²³, ist sprachwidrig. Beda fügt als Erklärung des Namens hinzu: *ob causam, ut suspicamur, ceremoniarum, quas* [131] *in ea pervigiles agebant*. Das ist nicht aus dem Namen hergeleitet, wie man aus dem *ut suspicamur* hat schliessen wollen. Diese Worte sind nur die Entschuldigung des guten Christen dafür, dass er etwas von dem heidnischen Wesen weiss, was er eigentlich nicht wissen dürfte. In diesem Zusammenhang kommt es aber hauptsächlich auf den Namen *Modranicht* an. Wenn eine Beziehung auf das Heidentum zu suchen ist, so ist die auf die *Matres* allein möglich. Sie ist öfters ausgesprochen

¹²² Beda *de temporum rat.* 15 (Migne 90, 356). Zuerst F. Kauffmann Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde II 1892 S. 34.

¹²³ Diese oft wiederholte Deutung stammt aus dem vielbenutzten Werk von Scaliger *de emend. temporum* II S. 111 in der Pariser Auflage von 1583 *Modranicht quasi parens et princeps omnium reliquarum noctium*. In Schweden wurde die Lucianacht von dem Volk die 'Mutternacht' benannt, s. Hammarstedt *Medd. från Nord. Museet* 1898 S. 11 mit Belegen. Das ist aber gelehrte Tradition, die ins Volk durch die Almanache herabgedrungen ist. Sie findet sich z. B. in einem Aufsatz von A. Celsius in dem Almanach von O. Hiorter 1741 S. 7. Dalin in seiner vielgelesenen *Svea Rikes historia* (1746) I, 166 zitiert Scaliger für dieselbe Angabe.

worden¹²⁴, aber oft bezweifelt worden. Neue Beweise lassen sich nicht erbringen; ich kann nur darauf hinweisen, wie sich alles zusammenschliesst: die Mütter als Spenderinnen des Segens und des Glücks, daher auch Parzen genannt; in der frühchristlichen Zeit deckt man in denselben Ländern den Tisch für segenspendende weibliche Gottheiten; die Mütter wurden in England in nächtlicher Feier verehrt. Dass die Feier auf den 25. Dezember verlegt worden ist, hat nichts Auffallendes, wenn man nicht in dem Vorurteil befangen ist, dass alle Weihnachtsbräuche von den Kal. Jan. übertragen worden sind. Es ist ein frühes Beispiel dafür, dass ein Volksbrauch von dem Weihnachtsabend angezogen worden ist.

Zuletzt noch einige Worte zu der schwierigen ethnologischen [132] Frage. Meistens wird der Matronenkult als ein keltischer angesprochen. Das begründet man damit, dass die rechtsrheinischen Steine nicht zahlreich sind; das massenhafte Vorkommen im linksrheinischen Germanien sei auf Entlehnung zurückzuführen. Diese Anschauung wird kaum haltbar sein; das spärliche Vorkommen rechts des Rheins ist durch die niedrigere Kultur überhaupt und das frühzeitigere Zurückweichen der Römer zu erklären. Gesetzt aber, dass dem so sei, so ist der Kult schon verhältnismässig früh in der Kaiserzeit von den Germanen lebhaft aufgenommen worden, so dass auch auf diese Weise die weite Verbreitung desselben Kultes in der Völkerwanderungszeit, von der die Erwähnungen des Geistertisches zeugen, erklärlich ist. In dieser Zeit war der Kult wenigstens zu einem germanischen geworden, wenn er

¹²⁴ Mogk in Pauls Grundriss der germ. Philol. III 2392 erkennt die Verknüpfung an, ist aber auf den Holzweg geleitet durch eine unter gewissen deutschen Forschern oft hervortretende, merkwürdige Vorliebe für das Chthonische; er verknüpft die Modranicht mit dem Glauben, dass die Toten in den Weihnachten zurückkehren. Die Hingeschiedenen heissen überall Väter; der Name Mutter führt aber in allen Religionen in einen ganz anderen Vorstellungskreis. — J. M. Neale Essays in Liturgiology (1867) 511 sagt (das Zitat nach E. K. Chambers The Mediaeval Stage I 232 A.), dass Weihnachten in den meisten keltischen Sprachen die Nacht der Jungfrau heisst; vielleicht hängt das mit den Müttern zusammen. Analoges meint man ja in Deutschland spüren zu können: der Kult der drei Marien im Rheinlande.

nicht von Anfang an sowohl den Germanen wie den Kelten gehörte, was m. E. wahrscheinlicher ist.

Das Ergebnis dieser Nachprüfung der Herkunft der wichtigsten Weihnachtsbräuche ist ein ziemlich buntes geworden, wie in der Tat nicht anders zu erwarten. Die Bräuche eines Festes wandeln sich und wechseln, sind zeitlich und örtlich verschieden. Unsere Weihnachtsfeier ist eine andere als die mittelalterliche; es ist schon bemerkt, dass ihre charakteristischen Züge, der Weihnachtsbaum und die Kinderbescherung, erst in der Zeit nach der Reformation entstanden sind. Im Volksbrauch des skandinavischen Nordens trägt die Weihnachtsfeier den Charakter eines Allerseelenfestes in dem Masse, dass Feilberg diese Erscheinung seiner Auffassung des Festes zugrunde gelegt hat; angesichts der Bräuche im übrigen Europa kann das nur sekundär entstanden sein. Ich fasse die wichtigsten Punkte kurz zusammen.

Der Neujahrstag als kalendarischer Schnittpunkt hat für das Problem kaum eine Bedeutung.

In die Kalendenbräuche sind nichtrömische, kelto-germanische Elemente aufgegangen.

Die Zeitlage des Weihnachtsfestes ist durch das christliche Fest, also ursprünglich durch den *dies natalis Solis invicti*, [133] fixiert; darauf beruht die Zeit der *Modranicht* bei Beda. Das Weihnachtsfest wurde schon Mitte des 6. Jahrhunderts vom Volk in Frankreich auf die volkstümliche festliche Weise mit Schmäusen, Tänzen und Liedern gefeiert.

Ursprünglich römische Kalendenbräuche, kelto-germanische Bräuche, die sich auch dem Kalendenfest angeschlossen hatten, und andere einheimische Bräuche, die eine bestimmte Zeitlage nicht hatten, haben sich dem Weihnachtsfeste im engeren (Christtag und -nacht) und weiteren Sinn (Dodekahemeron, die Zwölften) angeschlossen.

Die Verlegung volkstümlicher Bräuche auf den Christtag und die Christnacht beruht darauf, dass dieses Fest, wie ein grosses kirchliches Fest immer tut, die volkstümlichen Bräuche anzog. Die Anziehungskraft wurde verstärkt dadurch, dass der Christtag, der Neujahrstag, der hl. Dreikönigstag zu einer

Festperiode, dem Dodekahemeron, zusammengefasst wurden, in der der Christtag den Vorrang innehatte.

Das Dodekahemeron fasste drei grosse Feste zusammen, den Christtag, seine Oktave, die kirchliche Feier der Beschneidung und das profane Kalendenfest, das die Kirche anfangs durch die Ansetzung eines Fastentages abzuschaffen suchte, aber seit etwa dem 8. Jahrh. aufnehmen musste, und die ältere Geburts- und Epiphantiasfeier, die dann hauptsächlich als hl. Dreikönigstag gefeiert wurde. Die Bräuche dehnen sich teils auf diese ganze Festzeit von zwei Wochen aus, teils schwanken sie hin und her zwischen den Festtagen. Hierauf und nicht auf der Verlegung des Jahresanfanges vom 1. Januar auf den 25. Dezember beruht die Übertragung einiger Kalendenbräuche und sogar des Kalendennamens auf den Weihnachtstag. Der römischen Kalendenfeier entstammen die Prognostika für das kommende Jahr, die z. T. auf literarischer Übertragung beruhen, und die Geschenke, insoweit sie einen mehr offiziellen Charakter tragen. Der Festbettel dagegen ist eine mehr spontane

[134] Erscheinung. Das Lichteranzünden entstammt wohl der kirchlichen Feier, die es seit alters auszeichnete. Die grösste Zahl der Weihnachtsbräuche sind solche, die sich auch an anderen volkstümlichen Festen finden. Sie folgen dem Gesetz, dass die volkstümlichen Bräuche sich an einen festen Tag, und zwar besonders an die kirchlichen Feste, anzusetzen pflegen. Je grösser das Fest, desto grösser seine Anziehungskraft; demgemäss war die des Weihnachtstages sehr stark. Solche Bräuche sind der Laubschmuck, der Maizweig, die Lebensrute, die heimischen Orakelarten. Unbekannt ist die Herkunft des Weihnachts- oder Kalendenblockes; die Sitte ist nicht römisch und hat zum Jahresanfang keine Beziehung an und für sich. Wichtig ist, dass ein paar schon im frühen Mittelalter belegte Bräuche sich bis in das keltisch-germanische Heidentum zurückverfolgen lassen, die Tierversummung und der Geistertisch. Auch diese kommen bei anderen Gelegenheiten vor; ihre zeitliche Fixierung beruht auf der Anziehungskraft des Kalenden- bzw. des Weihnachtsfestes. Wenn sie im Heidentum mit irgendeinem Fest verknüpft waren — was sehr leicht möglich ist —, so ist die Überlieferung über dieses verschollen. Der

Geistertisch lebt als Perchtentisch, im Norden als Seelentisch fort. Meinesteils halte ich es für wahrscheinlich, dass die Tierversummung des Kalendenfestes in der des Weihnachtsfestes fortlebt, aber der Beweis ist nicht zu erbringen. Es ist auffällig, dass, während das *cervulum et vetulam facere* entschieden eine keltische Sitte ist, die modernen Tierversummungen hauptsächlich auf germanischem Gebiet vorkommen, und dass im neueren Volksbrauch andere Tiere (z. B. Habergeiss, Julbock, Schimmelreiter, Old Hob u. a.) als in dem frühmittelalterlichen (Hirsch, Rind) auftreten. Die kirchlichen Bräuche volkstümlicher Art sind durchsichtig; Schwierigkeiten bereitet nur das berüchtigte Narrenfest, von dem der Bohnenkönig ein später Nachkomme ist; es dürfte wohl, vielleicht durch gelehrte Tradition, auf die Kal. Jan. und die Saturnalien zurückgehen.

Es erhellt, dass man die Entstehung des volkstümlichen [135] Weihnachtsfestes durch diese Faktoren als erklärt hinstellen konnte. Jedoch befriedigt eine solche Erklärung nicht ganz; sie genügt mechanisch, aber nicht psychologisch. Denn worin liegt der Grund, dass das Weihnachtsfest, das doch nicht das grösste christliche Fest war, seine alles überragende Bedeutung als volkstümliches Fest, und zwar gerade in den germanischen Ländern, erhalten hat? Voll erklärlich wird diese Bedeutung, wenn das Weihnachtsfest das Erbe eines altheidnischen Festes, das etwa in dieselbe Zeit fiel, angetreten hat, wodurch seine Volkstümlichkeit viel stärker geworden sein müsste. In der Tat ist ein solches Fest, das Julfest, aus der altnordischen Überlieferung bekannt. Die Verneinung seiner Existenz ist als Reaktion gegen die älteren haltlosen Hypothesen begreiflich. Ist sie aber auch berechtigt? Die Antwort wird dadurch ungemein erschwert, dass eine direkte Überlieferung aus der heidnischen Zeit nicht vorliegt; es treten immer christliche Mittelsmänner dazwischen. Aber die Frage lässt sich nicht vermeiden, obgleich sie auf ein fremdes Gebiet hinführt.¹²⁵

¹²⁵ Meinem Kollegen Prof. Emil Olson verdanke ich unermüdlichen fachwissenschaftlichen Beirat.

Bilfinger schliesst seine Untersuchung mit den Worten: »dass bei genauer Betrachtung von dem germanischen Julfest nichts Urgermanisches übrigbleibt als der Name Jul«. Auch diesen hat man wegzudeuten versucht. *Jul* soll ein lateinisches Lehnwort von *ioculus* sein.¹²⁶ Das ist eine Etymologie, so

¹²⁶ Bugge hat sie aufgestellt, aber nicht in diesem Sinn. Er leitet (Arkiv för nordisk filologi IV, 1888, 135) *jul* aus urgerm. **jehwela* her, das eine Parallelbildung zu *ioculus* sei. Das ist mit einem ursprünglich germanischen Julfest ja gar nicht unvereinlich. Wer *jul* für ein Lehnwort hält, sollte zuerst aufzeigen, dass das Wort *ioculus* besonders verwendet wurde, um die Kalendenaufzüge zu bezeichnen; das fehlt durchaus. Es fällt auch ins Gewicht, dass das Wort *Jul* bei den dem Lateinisch sprechenden Gebiet benachbarten Stämmen fehlt und nur bei den entfernteren, den Goten, Angelsachsen und Skandinaviern, sich findet. — Noch abenteuerlicher ist die Herleitung aus dem kyprischen Monatsnamen Ἰουλος, der die Zeit vom 24. Dez. bis 23. Jan. umfasst, die jedoch erwähnt werden muss, da sie immer wieder auftaucht. Sie ist von J. Grimm Gesch. d. deutschen Sprache I 106 zuerst aufgeworfen. Tille wendet sich gegen ihn Yule 184 A. mit verkehrten Gründen (er weiss nicht einmal, dass dieser kyprische Monatsname und unser Juli in Wirklichkeit dasselbe Wort sind, da sie beide dem Familiennamen Cäsars, Julius, entnommen sind). Neuerdings hat Hammarstedt Fataburen 1911 S. 44 die Meinung ausgesprochen, dass die Goten, die im J. 269 nebst anderen Inseln und Küsten Cypern verheerten, dabei den Monatsnamen Ἰουλος kennen gelernt und entliehen haben. Das ist nicht möglich. Trotz der merkwürdigen Übereinstimmung ist es ein Spiel des bösen Zufalls. Der kyprische Kalender gehört zu der sog. asianischen Kalendergruppe, die um das Jahr 9 v. Chr. eingeführt wurde (Mommsen Ath. Mitt. XXIV 1889 S. 275 ff.). Das Neujahr ist nach dem Geburtstag des Augustus und zugleich nach der Herbsttag- und -nachtgleiche orientiert, es fällt auf den 23. September. Der kyprische Kalender ist eine systematisch durchgeführte Schmeichelei gegen den Kaiser. Das Beispiel der Römer, welche als Huldigung für Cäsar und Augustus Quintilis und Sextilis in Julius und Augustus umnannten, dehnt er auf alle zwölf Monate aus. Er fängt mit der Stammutter des julischen Hauses, Aphrodite, an, lässt darauf die göttliche Herstammung (Ἀπογονικός), dann den menschlichen Stammvater Aineias, die Namen des Kaisers Julius, Caesar, Augustus (griech. Σεβαστός), seine Amtswürden, Imperator, Tribun (richtiger *tribunicia potestas*), Konsul, Pontifex maximus folgen, und da er damit nicht die Zahl zwölf füllen kann, setzt er zuletzt die Schutzgöttinnen Vesta und Roma. *Julus* steht genau an seinem Platz in der Reihe, die sich durch die Aufeinanderfolge der Namen und Titel ergibt. (Mehr in meiner Abhandlung Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Ka-

schlecht wie viele andere, die auf die realen Verhältnisse keine [186] Rücksicht nehmen. In dieser Form ist über sie kein Wort mehr zu verlieren.

In verschiedenen Sprachen gibt es Herleitungen aus dem Wort *Jul*, die zur Bezeichnung von Monaten verwendet werden. Beda nennt in seinem Kapitel über das angelsächsische Jahr *Giuli* als gemeinsamen Namen der Monate Dezember und Januar. In einem Bruchstück eines gotischen Kalenders wird November mit *fruma Jiuleis* (der erste J.) übersetzt; man muss also wenigstens einen folgenden J. voraussetzen; der erste fällt einen Monat früher als bei den Angelsachsen. Bei den Isländern gibt es einen Monatsnamen *Ylir*, der zweite Monat, von Mitte November bis Mitte Dezember.¹²⁷ Diese drei Monatsnamen, von denen zwei Doppelmonate bezeichnen, sind, wie oben S. 97 f. [260 f.] entwickelt, ursprünglich Namen längerer Zeitperioden, die gebraucht wurden, um die römischen Monate mit einheimischen Namen zu versehen. Sie bedeuten also 'Zeit des Jul', und diese Zeit fällt in die Mitte des Winters.

Das Wort *Jul* hat, solange wir es kennen, bezeichnet und bezeichnet noch die ganze Festzeit, die mit dem Vorabend des Christtages anfängt, und deren Schluss verschieden angesetzt wird; gewöhnlich umfasst sie aber die zwei Wochen des Dekahemerons. Das Wort ist im Isländischen ein Plural. Also heisst der Vorabend Julabend, der Christtag der Jultag κατ' ἐξοχήν, darauf wird gezählt: der zweite Tag der Jul, der achte

lenders, Lunds Universitets Årsskrift, XIV:21, 1918, S. 60.) Das Zusammentreffen beruht also darauf, dass der asianische Kalender wie der Christtag nach den Jahrespunkten orientiert ist. Der gotische *Jiuleis* fällt nur im allgemeinen in den Winter. [Gotisch *iu* in *jiuleis* kann nicht aus griech. ἰούλιος erklärt werden, und das Verhältnis zwischen den verschiedenen Vokalismus des got. *jiuleis* und des nordischen *jól*, altengl. *zēol* usw. kann nur aus germanischen Lautgesetzen erklärt werden. Olson.] — Die letzte Behandlung des Problems von R. Meringer Der Name des Julfests in »Wörter und Sachen«, V, 1913 S. 185 ff., fasst die geführte Diskussion unter konziliatorischem Gesichtspunkt zusammen, ohne erheblich weiter zu kommen, wie auch kaum zu hoffen ist.

¹²⁷ Der einzige Beleg steht in einer Aufzählung der Monate und ihrer Anfangstage, Rintol, herausgeg. von Beckman und Kälund (Kopenhagen 1914) S. 78.

Tag der Jul (bei den Isländern = Neujahrstag, vgl. Burchard a. a. O. S. 117 [280]), der dreizehnte Tag sc. der Jul heisst in Schweden der hl. Dreikönigstag (*trettondedagen*). Das Wort Weihnachten zeigt im Deutschen dieselbe Besonderheit. Hier gilt es nur zu betonen, dass Jul eine Zeitperiode bezeichnet.

Die Bedeutung des Wortes ist unbekannt, aber folgendes ist zu bedenken. Man kann annehmen, dass das Wort in heidnischer Zeit, genauer, ehe das christliche Weihnachtsfest, auf das es übertragen wurde, hineinkam, irgendeine beliebige, unbekannte Bedeutung gehabt hat. Dann ist es aber unerfindlich, warum von dieser älteren Bedeutung absolut keine Spur übrig ist. Das scheint so unwahrscheinlich, dass man zu der Annahme gedrängt wird, dass das Wort schon in heidnischer Zeit einen kleineren Zeitabschnitt im Winter bezeichnete, der wegen der Zeitlage als Bezeichnung der Weihnachtsfeier gebraucht werden konnte. Auch die Herleitungen, *Giuli* usw., bezeichnen Zeitabschnitte. Also muss das Hauptwort eine mehr spezifische Bedeutung gehabt haben. Es bleiben dann, soweit ich sehe, nur zwei Annahmen möglich, etwa *bruma*, die Zeit um die Wintersonnenwende¹²⁸, oder eine Festzeit. Gegen jene Bedeutung fällt die Frage ins Gewicht, warum sie ganz verschwunden ist. M. E. ist also das Wort Jul ein Beweis für die Existenz eines vorchristlichen Julfestes; zur Gewissheit wird sie durch einen anderen sprachlichen Beweis erhoben.

Bekanntlich gibt es in der finnischen Sprache Lehnwörter skandinavischen Ursprungs, deren Form zeigt, dass die Entlehnung in sehr früher Zeit geschehen ist, unter ihnen auch das Wort für Weihnachten, *joulu*, das noch die urnordische Pluralendung bewahrt. Auf meine Anfrage hat Professor Wiklund mir gütigst folgende Mitteilungen zur Verfügung gestellt: »Finnisch *joulu*, das nur in der Bedeutung Weihnachten vorkommt, ist, obgleich der Diphthong der ersten Silbe schwer erklärlich ist¹²⁹, sicher in vorchristlicher, und zwar sicherlich vor der Wikingerzeit, in urnordischer Zeit entlehnt worden,

¹²⁸ Kluge Engl. Stud. IX 1885, 311 f. hat das Wort als Zeit des Schneegestöbers gedeutet.

¹²⁹ Einen Erklärungsversuch siehe bei Noreen Gesch. d. nord. Sprachen in Pauls Grundriss d. germ. Philol.³ § 44 B.

wie das *-u* der zweiten Silbe zeigt. Die lappischen Formen des Wortes (*juovla* u. a.) sind aus dem Finnischen entlehnt. Neben *joulu* gibt es im Finnischen (nicht im Lappischen) ein zweites Wort *juhla*, das Feier, Fest im allgemeinen ohne Beziehung auf eine bestimmte Jahreszeit bedeutet. Es ist immer angenommen worden, dass auch *juhla* eine Entlehnung aus dem Skandinavischen ist, und zwar desselben Wortes wie ^[139] *joulu*, wohl aber muss es einer anderen Form des Wortes oder einer anderen Zeit entstammen, und dabei muss man verbleiben. Die Entlehnung von *juhla* muss auch in die urnordische Zeit fallen und ist vermutlich älter als die von *joulu*, obgleich dies nicht sicher zu beweisen ist.» Also haben die Finnen schon in vorchristlicher Zeit den Nordgermanen das Wort für das Julfest, *joulu*, entlehnt, und selbstverständlich nicht nur das Wort, sondern auch die dadurch bezeichnete Sache. Da wieder im Finnischen keine andere Bedeutung als die des Julfestes vorkommt, so muss man schliessen, dass das Wort zur Zeit der Entlehnung das Julfest bezeichnete, wie es immer in beiden Sprachen tut. Aus der zweiten und vermutlich älteren Form des Lehnwortes, *juhla*, kann man nur schliessen, dass das skandinavische Wort *jul* auch schon früher ein Fest bezeichnet hat, nicht aber, dass dies Fest ein anderes als das Julfest gewesen ist.

Die Existenz eines vorchristlichen Julfestes dürfte also nicht mehr geleugnet werden können. Das hilft aber nicht viel weiter, sondern es erhebt sich die Frage, ob wir von ihm etwas mehr als seine blossе Existenz wissen können, d. h. es gilt zu prüfen, was auf die häufigen Erwähnungen des Julfestes in den isländischen Schilderungen der vorchristlichen Zeit zu geben ist. Ich kann nur die springenden Punkte, die wirklich etwas lehren, zur Behandlung aufnehmen; das Material ist oft zusammengestellt. Snorre Sturlason, der berühmte Geschichtschreiber, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirkte, sagt an mehreren Stellen, dass die heidnischen Nordmänner drei grosse Opferfeste feierten; es genügt, die Stelle anzuführen, wo er von ihrer Einsetzung durch Odin erzählt, *Ynglinga-saga* 8: »Damals sollte man opfern gegen den Winter (= am Winteranfang) für den guten Jahrwuchs und am Mittwinter

für das Keimen; das dritte Opfer gegen den Sommer (= am [140] Sommeranfang) war Siegesopfer.»¹³⁰ Einleuchtend vergleicht Bilfinger S. 13 die Bestimmung des ältesten norwegischen (Gulathing-)Gesetzes § 6: »Dieses Bierfest soll gemacht werden vor Allerheiligen am spätesten. Und man soll das Bier segnen Christo, um Lohn, und der heiligen Jungfrau, um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten« und § 7 »dieses Bier soll man segnen in der heiligen Nacht Christo, um Lohn, und der heiligen Jungfrau, um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten.«

Die Geschichtschreiber erzählen des weiteren, wie das heidnische Fest auf die uns aus südlichen Ländern geläufige Weise in das christliche überführt wurde. Der norwegische König Hakon der Gute (940—963), der vergebliche Versuche machte, das Christentum in sein Land einzuführen, wollte das heidnische Julfest durch das christliche ersetzen. Snorre erzählt in seiner Saga c. 13: »Er machte ein Gesetz, das Julfest anzufangen zu gleicher Zeit wie die Christen, und dann sollte jeder Mann Bier von einem Mälir Malz haben oder Mulk zahlen und feiern, solange das Bier ausreichte. Früher hatte man Jul angefangen an der Hökunacht, das war Mittwinternacht, und es wurde drei Nächte Jul gehalten.« Dasselbe kehrt in dem Flatöbuch I 55 wieder. Ein weiteres, soweit ich weiss,

¹³⁰ Die Zeitpunkte sind nach dem eigentümlichen isländischen Kalender bestimmt, der ein Jahr von 52 Wochen hat; in gewissen Jahren wird eine 53. Woche eingeschaltet, um das Verhältnis zu dem Sonnenjahr auszugleichen. Das Jahr ist in zwei Halbjahre, Winter und Sommer, geteilt. Der Winteranfang (isl. die Winternächte) fällt auf den Samstag in der Woche 11.—18. Oktober, der Sommeranfang (isl. *sumarmál*) auf Donnerstag 9.—15. April; die Halbjahre werden wieder halbiert durch den Mittwinter, Freitag 9.—16. Januar und den Mittsommer, Sonntag 13.—20. Juli. Dieselbe Jahresteilung wurde in Schweden und Norwegen fest in das julianische Jahr eingefügt: Winteranfang an Calixtus, 14. Oktober, Sommeranfang an Tiburtius, 14. April. In dem ersten Teil seiner Untersuchungen usw., Das altnordische Jahr, Stuttgart 1899, hat Bilfinger nachzuweisen versucht, dass das isländische Jahr erst in christlicher Zeit entstanden ist. Das ist nicht richtig, es geht in die heidnische Zeit hinauf. Siehe die Behandlung der Frage in meiner *Primitive Time-reckoning*, S. 78 u. 370 und die dort angeführte Literatur und Beckman in der Einleitung zu Rimtol S. I ff.

merkwürdigerweise nicht herangezogenes Zeugnis, Fornmannasögur X 393, aus *Agrip*, einer historischen Schrift, die et- [141] was älter als Snorre ist (Ende des 12. Jahrh.) und als zuverlässig betrachtet wird, schreibt die Umwandlung der heidnischen Feste in christliche dem König Olav Tryggvason (um 1000) zu, der als eifriger Christ das Christentum auch mit gewaltsamen Mitteln erst recht in Norwegen eingeführt hat. Es heisst: »Er schaffte Opfer und Opfertrinkgelage ab und liess mit Genehmigung des Volkes statt ihrer Feiertagstrinkgelage¹³¹ kommen, Jul und Ostern, Johannisbier und Erntebier an St. Michaelis.«

Tille akzeptiert die Geschichtlichkeit der zuletzt angeführten Nachrichten, sucht sie aber nach seinen Anschauungen umzubiegen. Nach ihm war das altgermanische Jahr in drei bzw. sechs Teile geteilt, und der Anfang jedes Drittels war durch ein grosses Opferfest ausgezeichnet. Die Nachrichten stimmen insofern überein, dass sie drei grosse Opferfeste ergeben (abgesehen von der Tille unbekannten Stelle des *Agrip*); ihre Zeitlagen stimmen aber nicht. Anstatt Oktober, Februar, Juni, welche die angebliche Drittelung des altgermanischen Jahres erfordert, haben wir Oktober, Dezember oder Januar, April. Tille hilft sich so, dass er sprachwidrig den Ausdruck 'gegen Sommer' (*at sumri*) auf den Anfang des Sommermonats (9.—14. Juni) anstatt auf den Sommeranfang im April bezieht¹³², und dass er als das vermisste Opferfest im Februar das Disaopfer in Uppsala heranzieht. Daraus folgert er, dass das Mittwinterfest späterer Entstehung ist. Es sei durch eine Verschmelzung des Februar- und des Oktoberfestes entstanden und zuerst Mitte Januar gefeiert — die Zeitlage beruhe auf der Aufnahme des römischen Prinzips der Viertelung in das germanische Jahr — und sei von König Hakon auf den Christtag verlegt worden.

Viel Worte sind nicht nötig, da die Grundlage falsch und [142] ein wichtiges Detail verkehrt ist. In bezug auf das Disaopfer,

¹³¹ *Hátidadrýkkjur*; das Wort bezieht sich auf die christlichen Festtage im Gegensatz zu den heidnischen.

¹³² Siehe über diesen Punkt Brate Höknatten in Festskrift för Feilberg (1911) 412.

das Hauptopferfest des Hauptheiligtums der Svear in Uppsala, bemerke ich nur, dass dieses Fest in christianisierter Gestalt fortlebte, und dass das letzte Überbleibsel davon, der Distinget genannte Jahrmarkt, erst vor wenigen Jahren abgeschafft wurde.¹³³ Zweitens scheint ein wichtiger Unterschied nicht beachtet zu sein; nämlich der zwischen den grossen Opferfesten an bestimmtem Kultort und den Festen, die gleichzeitig an verschiedenen Orten gefeiert werden: der Unterschied zwischen Tempelfesten und Hausfesten. Zu der zweiten Klasse gehört das Julfest. Zwar tat man sich in grössere Gesellschaften zusammen — das Gesetz schreibt vor, dass wenigstens drei Bauern zusammen feiern sollten —, der König und andere vornehme Männer versammelten eine grosse Zahl Leute um sich, aber das durchbricht das Prinzip nicht. Das Disaopfer ist dagegen ein grosses Tempelfest, das an den Kultort gebunden ist; will man mitfeiern, so muss man zum Tempel hin-fahren. Das ist das Prinzip. Vermischungen kommen natürlich vor.

Viel ernstlicher fasst Bilfinger in seinen fünf Punkten S. 113 ff.¹³⁴ die Überlieferung an. Aber der letzte, den er selbst als entscheidend bezeichnet, dass selbst bei den Skandinaviern der 1. Januar als der eigentliche und ursprüngliche Träger der Julsitte erscheint, ist einfach nicht wahr. Bilfinger weiss nur zwei Dinge namhaft zu machen: die Verteilung von Geschenken an die Mannen des Königs, die anerkanntermassen römischen Ursprungs ist, und dass die Neujahrsnacht eine Spuknacht ist; das sind aber alle Nächte der Julzeit und noch mehr die Christnacht. Entscheidend ist, dass das rituelle Trinkgelage nicht am Neujahrstag, sondern am Jultag stattfindet. Es gibt auch andere Julsitten. Über die kalendarischen Fragen habe ich mich schon ausgesprochen; in der Weise, wie sie [143] Bilfinger stellt, beweisen sie hier nichts, da Jahresanfang und Fest nicht notwendig miteinander verbunden sind; also tut es nichts zur Sache, ob die heidnischen Skandinavier ihr vorchristliches Jahr mit dem Julfest begonnen haben oder

¹³³ Brate a. a. O. 412.

¹³⁴ Vgl. auch Das altnordische Jahr 30 ff.

nicht, oder ob das Julfest überhaupt mit irgendeinem bedeutsamen Einschnitt ihres Jahres zusammenfällt oder überhaupt nicht. Von allen Argumenten Bilfingers gibt es also nur eines, das zieht, nämlich dass das, was die altnordische Tradition von dem heidnischen Julfest erzählt, durchaus dem Julfest des christlichen Mittelalters entlehnt sei, d. h. die altskandinavische Literatur ist erst in christlicher Zeit entstanden; wenn die Verfasser etwas über die heidnische Vorzeit erzählen, so projizieren sie die Zustände ihrer eigenen Zeit in die heidnische zurück, wie es ja gewöhnlich zu gehen pflegt. Die Erzählung Snorres von den drei heidnischen Opferfesten sei aus der Bestimmung der christlichen Gesetze über die beiden Bierfeste im Herbst und an den Weihnachten, wozu in der geschichtlichen Literatur noch ein drittes an Ostern hinzukommt, herausgesponnen. In erster Linie ist die Frage eine nach der Glaubwürdigkeit der altisländischen Geschichtserzähler und der Wandelbarkeit der Überlieferung in den zwei Jahrhunderten, die zwischen der offiziellen Einführung des Christentums und den Literaturwerken liegen. Die meisten werden wohl hier anders urteilen. Was z. B. Snorre 113 f. von dem Zwischenfall zwischen Olav dem Heiligen und den heidnischen Tröndern im J. 1021 erzählt, hängt so eng mit den Opferzeiten im Herbst, Mittwinter und am Sommeranfang zusammen, dass die ganze Erzählung erdichtet sein muss, wenn die Zeitpunkte als erdichtet gelten sollen. Auch ist es bedeutungsvoll, dass Snorre in seiner Vorrede die Träger der Geschichtsüberlieferung seit der heidnischen Zeit namhaft macht.

Diese Seite der Sache liegt ausserhalb meines Bereiches; ich kann nur die innere Wahrscheinlichkeit speziell unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte besprechen. Die eigentümliche Ausgestaltung der christlichen Feste, das grosse unter althergebrachten Zeremonien gefeierte Trinkgelage, das [144] sog. Minnetrinken, ist unbestritten eine Erbschaft aus dem Heidentum.¹³⁵ Sein Nachleben in den Gilden des Mittel-

¹³⁵ S. V. Grönbech *Vor Folkeæt i Oldtiden* IV 14 ff. Die im frühen Mittelalter oft erwähnten Trinkgelage und Schmausereien an den christlichen Festen, gegen die die Kirche so viel kämpfte, sind, wie oben bemerkt, dieselbe germanische Sitte des kultischen Trinkgelages.

alters war sehr kräftig. Auch unter dem Volk wurde es nicht vergessen. Noch Anfang des vorigen Jahrhunderts fing man die Julfeier in Småland an mit dem Trinken von Gottes Minne. In dem auf das Opfer folgenden Trinkgelage wurden die Minnen der heidnischen Götter und der verstorbenen Helden getrunken. An und für sich ist ein Trinkgelage religiös indifferent; daher nahmen die Christen zu dieser Zeit keinen Anstoß daran, dass Trinkgelage mit den christlichen Festen verbunden wurden. Die Minnen der heidnischen Götter wurden gegen die des Christus, der hl. Jungfrau und der Heiligen vertauscht. Ist aber diese Sitte eine heidnische, so folgt, dass das Heidentum grosse Opferfeste mit solchen Trinkgelagen gekannt hat, und es fragt sich, ob diese Feste zu ermitteln sind. Eins der drei Opferfeste, das Herbstfest, ist, wie ich glaube, unbestritten heidnischen Ursprunges. Es gibt im Herbst kein grosses christliches Fest, das für seine Entstehung verantwortlich gemacht werden kann. Die Verknüpfung mit christlichen Festen variiert — spätestens bis Allerheiligen, sagt das Gulathingsgesetz, an Michaelis das *Agrip*, und Michaelis ist auch sonst als Zeit eines Trinkgelages bekannt. Das zeigt, dass die Zeitlage des Herbstfestes nicht fest gewesen ist; es richtete sich wie so viele ländlichen Feste nach den Umständen, der Ernte, der Witterung usw.; erst nachdem der Kalender seine uns bekannte Form erhielt, wurde es auf die Winter Nächte verlegt. Mit den christlichen Heiligtagen wurde es verschieden verknüpft. Also ist das Fest das frühere, älter als das Christentum und älter als der Kalender.

[145] Auch wenn dies anerkannt wird, wird man behaupten können: nordische Sitte war es, mit einem Fest ein Minnetrinken zu verbinden; deshalb hat man, seitdem das christliche Weihnachtsfest eingeführt worden war, damit ein Minnetrinken verbunden, wie man das gleiche mit dem Osterfest getan hat. Dabei ist aber auffällig, dass das Gesetz nur zweimaliges Minnetrinken vorschreibt, das ursprünglich heidnische Herbstfest und das Julfest, dagegen nicht das Osterfest. Warum hat es dieses ausgelassen, wenn es nach christlichem Gesichtspunkt verfährt? Ferner wird nach Snorre das Herbstfest gefeiert, um einen guten Jahreswuchs zu erhalten, das Julfest für das

Keimen, das Frühlingsgelage ist Siegesopfer — das letzte ist für Leute die auf Wikingerzügen fuhren, leicht verständlich —, das wird durch das Gesetz bestätigt, das die beiden ersten Feste für den Jahreswuchs und den Frieden gefeiert werden lässt. Dass man beim Abschluss der Ernte für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres opfert, ist jedem geläufig; dass man dies mitten im Winter tut, ist jedenfalls selten und befremdlich. M. E. ist es allzubefremdlich, um als eine gedankenlose Übertragung z. B. von dem Herbstfeste hingestellt werden zu können — ich argumentiere hier nicht damit, dass der charakteristische Zug der nordischen Weihnachten in späterer Zeit die Fruchtbarkeitsriten sind. Dann wird nichts übrigbleiben, als in dem Zweck des Minnetrinkens am Julfest einen Rest alter, d. h., heidnischer Überlieferung anzuerkennen. Daraus folgt aber dass auch das Fest ein altheidnisches ist.

Die Zurückverlegung eines christlichen Festes in die heidnische Zeit ist eine einfache Hypothese; komplizierter wird sie durch die Erzählungen von dem Gesetz des Königs Hakon und den Bestrebungen Olav Tryggvasons. Denn diese führen die Hilfshypothese herbei, dass man sich, nachdem man das christliche Fest in die heidnische Zeit zurückprojiziert hatte, darauf besann, was aus jenem erdichteten heidnischen Fest geworden war, und um dies zu erklären, jene Erzählungen erfand. Man muss wohl die Meinung Bilfingers so verstehen, dass das Gesetz, wodurch das Gelage in der Christnacht eingeführt wurde, später ausgedeutet wurde, als ob dadurch das Gelage von dem heidnischen Festtag auf den christlichen verschoben worden sei. Das hier eine Schwierigkeit liegt, scheint Bilfinger nicht empfunden zu haben, da er darüber hinweggeht.

Er beschäftigt sich nur mit dem folgenden Satze, der ein anerkannter Zusatz Snorres ist: in der heidnischen Zeit fing man Jul an der Hökunacht — das war Mittwinternacht — an und hielt Jul drei Nächte. Die Identifizierung der Hökunacht mit der Mittwinternacht (isl. Freitag 9.—16. Jan.) ist auf Rechnung Snorres zu setzen, wir können ihre Tragkraft nicht beurteilen. Wenn aber Bilfinger der Nachricht jeden Wert abspricht, weil seiner Ansicht nach der altisländische Kalender und damit die Mittwinternacht erst in christlicher Zeit ge-

schaffen worden ist, so ist das unberechtigt, einmal weil der Kalender älter ist als die Einführung des Christentums (s. S. 139 A. 1 [301 A. 130]), und zweitens weil die Hökunacht unabhängig von der Mittwinternacht bestehen bleibt. Wir wissen über die Hökunacht einfach nichts mehr, als was an dieser Stelle [147] steht¹³⁶, aber der Name, der nicht erfunden sein kann, bezeugt einen Merktag mitten im Winter. Mittwinter wird ursprünglich ebensowenig wie Winteranfang einen festen Tag bedeutet haben, sondern wurde ein solcher erst durch die Kalenderregelung; daher konnte im Deutschen und Englischen Mittwinter als Bezeichnung für Weihnachten gebraucht werden.

¹³⁶ Das Wort kommt nur in dieser Erzählung vor; die Form wechselt in den verschiedenen Schriften, *hökunótt*, *hagonótt*, *haukunótt*. Hökenatt wird einmal aus einem schwedischen Dialekt als Bezeichnung des dritten Tages vor Weihnachten angeführt. Die Quelle ist nicht die beste, und Brate nimmt Festschrift f. Feilberg S. 406 mit Recht gelehrten Ursprung an. Die Etymologie wird durch die wechselnden Formen noch unsicherer. Billfingers Herleitung aus *haka* = Hacke, Biegung, also die Nacht der Wintersonnenwende, in der die Sonne umbiegt, ist sicher falsch, s. Brate a. a. O. S. 405, ebenso die Herleitung Brates aus ἄγια φῶτα, dem griechischen Namen des Epiphaniensfestes. (Vgl. meine Bemerkungen in *Fataburen* 1911 S. 213, woran die Einwände Brates a. a. O. 407 f. nicht rütteln können. Wo *h* in dem Griechischen in späterer Zeit entnommenen Lehnwörtern vorkommt, ist es gelehrte Schreibung bzw. graphische Übertragung.) Das Wort ist nicht enträtselt worden. Brate a. a. O. lenkt die Aufmerksamkeit auf die sicher auf gute Quelle zurückgehende Erzählung von dem Kriegszug des Kaisers Heinrich des I. gegen die Dänen bei Thietmar von Merseburg (Mon. Germ. Hist. V 739 c. VI), nach der die Dänen auf ihrer Hauptopferstätte in Lejre auf Seeland jedes neunte Jahr im Januar nach dem Epiphaniensfest ein grosses Opferfest feierten, bei dem 99 Menschen, ebensoviele Pferde nebst Hunden und Hähnen statt Habichten geopfert wurden. Dass dies Fest ungefähr ziemlich genau auf den Mittwinter nach nordischer Rechnung fällt, ist in der Tat beachtenswert; andererseits ist dies ein Tempel- und nicht ein Hausfest, worüber S. 142 [303] gesprochen ist. Den Beweis für die Lage der Hökunacht am Mittwinter, den Brate in den Worten *gallis pro accipitribus* findet, vermag ich mir nicht anzueignen, da er sich wieder auf eine etymologische Vermutung stützt: Hökunacht = Habichtnacht. [Das Opfer besteht in Menschen und ihren Begleitern auf dem Jagd, gleichwie Sigurd mit Sklaven und Habichten bestattet wird (*Sigurdarkvida en skamma*, Str. 67); es hat also nichts mit der Hökunacht zu tun.]

Trotz dem wenigen, was wir wissen, ist die Hökunacht ein fester Punkt, denn sie ist aus christlichem Gut schlechterdings unerklärbar, und dadurch wird die Glaubwürdigkeit der Erzählungen von den Massnahmen der norwegischen Könige bestätigt. Im allgemeinen tragen sie alle Zeichen der inneren Glaubwürdigkeit. Was sie erzählen, ist nur ein altbekannter Zug der christlichen Religionspolitik gegenüber den Neubekehrten. Man nahm nicht dem Volk seine alten Feste, sondern wandelte sie in christliche um, wobei so viel von den alten Formen bestehen blieb, als mit dem Christentum irgendwie verträglich war. Das beste Beispiel dieser Duldsamkeit ist das rituelle Trinkgelage, das Minnetrinken, das so wie in heidnischen Zeit geübt wurde, nur dass die Namen der heidnischen Götter gegen die der Heiligen, Christi und der hl. Jungfrau vertauscht wurden. Duldete man aber das Minnetrinken, so folgt, dass auch die heidnischen Gelegenheiten des Minnetrinkens bestanden, nur verschoben und in christliches Gewand notdürftig gehüllt. Ebendies ist der springende Punkt in den Massnahmen der Könige Hakon und Olav. Zwischen dem Gesetz des Hakon und der Überlieferung von Olav besteht kein Widerspruch: im Gegenteil bedeutet die Massnahme Olavs eine Erweiterung der Hakons und ihre Durchführung in ausgesprochen christlichem Sinn. Hakon verlegte die Zeit [148] des heidnischen Festes auf den Christtag, damit die Möglichkeit einer Verschmelzung vorhanden sei, Olav führte diese durch, indem er Trinkgelage auf christliche Festtage verlegte und die heidnischen Kultzeremonien durch die christlichen ersetzte.

Die altisländischen Erzählungen von einem heidnischen Julfest erlauben also nicht durch das Zurückführen auf christliche Verhältnisse eine andere Deutung; sie geben uns aber wenig Kunde über den Inhalt und keine über die Verbreitung des Festes. Was die Verbreitung betrifft, darf man die oben erwähnten sogenannten Monatsnamen als Zeugen dafür ansprechen. Demnach fand es sich ausser bei den Skandinaviern bei den Goten und dem nördlichsten deutschen Stamm, den Angeln. Nach allem zu urteilen war es, obgleich es nicht beweisbar ist, auch bei den anderen germanischen Stämmen ver-

breitet. Über den Inhalt geben die isländischen Quellen nur an, dass es für das Keimen oder für den Jahrwuchs und den Frieden gefeiert wurde. In der Aussage des Gesetzes über den Zweck des Herbst- und Weihnachtsgelages, die ich möglichst wortgetreu übersetzt habe, ist etwas Auffallendes. Sie ist zweigeteilt: *til Krist þacca* und *sancta Maria til árs oc til friðar*. So wie es steht, gilt Christus nur der allgemeine Ausdruck *til þacca* »um Lohn zu erhalten«, der heiligen Jungfrau der spezifische »um einen guten Jahrwuchs und Frieden zu erhalten«. Ich wage nicht bestimmt zu behaupten, dass die Trennung sachlich so scharf aufrechtzuerhalten ist, wie der sprachliche Ausdruck an die Hand zu geben scheint; ist sie das, so kommt ihr grosse Bedeutung zu. Denn dass das Spenden von Jahrwuchs und Frieden nicht Christus, sondern der heiligen Jungfrau zugeschrieben wird, erhält seine Erklärung, wenn man sich der segenspendenden Göttinnen auf dem Kontinent erinnert, denen besonders an den Kal. Jan. und in der Christnacht der gedeckte Tisch hingestellt wurde. Die heilige Jungfrau würde also ihre Erbschaft als Fruchtbarkeits-

[149] spenderin übernommen haben. Zwar wird der Geistertisch im späteren nordischen Volksglauben für die Seelen oder die Engel gedeckt, aber das ist eine Umdeutung des Ursprünglichen, das sich auf dem Kontinent findet. Und der Fruchtbarkeitszauber ist der am schärfsten und allgemeinsten hervortretende Charakterzug des volkstümlichen nordischen Weihnachtsfestes. Aller weiteren Vermutungen möchte ich mich enthalten, da sie entweder auf sehr ungenügendem Grunde ruhen — das gilt von der Auffassung des Julfestes als eines Sonnenfestes — oder mit Rückschlüssen aus den volkstümlichen Bräuchen und Glaubensvorstellungen arbeiten, welche erst viele Jahrhunderte später aufgezeichnet und belegt sind.

Wenn wir auch nicht mehr beweisen können, als dass ein heidnisches Julfest existiert hat und mit dem üblichen rituellen Minnetrinken gefeiert wurde und vermutlich als Zweck die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres hatte, so ist das jedoch sehr bedeutsam. Denn, wie gesagt, die Existenz eines heidnischen Winterfestes, das von dem Weihnachtsfest aufgesogen worden ist, erklärt dessen überragende Volkstümlichkeit. Je

weiter man nach Norden kommt nach den Ländern, in die das Christentum am spätesten drang, und wo es sich lange Zeit nur als dünne Hülle über den heidnischen Untergrund legte, desto stärker herrscht das Weihnachtsfest über die anderen Feste des Jahres vor. Dieser Unterschied gegenüber den Verhältnissen südlicher Länder muss auf die Bedeutung des vorchristlichen Julfestes zurückgehen, dessen Erbe in Namen und Volkstümlichkeit das christliche Julfest wurde.

Diese Vorherrschaft des mitten in den Winter fallenden Julfestes im Norden beruht jedoch im letzten Grunde auf dem Klima. Allen Völkern, die in Ländern mit einem harten Winter leben, ist durch die Naturverhältnisse vorgezeichnet, dass der Sommer die Zeit der Arbeit und des Einsammelns von Vorrat ist, und dass man im Winter, ohne viel zu tun zu haben, von dem eingesammelten Vorrat lebt. Der Winter wird daher zu der Zeit, in der man sich religiösen Festen, Zeremonien, Tänzen u. dergl. widmen kann. So ist z. B. bei den [150] Tlinkiten im nordwestlichen Amerika der Winter von religiösen Zeremonien erfüllt, dasselbe gilt von den Eskimos.¹³⁷ Die Skandinavier lebten unter ähnlichen Verhältnissen. Im Winter waren wegen der Kälte und des Schnees Arbeit und Verkehr unterbunden. Ein stehender Ausdruck der isländischen Sagas ist, dass jemand im Winter still auf seinem Hof sitzt. Noch schärfer wurde dieses Verhältnis in der letzten heidnischen Zeit des Nordens, der Wikingerzeit ausgeprägt. Die Leute fuhren im Sommer als Wikinger auf dem Meer herum, im Winter sassen sie still zu Hause. Durch solche Erwägungen erklärt sich die überragende Bedeutung des Mittwinterfestes im Norden. Ähnlich, aber nicht so gross ist die Bedeutung des Mittsommerfestes, das zum erstenmal im *Agrip* a. a. O., dann im Frostathingsgesetz II § 21 begegnet; es ist noch im Norden das zweitgrösste volkstümliche Fest. Ganz anders als in Mitteleuropa konzentriert sich das festliche Jahr um diese beiden gegensätzlichen Pole. Darin liegt die Sonderstellung des nordischen Festkalenders heute wie in der Vor-

¹³⁷ Mauss Les variations saisonnières des sociétés Eskimos in L'Année sociologique IX 1904/5. 38 ff.

zeit. Man muss die langen Nächte des Winters und den kurzen hellen Sommer des Nordens erlebt haben, um zu würdigen, was dieser Wechsel für Gemüt und Gefühl bedeutet.

[133]

Das Rosenfest.

Vortrag, gehalten in der ordentlichen Sitzung der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm am 19. Oktober 1914.

Vorbemerkung. Auf Anregung des nunmehr verstorbenen ersten Vorsitzenden der Gesellschaft und Herausgebers dieser Beiträge wird nachstehender Vortrag in deutscher, von mir selbst bewerkstelligter Übersetzung veröffentlicht. Den wirklichen Charakter des Vortrages, der dadurch bedingt war, dass derselbe in einem allgemein religionswissenschaftlich interessierten Kreise gehalten wurde, durch Ausscheidung allgemein gehaltener Ausführungen, die für den Fachmann entbehrlich sind, und Einfügung eines gelehrten Apparates zu verwischen, habe ich nicht für angebracht gehalten. Eine Umarbeitung nach dieser Richtung hin würde das Ganze von Grund aus umgestaltet haben. Die Quellenbelege für die Antike sind vollständig zusammengestellt in meinem Artikel Rosalia in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa; am Schluss desselben sind die Werke angeführt, aus denen ich meine Notizen über das Fortleben der Rosalien geschöpft habe. Die letzte Behandlung des römischen Totenkults gibt J. P. Jacobsen, Manes (Kopenhagen 1914—16; nebst der Besprechung Drachmanns in Nordisk Tidskrift 1914, S. 231 ff.); im christlichen Gewand am bequemsten bei Lucius, Anfänge des Heiligenkultes. Blumen und Blumenbeete im Totenkult zuletzt Köchling, Rel.-wiss. Versuche und Vorarbeiten, XIV: 2 S. 48 ff. [A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' impero romano, Diss. Pannonicae, Ser. I: 7, 1937, S. 41 ff.]

[134]

Hochverehrte Versammlung!

Die Vorstellung, die das Thema meines heutigen Vortrages zunächst bei Ihnen wachrufen wird, dürfte wohl so etwas wie ein Gemälde von Alma Tadema sein: rosenbekränzte

Römer von dem Herde des Epikur und stattliche Römerinnen, in deren schwarzen Haaren die rote Blume um so lebhafter glüht, feiern ein üppiges Gelage in einer marmornen, mit Rosenguirlanden geschmückten Halle. Was ich Ihnen zu bieten habe, ist aber etwas ganz anderes: ein Fest, das vorzugsweise von den kleinen Leuten gefeiert wird und vor allem den Toten angehört.

• Wie das Rosenfest zum Totenfest geworden ist, verdient einige Erläuterung; denn ursprünglich ist es das nicht gewesen. Vielmehr war es lediglich ein profanes Frühlingsfest, etwa unserem ersten Mai vergleichbar, hervorgerufen durch das sentimentale Naturgefühl des Städters, dem die Natur Dekoration, nicht Lebensbedingung wie dem echten Landbewohner ist. In den ländlichen Bräuchen sucht man vergebens ein wirkliches Blumenfest; die ländlichen Feste gelten alle dem dem Schoss der Erde entspriessenden realen Segen. Im Frühling sucht der Landmann den göttlichen Schutz für die Ähren zu gewinnen, die soeben aus den Getreidehalmen herausgetreten sind; davon weiss der Städter nichts, aber die in voller Blütenpracht prangende Rose ist ihm ein Zeichen, dass die schönste Zeit des Jahres da ist; denn die Rose ist eine Frühlingsblume, wie jeder weiss, der diese Jahreszeit im Süden erlebt hat. Das *sub rosa potare* ist sprichwörtlich; es bezeichnet die volle Intimität des gastlichen Beisammenseins, [135] die kein Wort, das *sub rosa* gesprochen wurde, über die Schwelle des Gastgebers hinaustragen lässt. So ist die schöne Rosenzeit zu einer Zeit des gesellschaftlichen Beisammenseins und der Fröhlichkeit geworden. Dieser Zusammenhang zeigt sich noch deutlich in den uns überlieferten Zeitpunkten für die Feier der Rosalien: sie wechseln, je nachdem die Rose früher oder später blüht. So wurden die Rosalien in Campanien Anfang Mai, in Rom Anfang oder Mitte Mai, in den Apenninen und in Bulgarien Mitte Juni, in Oberitalien und in Krain im Juli gefeiert. In den ältesten datierbaren Urkunden treten die Rosalien ohne Beziehung auf den Totenkult auf. In den Satzungen des *collegium Silvani* aus der Zeit des Domitian, das überhaupt das älteste Zeugnis ist, reihen sich die Rosalien den beiden anderen grossen, volkstümlich

verbreiteten Festen, dem Neujahrsfest und dem Geburtstag des Kaisers an. Das Kollegium der Hymnoden in Pergamon, dem der Kaiserkult obliegt, ahmt devot römische Sitten nach; zur Zeit des Hadrian feiert es trotz des abweichenden asiatischen Kalenders den römischen Neujahrstag, Mysterien, den Geburtstag des Augustus und die Rosalien. In der mittleren Kaiserzeit ist unsere Kenntnis vom Privatleben leider sehr mangelhaft; es kann aber nicht bezweifelt werden, dass die Rosalien sich als ein profanes Fest beibehielten. Denn in der Zeit des entscheidenden Kampfes zwischen Heidentum und Christentum erscheinen sie wieder als solches in unseren Zeugnissen. Gerade zu dieser Zeit kommen sie als volkstümliches Fest sehr zu statten, da sie in religiöser Beziehung indifferent waren. In dem ältesten christlichen Kalender, dem durch die Untersuchungen Mommsens und Useners berühmten, im Jahre 354 niedergeschriebenen Kalendarium des Philocalus, steht beim 23. Mai der Vermerk: »die Markthalle wird [136] mit Rosen geschmückt.« Im Jahre 387 zur Zeit Valentinians III. wurde auf allerhöchsten Befehl von dem Priester Romanus, d. h. einem Beamten, dem es oblag, über das religiöse Leben zu wachen, in Capua ein Festkalender aufgestellt, der die amtlich statthafter Feste verzeichnet; unter diesen finden sich neben einigen anderen, z. B. einer Reinigung am Flusse, der Weinlese usw., auch die Rosalien. Wie Mommsen hervorgehoben hat, sind die verzeichneten Feste alle mehr oder weniger von religiös indifferenter Art, so dass nicht nur Heiden, sondern auch Christen sich ohne Anstoss daran beteiligen konnten. Derartige Feste entsprechen der Religionspolitik des Staates zu einer Zeit, in der das Heidentum noch als Priesterorganisation und Glaube öffentlich geduldet war und der Staat dem Namen nach in Glaubenssachen eine neutrale Haltung einnahm. In den Rosalien fehlen von Haus aus die den Christen anstössigen Kultzeremonien.

Mit Blumen und Blumenbeeten wurden die Gräber schon früh geschmückt. Die ergebnisreichen neuen Untersuchungen Brückners auf dem Friedhof am Eridanos in Athen haben gezeigt, dass schon in der Blütezeit Athens die Gräberanlagen durch kleine Anpflanzungen ihren freundlichen Blumen- und

Laubschmuck erhalten haben. Mehrere lateinische Grabschriften erwähnen das gleiche, und unter den Blumen, mit denen das Grab ausgestattet wurde, nennen sie zuweilen auch speziell die Rose. Die Blumen sind in unserer Zeit noch als der einzige Überrest der alten Grabopfer erhalten geblieben. Denn dass sie das sind, ist unzweifelhaft für jeden, der auch nur einen Augenblick den Inhalt der Sitte und die damit verbundenen Gefühlsstimmungen erwägt. Ebenso wenig wie heute würde in der Kaiserzeit oder in dem Athen des Perikles ein gebildeter Mann sich, darüber befragt, zu dem Glauben bekannt haben, dass die Grabgaben und Grabopfer den Toten wirklich etwas nützten. Jene Gaben bringen jedoch ebenso wie die unsrigen die Stimmung gegen einen lieben Hingeschiedenen zum Ausdruck. Man knüpft die Fäden fester und spinnt sie noch über das Grab hinaus. Auch wir können uns so ausdrücken, dass wir dem Hingeschiedenen einen letzten Dienst erweisen, wenn wir einen Kranz an seiner Bahre niederlegen, auch wir fühlen das Band, das uns mit dem Toten, der im Grabe ruht, verbindet, enger und inniger werden, wenn wir das Grab mit Blumen schmücken; das ist eine dem Andenken gewidmete Gabe, psychologisch gesehen uns selbst, unserer Stimmung dargebracht, aber psychologisch ebenso voll berechtigt dem Toten, dem Teil von ihm, der für uns noch fortlebt, der Erinnerung an ihn, dargebracht. Die Blumen sind die sinnreichsten und innigsten der den Toten gespendeten Gaben. Daher sind sie jetzt ebenso üblich wie ehemals. Und die Antike teilt sich auf der Höhe ihrer Kultur mit uns in dieses Gefühl. Wenn Aeneas auf seiner Fahrt in die Unterwelt den Schatten des früh verstorbenen Marcellus, des Lieblings und der Hoffnung des Augustus und des ganzen römischen Volkes, begegnet, lässt Vergil ihn sagen: (Aeneis VI, 883—886)

Werft Lilien voll aus den Händen!

Ich will*purpure Blumen ihm streuen und die Seele des Enkels
Durch dies schwache Geschenk erfreuen und der nichtigen Gabe
Pflicht erfüllen.

In der 17. Elegie des ersten Buches wünscht Properz, dass er die Heimat nicht verlassen hätte, sondern dort gestorben wäre und seine Geliebte seine Asche zur Ruhe gebettet hätte (V. 21):

Sie dann hätte mich Toten geehrt mit dem teuren Haupthaar
Und die Gebeine zur Ruh sanft mir auf Rosen gelegt.

Dass die Christen, die so manche der heidnischen Grab- und Bestattungsgebräuche fortsetzten, auch die Blumenschmückung anstandslos übernommen haben, ist nur natürlich. Die letzte Strophe in dem Bestattungshymnus des Prudentius lautet:

[138] Die Gebeine zur Ruhe gebettet
Mit Veilchen und Laubschmuck wir ehren,
Das kalte Gestein und das Denkmal
Mit Wohlgeruch wir besprengen.

Der Blumenschmuck des Grabes und der Bahre ist aber nicht der Hauptanlass der Verknüpfung zwischen Totenkult und Rosenfest, obgleich diese Sitte mächtig dazu beigetragen haben muss. Es gibt eine ähnliche Blumenfeier am ersten Frühlingsanfang, wenn die ersten Frühlingsboten der Blumenwelt, die Veilchen, erscheinen, die Violarien; diese werden aber nur selten erwähnt. Um den springenden Punkt zu erfassen, müssen wir uns ganz anderswohin, an das in der Kaiserzeit stark entwickelte Vereinswesen, wenden. Alle antiken Vereine sind religiös, wenigstens in dem Sinne, dass sie, welches auch immer ihr Zweck sein mag, einen Kult ausüben. Das waren auch die alten stadtrömischen *collegia compitalicia*, die Clodius als politischer Agent Cäsars zu Wählerklubs des römischen Proletariats neu organisierte, die die Comitien mit ihren Stimmen und, wenn nötig, mit ihren Knütteln beherrschten. Durch die Erfahrung weise gemacht, haben die Kaiser alle Vereine politischer Art niedergehalten und sind auch gegen solche, die politischer Umtriebe verdächtig waren, unnachsichtig eingeschritten. Seine staatsmännische Klugheit hat aber dem Augustus gesagt, dass es schier unmöglich ist, Menschen zu verhindern, Vereine zu gründen; so hat er diesen Trieb in den Dienst des Kaisertums gestellt. Den beiden von den *collegia compitalicia* verehrten Laren des Quartiers wurde der Genius des Kaisers hinzugefügt. Das ist der Anfang des Kaiserkultes in Rom. Es zeugt von der Staatsbaukunst des Augustus, dass er hierdurch die kleinen Leute zu Stützen des Kaisertums gemacht hat und dass er die Frei-

gelassenen, die von einer sozialen Karriere ausgeschlossen waren, als Augustalen ihren sozialen Ehrgeiz hat befriedigen lassen. In der späteren Kaiserzeit zerfallen die Vereine in zwei [189] Hauptgruppen, Kult- und Gewerbevereine; diese sind für die soziale Entwicklung ausserordentlich wichtig, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Alle diese »Vereine der kleinen Leute«, wie sie lateinisch benannt werden, sind immer zugleich auch Sterbekassen.

Ein ehrsames Begräbnis ist der dringendste Wunsch desjenigen, dessen Loos das Armengrab werden wird. Wie der Armenfriedhof in Rom gegen Ende der Republik aussah, schildert uns Horaz in der achten Satire (V. 8—10, 14—16):

Hierher liess vordem Kameradenleichen aus düstern
Zellen ihr Mitsklav schaffen um Lohn in ärmlichen Särgen,
Weil das niedere Volk allhier ein gemeinsames Grab fand.

Jetzt ist die Höh' des Esquilienberges gesund und bewohnbar,
Lässt sich bequem auf dem sonnigen Damm lustwandeln, wo jüngst noch
Trauernde nichts als ein Feld voll weisser Gebeine beschauten.

Ein Massengrab, in das die Leichen durcheinander geworfen und so oberflächlich mit Erde bedeckt wurden, dass die Gebeine gegen Tiere und Regen nicht geschützt waren! Während der grossen Bauperiode in Rom in den siebziger Jahren soll man auf dieses Massengrab gestossen sein. Der Gestank war noch nach zwei Jahrtausenden so unerträglich, dass die Arbeiter sich mehrere Tage nicht heranwagten. Für unsere Empfindung sind solche Verhältnisse mehr als empörend; für die Antike waren sie es in noch höherem Grade. Denn nur die Gebildeten hatten sich von dem Glauben an die Nachwirkung der Bestattung und der Grabopfer freigemacht. Ebenso sehr wie der fromme Katholik an die Seelenmessen glaubt, glaubte damals der gemeine Mann, dass, wenn einer kein ehrsames Begräbnis erhalten hatte, er als ein unsteter, unseliger Geist umherschweifen musste, dass, wenn er keine Grabopfer erhielt, er im Grabe darben und dürsten musste. Das Heil des Toten beruhte auf Bestattung und Grabopfern; das macht das Elend des Armengrabes in einer ganz anderen

[140] Weise konkret und real als unser ästhetisch und hygienisch empörtes Gefühl.

In der Kaiserzeit erstarkt die Humanität und macht sich auch in Taten bemerkbar, z. B. in der Behandlung der Sklaven. Daraus, dass man anerkennt, dass die Sklaven Menschen und nicht nur Gegenstände sind, folgt auch, dass man ihnen menschenwürdige Bestattung und Grab vergönnt. Den Zeiten des Augustus und des Tiberius gehören die ersten Columbarien an; oft nehmen diese die Freigelassenen und die Sklaven einer Familie, mitunter des Kaiserhauses, auf. In einem Falle wird angedeutet, dass der Herr zur Anlage beigetragen hat; das ist wohl die Regel gewesen, obgleich es auch vorkam, dass ein Columbarium von einer Sterbekasse angelegt wurde. Sterbekassen schiessen in der Kaiserzeit auf wie Pilze aus der Erde nach einem Herbstregen. Man lernt verstehen, was ein Zusammenwirken der vielen kleinen Kräfte vermag. Durch kleine Zuschüsse, die monatlich an die Kasse des Vereins gezahlt werden, erhält man entweder Begräbnishilfe in Geld oder einen Platz in dem Columbarium oder auf dem Friedhof des Vereins; jedenfalls bekommt der Tote ein anständiges, wenn auch bescheidenes Begräbnis und wird in den Totenkult des Vereines mit einbegriffen. So ist für sein Heil im Leben nach dem Tode gesorgt. Nicht nur, wer Geld hat, sondern auch der Arme kann sich das verschaffen, was für sein Heil im Leben nach dem Tode unumgänglich nötig ist, Grab und Grabopfer. Die Erinnerung an ihn verschwindet nicht gleich, sondern lebt noch eine Weile im Kreise seines Vereines fort. Alles dies hat mächtig zu der Renaissance des Totenkultes unter den kleinen Leuten beigetragen, die wir in der Kaiserzeit bemerken. Ebenso mächtig hat es zum Siegeszug des Christentums beigetragen. Die unzähligen Gänge und Grüfte der Katakomben zeigen noch heute, in welchem Umfang die Christen der ersten Jahrhunderte für die Bestattung der Brüder gesorgt haben. De Rossi hat sogar, wenngleich wohl nicht gerade mit Recht, annehmen wollen, dass die Christen in der Form von Sterbeladen eine gesetzliche Organisation gefunden haben. Kaiser Julian, der die bewegenden Kräfte des religiösen Lebens sehr wohl kannte, hat den Ausspruch getan,

[141] takomben zeigen noch heute, in welchem Umfang die Christen der ersten Jahrhunderte für die Bestattung der Brüder gesorgt haben. De Rossi hat sogar, wenngleich wohl nicht gerade mit Recht, annehmen wollen, dass die Christen in der Form von Sterbeladen eine gesetzliche Organisation gefunden haben. Kaiser Julian, der die bewegenden Kräfte des religiösen Lebens sehr wohl kannte, hat den Ausspruch getan,

dass neben der Barmherzigkeit gegen Arme die Sorge für die Toten die vornehmste Triebkraft in der Verbreitung des Christentums war.

Stellen Sie sich nun vor, wie zahlreiche diese Vereine waren! Begräbnis und Totenkult ist für sehr viele der Hauptzweck, für andere, die aus verschiedenem Anlass gestiftet sind, wenigstens ein sehr wichtiger Nebenzweck. Der Verein verbürgt dem kleinen Mann das Seelenheil nach dem Tode, gibt ihm aber auch etwas in diesem Leben, Geselligkeit und Aufnahme in einen kleinen Kreis, in dem er sich wohl fühlen kann. Die Geselligkeit war mit dem antiken Totenkult eng verbunden. Das ist uns abhanden gekommen, ja es widerspricht unserem Gefühl. Der wohlerzogene Städter wird sich ärgern, wenn er bei einem nach alter Weise gefeierten Leichenbegängnis auf dem Lande anwesend ist, aber der Tote würde sich freuen, wenn er sähe, wie tüchtig die Gäste schmausen und trinken und wie fröhlich sie sind. In aller Welt bekannte Parallelen brauche ich hier nicht anzuführen; ich beschränke mich auf Rom. Zum römischen Totenkult gehört auch ein Festessen, die *parentatio*. Im staatlichen Kult hat sich daraus eine Aller-seelenfeier entwickelt, die *dies parentales* vom 14. bis zum 21. Februar, die mit dem Fest der lieben Verwandtschaft, der *cara cognatio*, am 22. abgeschlossen wird. Die Parentatio kommt aber auch an besonderen Gedächtnistagen vor. Sie ist zunächst ein Opfer von Speisen und Getränken, das am Grabe dargebracht wird. Der Tote genießt es aber oft nicht allein, sondern die Hinterbliebenen vereinen sich mit ihm zur Feier. [142] Auf den russischen Friedhöfen pflegen sich die Leute noch an gewissen Tagen zu versammeln, um mit den Toten zu essen und zu trinken, und das geschah früher auch hier in Schweden. Wer in Pompeji gewesen ist, hat das Grab mit den drei aufgemauerten Speisesophas und dem Tischuntersatz gesehen, die ständig für das Gastmahl am Grabe bereit stehen. Tertullian *de testimonio animae* schildert lebendig die Sitte, wo er sich gegen die Heiden richtet, die die Toten arm nennen; denn »du nennst sie selig, wenn du aus dem Stadttor nach dem Grab hinaus mit Fleischspeisen und Leckerbissen gehst, um, eher für dich selbst als für den Toten, zu parentieren

oder angeheitert vom Grab zurückkehrst; — denn bei ihrem Gastmahl, wo sie gleichsam anwesend sind und mit dir zu Tisch liegen, kannst du ihr Geschick nicht beklagen, du mußt schöne Worte von denjenigen sprechen, um derentwillen du üppiger lebst.»

Die Festfreude läßt sich durch die Nähe des Todes nicht stören; eher erhält sie dadurch eine pikante Würze. Bekannt ist, wie die Antike mit diesem Gegensatz in einer Weise spielt, die uns, die wir uns über die Notwendigkeit des Todes doch am liebsten hinwegtäuschen möchten, etwas gruselig vorkommt. Ein paar schöne Trinkbecher aus Bosco Reale sind mit Skeletten verziert, denen Namen grosser Philosophen beige-
gesetzt sind. Die Lehre, die sie verkünden, ist die des Trimalchio, der ein silbernes Gerippe an der Tafel herumreichen läßt und dazu die Verse hersagt (c. 34):

Ach, wir armen Menschlein klein!
Nichts von uns bleibt als Gebein!
Alle werden wir so sein!
Darum lasst uns fröhlich sein!
Schenket ein!

[143] Wir würden uns aber täuschen, wenn wir diese Totenstim-
mung bei den Totenmahlen suchten. Die einfachen Leute glaub-
ten damals wie noch jetzt den Toten durch ihre Fröhlichkeit
eine Freude zu bereiten und feierten die Parentatio dement-
sprechend.

Die Parentatio fand an den Gedächtnistagen, dem Geburts-
tag des Verstorbenen und seinem Todestag statt, ferner an
den Allerseelen und ihrem Schlusstag, der *cara cognatio*,
wo sie auch den vergessenen und namenlosen Toten galt; aber
auch an anderen allgemeinen Festtagen, wie den Rosalien,
wollte man die Toten teilnehmen lassen, und das ist das Werk
der Sterbekassen. Aus den eigenen bescheidenen Mitteln konn-
ten wohl die wenigsten Vereine üppige Feste veranstalten.
Es fanden sich aber hie und da wohlhabende Leute, deren
sozialen Ehrgeiz es befriedigte, als Wohltäter eines Vereins
aufzutreten und die Ehrungen, die der Verein ihnen geben
konnte, entgegenzunehmen, oder durch eine testamentarische
Schenkung eine mehr oder minder kurze Unsterblichkeit zu

erlangen. Nicht selten wird ein Verein durch eine solche Stiftung ins Leben gerufen. Wir kennen die Vereine ganz besonders durch Ehreninschriften, die sie solchen Wohltätern gesetzt haben. In erster Linie feiert der Verein mit dem Gelde des Wohltäters seinen Geburtstag oder den Stiftungstag des Vereins, da der Wohltäter den Verein als sein Werk empfindet. Wenn eine Stiftung durch testamentarische Verordnung erfolgt, wird ein Totenkult für den Stifter an dessen Geburtstag eingesetzt. Ausser diesen individuellen Gedächtnistagen werden auch allgemeine Festtage als Festtage des Vereins eingesetzt. Solche sind die Allerseelen, die Parentalien und die Rosalien, seltener die Violarien, nur vereinzelt die Weinlese. Die Vereine, die die Schenkungen empfangen, wechseln sehr: z. B. die Freigelassenen des T. Flavius Syntrophus in Rom, die Getreidemesser ebendasselbst, die Handwerker oder die Feuerwehr an verschiedenen Orten, die Schiffer, Ortsvereine, Jugend- und Frauenvereine.

Über die Feier des Rosenfestes geben die Inschriften recht [144] ausgiebige Nachrichten. Oft begegnet uns der Ausdruck »der Rosentag«, und viele Inschriften sprechen von dem Ausstreuen oder Niederlegen von Rosen; zuweilen heisst es, dass die Statue oder der Sarkophag des Verstorbenen mit Rosen geschmückt werden soll. Auch wird ein Opfer oder eine Spende von Wohlgerüchen erwähnt; es scheint, als ob in vielen Fällen die Mitglieder, so gut sie konnten, für das Gelage sorgen mussten. Dem Toten werden ausser Rosen auch Speisen dargebracht; in einem Falle wird ein *lectisternium* vor seine Statue gesetzt. Wenn Geld vorhanden war, so sorgte man auch für die Mitglieder des Vereins; einen sichereren Weg, in dankbarer Erinnerung weiter zu leben, gab es nicht. Der verstorbene Wohltäter und der Verein halten ein gemeinschaftliches Mahl ab, oder der Verein speist am Grabe für das Geld, das von der Rosenschmückung des Sarkophags und dem Opfer übrig war. Es kommt dahin, dass der Ausdruck *Rosalia vesci* (Rosalien speisen) geprägt wird. In dem geschäftigen Rom wurde das Mahl durch eine Verteilung von Portionen (*sportulae*) oder der Zinsen der Stiftung ersetzt.

Neben den Rosalien nennen jene Inschriften oft die all-

gemeine Seelenfeier, die Parentalien, aber nur einmal den Schlusstag der Parentalien, das Fest der lieben Verwandtschaft. Das ist bezeichnend. Der Name sagt, dass die *cara cognatio* das alte Totenfest ist, bei dem jedes Geschlecht seiner Verstorbenen gedenkt. Die Rosalien sind ein junges Fest, das erst am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts belegt ist und der Lage der Dinge nach nicht viel früher entstanden sein kann; sie haben eine Wahlverwandschaft mit der zusammengewürfelten Gesellschaft, die sich in den Vereinen der Kaiserzeit zusammentut. Was der Kult des Geschlechtes einmal in der antiken Welt bedeutet hat, [145] brauche ich nur anzudeuten. Sehr viele der bekanntesten antiken Kulte gehören eigentlich einem Geschlecht als Eigentum an; noch mehrere Kulte und Götter sind von Anfang an Geschlechtsgötter und -kulte gewesen. Wer diese Kulte einmal zusammenstellen wollte, würde der antiken Religionswissenschaft ein nützliches Werk zustande bringen, das zwar nicht durch glänzende Hypothesen wirken würde — die hat längst Fustel de Coulanges vorweg genommen —, um so mehr aber durch die erdrückende Fülle der Zeugnisse die religiöse Bedeutung des Geschlechtes als der ersten religiösen Organisation der indogermanischen Völker vor Augen stellen würde. Ganz Eigentum des Geschlechtes ist der Totenkult; zwischen Ahnenkult und Totenkult besteht in älteren Zeiten kein anderer Unterschied als der der Generationen. Der Totenkult kettet die dahingeschiedenen, die lebenden und die kommenden Glieder des Geschlechtes enger zusammen als jedes andere Band. Wenn Völkerbewegungen eintreffen, kann der Auswanderer wohl die Hausgötter mitführen, aber nicht die Gräber der Vorfahren. Der Totenkult wird durch Auswanderung ent wurzelt. Das begegnet uns schon in der homerischen Gesellschaft, obgleich die Erscheinung hier keine allzugrosse Folgen gehabt hat, da der Totenkult ungeschwächt im Mutterlande fortlebte. Noch grösser waren die Völkerverschiebungen, die im römischen Kaiserreich stattfanden. Von der kosmopolitischen Bevölkerung der antiken Grosstädte können wir uns heutzutage kaum einen Begriff machen, wo die grösseren Völkerverschiebungen innerhalb der Grenzen des eigenen Landes

Halt machen — abgesehen von Amerika und den Kolonien, die keine Nationalstaaten darstellen. Man muss einmal das Gewimmel der verschiedensten Rassen in Konstantinopel, der internationalsten Stadt der Welt, gesehen haben, um sich das Völkergemisch Roms recht vorstellen zu können.

Alle diese Leute hatten mit ihrer Vorzeit gebrochen und die Gräber der Väter verlassen; ihre Schatten weder schreck- [146] ten noch schützten sie. Mit der Zukunft konnten sie nicht brechen; aber es gab nun keinen, dem sie zumuten konnten, dass er für ihr Heil im Leben nach dem Tode sorgen würde, keinen, der ihnen die Grabspenden darbringen und das Grabopfer vorsetzen würde. Denn auch wenn sie Söhne hatten, wer konnte von diesen grössere Pietät als die ihrer Väter erwarten? Die Bevölkerung der Grosstädte war eben genau so entwurzelt, wie sie es heutzutage ist. Also musste das Heil des Toten von dem Geschlecht unabhängig gemacht werden. Von dem Geschlecht, in dessen Kette der einzelne nur ein Glied ohne selbständige Bedeutung, aber darum auch für jede Zukunft gesichert gewesen war, löste sich das individuelle Seligkeitsbedürfnis ab — denn Seligkeitsbedürfnis darf ich vielleicht auch das Bedürfnis nach einer durch den Totenkult gesicherten Ruhe im Grabe nennen —, gerade wie in der Grossstadt die Existenz des einzelnen vom Geschlecht gelöst und auf sich selbst gestellt ist. Das gleiche Seligkeitsbedürfnis in anderen Ausdrucksformen spricht auch zu uns aus den vielen heidnischen spätantiken Mysterienreligionen und aus den Gemälden der Katakomben, — der Streit, ob damit das Paradies oder die Auferstehung des Fleisches gemeint ist, ist ziemlich gleichgültig. Der einzelne, der das Band des Geschlechtes zerschnitten hat, muss für sein Heil im Leben nach dem Tode sorgen; wenn er sich, wie es der gemeine Mann tat, an die alten Vorstellungen und Mittel, die Bestattung, die Grabopfer und den Totenkult, hielt, so traten hier die Bestattungsvereine ein. Sie bereiteten ihrem Mitglied eine anständige Bestattung, Grabopfer und einen fortgesetzten Totenkult, da der Verein, wenn auch seine Mitglieder wechseln, bestehen bleibt. Es kommt sogar vor, dass ein Geschlecht die neue Form aufnimmt und sich als ein Sterbeverein organisiert.

[147] Wir stehen hier vor einer denkwürdigen Epoche in der gesellschaftlichen Organisation der Religion. Dass der alte Totenkult des Geschlechtes durch den neuen der Vereine verdrängt wird, dass ein neues Totenfest entsteht, die Rosalien, das zum Geschlecht in keiner Beziehung steht, stellt die endgültige Trennung der Religion von dem Geschlecht dar, das in den ältesten Zeiten wohl fast ausschliesslich der Träger der Religion war, dessen Bedeutung im Götterkult längst gebrochen war — hier hatte zuerst der Staat und dann das Individuum das Erbe angetreten —, im Totenkult sich aber aus naheliegenden Gründen, so lange das Geschlecht das Gefühl der Zusammengehörigkeit bewahrte, gehalten hatte. Gerade in der Kaiserzeit gehen die alten Geschlechter unter, und die Entwicklung der Gesellschaft und des Staates schwächt das Geschlechtsgefühl ab. Die Totenfeiern der Vereine bilden aber nur eine Zwischenstufe, bis der Totenkult von der Gesellschaft der Gläubigen übernommen wird, von der Kirche, die das entwurzelte Individuum in sich aufnimmt und ihm die Seligkeit verbürgt. Aber die Bestattungsvereine haben den Totenkult dadurch befördert und gestärkt, dass er durch sie eine Angelegenheit auch der kleinen Leute wird; sie haben das Seligkeitsbedürfnis in seiner altheidnischen Form auf einmal befriedigt und gekräftigt. Sie haben diesen von dem Geschlecht losgetrennten religiösen Kräften eine Art Organisation verliehen. Sie haben dem Christentum mächtig vorgearbeitet, gefährlich konnten sie ihm niemals werden, da sie jeder höheren Religiosität bar waren. Erst jetzt verstehen wir, wie berechtigt der Ausspruch Julians des Abtrünnigen ist. Die Sorge für die Verstorbenen ist wirklich einer der mächtigsten Hebel der Bekehrung gewesen.

Die Rosalien haben sich mit dem Totenkult verknüpft. Dieser wurde von dem Christentum übernommen und von den [148] Bekehrten in den alten Formen fortgeführt. Wie die Heiden nach ihren Gräbern, trugen die Christen Speisen und Wein nach den Gräbern der Märtyrer. Augustin hat eine rührende Erzählung, wie seine edle Mutter Monica in Mailand mit einem Korb voll Brot und Wein nach den Märtyrergräbern zu gehen pflegte und auf die Zureden des Ambrosius keineswegs

leichten Herzens von der ihr lieben und gewohnten Gepflogenheit abliess. Auch die meisten Kirchenlehrer drückten ein Auge zu oder gestatteten diese Grabopfer. Man hielt festliche Mahle und Gelage auf den Märtyrergräbern, gerade wie es die Heiden auf den Gräbern der Verwandten oder Vereinsmitglieder getan hatten; es entwickelte sich das zu einem üppigen und lockeren Festleben.¹ Der Festtag war der rechte Geburtstag nach christlicher Anschauung, der Tag, wo der Märtyrer in die Seligkeit eingegangen war. Weniger bekannt dürfte es sein, dass die Sitte, auf dem Grab Kerzen oder Lampen anzuzünden, die manchmal verboten worden, aber trotzdem heutzutage an allen Allerseelen auf katholischen Kirchhöfen zu sehen ist, auch heidnische Vorbilder hat. Die Lampe ist erst in der Kaiserzeit recht in den antiken Kult aufgenommen worden; leider fehlt hier eine Untersuchung.² Viel unschuldiger war das Schmücken des Grabes mit Rosen; kein Wunder, dass auch dies von den Christen übernommen wurde. Es gibt nur griechische Belege, das muss aber Zufall sein. Eine Inschrift aus Phrygien erwähnt ganz nach altem Muster eine Stiftung an einen Ortsverein, zu dem Zweck, dass der [149] Stifter und seine Gattin jedes Jahr »gerost« werden sollten; ob das Wort mehr als die Rosenschmückung bedeutet, ist nicht zu entscheiden. In griechischen Heiligenkalendern werden Rosenfeste erwähnt, am 8. Mai das des hl. Johannes Brontognos, am 9. Mai das des hl. Nicolaus (*aestivalis*) und des hl. Timotheos, des Patriarchen. Sehr zweifelhaft scheint mir, ob die italienisch-spanische Bezeichnung des Pfingstsonntages,

¹ Ich setze eine neulich gefundene, sehr charakteristische Inschrift aus Thugga hinzu, die mit einem gelehrten Kommentar über die fragliche Sitte von Monceaux herausgegeben worden ist, Bull. archéologique du Comité des Travaux historiques 1908, S. 87 f. *Sancti et beatissimi martyres, petimus, in mente habeatis, ut donentur vobis... et simposium — Manmarium, Granium, Elpideforum, qui haec cub(icula) quattuor ad c(on)ivia p(ro) m(artyr)ibus (?) suis sumptibus et suis operibus perfecerunt.* Die Deutung der Verkürzung c. p. m. ist natürlich zweifelhaft.

² [Siehe jetzt meinen Aufsatz, Lampen und Kerzen im antiken Kult, Opusc. arch. VI (Acta Inst. Rom. Sueciae, XV) S. 96 ff.]

domenica oder *pascha rosata*, mit unseren Rosalien zusammenhängt.

Schon in der älteren Kaiserzeit waren, wie gelegentlich bemerkt wurde, die Rosalien nach Pergamon gekommen. Wir kennen ferner heidnische Rosalien aus den griechischen Ländern durch einige bithynische Inschriften, aber viel wichtiger sind die thrakischen, die aus der Umgegend von Philippi stammen.^[3] Die Rosalien haben hier ein Bündnis mit dem Dionysoskult geschlossen. Die Stiftungen werden den Mysten des Dionysos überwiesen; der Mysterienverein soll die Rosalien begehen und jährlich am Grab des Stifters ein Rosalienmahl abhalten. Diese Verbindung ist kein Zufall. Dionysos hatte vor Jahrhunderten den Unsterblichkeitsglauben in Griechenland eingeführt; in Thrakien war er heimisch. Schon im 5. vorchristlichen Jahrhundert hatten die Mysten in Cumae einen Bestattungsplatz, wo keine andere als Eingeweihte ruhen durften; im 2. Jahrhundert nach Christo verrichteten sie in Magnesia am M. den Totenkult für die verstorbenen Mitglieder. Das war bisher eine auf die Kreise der dionysischen und orphischen Mysten beschränkte Erscheinung gewesen. Im alten Heimatlande des Dionysos schmolz sie ganz natürlich mit der neuen, mehr verbreiteten Totenfeier der Rosalien zusammen. Die Nachwirkung des Dionysoskultes dürfte der Grund sein, warum die Rosalien in Thrakien und Mösien populär geworden sind, wovon die Inschriften zeugen, und bis [150] auf unsere Tage, wenn auch in anderen Formen, auf der Balkanhalbinsel erhalten geblieben sind.

Das profane Rosenfest war auch nach der Balkanhalbinsel gekommen; es wird in den Gedichten des Johannes aus Gaza im 6. Jahrhundert erwähnt. Die offizielle Sprache des östlichen Reiches war anfangs lateinisch; der Hof römelte. Auch das Volk feierte die in der Kaiserzeit über das ganze Reich verbreiteten Feste, das Neujahrsfest, die Vota und die Brumalien. In diese Reihe gehören nicht die Rosalien, die am

³ [Siehe jetzt Picard et Avezou, Bull. corr. hell., XXXVIII, 1914, S. 38 ff.; Collart, ebd. LIV, 1930, S. 385 ff. u. LV, 1931, S. 58 ff.; Lemerle, ebd. LX, 1936, S. 336 ff.; Hoey, Harvard Theol. Rev., XXX, 1937, S. 15 ff.]

häufigsten in Italien und auf der Balkanhalbinsel, ausserhalb dieser Länder aber nur in Pannonien und Kleinasien erwähnt werden. Das Fortleben der Rosalien dürfte daher, wie ich schon bemerkte, nicht auf den Einfluss der profanen Rosalien, sondern auf die Verbindung zwischen Rosalien und Dionysoskult zurückzuführen sein. Was ich hierüber in einem Aufsatz in den Neuen Jahrbüchern für klassisches Altertum 1911 angeführt habe [S. 120 f.], will ich hier nicht wiederholen, sondern nur bemerken, dass die Rosalien zu Anfang des 13. Jahrhunderts einen ganz neuen Inhalt erhalten hatten; sie werden in der Woche nach Pfingsten auf dem Lande mit Tänzen und Aufzügen gefeiert. Noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts werden aber am ersten Mai in Epirus gefeierte Rosalien erwähnt; ihr Inhalt ist der bekannte Streit zwischen Sommer und Winter. Durch dieses epirotische Fest hängen die Rosalien wieder mit anderen Festen zusammen, in denen man ein Fortleben des Dionysoskultes vermutet hat und die sich gerade in denjenigen Gegenden finden, wo die Rosalien im Altertum festen Fuss gefasst hatten. Wie es sich auch damit verhalten mag, so ist der Name der Rosalien, wie es nicht selten geschieht, auf ganz andere Bräuche als die ursprünglichen übertragen worden.⁴

Hier sollte ich eigentlich schliessen, denn ich bin vor ver- [151] schlossenen Türen angelangt, zu denen ich die Schlüssel nicht habe: Kenntnis besonders der slawischen und armenischen Sprachen und Vertrautheit mit der Volkskunde der Balkanhalbinsel und Kleinasien — leider hat man in diesen Ländern, während man recht fleissig Volkslieder und Sagen gesammelt hat, die volkstümlichen Feste und Bräuche mehr vernachlässigt, und das, was aufgezeichnet worden ist, ist oft fast unzugänglich. Ich kann jedoch nicht umhin, einige Andeutungen zu geben, und zwar aus zwiefachem Grunde. Einmal hoffe ich, dass jemand, der die nötigen Kenntnisse besitzt, sich vielleicht

⁴ Im heutigen Mazedonien ist das Fest Rousa zu einem Kinderfest herabgesunken, dessen Zweck ist, das Scharlachfieber abzuwenden, ein typisches Beispiel, wie eine zufällige Ähnlichkeit die Auffassung eines Volksbrauches bestimmen kann; die rote Farbe der Rose erinnerte an das durch die Krankheit hervorgerufene Rot.

für die Frage interessieren und sie weiter fördern wird. Andererseits darf man über die modernen griechischen Rosalien nicht urteilen, ohne die slawischen zu berücksichtigen, da slawische Volksbräuche von den Griechen in grossem Massstabe übernommen wurden während der Jahrhunderte, in denen die alten griechischen Länder von Slawen überflutet und das griechische Volkstum durch slawisches Blut tief infiziert wurde.

Bei verschiedenen Völkern der Balkanhalbinsel, den albanesischen Ghegen, den Rumunen, den Slovenen und den Serben, bezeichnet der Name Rosalien die Pfingsten. In Russland fallen die Rosalien in die Woche vor Pfingsten. Die Anknüpfung an die Pfingsten ist sehr begreiflich, da die Pfingsten das einzige grosse Kirchenfest im Frühling ist und die Volksgebräuche bekanntlich an einen kirchlichen Festtag Anschluss suchen. Die russischen Rosalien bieten wieder ganz neue und verschiedenartige Gebräuche. Bei den Ruthenen werfen die Mädchen am Pfingstsonnabend Rosen in die Bäche. Ein Synodalbeschluss von Moskau aus dem Jahr 1551 schildert die Rosalien als ein ausschweifendes nächtliches Fest, das mit einer Waschung in einem Bach endete; in dieser Form sind die Rosalien bis zu dem finnischen Volk der Mordvinen an der mittleren Wolga gelangt. Die Rosalien sind also bei den Russen ein Wasserfest, zugleich aber auch ein Maifest. Nun bedeutet das russische Wort *rusalka* Wassernymphe. Dieses Wort wurde früher immer aus dem Stamme, der in unserem Wort »Strom« wiederkehrt, abgeleitet. Dem hat Miklosisch widersprochen und leitet das Wort von »Rosalien« ab; die Bezeichnung jener Wesen, ja sie selbst sollten also aus dem Fest herausgesponnen sein. Jüngere Slawisten halten aber noch die alte Ableitung aufrecht, und diese scheint mir aus sachlichen Gründen bei weitem die wahrscheinlichste zu sein. Denn die eigenartigen Bräuche der slawischen Rosalien sind sicher einheimische Bräuche, die sich nur äusserlich mit den Rosalien verbunden haben; in den uns sonst bekannten Rosalien besteht nicht der geringste Anhaltspunkt für Wasserbräuche.

Ein russischer Forscher, Anitschkoff, der ein grosses Werk über das russische Frühlingslied geschrieben hat, gibt nach

dem mir zugänglichen Referat an, dass die Totenverehrung sich an die Woche vor Pfingsten anschloss und *Russalnaja nedelja* hiess; die Seelen der Toten seien *russalki* genannt, aber nur weiblich gedacht. Wie viel hiervon Tatsache und wie viel Hypothese ist, entzieht sich meiner Beurteilung. Die schon erwähnte russische Totenfeier auf den Friedhöfen wird am Sonnabend oder Sonntag nach Ostern, mitunter auch am Gründonnerstag gefeiert. Es finden sich jedoch in fast allen Ländern der griechischen Kirche eine ganze Reihe von Totenfeiern im Frühjahr.

In allen griechischen Gegenden wird ein Totenfest am Sonnabend vor Pfingsten abgehalten; der kirchliche Brauch, der alle ähnlichen Totenfeiern kennzeichnet, ist die Einsegnung [153] *κόλλυβα* genannter Brote. Jener Sonnabend wird der »Sonnabend der Seelen« (*Ψυχοσάββατον*) genannt; in gewissen griechischen Gegenden Europas heisst er aber *Rousaliou*. Die gleichen kirchlichen Riten nebst Besuchen auf den Friedhöfen kehren am ersten Sonnabend der Fasten und den beiden vorhergehenden Sonnabenden wieder; der zuerst erwähnte ist durch die Legende mit dem hl. Theodoros Tiro aus Euchaïta in Pontus verknüpft. Aus einer Predigt des Bischofs Johannes von Euchaïta aus dem 11. Jahrhundert kennen wir ein Rosen- oder Blumenfest (*Ῥοδισμός, Ἀνθηφόρια*), das diesem Heiligen gewidmet war — er selbst wird der Blumengeschmückte (*δηνθισμένος*) genannt — und am Tage der Sommersonnenwende, dem 24. Juni, gefeiert wurde. An demselben Tag wird im westlichen Kleinasien und Makedonien ein Fest für Johannes den Täufer gefeiert, das im Volksgebrauch ein Orakelfest ist und danach den Namen *Κλήδονας* trägt. Die hier gebrauchte eigentümliche Orakelart (verschiedene Gegenstände werden in einen Wasserkübel niedergelegt und von einer Jungfrau aufs Geratewohl hervorgeholt), findet sich auf Cypern bei einem Maifest, das einfach nach dem »Mailied« benannt ist und in Kappadokien an dem Vartuvaria genannten Fest, das am Sonnabend vor Pfingsten gefeiert wird. Der Name soll aber aus dem armenischen Wort *vard*, das »Rose« bedeutet, stammen. Die Armenier feiern dasselbe Fest am Himmelfahrtstage und nennen es *Vitzag*, was einfach »Los« be-

deutet. Sie kennen auch ein Fest Vartuvar; das wird aber am Tag der Verklärung Christi, dem 6. August, gefeiert; es ist eins der grossen, sogenannten Herrenfeste der östlichen Kirchen. Dieses armenische Fest hängt vielleicht mit einem alten heidnisch-armenischen Neujahrsfest und weiter mit dem Favadiganfest, dem persischen, in den Epagomenentagen gefeierten Totenfest, zusammen.

- [154] Die Fäden scheinen sich sehr bunt ineinander zu schlingen; von diesen Fäden bilden die Rosalien den einen. Daher habe ich Ihnen diese Notizen zuletzt vorgelegt, aber ich mache nicht den leisesten Versuch, die Fäden zu entwirren, dazu ist ein viel grösseres Material nötig, als dasjenige, das mir zu Gebote steht. Eins aber ist sicher: die Rosalien, die im heutigen Volksbrauch vorkommen, haben mit dem alten römischen Fest nichts als den Namen gemeinsam; ja, ich bin nicht sicher, ob man eine Spur des antiken Totenfestes der Rosalien in der Benennung suchen darf, die in einigen griechischen Gegenden Europas dem Seelensonabend beigelegt wird, *Πουσαλιού*: der Name Rosalien scheint auf der Balkanhalbinsel eine so weite Bedeutung erhalten zu haben, dass er jedes in der Zeit des Frühlings gefeierte Fest ohne Rücksicht auf den Inhalt bezeichnen konnte. Und diese leichte Übertragung eines Festnamens ist lehrreich für jeden, der sich mit modernen Volksgebräuchen und Volksfesten beschäftigt; sie wird gegen vor-eilige Schlüsse auf innere Verwandtschaft aus den Festnamen warnen. Wertvoller ist jedoch die antike Geschichte der Rosalien. Sie wird vielen religionswissenschaftlich Interessierten eine Überraschung gewesen sein; denn sie zeigt die gewöhnliche religionsgeschichtliche Entwicklung auf den Kopf gestellt. Die Rosalien kommen auf als ein ganz profanes Frühlingsgelage, das dem sentimentalen Naturgefühl einer überkultivierten Zeit entsprungen ist, treten durch die Vermittlung der Sterbevereine in den Dienst des Totenkultes und werden in dieser Form nach Osten übertragen, wo sie von dem mystischen Dionysoskult aufgenommen werden. In moderner Zeit schliesslich bezeichnet der Name Rosalien jene volkstümlichen Gebräuche, die eine viel ältere Stufe der Religionsübung und der religiösen Vorstellungen darstellen.

Die „*Traditio per terram*“ im griechischen Rechtsbrauch.

Es ist im altgermanischen Rechtsbrauch wohlbekannt, dass bei dem Verkauf oder Überlassung eines Grundstücks der Gegenstand des Rechtsgeschäftes durch eine Scholle, ein Rasenstück oder etwas Erde von dem Grundstück, die dem Käufer übergeben wurde, körperlich vergegenwärtigt wurde. Das hiess *tradere per terram vel herbam* oder *cum caespite* und kam nicht nur beim Kaufgeschäft, sondern auch bei der Investitur eines Lehensträgers vor. In den skandinavischen Sprachen wird die Zeremonie mit den Wörtern (schwedisch) *sköta* (Verb) und *skötning* (Substantiv) bezeichnet, weil etwas Erde dem Empfänger in den Schoss geworfen wurde. Die Wörter sind in das mittelalterliche Latein einfach übernommen worden in den Formen *scotare* und *scotatio*, die überall in den Urkunden begegnen.¹

In Rom kam derselbe Brauch vor im Prozessverfahren. [233] *profecti simul in agrum* (der Kläger und der Beklagte), *de quo litigabatur, terrae aliquid ex eo, uti unam glebam, in ius in urbem ad praetorem deferrent et in ea gleba tamquam in toto agro vindicarent*, Gellius, N. A. XX, 10. Man hat daraus mit vollem Recht geschlossen, dass einmal auch beim Kaufgeschäft das Grundstück durch eine Scholle vergegenwärtigt wurde. Es gibt ein Zeugnis dafür, dass der Sinn dieses verschollenen Rechtsbrauches dem Volke noch im Anfang der Kaiserzeit lebendig war. Sueton, Vesp. 5 erzählt: *cum aedilem eum* (den Vespasian) *C. Caesar succensus curam verrendis viis non adhibitam luto iussisset oppleri congesto in praetextae sinum, non defuerunt qui interpretarentur quandoque proculcatam desertamque rem publicam civili aliqua perturbatione in tutelam eius ac velut in gremium deventuram*. Die Auslegerweisheit des Sueton können wir auf sich beruhen lassen. Wieviel einfacher und handgreiflicher wird das Omen, wenn man

¹ J. Grimm Deutsche Rechtsaltertümer I⁴, 153 ff., bes. 157 ff.

sich an die alte Bedeutung der *traditio per terram* hält! Der Kaiser übergibt etwas Erde seines Landes dem jungen Ädilen, das heisst aber, dass er das ganze Land, was er sein nennt, ihm übergibt.

Die bekannte persische Sitte, Wasser und Erde als Zeichen der Unterwürfigkeit zu verlangen, beruht auf dem nämlichen Rechtsbrauch.² Ob sich sonst einige Spuren davon bei den Persern finden, ist mir leider unbekannt.

Es ist längst und öfters bemerkt worden, dass der Mythos denselben »Symbolismus« auch für Griechenland bezeugt.² Da aber das wichtigste Zeugnis m. W. nicht hervorgezogen worden ist, dürfte es nicht überflüssig sein, einmal eigens auf den interessanten Brauch zurückzukommen. Besonders ist er in Verbindung mit der viel diskutierten Gründungssage Kyrenes erwähnt worden.⁴ In Libyen an der Mündung des Tritonissees erhält Euphamos von dem Triton oder vom Sohne des Poseidon Eurypylos als Gabe eine Erdscholle. Nach dem Sinn der alten Sage bildet diese den Rechtstitel der Kolonisten zum Besitz der libyschen Erde. Nachher ist dieses Sagenmotiv in die verwickelte Gründungsgeschichte Kyrenes verflochten worden. Medea wahrsagt, dass, wenn Euphamos die Scholle bewahrt und in dem Erdschlund am Tainaros niedergelegt hätte, seine Nachkommen im vierten Glied anstatt, wie es gekommen ist, im siebzehnten Kyrene besiedelt haben würden. [234] Nun wurde die Scholle aber nach Pindar bei Thera über Bord gespült oder nach Apollonios Rhodios ins Meer geworfen; daraus entstand die Insel Thera, von wo aus später Kyrene besiedelt wurde.

Der zweite Mythos betrifft den korinthischen König Aletes.⁵ Die Parömiographen erwähnen öfters ein Sprichwort

² Die Belegstellen a. a. O. S. 167.

³ Z. B. A. Gercke Hermes, XI, I 1906, 455, A. 1; S. Eitrem Beitr. zur griech. Religionsgesch. III (Ges. d. Wiss., Kristiania, 1919, II, Nr. 2) S. 24 A. 2 und die in den beiden folgenden Noten angeführten Stellen.

⁴ Pind. Pyth. IV; Apoll. Rh. IV 1549 ff. K. O. Müller Die Dorier I 85. Vgl. Studniczka Kyrene 105 ff., L. Malten Kyrene (Philol. Unters. XX) 121.

⁵ Plut. Proverb. 48, Diogenianos II 38, Zenobios III 22, Schol. Pind.

δέχεται καὶ βῶλον Ἀλήτης, ἐπὶ τῶν ἅπαντα πρὸς τὸ κρεῖττον ἐκδεχομένων, wie es erklärt wird. Es ist ein Hexameterschluss und dürfte wohl also aus irgendeinem alten Epos stammen. Die Erzählung lautet, dass Aletes aus Korinth vertrieben wurde und nach Befragung des Orakels zurückzukehren versuchte. Als er in das korinthische Land kam, traf er einen Rinderhirten, den er um etwas Essen bat. Dann heisst es bei Pseudo-Plutarch: ὁ δὲ βῶλον ἐκ τῆς πῆρας ἀράμενος ἐδίδου. ὁ δὲ Ἀ. ἐδέξατο οἰωνισάμενος καὶ εἰπὼν κτλ. ἐκ τῆς πῆρας ist selbstverständlich ein Autoschediasma, das in den anderen Quellen nicht erscheint. Nicht viel besser sind die erklärenden Worte, die bei Diogenianos und Apostolios hinzugefügt sind: ἄρανα δὲ βῶλον δοῦναι αὐτῷ ὡς τοῦ Διὸς ὄντα. Das einzige, worauf es ankommt, ist, dass Aletes durch das Ergreifen einer Scholle des Landes von diesem Besitz ergreift.

In diesen Mythen braucht nun nicht mehr als ein leicht verständlicher Symbolismus zu liegen, wie in der verwandten Erzählung bei Herodot VIII 138 von Perdikkas, dem der makedonische König, bei dem er diente, statt des Lohnes den durch den Rauchfang hineinfallenden Sonnenschein gab. Nichts mehr lehrt eine dritte, auch von K. O. Müller a. a. O. zitierte Erzählung [Plut. qu. gr. 13]. Nach vielen Wanderungen kamen die Äniane in das Land um Inachos. Die Einwohner hatten ein Orakel erhalten, dass, wenn sie das Land mit jemandem teilten, sie das Ganze verlieren würden, die Äniane, dass sie in den Besitz des Landes kommen würden, wenn sie es freiwillig erhielten. Also begab sich ein angesehener Äniane Temon als Bettler verkleidet zu den Inachiern. Zum Spott gab ihm der König eine Scholle; er steckte sie in seinen Ranzen und entfernte sich, ohne um etwas mehr zu bitten. Die Ältesten des Volkes sahen nun den Irrtum ein und versuchten Temon zu ergreifen. Das gelang nicht, und die Äniane kamen in den Besitz des Landes.

Die wichtigste Erzählung steht kurz nachher, Plut. qu. gr.

Nem. VII am Ende, wo das Orakel aus Dodona: τότε κρατήσιν, ὅτε τις δῶ βῶλον γῆς, aus der Erzählung geholt ist. Hesych und Suidas bieten nichts als das Sprichwort und seine Bedeutung.

22. Sie betrifft die Besiedelung Euböas durch die Ioner. Die Söhne des Xuthos, Kothos und Aiklos, kamen nach Euböa, das damals von Äolern bewohnt war. Kothos hatte ein Orakel erhalten, dass es ihm wohlgehen würde, wenn er das Land [235] kaufte. An dem Ufer traf er einige spielende Kinder, denen er viele fremdartige Spielsachen vorzeigte. Da die Kinder die Spielsachen gern haben mochten, wollte er sie nicht hergeben, wenn sie ihm nicht etwas Erde gäben. Die Kinder nahmen etwas Erde von dem Boden und gaben sie ihm, worauf sie sich mit den Spielsachen entfernten. Da die Äoler das Geschehene erfuhren, steinigten sie im Zorn die Kinder.

Hier ist es ganz deutlich, dass ein Kaufgeschäft in aller Ordnung stattgefunden hat. Die Äoler können es nicht einmal rückgängig machen, sondern müssen sich begnügen, ihren Zorn an den armen Kindern auszulassen, die gesteinigt werden. Die Geschichte erinnert an die Art, wie europäische Kolonisten in vergangenen Jahrhunderten um glitzernde Glasperlen und allerlei Tand den Rothäuten und den Schwarzen wertvolle Grundstücke und Landstriche abgekauft haben. Mancherlei solches mag in der Zeit der Koloniengründung erzählt worden sein. Ein bekanntes Beispiel ist die Sage von der List mit der Rindshaut bei der Gründung Karthagos. Der Wert des erzählten Mythos besteht darin, dass er klar zeigt, dass ein rechtsgültiges Kaufgeschäft durch das Übergeben von etwas Erde bei den Griechen wie bei den alten Germanen einmal abgeschlossen wurde.

Freilich ist dieser Rechtsbrauch noch vor dem Anfang der geschichtlichen Nachrichten abhanden gekommen; die Sage hat aber dieses wie so viele andere Überbleibsel älterer Kulturzustände bewahrt. Diese Sage zeigt, dass auch die übrigen, hier angeführten Sagen sich auf denselben alten Rechtsbrauch beziehen.

Da dieser Brauch sich bei vielen indo-europäischen Völkern wiederfindet, würde man vielleicht geneigt sein, in diesem einen Rest der gemeinschaftlichen Urzeit zu erkennen. Ich glaube, Vorsicht ist geboten, da das indo-germanische Urvolk sicher ein wanderndes Volk gewesen ist. Leist meint, dass der Liegenschaftsprozess sich als eine spätere Gestaltung

erweist, der Prozess über Fahrnis, der Gegenstände der Haushaltsordnung umfasst, Frau, Kinder, Hörige, Tiere, leblose Sachen, ist das Ältere.⁶ Die *traditio per terram* ist eine so leichtverständliche Form, dass sie sich sehr leicht von selbst ergeben kann. Sie kommt auch im fernen Osten vor. In China geschah die Investitur eines Lehensträgers dadurch, dass ihm eine Scholle übergeben wurde, die vom Altar des Gottes des Erdbodens genommen wurde.⁷

[Diese Erzählungen sind später von Halliday behandelt worden unter Anführung von fernliegenderen Parallelen.⁸ Besonders wichtig ist sein Hinweis auf die Erzählung bei Konon, FGrH. 26, 25. Kreter, die mit Minos nach Sizilien gekommen waren, wanderten nach dem Land der Japyger aus. Ein Teil von ihnen wurde durch Unruhen vertrieben, und sie erhielten ein Orakel, dass sie sich dort ansiedeln sollten, wo jemand ihnen Erde und Wasser gab. Nach Bottiaia in Makedonien angelangt fanden sie einige spielende Kinder, die aus Lehm Brote und andere Gerichte machten und auf ihr Verlangen ihnen statt Brote die Lehmbröte gaben. Als sie jetzt das Orakel als erfüllt betrachteten, wandten sie sich an den König der Makedonen und erhielten die Erlaubnis Bottiaia zu besiedeln. Die Ähnlichkeit mit der Geschichte von den euböischen Kindern ist deutlich.

Dasselbe Motiv ist in einer der Versionen von der Gründung Milets in eine Truggeschichte umgemodelt worden. Tzetzes erzählt in seinem Kommentar zu Lykophron, V. 1379, u. a., dass Neleus ein Orakel erhielt, er solle sich dort ansiedeln, wo eine Jungfrau ihm mit Wasser genässte Erde gab. Nach Milet angelangt bat er die Tochter eines Töpfers ihm Lehm für einen Siegel zu geben. Als sie es ihm ohne weiteres gab, bemächtigte er sich Milets und gründete drei Städte.

Das Fortleben der Vorstellung in der Spätzeit zeigt eine von Rose aus Augustin hervorgezogene Erzählung⁹, die zur Zeit

⁶ W. Leist Altarisches Jus civile II, 292 ff.

⁷ P. Chavannes Le dieu du sol dans la Chine antique, Annales du Musée Guimet, Bibl. des études XXI 438 f.

⁸ W. R. Halliday, The Greek Questions of Plutarch, S. 76, 112 f., 151.

⁹ H. J. Rose, The Folklore of St Augustine, Proceedings of the

des Kaisers Constantius spielt. Ein Bürger in Antiochia war sehr verschuldet zum Fiscus, und der Gouverneur Acindynus drohte ihm mit dem Tod, wenn er nicht zum gewissen Tag zahlte. Seine schöne Frau hatte einen reichen Liebhaber bisher abgewiesen, verstand sich aber nun im Einverständnis mit ihrem Manne dem Liebhaber eine Nacht zu geben für ein Pfund Gold. Dieser gab ihr aber nur ein Päckchen Erde. In ihrer Not appellierte sie an den Gouverneur, der das Geld aus seiner Tasche zahlte und befahl, das Gut, dem die Erde entnommen war, der Frau als ihr Eigentum zu überweisen. Rose bemerkt, dass der Gebrauch im mittelaltlerischen Englisch *seizen* genannt wird.

Die Erzählung, dass bei der Gründung Roms ein jeder der Siedler der neuen Stadt etwas Erde von der Ortschaft aus der er kam, mitbrachte und in den *mundus* niederlegte, die bei mehreren Schriftstellern wiederkehrt¹⁰, hat denselben Sinn: die Ortschaften gehen in die neue Siedlung auf.]

[36]

Der Oidipusmythus.¹

Die Zweifel, die ich von Anfang an in Bezug auf die Grundprinzipien in Roberts Deutung des Oidipusmythus gehegt hatte, erstarkten immer mehr, und es scheint mir nicht überflüssig, sie zur Aussprache zu bringen als ein Versuch, die ziemlich

Cambridge Philological Society, 1926, S. 12; Augustin, de sermone Domini in monte, I, 50 (34, 1254 Migne).

¹⁰ Ovid, *Fasti* IV, 821 ff.; Plut., *Romulus*, II; Dio Cassius, fr. 5, 2; vgl. Lydus, *de mensibus*, IV, 73, p. 125 Wünsch. Die Stellen wurden hervorgezogen von W. Kroll, *Mundus und Verwandtes*, Festschrift f. Kretschmer, 1926, S. 120 ff., und nochmals besprochen von St. Weinstock, *Mundus patet*, Röm. Mitt., XLV, 1930, S. 116 f. und E. Täubler, *Terramare und Rom*, Sitz. Ber. Akad. Heidelberg, 1931/2:II, S. 43 ff.

¹ [Erschienen als Besprechung von C. Robert, *Oidipus*, Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum, 1915. Die einleitenden Sätze sind hier weggelassen. Dass ich die Rückführung auf eine vor-griechischkleinasiatische Vorstellungswelt von F. Dirlmeier. *Der Mythos von König Oidipus*, 1948, nicht annehmen kann, erhellt aus dem Folgenden.]

erlahmte Diskussion über die Grundfragen in betreff des Ursprungs und der Deutung der Mythen wieder in Fluss zu bringen.

Die moderne Religionsforschung behauptet ihren Platz auch auf dem klassischen Gebiet, auch Robert benutzt ihre Erklärungen und Methoden. Anders steht es mit der Märchen- und Sagenforschung. Das grosse Werk Wundts hat die Einzelforschung wenig beeinflusst. Andrew Langs populäreres, auch in Deutschland viel gelesenes Werk: *Myth, Ritual und Religion* beschäftigt sich vorwiegend mit den Göttersagen. Der Titel von Hartlands *The Legend of Perseus* entspricht dem Inhalt nicht ganz; das Werk behandelt eine Märchengruppe, die in der antiken Mythologie durch die Perseussage vertreten ist. Die Märchen- und Sagenforscher pflegen immer gelegentlich auf antike Parallelen hinzuweisen; es gibt ansprechende prinzipielle Ausführungen, z. B. Bethe, *Mythus, Sage, Märchen*. Es fehlt aber trotz des erkannten und wohl auch anerkannten Zusammenhanges eine umfassendere Ausnützung der gewonnenen Ergebnisse und Methoden der Märchenforschung für die antiken Mythen.[²] Was ich im Sinn habe, dafür wird das folgende Beispiele geben.

Robert weist im ersten Kapitel überzeugend nach, dass von den vier Kultstätten, des Oidipus drei jung und unursprünglich sind, die auf dem Kolonos Hippios, dem Areopag und in Sparta. Die vierte in Eteonos, die erst in alexandrinischer Zeit bezeugt ist, hält er für die ursprüngliche. Um dies zu [37] erhärten, beruft er sich auf das bekannte Epigramm, das auf zwei unteritalischen Vasen vorkommt:

νότω μὲν μολάχην τε καὶ ἀσφόδον πολύριζον,
κόλπῳ δ' Οἰδιπόδαν Λαίο υἱὸν ἔχω,

das wegen der dialektischen Formen nur für Böotien, d. h. Eteonos passe. Ich kann diesem nicht zustimmen. Auf den Vasenbildern steht das Epigramm auf der Grabstele, das ist aber unpassend, der Sprechende ist in Wirklichkeit der Ra-

² [Später erschien L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, 2. Aufl. 1943, eine sehr dankenswerte Darstellung, sie scheint jedoch die Probleme nicht scharf genug anzufassen.]

sen oder das Grab selbst. Die Verwandtschaft des Epigramms mit der Rätselpoesie ist augenfällig. Es kommt nicht so sehr darauf an, welch berühmter Heroenname eingesetzt wird; das bezeugt die Variante bei Ausonius epigr. 21:

*Hippothoum Pyleumque tenet gremio infima tellus,
caulibus et malvis tergo superna virent.*

Es ist ein frei umherlaufendes Rätsel, das bald auf diesen bald auf jenen berühmten Held der Vorzeit angewandt werden konnte. Für die Kultstätte des Oidipus ist nichts daraus zu schliessen. Die dorische Form Οἰδιπόδαν erklärt sich doch durch die Herkunft der Vasen. Wenn, wie Robert S. 8 f. recht ansprechend vermutet, Oed. Col. V. 389 ff. sich auf die Stätte in Eteonos bezieht, bezeugt das nur, dass sie schon damals bekannt war, nicht, dass sie die ursprüngliche ist.

In Wirklichkeit beruht der Beweis auf einem Eliminationsverfahren. Von den vier Kultstätten sind die drei nachweislich nachträglich geschaffen, also muss die vierte, von der wir solches nicht wissen, die alte und ursprüngliche sein. Hier tritt der prinzipielle Widerspruch ein. Ich meine, es ist mit nichten notwendig anzunehmen, dass überhaupt irgend eine Kultstätte des Oidipus alt und ursprünglich ist. Die Sache liegt folgendermassen. Es scheint mir die Annahme, dass irgend ein Mythos der Göttersage bzw. dem Kult entstammen muss, ein letzter Ueberrest der alten vergleichenden Mythologie zu sein; wer die Methoden und Ergebnisse der neueren Märchen- und Sagenforschung anerkennt, muss auch die Möglichkeit in Betracht ziehen und prüfen, dass ein Sagenmotiv ohne ursprüngliche religiöse oder kultische Beziehung vorliegt, und dass die Kulte sämtlich durch den Mythos veranlasst sind.

Robert (S. 46) deutet Oidipus als den Vegetationsgott, der im Frühjahr von der Erdmutter geboren wird, sich mit ihr vermählt und im Winter Qualen oder Tod erduldet, den Jahresgott, den ἐνιαυτὸς δαίμων Miss Harrison's. Besonders die Hypothesen der letztgenannten Verfasserin halte ich für äusserst anfechtbar und abenteuerlich, überhaupt lässt sich von diesem jetzt so beliebten religiösen Vorstellungskreis in der

griechischen Religion (abgesehen von dem Orphizismus) wenig Sicheres erweisen. Die religiöse und kultische Formel, auf die der Mythos zurückgeführt wird, ist schon an und [38] für sich von zweifelhafter Berechtigung für Griechenland; man sollte wünschen, dass die Deutung auf sicherere Grundlage gestellt wäre.

Robert hebt wieder (S. 49) kurz und scharf hervor, dass die ursprüngliche Sage Oidipus die Sphinx in offenem Kampfe überwinden liess, wie die Bostoner Lekythos darstellt. Die Rätselratung ist sekundär hinzugekommen; wiederum ein Beispiel dafür, dass die Rätseltradition sich mit den Mythen verknüpft. Man hat gesagt, dass die Ueberwindung eines Ungeheuers die erste Tat eines jungen Gottes ist, durch die er seine Berechtigung erweist. In Wirklichkeit ist es eins der allergeläufigsten Märchenmotive; das Ungeheuer wird verschieden ausgemalt, Löwe, Schlange, Drache, Meerestier, dem Orient ist die Sphinx entliehen. Die Gestalt bedeutet wenig.

Die Tat fordert ihren Lohn. Das ist sehr oft (aber nicht immer) die Logik des Märchens und auch des Mythos. Der Lohn wechselt nach Völkern und Zeiten. »Die Prinzessin und das halbe Reich« unserer Märchen ist ein geflügeltes Wort geworden. Die Griechen kannten keine Liebessentimentalität, die ihren Weg auch in unser Märchen gefunden hat, oder die weibliche Thronfolge. Wir finden die Prinzessin ohne das Reich. Das Reich wird mit der Hand der verwitweten Königin vergeben. Wie geläufig das war, ist aus der Odyssee allen gegenwärtig. Dasselbe Motiv kehrt in der Oidipussage wieder.

Wir sind aber lange nicht an dem wirklichen Oidipusmythos angelangt. Die Märchenforschung löst die Märchen in einzelne Motive auf, die in immer neuen Kombinationen zu Märchen (man sagt auch Märchen novellen) zusammengefügt werden. Die Behauptung, dass das Märchen dadurch zu einer unorganischen Mosaik, einer Stäbchenlegerei, gemacht sei, ist falsch. Die Kunst, mit der die einzelnen Motive verbunden und in Zusammenhang gebracht werden, ist oft bewundernswürdig, obgleich es auch eine lose Aneinanderreihung gibt. Dasselbe gilt von dem griechischen Mythos und das in noch höherem Grad. Denn sein Charakteristikum ist die Vermensch-

lichung, die, schon bei Homer stark entwickelt, in der Tragödie ihren Gipfel erreicht, eine schöne Parallele zu der Anthropomorphisierung der Götterwelt.

Man hat gesagt, dass das Märchen amoralisch sei, es gibt aber Motive verschiedener Art, je nach der Kulturstufe des Volkes. Damit gehen wir von dem Bereich des Märchens über in das der Sage. Zu den eigentlich so genannten Märchenmotiven treten andere hinzu, die sich auf die Einrichtungen und Sitten des Volkes beziehen. Man kann diese ethische Motive nennen, wenn nur nichts von philosophierender Ethik in das [39] Wort hineingelegt wird. Jedoch sind sie ein Ausdruck der ersten dämmernden Gedanken über die Gebote der Sitten. Die Naturvölker erzählen, wie ihre Sitten und Einrichtungen geschaffen worden sind und wie Uebertretungen bestraft werden. Ein Volk, das die strenge patriarchalische Familie hat, beschäftigt sich mit wissentlichen oder unwissentlichen Verstößen gegen die durch diese gebotenen Sitten. Daraus ergibt sich ein ganzer Kreis von in dem griechischen Mythos wohlbekannten Motiven: die Mutterehe, die Tochtterehe, die bezeichnenderweise kaum mit demselben Abscheu betrachtet worden zu sein scheint, die Tötung der eigenen Kinder durch den Vater oder die Mutter, der Streit zwischen Vater und Sohn und zwischen Brüdern und schliesslich das Problem der Blutrache, wenn der Mörder selber Mitglied der Familie ist. Alle diese Motive kehren mehr als einmal in verschiedenen Mythen wieder; einige finden sich in der germanischen Sage wieder, z. B. der Streit zwischen Vater und Sohn (Hildebrand und Hadubrand).

Wenn die Oidipussage auf die beiden zuerst erwähnten Motive beschränkt wäre, wäre es ein sog. Glücksmärchen der allbekannten Form. Erst die Vereinigung mit einem der genannten ethischen Motive macht sie zu dem, was sie wirklich ist, und schafft ihre ergreifende Grösse. Die Königin, die Oidipus gewann samt dem Reiche, war seine eigene Mutter.

Welches ihr Name war, war nach Märchenart gleichgültig. Den alten Erzählern war »die Königin« genug. Daher schwankt der Name sehr in dem Mythos, der im Gegensatz zum Märchen alle seine Personen mit Namen belegt: Iokaste, Epi-

kaste, Euryganeia, Eurykleia, Astymedousa, alles Namen, die für eine Königin passen. Wie Robert in diesen Namen Beziehungen zu der Erdgöttin finden kann (S. 111), ist mir wenig verständlich. Es ist eher eine Folge als eine Stütze seiner Theorie.

Das ist der Kern des Mythos; es fehlt nur die notwendige Entdeckung der Tat. Aus der kurzen Erwähnung in der Nekyia (λ 274 ἄραρ δ' ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν) darf nicht eine Unkenntnis der gewöhnlichen Erzählung erschlossen werden. Da sind nun die Fussnarben sicher das alte Motiv^[3]; warum die Füße durchbohrt worden sind, zu fragen, ist recht vorwitzig. Robert hat entschieden Recht darin, dass die Erkennung durch die Vorzeigung des Gürtels des Laios, als Oidipus mit Iokaste an dem verhängnisvollen Kreuzweg vorbeifährt, unursprünglich ist (S. 159 ff.), obgleich ich jedoch mit Bethe die Szene an den Kreuzweg bei Potniai verlegen muss. Die Wiedererkennung ist hier mit dem Mord des Vaters verknüpft, und das ist später, weil der Mord des Vaters für die Oekonomie der Sage nicht notwendig ist.

Die manchmal sehr tiefe Logik der Sage fragte aber, wie [40] denn die Königin verwitwet worden war, und antwortete mit einem zweiten Motiv aus dem ethischen Kreis: Oidipus hatte seinen Vater, der ihr Gatte war, getötet. So ergab sich eine nochmalige, starke Steigerung. Der Mythos ist in allem Wesentlichen da, alles andere ist Füllsel oder Ausschmückung, die weniger wesentlich sind und daher variieren können.

Um die Grundfrage von anderer Seite zu beleuchten, möchte ich eine Abschweifung machen und zuerst ein paar andere, auch von Robert berührte thebanische Mythen kurz besprechen. Theben hat zwei Gründungssagen. Die Kadmossage gehört einem bekannten Typus an. Wie Ilos folgt Kadmos einer Kuh und gründet die Stadt, wo sie sich zur Ruhe niederlegt. Nach schwedischen Sagen sind die Stätten der Grundlegung von Kirchen auf ähnliche Weise gefunden. Wenn Crusius in Roschers Lex. II, 887 diese Sage als eine etymologische Legende anspricht, ist das nicht richtig; es handelt sich nicht

[³ Siehe Nachtrag S. 347 f.]

um die Landschaft Boiotia, sondern um die Stadt Theben. Damit vereint sich der Streit mit dem quellhütenden Drachen, den auf delphischen Einfluss zurückzuführen ganz überflüssig ist. Mit dieser verträgt sich die Amphion-Zethossage nicht; die Stadt kann nicht zweimal gegründet sein. Robert sucht den Widerspruch so zu lösen, dass er die Zwillingbrüder nach Hyriai führt (S. 398), und in der Tat stammen sie nach Hellanikos von Hyrieus ab. Er gerät aber so in den andern Widerspruch, dass die Stadt Hyriai von den Urenkeln des Eponyms gegründet ist. Das ist aber unwesentlich, denn das Stemma ist späteres Füllsel. Nun gehört die Sage einem weitverbreiteten Typus: das ausgesetzte Kind, das Reichs- oder Stadtgründer wird — nur sind es hier Zwillinge wie auch in anderen Mythen —, woran sich der eben so geläufige Neid der bösen Stiefmutter schliesst. Eine solche allgemein verbreitete Sage an einem Orte mit Vorzug vor einem anderen zu lokalisieren, scheint mir sehr misslich. Sie wurde überall erzählt, und wenn gerade Theben dadurch eine Gründungssage zu viel bekam, kümmerte das niemand. Bei der Systematisierung musste man den Widerspruch mit in Kauf nehmen und die Brüder schlecht oder recht in das Stemma hineinsetzen.

Wir kehren zur Oidipussage zurück. Die Motive, die wir bisher zusammengebracht haben, lassen eine Lücke. Wo blieb Oidipus, bis er die Sphinx erschlug bzw. seinem Vater begegnete? Die alte Sage kehrt sich wie das Märchen nicht viel an die Zeit, ein weniger naives Geschlecht suchte den leeren Raum auszufüllen. So ist die Jugendgeschichte des Oidipus bei König Polybos in Korinth oder Sikyon hinzugewachsen.

- [41] Das Kind wurde wie so viele andere in einer Truhe dem Meer überlassen. Die Sage hat ein beträchtliches Alter, wie Bethe glücklich erschlossen hat aus dem gemütlichen Zug, dass die Königin, die das Kind findet, selbst am Strande wie Nausikaa Kleider wäscht. Geographisch ergeben sich gewiss Schwierigkeiten, wenn aber Robert darum mit Berufung auf einen Polybos in Anthedon die Sage an den Euripos verlegen will (S. 74), zweifle ich daran. Denn alte Sage schaltet sehr willkürlich mit den Oertlichkeiten. Sagengeographie darf man

alles andere als mit der Karte in der Hand korrigieren. Ueber die jüngere Version, die Aussetzung auf den Kithairon und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten begnüge ich mich auf Roberts scharfsinnige Erörterungen zu verweisen und bemerke nur, dass diese Aenderung zeigt, wie wenig wesentlich dieser Teil ist.

Zweitens erhebt sich die Frage, warum Oidipus seine Pflegeeltern verliess, und das ist mit dem Morde des Vaters, zu welchem es führt, verknüpft. In Wirklichkeit dürfte dieser letzte Punkt älter sein, er stellt sich ein, auch wenn man die Jugendgeschichte nicht mit in Betracht zieht, denn es bedarf irgend einen Antrieb um Oidipus auf die Wanderung zu führen, die zu der verhängnisvollen Begegnung führt; welcher, ist an und für sich gleichgültig. ἐπιζητῶν τοὺς γονεῖας sagt das Scholion zu λ 271, ἐπὶ ζήτησιν ἱππῶν Nikolaos von Damaskos. Für beides gibt es germanische Märchenparallelen. Dagegen ist der dritte von dem Scholion zu Eur. Phoen. v. 33 angegebene Anlass, ἵνα τροφεία ἀποδιδῶ τῷ Ἀπόλλωνι erst ein Ergebnis der delphischen Umbildung der Sage.

Den ungeheuren Einfluss Delphis zeigt die ganze griechische Heldensage, in der, wie sie uns überliefert ist, überall das Orakel der Drahtzieher ist. In der Oidipussage hat der Einfluss wegen ihres ethischen Gehaltes sehr tief eingegriffen. Robert hat diese Umbildung treffend besprochen. Wenn er aber meint, dass Teiresias einmal die Rolle des Orakels als Drahtziehers gehabt hat, bin ich nicht völlig einverstanden. Die Teiresiasgestalt ist allzu deutlich unter delphischem Einfluss geschaffen oder wenigstens umgebildet worden. Die alten Seher wie Kalchas haben einen anderen Charakter. Die alte Sage braucht keine solchen Mittel, um die Handlung in Bewegung zu setzen.

Die Fortsetzung beruht nicht mehr auf dem organischen Wachstum einer Sage, sondern erinnert weit eher an Sagenklitterung. Es gab noch eine grosse thebanische Sage, die von einem Kampf um die Stadt sprach. Es ist satzsam bekannt, wie auch in unseren Tagen alte, geläufige Erzählungen sich an berühmte Namen ansetzen. So war es auch in der mythischen Zeit; das grösste Beispiel ist der Herakleszyklus. Nun war Oidipus

die bekannteste spezifisch thebanische Sagengestalt und ein [42] mächtiger König der Stadt. Mehr bedurfte es nicht, um den Krieg um Theben mit ihm zu verknüpfen. Denn die ältere Sage sprach nicht von Oidipus' Söhnen, sondern von Oidipus selbst als Führer. Scharf und bündig weist Robert gegen die geläufigen Harmonisierungsversuche darauf hin, dass diese Version durch Ψ 676 ff. bezeugt ist.

ὅς ποτε Θήβας δ' ἤλθε δεδουπότος Οἰδιπόδαο
ἐς τάφον,

kann nur bedeuten: der sich nach Theben zu den Leichenspielen des (im Streit) gefallenen Oidipus begab (S. 115), und λ 273 sagt, dass Oidipus auch nach der Entdeckung seines Frevels in Theben herrschte, durch die verderblichen Ratschlüsse der Götter viele Leide ertragend. Welche diese Leiden waren, wird nicht gesagt, man darf sie auch nicht aus der uns geläufigen Sagenform erschliessen. Der Zug der Sieben wird zum ersten mal in der Erzählung von der Sendung des Tydeus nach Theben E 800 ff. erwähnt und ausführlicher in der Scheltrede Agamemmons an Diomedes in der Epipoleis Λ 365 ff., wo auch gesagt wird, dass Tydeus und Polyneikes nach Mykenai kamen um Leute zu sammeln. Diomedes weist die Rüge von sich mit der Begründung, dass er und seine Kameraden Theben nahmen; also war auch der Zug der Epigonen bekannt. Robert weist S. 185 ff. nach, dass die Stelle der Epipoleis jünger ist und z. T. die der Aristie des Diomedes kopiert. Jedenfalls war die uns geläufige Sage vor dem Abschluss des Homerkorpus voll ausgebildet. Das Verhältnis zu der Thebais lasse ich bei Seite. Bei Hesiod, Erga 161 ff. lesen wir, dass Zeus das Geschlecht der Heroen in zwei grossen Kriegen zu Grunde richtete:

τοὺς μὲν ὕφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,
ᾧ λασε μαρναμένους μὴ λῶν ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο.

Von diesen Prämissen aus argumentiert Robert folgendermassen: Oidipus muss leben, König und Führer sein in einem grossen Krieg um Theben. Herdenraub ist ein geläufiges epi-

sches Motiv eines Krieges gegen Nachbarn. Der Mythos erwähnt viele Kriege Thebens gegen die Minyer, die Teleboer u. a. Besonders die Minyer waren die Erbfeinde, deren Unterjochung den Streit beendete. Der von Hesiod erwähnte Krieg kann nicht der Zug der Sieben sein, er ist einer der vielen Kriege, die Theben in der mythischen Zeit ausfocht. In diesem Krieg fiel Oidipus, wie Ψ 676 erzählt, und wurde feierlich bestattet.

Ich kann diesem scheinbar bequemen Ausweg aus den Schwierigkeiten nicht folgen. Denn wenn der Krieg um die Schafe des Oidipus einer der vielen und beliebigen Kriege war, die der Mythos von Theben erzählte, wie kann Hesiod [48] diesen dann auf gleiche Linie mit dem berühmtesten der Heldensage, dem trojanischen, stellen als den zweiten, in dem das Geschlecht der Heroen zugrunde ging? Mir scheint es unmöglich zu sein und zu zeigen, dass der Ausweg eine Verlegenheitsauskunft ist. Ein anderer Weg muss gesucht werden. Gegeben war im Mythos ein grosser Krieg um Theben wie einer um Troja. Die beiden waren die berühmtesten Heeresfahrten der Heroenzeit. Diese einfache Tatsache ist vorläufig der feste Kern. Dieser wurde ausgestaltet und umgebildet. Man brauchte einen Anlass, und Herdenraub ist wie Frauenraub ein geläufiges mythisches Motiv für einen Krieg. Mit dem trojanischen Beispiel vor Augen wage ich nicht zu behaupten, dass ein solcher Krieg nicht weitere Kreise als die Nachbarn ergriffen haben kann. Wie der Krieg in der älteren Sagenform erzählt war, wissen wir in Einzelheiten nicht, nur, dass der altberühmte König von Theben der Führer war, im Kampfe fiel und prächtig bestattet wurde. Er wird wohl auch mit der Niederlage der Feinde geendet haben.

Nun hatte die Oidipussage durch ihre Eigenart eine besondere Anziehungskraft auf die Motive, die wir ethisch genannt haben. Noch eins von diesen, der Bruderstreit, wurde hinzugefügt. Aber Oidipus selbst konnte hier nicht in den Mittelpunkt gestellt werden, es mussten seine Söhne sein, und ihr Streit wurde ganz natürlich als Anlass des grossen Krieges von Theben hingestellt. Wie es mit dem Beiwerk stand, scheint mir nicht ausgemacht. Robert hat im vierten Kapitel überzeu-

gend ausgeführt, wie die Helden von verschiedenen Gegenden zusammengelesen sind, Amphiaraios von Oropos, Mekisteus von Euböia, Adrastos von Sikyon usw. Die Einzelsagen mündeten bei den asiatischen Ioniern aus in die Sage von den Sieben wie in ein grosses Sammelbecken. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, dass dieses Beiwerk sich wenigstens zum Teil schon in der älteren Sagenform vorfand. Es ist nicht mit dem Bruderzwist unlöslich verbunden.

Mit der Einführung der Kinder des Oidipus ergaben sich aber erst recht Schwierigkeiten, die aus den beiden Fragen erhellen: wer war die Mutter? und: wann geschah die Entdeckung des Greuels? Eine unleugbare Lösung ist es, dass die Kinder von einer späteren Gemahlin, also nicht in blutschänderischer Ehe, geboren wurden. Ich kann Robert S. 110 nicht zugeben, dass dies undenkbar ist. Nach λ 273 f. herrschte er noch nach der Entdeckung in Theben. Ein unverheirateter König ist mir ebenso undenkbar — wenn die Frage: verheiratet oder nicht, gestellt werden soll. Es war aber unleugbar keine gute Lösung. Der gesteigerte Abscheu für die Tat des Oidipus liess ihn für eine nachträgliche Heldenrolle wie die [44] Führerschaft in dem grossen Krieg nicht geeignet erscheinen, so auch nicht für eine zweite Ehe. Ein unbewusstes dramatisches Gefühl verlangte das Ende mit der Entdeckung des Greuels. So musste die Entdeckung wie bei den Tragikern um viele Jahre verschoben werden, bis die Kinder grossjährig geworden waren. Durch jenes Gefühl wurde der Sieg der Version, die den Bruderzwist zum Leitmotiv des grossen Krieges machte, entschieden. Als Bindeglied wurde der Fluch des Oidipus über seine Söhne eingeführt. Als Epilog zum misslungenen Zug der Sieben kam schliesslich der Zug der Epigonen hinzu, der eigentlich zu der Tatsache schlecht stimmt, dass Theben immer eine bedeutende Stadt gewesen war. Der Widerspruch musste durch eine Neugründung der Stadt ausgeglichen werden.

Aber noch ein Bestandteil der Sage ist übrig. Unmöglich kann der Krieg zwischen Argos und Theben ein reines Phantasiebild sein, schreibt Robert (S. 120). Er bekennt sich dadurch zu der Ansicht, dass geschichtliche Erinnerungen in

die Heldensage übergegangen sind, und befindet sich damit in guter Gesellschaft, wie die Zitate von Wilamowitz und Ed. Meyer zeigen. Es ist sehr erfreulich, dass solche Autoritäten einer einst als unwissenschaftlich verschrieenen Ansicht zu ihrem Recht verhelfen, — denn die vergleichende Mythologie, die alle Sagen auf den Göttermythus zurückführte, wandte sich besonders gegen die geschichtliche, sog. euhemeristische Erklärungsweise als die gefährlichste Rivalin. Welche prinzipielle Bedeutung das hat, habe ich in dem Abschnitt über griechische Religion in der bald erscheinenden Neuauflage der Einleitung in die Altertumswissenschaft unter den Gesichtspunkten und Problemen (II 280) dargelegt. Hier bemerke ich nur noch, dass, wenn der Kern die Erinnerung an einen Krieg zwischen Theben und Argos ist, dies vorzüglich zu der oben gegebenen Entwicklung passt und nochmals erhärtet, dass der Bruderzwist ein der alten Sage nachträglich aufgefropftes Reis ist.

Diese Besprechung ist weit mehr als eine sog. Rezension ein Versuch geworden, die Entstehung und Entwicklung des Oidipuszyklus von grundsätzlich verschiedenem Ausgangspunkte zu erklären, ohne tieferes Eingehen auf die mythographischen Einzelfragen nur mit Benutzung der nicht vielen bedeutungsvollen und sicheren Ergebnisse. Ich hoffe, dass der verehrte Verfasser, der selbst die Oidipussage im Märchenstil nacherzählt (S. 64 f.), diesem Versuche gegenüber verständnisvoller stehen wird als diejenige Richtung, die sich darauf versteift, dass mythologische Forschung nur so lange festen Boden unter den Füßen hat, als sie literarische Forschung ist. Demgegenüber möchte ich fragen, ob der Boden nicht recht schwankend ist, wo die Quellen erst aus dürren und schematischen Inhaltsangaben, die obendrein erst durch [45] Rückschlüsse auf ihre Provenienz zurückgeführt werden, und wenigen und winzigen Fragmenten rekonstruiert werden müssen, ja ganze, nie erwähnte Epen supponiert werden. Es erhebt sich die prinzipielle Frage nach der Tragweite und Tragfähigkeit der mythographischen Forschung. Diese ist eine absolut notwendige Vorarbeit und Voraussetzung der Mythenklärung, aber auch sie hat ihre Grenzen, die erkannt werden

müssen. Roberts Oidipus gibt keinen Anlass zur Aufnahme dieser Frage, die einem bei einigen neueren sagengeschichtlichen Werken auf der Zunge brennt. Die Ueberlieferung ist ungewöhnlich reich und sicher, und die mythographische Forschung und ihre Methoden werden mit einer souveränen Beherrschung des bildlichen und literarischen Stoffes, einer Sicherheit und Besonnenheit gehandhabt wie sonst nie. Es mag als eine Lücke betrachtet werden, dass ich nicht auch diese Seite des Werkes, besonders die Erörterungen über die Behandlung des Mythos durch die Tragiker in die Besprechung aufnehme. Das haben aber schon Befähigtere getan. Ich möchte nur schliessen mit einer Anerkennung der reichen Belehrung, nicht nur wo ich zustimme sondern auch, wo ich widersprechen muss.

Korrekturzusatz. Die alte Deutung des Namens Οἰδίπους als »Schwellfuss« stieß bisher auf unüberwindliche Schwierigkeiten, da die Zusammensetzung nicht von οἰδάω, οἰδέω hergeleitet werden kann. Mein Kollege, Dozent Herbert Petersson, scheint mir neulich in einem Vortrag im hiesigen philologischen Verein eine Erklärung gegeben zu haben, die die Schwierigkeiten in befriedigender Weise löst. Er weist hin auf das Nebeneinander von Adjektiven einer Bildung wie κυδρός und Zusammensetzungen einer Bildung wie κυδιάνειρα. Auf dieselbe Weise verhält sich Οἰδίπους zu einem voraussetzenden Adjektiv *οἰδρός, das zwar im Griechischen fehlt, aber in anderen Sprachen Entsprechungen hat [z. B. ahd. *eitar* »Gift«, aisl. *eitr* dass. aus urgerm. **aitra-* »giftiges Geschwür« (idg. **oid-ro-* »Schwellendes«), lett. *idra* »das faule Mark eines Baumes« (idg. **id-rā*) u. a. H. P.]. Dieser Parallelismus ist altererbt; er kommt auch im Indischen und Altpersischen vor [siehe Wackernagel, Vermischte Beiträge S. 8 ff. H. P.]. Demnach besteht die alte Deutung zu recht, und noch mehr, die Bildung des Namens ist sehr altertümlich, vielleicht aus vorgriechischer Zeit stammend, da der Typus im Griechischen seine Fortbildungskraft eingebüsst zu haben scheint. Dies ist für die Auffassung der Oidipusgestalt wichtig. Bekanntlich sind redende Namen der Art, die das Märchen liebt, im griechischen Mythos eine Seltenheit; dass dieser individuelle Na-

men braucht, ist einer der auffälligsten Gegensätze zwischen ihm und dem Märchen. Nun ist aber »Schwellfuss« ein typischer redender Märchenname, und dies bestätigt die oben vorgetragene Auffassung, dass Oidipus anfangs eine Märchenfigur und keine Kultgestalt ist. Die hohe Altertümlichkeit der Bildung des von der Sage unzertrennlichen Namens gibt ferner einen Fingerzeig, wie alt sie in ihrem Kern ist und woher sie nach Griechenland gekommen ist. [46]

Der Flammentod des Herakles auf dem Oite [310]

In dem Gewirr der Meinungen und Hypothesen über die Entwicklung des Heraklesmythus scheint in einem Punkte Übereinstimmung zu herrschen: der Schluss, der Flammentod auf dem Oite und die Himmelfahrt des Heros, ist nachträglich hinzugekommen, bildet aber den festen Punkt in der grossartigen Dichtung von Deianeira und Iole, die auf ihm aufgebaut ist. Sowohl die Fahrt nach dem Göttergarten der Hesperiden wie die Herausholung des Höllenhundes bedeuten jede für sich die Beendigung der irdischen Laufbahn des Helden, das Hingehen in die Unsterblichkeit, die Besiegung des Todes.

Die Selbstverbrennung des Helden ist aber ein vereinzelt Motiv.¹ Darum wird die Frage nach seinem Ursprung um so dringender. Nur eine Antwort ist gegeben worden, die das Rätsel ernstlich zu lösen versucht, die vor bald hundert Jahren von K. O. Müller veranlasste Verknüpfung des Mythus

¹ Ovid Ibis 517 f. erwähnt, dass Broteas sich aus Lust zu sterben auf den Scheiterhaufen warf. Die Erklärungen der Scholiasten, dass er dies wegen seiner Hässlichkeit tat, oder weil Zeus ihn wegen seiner Lasterhaftigkeit geblendet hatte, sind deutliche Autoschediasmen. Erst die im Jahre 1885 aufgefundenen Frgm. Vatic. des Apollodor haben eine ursprünglichere Sagenform geliefert II 2: Βροτέας κυνηγὸς ὢν τὴν Ἄρτεμιν οὐκ ἔτιμα· ἔλεγε δὲ ὡς οὐδ' ἂν ὑπὸ πυρός τι πάθει ἐμμανὲς ὄν γενόμενος ἔβαλεν εἰς πῦρ ἑαυτόν. S. u. S. 314 [352 f.].

mit einigen asiatischen Kultgebräuchen und Sagen, der Pyra des Herakles-Sandon in Tarsus und der Selbstverbrennung [311] des Sardanapal², wodurch der Mythos auf den Orient zurückgeführt wird. Diejenigen, die widersprochen haben, haben keine andere Erklärung statt der verworfenen gegeben, und so kommen die neueren immer wieder auf die alte Ansicht von dem orientalischen Ursprung zurück.³ Wer an der orientalischen Herleitung zweifelt und einen einheimischen Ursprung sucht, muss, da verwandte Sagenmotive fehlen, an den Kult anknüpfen. Es nützt dabei nichts, wie Gruppe beiläufig getan hat⁴, auf ganz vage Möglichkeiten hinzuweisen; man muss im tatsächlichen griechischen, und zwar örtlichen Kultgebrauch den Anhaltspunkt aufzeigen, aus dem sich die Sage entwickelt haben kann.⁵ Dieser Forderung ist ein archäologischer Fund zu Hilfe gekommen und hat einer Vermutung, die ich längst gehegt und auch gelegentlich ausgesprochen habe⁶, eine so schöne Bestätigung gebracht, dass sie reif scheint vorgetragen zu werden.

Ich setze die bisher veröffentlichte kurze Notiz her⁷: »Im

² K. O. Müller selbst drückt sich sehr vorsichtig aus: »bei solcher Verschiedenheit des Charakters möchte es die übereinstimmende Todesart gewesen sein, welche die Identifizierung veranlasste, wenn nicht etwa jemand auch diese für übertragen, den ötäischen Scheiterhaufen für eine bloße Nachbildung eines sardianischen halten will«, Kl. deutsche Schr. II 109. Das haben die späteren in vollem Umfange getan. Der Zurückführung des Sandon auf den semitischen Orient hat Ed. Meyer Zts. d. deutsch. Morgenl. Ges. XXI 1877, 736 ff. widersprochen. Die Selbstverbrennung wurde auch von dem lydischen König Kroisos erzählt, wie später ein Vasenbild (z. B. Furtwängler-Reichhold Tf. 113) und Bacchylides 3,29 ff. zeigen. [Siehe jetzt Hetty Goldman, Sandon and Herakles, Hesperia, Suppl. VIII, 1949, S. 164 ff.]

³ K. Wernicke Aus der Anomia 71 ff.; P. Friedländer Herakles 122; O. Höfer in dem Artikel Sandas in Roschers Lex. d. Mythol.; zuletzt in umsichtiger, kritischer Erörterung L. R. Farnell Greek Hero Cults 166 ff.

⁴ Gruppe Realenc. Suppl. III 942.

⁵ Wie Farnell a. a. O. 172 soeben verlangt hat.

⁶ In einer Darstellung der antiken Mythologie (Olympen) 264 und in meinen Olaus Petrivorlesungen Den grekiska religionens historia 66 (beide schwedisch). [A History of Greek Religion 63 f.]

⁷ Bull. de corr. hell. XLIV 1920, 392 ff. [Ausführlicher Bericht von Pappadakis, Archaiol. Deltion, V, 1919, Anhang S. 25 ff.]

August 1920 machte Pappadakis eine systematische Ausgrabung an dem Marmara genannten Orte auf dem südöstlichen Rücken des Oite, jetzt Ξηροβοῦνι τῆς Παυλιάνης genannt. Hier wäre man durch theoretische Erwägungen versucht den berühmten Scheiterhaufen des Herakles zu suchen nicht nur wegen der Nachbarschaft von Herakleia in Trachis, sondern auch wegen des Vorkommens von zahlreichen Knochenresten und Asche an diesem Platz, die deutlich von Opfern herrühren, schliesslich auch wegen der Nähe der Quellen des Dyra (jetzt Gorgopotamos), der nach Herodot hervorbrach, um das Feuer [312] des Scheiterhaufens zu löschen. Ausser den Resten eines grossen Peribolos von Poros hat man eine engere (ung. 20 m die Seite) viereckige Umgrenzung (*enceinte*) gefunden, die den Scheiterhaufen begrenzte, mit einer 40 bis 80 cm tiefen Aschenschicht. Die gefundenen Scherben zeigen, dass die Opfer sich von der archaischen bis in die römische Zeit fortsetzten. Tierknochen kommen im Überfluss vor, man hat wahrscheinlich auch Reste von Menschen ausgegraben. Die Aschenschicht hat bronzene Waffen und verschiedene Werkzeuge ergeben und schliesslich, was besonders wichtig ist, verschiedene schwarzfigurige Scherben, von denen einige archaische Votivinschriften tragen EPAKLEI oder KLEI und zwei archaische Bronzestatuetten des Herakles, die an die Funde von Dodona erinnern; sie stellen den Heros dar mit der Keule bewaffnet in starker Bewegung. Ganz in der Nähe hat man einen *sekos* erkannt, dorisch mit polygonalem Mauerwerk aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. Im Südosten ist der Oberbau z. T. noch bewahrt, sonst sind die Blöcke und sogar die Fundamente von Poros verschwunden. Dieser Tempel hatte einen ohne Zweifel gleichzeitigen Altar, der blossgelegt worden ist. In der Nähe sind Münzen, grösstenteils des ätolischen Bundes, gefunden. Im heiligen Gebiet gab es auch Wohnungen für Priester oder Pilger. Zwei Inschriftenfragmente sind gefunden (das eine vielleicht aus der Zeit des Kaisers Commodus).»

Der Ausgräber hat sich von dem Gedanken leiten lassen, dass auf der Stätte, wohin der Mythos den Flammentod des Herakles versetzte, ein Kult fortbestanden haben muss, und das Suchen hat sich reichlich verlohnt. Von einem solchen

Kult auf dem Oite, in dem, um nach altgriechischer Anschauung zu sprechen, die Erinnerung an die Selbstverbrennung des Heros gefeiert wurde, wissen wir durch die Überlieferung sehr wenig. Livius XXXVI 30 erzählt, dass M'Acilius im J. 191 v. Chr. auf den Oite zog und dem Herakles ein Opfer verriechte auf dem Platz, der Pyra genannt wurde, weil der [313] sterbliche Körper des Gottes dort soll verbrannt worden sein. Ein Iliasscholion erwähnt, dass die Ötäer dem Herakles einen penteterischen Agon feierten, in dem der Preis aus Tierhäuten bestand.⁸ Zugunsten der behaupteten samischen Herkunft der ätolisch-ötäischen Heraklessage hat Friedländer diese Festspiele für jung oder von irgendeinem Vorgänger übernommen erklärt.⁹ Diese Annahme erledigt sich, wenigstens was die Hauptsache, den Kult, der die Voraussetzung des Agons ist, betrifft, durch die Funde, und damit bricht auch das Hypothesengebäude Friedländers in diesem Punkte zusammen. Die Schlussworte der pseudo-lukianischen *Amores*, in denen von dem Anzünden eines Scheiterhaufens, das die Anwesenden an die Leiden auf dem Oite erinnert, die Rede ist¹⁰, ergeben für den ötäischen Kult nichts, da das Heraklesfest, an dem der Dialog spielt, in einer Stadt, wohl Athen, stattfindet; die Freunde gehen auf den Markt, um dem Schauspiel beizuwohnen.¹¹ Die Stelle zeigt nur, dass die Selbstverbrennung im Kult nachgebildet wurde.

Der ötäische Ritus gehört in einen grösseren Zusammenhang, zu dem besonders in Mittelgriechenland heimischen Jahresfeier, in dem zusammen mit einem grossen Holzstoss

⁸ Schol. Townl. X 159: καὶ τὸν Οἰταῖοι Ἡρακλεῖ πεντετήριον ἀγῶνα ποιοῦντες βύρσας διδόνασιν.

⁹ Friedländer Herakles 83.

¹⁰ [Luk.] *Amores* c. 54: εἰς ἀγορὰν ἐξίωμεν. ἤδη γὰρ εἰκός ἐστιν ὑφάπτεσθαι τῷ θεῷ τὴν πυράν. ἔστι δ' οὐκ ἀτερπὴς ἡ θέα τῶν ἐν Οἰτῇ παθῶν ὑπομνησκούσα τοὺς παρόντας.

¹¹ Ich würde in dem erwähnten Fest (c. 1: ἐορταστικὴν ἄγομεν ἡμέραν Ἡράκλεια θύοντες) die Herakleen von Kynosarges in Diomeia erkennen. Das lockere Thema des Gespräches passt nicht übel an dem Gymnasion, und die wiederholt hervorgehobene Redefreiheit des festlichen Tages (c. 53 u. 54) erinnert an die berühmigten Possenreissereien an jenem Fest (Athen. VI p. 260 A u. XIV p. 614 D).

Puppen, Tiere und allerlei Habe verbrannt wurden, und das zuweilen auf einem Berggipfel angelegt wurde. Ich habe die griechische Jahresfeuer längst in meinen »Griechischen Festen« behandelt und durch die modernen europäischen Volksgebräuche erläutert.¹² In dem modernen Jahresfeuer wird oft [314] eine Puppe, die Hexe, Judas, der Tod usw. genannt wird, verbrannt, nicht selten werden lebendige Tiere in die Flammen hineingeworfen, keltische Sitten deuten auf ein ehemaliges Menschenopfer; das Feuer wird oft auf einem Berggipfel angelegt. Ich kann mich hier nicht bei den Problemen aufhalten, die das Jahresfeuer und seine Deutung stellen, sondern will nur, da es kaum die gebührende Beachtung gefunden zu haben scheint, hervorheben, dass das Jahresfeuer zu den schlagenden Parallelen zwischen modernem Volksbrauch und altgriechischem Kultbrauch hinzutritt, durch deren Aufzeigen die Lebensarbeit Mannhardts Epoche gemacht hat. Ich führe die wichtigsten griechischen Beispiele kurz an.

In dem von Kalydon nach Patrai überführten Kult der Artemis Laphria wurde ein grosser, von noch grünen Hölzern umstellter Scheiterhaufen errichtet; in die Flammen wurden lebende Tiere, zahme und wilde, Vögel, Früchte hineingeworfen. Der Ritus bei den Laphrien in Hyampolis ist aus den Aitien bei Plutarch und Pausanias zu erschliessen; sie ergeben, dass »Götterbilder«, Tiere und allerlei Habe auf einem grossen Holzstoss verbrannt wurden.¹³ In dieselbe Reihe gehört das böotische Daidalafest. Auf dem Gipfel des Kithairon wurde ein grosser Scheiterhaufen kunstvoll aufgebaut; zusammen mit diesem wurden hölzerne Xoana, grössere und kleinere Opfertiere verbrannt.¹⁴ Wie gewöhnlich haben sich alte prädeistische Riten später bald dem einen bald dem anderen Gott angeschlossen, Artemis, Hera, in Messene den Kureten, und haben zu aitiologischen Mythen Anlass gegeben. Wenn Apollodor von Broteas (oben S. 310 [348] A. 1) erzählt, dass

¹² Nilsson Griech. Feste 54; die modernen Gebräuche s. Mannhardt Baumkultus S. 497 ff., Frazer Golden Bough³ X 106 ff.; [meine Gesch. d. griech. Rel., I, S. 119 ff.]

¹³ Gr. Feste 218 ff.

¹⁴ A. a. O. 50 ff.

er Artemis verachtete und zur Strafe sich im Wahnsinn auf den Scheiterhaufen warf, wird das als eine Erklärung des Gebrauchs, dass man in dem dem Kult der Artemis angeschlossenen Jahresfeuer ein menschenähnliches Bild verbrannte, zu verstehen sein.

[315] Ein zweiter durch denselben Gebrauch veranlasster aitiologischer Mythos ist die Sage von der Selbstverbrennung des Herakles. Denn durch einen Ritus ähnlicher Art wie die hier geschilderten lässt sich der Befund auf dem Kultplatz des Herakles auf dem Oite verstehen und erklären. Einen Tempel und einen Altar muss es an einem griechischen Kultort geben; das ist später und nebensächlich. Einzigartig und allein wichtig ist jenes 20 m grosse Viereck, innerhalb welches sich eine tiefe, von zahlreichen Resten von »Opfergaben« durchsetzte Aschenschicht findet. Bei der gewaltigen Grösse kann es kein Altar sein, es diente deutlich, wie auch der Bericht es deutet, als eine Umgrenzung der Scheiterhaufen, aus deren Resten sich die Aschenschicht allmählich gebildet hat. Die zahlreichen Tierknochen zeigen, dass in dem Feuer Tiere verbrannt wurden; es sollte untersucht werden, ob es unter ihnen auch Knochen von wilden Tieren gibt. Wenn es richtig ist, dass auch Menschenknochen gefunden sind,^[15] lässt sich der Schluss nicht umgehen, dass auch Menschen auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden sind. Befremdlich wäre es nicht, da offenbar auch einmal Menschen in dem Jahresfeuer verbrannt wurden. Eine konsequente Interpretation des von Pausanias erzählten Aition des Jahresfeuers in Hyampolis würde ergeben, dass dies dort geschah¹⁶; sog. Menschenopfer sind auch sonst dem griechischen Kult nicht fremd.

Die Gegenstände, die in der Aschenschicht gefunden wurden, sind nicht als Votivgaben aufzufassen wie ähnliche Funde, die in der Aschenschicht um einen Altar oft gemacht werden. Bleierne Gegenstände sind zu unförmlichen Klumpen zusammengeschmolzen, bronzene zeigen Brandspuren;^[17] sie wurden

¹⁵ [Dies wird bestimmt verneint von Pappadakis, a. a. O. S. 30.]

¹⁶ A. a. O. 223.

¹⁷ [Pappadakis a. a. O.]

auf den Scheiterhaufen gelegt, gerade wie in Hyampolis allerlei Habe mit dem Holzstoss verbrannt wurde. Diese Gegenstände bestehen aus Waffen, Werkzeugen und Gefässen; besonders interessant sind die beiden archaischen Statuetten des Heros selbst, denn sie deuten darauf, dass Herakles *in effigie* auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Funde und Fundumstände werden durch die erwähnten Jahresfeuergebräuche verständlich. Wie nicht weit von dem Oite in Hyampolis und auf dem Gipfel des Kithairon wurden auf dem Oite auf einem gewaltigen Holzstoss Bilder, Tiere, allerlei Habe und vielleicht auch einmal Menschen verbrannt, deren Reste sich in der Asche der Scheiterhaufen wiederfanden. In dieser Beleuchtung gewinnt die Notiz bei Pseudo-Lukian erhöhte Bedeutung. Jene athenische Nachbildung des Scheiterhaufens des Herakles entstammt wohl nicht nur dem Mythos, der in späterer Zeit sonst die Riten vielfach beeinflusst hat, sondern mag ein Ausläufer des wirklichen, eigentlich ötäischen Kultgebrauchs sein. [316]

Durch den Vergleich jener mittelgriechischen Jahresfeuergebräuche war ich zu der Vermutung geführt worden, dass die Selbstverbrennung des Herakles auf dem Oite ein aitiologischer Mythos sei, der aus der Verbrennung einer menschengestaltigen Puppe in dem Jahresfeuer entstanden war. Das war aber nur eine lose Vermutung, solange der Ritus des Jahresfeuers nicht auf dem Oite nachgewiesen war. Den Beweis hat die Archäologie geliefert, und dadurch dürfte die Sache gesichert sein. Wenn wirklich einmal Menschen in diesem Feuer verbrannt worden sind, wird die Deutung um so eindringlicher. Die umgekehrte Verknüpfung, dass der ötäische Kultgebrauch aus dem Mythos entstanden ist, ist ausgeschlossen, da das Jahresfeuer auf dem Oite in die archaische Zeit hinaufgeht und da der Brauch sich zu einer besonders in Mittelgriechenland verbreiteten, heimischen Gruppe von Riten stellt. So ist die packende Schluss-szene des Heraklesmythos auf griechischem Boden und aus griechischem Gebrauch entstanden. Ihre volle Gewalt hat sie freilich erst durch die Deutung auf die Apotheose des Helden und die Einfügung in die Deianeirasage erhalten; davon habe ich hier nicht zu reden.

[363]

Götter und Psychologie bei Homer.

Die Naturmenschen ziehen in die Schlacht mit viel Geschrei und grossen Gebärden, stieben aber, nachdem das erste Blut geflossen ist, auseinander. Wie ganz anders benimmt sich der homerische Mensch, wenn er im Kampf steht. Ehre und Mut treiben ihn vorwärts, die gegensätzlichen Regungen der Furcht werden unterdrückt. Jedoch ist er nicht von irgendeinem tollen Wagemut besessen¹, und es gibt Ausnahmen, sogar ein grosser Held wie Odysseus flieht einmal schmähtlich.² Hier weisen Sitte und Erziehung ihm den Weg und zwingen ihn, die Wechsel seines Gemüts zu regeln. Aber auch nur hier, denn der homerische Mensch befindet sich im allgemeinen in einem sehr labilen Zustand des psychischen Gleichgewichts. Das Sprichwörtliche »bald himmelhoch jauchzend, bald zu Tode betrübt« gilt in gewissem Sinn auch für ihn. Uns fällt dieser jähe Stimmungswechsel auf, weil Sitte und Erziehung uns gelehrt haben, uns selbst mehr in der Hand zu haben, aber dieselben Wandlungen finden sich auch unter uns und werden sich finden, solange es Menschen gibt.

Vor allem treten uns vor die Augen die Wallungen im Gemüt des Achilleus. Was aber dem Achill gilt, ist den anderen Helden auch recht; er ist der ideale Typus des homerischen Menschen. Auf die Stellen, wo sich der Götterapparat hineindrängt, werden wir unten zurückkommen, hier sei nur auf die wunderbar feine psychologische Schilderung in Priamos' Bittgang hingewiesen, wo der späte aber grosse Dichter, der sich sonst so viel menschlich Schönes durch das Hereinziehen der längst abgenutzten Göttermaschine hat verderben lassen, gezeigt hat, was er konnte, wenn er sich von dem Bann des Schemas losmachte. Auf die ungestüme Trauer des Achill und das Wüten gegen den Töter seines Freundes — ich erin-

¹ Vgl. z. B. H 109 ff.

² © 97 f.

nere an die Selbstmisshandlungen, an die grimme Freude über die neuen, vom Gotte geschmiedeten Waffen, an den Versuch, die Leute fastend in den Kampf zu treiben, auch er selbst will nichts kosten, bevor er Patroklos gerächt hat³ — folgt die Abspannung, die ihn für mildere Regungen zugänglich macht. [364] Als der unglückliche Greis sich ihm naht, gedenkt er seines alten Vaters und des jähen Wechsels des Menschenloses im Guten und im Bösen. Zwar wird die Göttermaschine für seinen Entschluss, den Körper des Hektor auszuliefern, verantwortlich gemacht, in dem Gespräch zwischen beiden hatte aber der Dichter glücklicherweise keinen Anlass sie in Bewegung zu setzen. Wundervoll schildert er die Reizbarkeit des Helden. Er bietet dem Priamos einen Sitz an, das allernatürlichste Gefühl lässt diesen sich weigern Gastfreundschaft entgegenzunehmen, solange noch die Leiche seines Sohnes ohne Fürsorge daliegt. Mehr braucht es nicht, damit die Stimmung des Achill drohe in das Gegenteil umzuschlagen; Priamos muss sich fügen.

Zwar befindet sich Achilleus hier in einem Zustande der hochgespannten Empfindlichkeit, aber auch im gewöhnlichen Leben steht es nicht anders. Die μῆνις oder das νεῖκος ist ein sehr beliebtes Motiv, darauf ist unsre Ilias aufgebaut, auf das νεῖκος zwischen Odysseus und Aias wird öfters hingedeutet, Demodokos besingt das νεῖκος Ὀδυσσῆος καὶ Πηλεΐδου Ἀχιλλῆος, Nestor deutet auf ein νεῖκος der beiden Atriden hin.⁴ Odysseus will nicht mit dem Sohne seines Gastgebers Alkinoos den Wettkampf aufnehmen; es konnte zum νεῖκος führen⁵, wie es bei der öfters erwähnten Fahrt des Tydeus nach Theben ging⁶: nachdem er die Kadmeer alle im Wettkampf besiegt hatte, legten diese ihm einen Hinterhalt und suchten ihn zu töten. Als Odysseus von Kirke glücklich zurückgekehrt und die an den Schiffen hinterlassenen Leute in ihr Haus führen will, gerät er in einen heftigen, uns kaum verständlichen Zorn über die gewiss begründeten Einwände und Befürch-

³ Σ 23 ff. bzw. T 16, 205 ff., 305 ff.

⁴ γ 136.

⁵ φ 208.

⁶ Vgl. in den ἀθλα ψ 490.

tungen des Eurylochos.⁷ Schon die Kinder sind ebenso reizbar und schlagen ebenso leicht los wie die Erwachsenen. Patroklos schlug einen Spielkameraden tot, weil er beim Würfelspiel von Zorn ergriffen wurde; deshalb führte ihn Menoitios von Opocis ins Haus des Peleus. Auch der Zorn der Götter erscheint als eine Wandlung eines leicht reizbaren Gemüts; nur zu oft hat man gesagt, das der gerechte Zorn, der ethisch begründet ist, dem Wesen der homerischen Götter fremd ist.

Uns fällt besonders das viele Weinen der homerischen Helden auf. Die Tränen stehen ihnen bald in den Augen und fließen reichlich, und man schämt sich ihrer nicht. Nur Odysseus verbirgt sein weinendes Gesicht vor den Phäaken, weil er sich nicht verraten will. Ganz anders verhalten sich die nordischen Helden, denen sonst nicht wenig mit den homerischen gemein ist. Der nordischen Sitte waren Tränen unmännlich, weibisch, der Recke hatte also das Weinen verlernt. In dieser Beziehung hatte er sich einer strengeren Zucht unterworfen, hatte sein Inneres mehr in seiner Hand. Das Weinen ist also am Ende auch ein Zeugnis für die psychische Labilität des homerischen Menschen.

Es ist sein Begriff von der Ehre, der dem nordischen Helden gebietet seinen seelischen Regungen Einhalt zu tun. Der Ehrbegriff leitet auch das Benehmen des homerischen Helden. Auf der Kulturstufe, auf der beide stehen, hängt die Ehre weit mehr von dem ab, was die Menschen einem antun, als von dem, was der Mensch selber tut, freilich sieht der homerische Held noch weit mehr als der nordische auf das, was andere ihm antun, als auf das, was er selbst tut. Der homerische Ehrbegriff hat eine eigentümliche Wendung erhalten, die ihn weniger geeignet macht, den Wechsel der seelischen Stimmungen einzudämmen. Er ist mit der naiven Freude an Eigentum und reichen Gaben, die einen Stich in Habsucht hat⁸, aufs innigste verflochten. Jedes Geschenk ist ein Ehren-

⁷ x 438.

⁸ Bezeichnend ist das *κτῆματα ἀγείρειν* in der Fremde (ξ 285, 323); der Dichter hat seine helle Freude an den reichen Gaben, die Odysseus und Telemachos erhalten (ο 83, τ 273, 284). Kayser denkt wie ein Komiker, nicht wie Homer, wenn er von der Szene in σ, wo Penelope

geschenk, und das Ehrende liegt nicht in dem Anlass oder hängt von dem Geber ab, sondern von der Grösse und dem Wert des Geschenkes. Je grösser die Gabe, desto grösser die Ehre.⁹

So kommt fast jede Handlung, die ein Mensch gegen einen anderen richtet, dazu, unter dem Gesichtspunkt der Ehre betrachtet zu werden. Wenn Menelaos sagt P 98: ὁππότε ἄνιρ ἐθέλη πρὸς δαίμονα φρεσὶ μάχεσθαι, ὃν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη, so ist θεὸς τιμᾷ nicht viel anders als: »Wenn ein Gott beisteht, hilft«, und wenn Achilles von Patroklos sagt Σ 81: τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ, so ist hier wieder τῶν fast dasselbe wie »lieben«. Von dem in Bettlergestalt auftretenden Odysseus heisst es gar υ 129: τὸν ξεῖνον ἐτιμήσασθ' ἐνὶ οἴκῳ εὖνῃ καὶ σίτῳ.

Ein solcher Ehrbegriff ist nicht wie z. B. der nordische, der auf das eigene Benehmen des Helden ein ganz anderes Gewicht legt, geeignet, dem labilen seelischen Gleichgewicht ein Regulator zu werden, wenn es eben nicht gerade gilt, im Kampfgewühl standzuhalten und sich auszuzeichnen.

Rein äusserliche körperliche Anzeichen eines ins Pathologische gesteigerten Affektes sind nicht gerade selten. Der homerische Mensch sieht nicht rot, aber er sieht schwarz, die Anschaulichkeit des Affektes und des Ausdrucks ist nicht [366] geringer. Z. B. A 103 μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντο. Λ 249 κρατερόν ῥά ἐ πένθος ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε κασιγνήτοιο πεσόντος. Für die Berserkerwut ist der homerische Mensch etwas zu zart geschaffen, aber einmal gerät Hektor in einen wahren Anfall von Wut mit deren äusseren Anzeichen O 607 ἀφλοισμὸς δὲ περὶ στόμα γίγνεται, τὼ δὲ οἱ ὅσσε λαμπέσθη.

Der gewaltige Aias hat einmal mitten im Kampfgewühl einen Anfall von Geistesabwesenheit, wie einer bei solcher

den Freiern Gaben ablockt, sagt, dass sie *ad artes prope meretricias descendit*. In der Ilias ist es sehr charakteristisch, dass der Dichter es fast nie über sich gewinnen kann, die Troer Waffen oder Pferde erbeuten zu lassen, obgleich viele Achäer erlegt werden; die Achäer nehmen dagegen reiche Beute. Um so bedeutsamer wird die Ausnahme, dass Hektor den getöteten Patroklos der Rüstung beraubt.

⁹ Vgl. ο 114 δόσω δὲ κάλλιστον καὶ τιμῆστατον ἔστι.

Veranlagung für jähe Gemütswandlungen leicht kommen mag, wenn jemand in die Enge getrieben wird. A 545 στή δὲ ταφῶν, ὅπισθεν δὲ σάκος βάλεν ἑπταβόειον, τρέσσε δὲ παπτήνας ἐφ' ὀμίλου θηροὶ' εὐκίως ἐντροπαλιζόμενος, ὀλίγον γόνυ γουνὸς ἀμείβων. Die Schilderung ist aufs Korn genommen. Einer ähnlichen Anwandlung wird die Schuld an dem Tod des Patroklos zugeschrieben. In diesen beiden Fällen greifen Götter ein, in dem letzteren besonders auffällig; Apollon schlägt Patroklos mit seiner starken Hand und entkleidet ihn seiner Rüstung, Zeus flösst dem Aias Furcht ein.¹⁰

Man hat gesagt, der Götterapparat könne aus Homer gestrichen werden, die Handlung würde sich ebenso verständlich entwickeln, d. h. es gibt sozusagen eine Paralleltheorie, die menschliche Welt und das göttliche Eingreifen laufen nebeneinander wie zwei parallele Linien; jene ist ohne dieses verständlich, dieses hebt den Wechsel der Stimmung und des Schicksals heraus. Das ist wahr, aber nicht in allem und nicht gleichmässig für alle Teile der homerischen Gedichte. Die ganze mittlere Partie der Ilias ruht auf der Voraussetzung, dass Zeus die Ereignisse allein leite. In dem Götterrat im Anfang des Θ befiehlt er den übrigen Göttern, sich von der Schlacht fernzuhalten, und dies wird A 75 nochmals eingeschärft. Und wirklich leitet auch Zeus die Schlacht aus der Ferne, nur einmal geht er so weit, den Blitz vor die Pferde des Diomedes zu schleudern; die Blitze sind sonst Omina, keine direkten Eingriffe wie in der Sage, wo Idas, Kapaneus u. a. von dem Blitz des Zeus getötet werden; so zerschmettert er auch in der Odyssee das Schiff des Odysseus. Ausnahmen bilden die späte Einlage der Doloneia, das Auftreten des Poseidon in N, während Zeus seine Augen abwendet, und die Διὸς ἀπάτη. Sonst wirkt in dieser Partie das göttliche Eingreifen ganz anders, in einer Weise, die nicht allzuweit von älterer christlicher Vorstellung abweicht. Hierbei kommt nicht nur die Absicht des Dichters in Betracht, sondern auch

¹⁰ Ins Zaubерische gesteigert ist die Götterwirkung N 435 (Poseidon und Alkathoos) θέλξας ὅσσε φαινὰ, πέδησε δὲ γαῖδιμα γνῖα· οὔτε γάρ ἔξοπισσεν φρυγέειν δόνατ' οὔτ' ἀλέασθαι.

der starke Zug in einen Kathenotheismus, der Zeus allen voranstellt.

Die Diomedie nimmt eine Sonderstellung nach der anderen Seite hin ein. Die Götter greifen ausserordentlich häufig und stark handgreiflich in die Ereignisse hinein. Dem ist nichts [367] vergleichbar ausser der Götterschlacht in T und Φ, die trotz der feierlichen Ankündigung nur ein schwächlicher Anlauf wird.

In der Odyssee greifen die Götter, besonders Athena, noch fleissiger ein wie in der Sage, in der dem Helden ein Schutzgott beisteht. Ein Motiv des echten Volksglaubens ist es, dass nur Odysseus und die Hunde die Athena erkennen.¹¹ Eine Fortwucherung des Götterapparates ist augenfällig; sie zeigt sich darin, dass das göttliche Eingreifen nicht nur in den Hauptmomenten, sondern auch in den geringsten Kleinigkeiten erfolgt. Es lohnt sich nicht aufzuzählen, wie oft Athena die Penelope einschläfert oder Schönheit über Odysseus und Telemachos ausgiesst. In β ruft sie die Leute zur Volksversammlung, bei den Spielen auf Scheria tritt sie als Malwächter auf, bei der nächtlichen Entfernung der Waffen aus dem Megaron leuchtet sie mit einer Laterne.^[12] Ähnlich sind A und B, wo Athena gleichfalls als Herold auftritt und dem Heer auszurücken befiehlt, und das frivole Spiel der ἄλλα.^[13] Dem Odysseus ist der göttliche Beistand wohlbekannt und sicher, wie am besten sein Gespräch mit Athena nach seinem Erwachen auf Ithaka zeigt; er erkennt, wer das wunderbare Leuchten hervorbringt.¹⁴ Daraus folgt, dass die erwachende Reflexion sich auf die göttliche Hilfe besinnt. So spricht Menelaos zu Telemachos von der offenbaren Liebe und Hilfe, die Athena dem Odysseus gewährte, und ebenso Diomedes in der Dolonie; ein Traumbild verkündet der Penelope, dass Athena dem Odysseus beistehe.¹⁵ Ganz rationalistisch ist schliesslich δ 653 ff., wo Noëmon sagt, dass entweder Mentor

¹¹ π 162.

¹² τ 33.

¹³ Die Peitsche ψ 390.

¹⁴ ν 290 ff., τ 33 ff.

¹⁵ γ 221 ff., K 245, vgl. 278. δ 826 ff.

oder ein Gott als Kapitän mit Telemachos an Bord ging, aber zugleich bemerkt, dass er am Morgen des vergangenen Tages den Mentor selbst sah.

Die übrigen Götter greifen in der Odyssee weit seltener ein: Hermes an einigen sehr bekannten Stellen als Vermittler des Verkehrs der Götter mit untergeordneten Gottheiten und mit den Menschen. Poseidon hält sich auf seinem eigensten Gebiet, Zeus ist wie in der Ilias der höchste Lenker, aber auch zugleich der Wettergott. Daneben greifen auch niedere Gottheiten ein; Eidothea, die Menelaos belehrt, wie er ihren Vater überlisten soll, Leukothea, die Odysseus aus der Meeresnot rettet, die Nymphen, die den Leuten des Odysseus Ziegen auftreiben.¹⁶ Dem Charakter der Odyssee entsprechend ist der Götterstaat erweitert durch die Aufnahme der niederen Gottheiten des Volksglaubens und der Volkssage, Kirke, Kalyppo, Leukothea, Eidothea; bezeichnend ist, dass die Nymphen der Kirke als ihre Hausleute dienen¹⁷, wie die grossen Götter dem Zeus als Vasallen. Zum Charakter der Odyssee und der [368] Volkssage gehört ferner das Hervorkehren des Wunderbaren. Was uns als das Stärkste vorkommt, dass Athena die Eos verhindert ihre Rosse anzuschirren, um den wiedervereinigten Ehegatten die Nacht zu verlängern, ist zwar der griechischen Mythologie natürlich; beim Kampf um die Leiche des Patroklos sendet Hera den Helios wider seinen Willen zum Okeanos hinab.¹⁸ Wunder auch für diese Zeit sind aber die Verwandlungen. Kirke verwandelt Menschen in Bestien und Athena den Odysseus in einen alten armen Mann. Jenes ist echte Volkssage, dieses in Anlehnung daran geschaffen. Denn in der älteren Form des Gedichts war Odysseus nicht verwandelt, nur verkleidet. So ist er noch bei der Fusswaschung, und der Freiermord und der Kampf mit Iris¹⁹ fordern dasselbe. Die Verwandlung ist eine Übertreibung, wozu die Abnutzung der Göttermaschine verlockt hat.

Die Götter greifen nicht alle auf die gleiche Weise ein. Ihr

¹⁶ ι 154.

¹⁷ κ 350.

¹⁸ ψ 241 ff., ζ 239.

¹⁹ Siehe σ 67 ff.

Gebahren ist höchst menschenähnlich. Die vielberufenen olympischen Szenen ersetzen gewissermassen die fehlenden Schilderungen aus dem häuslichen Leben in der Adels herrschaft, die weder im Lagerleben noch auf Ithaka einen Platz finden konnten wegen der abnormen Verhältnisse; der Dichter des Z muss sich ja zum feindlichen Ilion begeben, um den Held im Schoss der Familie zu zeigen.

Zeus waltet von der Ferne als Schicksals- und Schlachtenlenker und verteilt Sieg und Tod nach seinem Ermessen. Wenn es einmal²⁰ heisst, dass er Hektor mit seiner gewaltigen Hand vorwärts treibt, so ist das eine offenbare Entgleisung, wenn wirklich der Dichter sich unter den Worten eine handgreifliche Offenbarung gedacht hat. Als Gott des Kampfgewühls verkehrt Ares bei beiden Heeren, er ist nicht bloss auf die eine Partei eingeschworen. Das sind die übrigen Götter. Ein jeder steht seinem Volk, seinen Schützlingen, seinen Söhnen bei. Selbst Zeus fühlt die Versuchung, seinen Sohn Sarpedon zu retten, als sich ihm die Schicksalsstunde naht im Kampf mit Patroklos.

Eine Sonderstellung nimmt Apollon ein. Zwar tritt er in menschlicher Verkleidung auf, zwar greift er in den Kampf ein, aber er lässt sich nie zum Knappendienste oder zu einem infamen Betrug wie der ὀφθαλμῶν σύγχυσις herab wie Athena, er wirkt nie mit menschlichen Waffen, sein Bogen ist keine Streitwaffe, sondern der göttliche Wunderbogen, und wo er eingreift, tut er dies mit der wunderbaren Macht des Göttlichen. Mitten im Streitgewühl schlägt er Patroklos mit seiner gewaltigen Hand, die Waffen fallen ihm vom Körper; er geht dem Hektor voran, die Ägis schüttelnd, und ebnet den Graben um das Schiffslager mit einigen Fusstritten aus so leicht wie ein Kind Gruben im Ufersand. Mit der blossen [369] Hand stösst er Diomedes am Schild zurück und Patroklos von den Mauern hinunter, der sich, den Zorn des Gottes meidend, weit zurückzieht. In der Gestalt des Agenor verleitet er den Achill, ihn zu verfolgen, Athena dagegen trügt, dem Deiphobos gleichend, in tückischer Weise den Hektor. Er

²⁰ O 394.

lässt sich nie so weit herab, dass es jemandem in den Sinn kommen konnte, den Kampf mit ihm wie mit den anderen Göttern aufzunehmen.²¹ Man beachte, wie respektvoll Athena ihm begegnet²², und Diomedes weicht auf seinen Zuruf zurück.²³ Sogar Achilleus gesteht bitter seine Ohnmacht, *X 20 ἦ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμις γε παρείη*, und wenn die Wagschale des Hektor sich neigt, verlässt Apollon ihn. Er hat viel mehr von der wunderbaren, göttlichen Macht als die übrigen Götter. Es haftet etwas Unheimliches an ihm, er ist der *δαινὸς θεός*²⁴, den die Menschen scheuen.

Apollon ist anthropomorphosiert, aber nicht vermenschlicht worden in dem Masse wie die übrigen Götter, die menschlich, allzu menschlich sind, um richtige Götter zu sein. Diese Vermenschlichung der Götter wurde das Erbe der homerischen Zeit, das trotz des Widerstandes des Volksglaubens tief ins Volk drang. Gegen diesen homerischen Anthropomorphismus erwachte die erste Kritik der Religion, er ist aber für die Entwicklung des Griechentums von tiefgehender, nie recht gewürdiger Bedeutung gewesen. Denn diese Vermenschlichung der Götter versperrte die zauberische Auffassung der Götter, die sonst weit verbreitet ist, scharf ausgeprägt z. B. in der ägyptischen Religion auftritt. Unter diesen zauberischen, unentrinnbaren Kräften der Götter beugt sich der Mensch in Furcht und Schrecken. Von diesen Fesseln machte die homerische Vermenschlichung der Götter den Menschen frei. Er wurde frei, auf eigene Faust und mit eigenen Kräften dem Zusammenhang und der Ordnung der Welt nachzugehen; daraus ist die griechische Wissenschaft geboren. Der ionische Rhapsode hat dem ionischen Naturphilosophen die Bahn frei gemacht. Dieser hat gebaut, wo jener niedergerissen hat. Es ist wieder nur Apollon, der vermocht hat, dementgegen eine Art Kirche und ein System von religiösen Gesetzen aufzubauen. Aber er war nur einer der Olympier, er war kein religiöser Revolutionär, höchstens ein Reformator, daher war

²¹ Wohl dagegen in der Sage, *Idas I 559*.

²² *H 20 ff.*

²³ *E 443.*

²⁴ *Δ 514.*

auch sein Werk an das Schicksal der griechischen Religion im Ganzen gebunden.

Der Götterapparat ist ein poetisches Schema, das abgenutzt wird. Je öfter er in Bewegung gesetzt wird, desto leichter und leerer fungiert er, wie in der πόλος μάχη und der θεομαχία bis zu der Frivolität der ἀθλα. Die Wucherung liegt offen am Tag, und es ist verführerisch, eine gerade absteigende Entwicklung zu konstruieren, aber man hat längst bemerkt, dass das nicht [370] geht. Zu der beliebten Altersbestimmung der Schichten taugt der Götterapparat nicht.

Die Erklärung dieses verwirrenden Zustandes liegt in dem Ursprung des Götterapparates. Den homerischen Dichtern ist er ein poetisches und psychologisches Hilfsmittel, das schliesslich nur zu oft ihre schaffende Freiheit hemmt und bindet, aber das ist etwas Gewordenes, dessen Wurzeln anderswo als in der Dichtung zu suchen sind. Überall in der Welt, wo es Götter gibt, greifen diese in die Ereignisse ein, helfend oder hemmend, aber nirgends ist ein dem homerischen ähnlicher Götterapparat geschaffen worden. Dieses Resultat hängt von beidem ab, dem Ursprung und der Entwicklung in der Dichtung.

Ein Ausgangspunkt ist die Sage. Das Märchen wirtschaftet ausgiebig mit dem Eingreifen höherer Mächte. Das Märchen, oder vorsichtiger mit Wundt gesagt das Mythenmärchen, das sowohl dem Märchen wie dem Mythos vorausgeht, wird zum Mythos dadurch, dass statt jener Mächte: Totentiere, Urväter, Feen, Kobolde, Zauberer, die Götter eintreten. Dieser Abstammung sind nicht wenige griechische Mythen, z. B. der Perseus-, der Bellerophonmythos u. a. Dieser Gruppe haftet von Anfang das Wunderbare an, das zwar eingedämmt, aber nicht abgestreift worden ist durch die Rationalisierung, der der griechische Geist die Phantastik des Märchens unterworfen hat, als es zum Göttermythos umgeschaffen wurde. Hier steht eine Gottheit dem Helden in all seinen Abenteuern hilfreich zur Seite wie Athena dem Odysseus bei Homer. Ihr Eingreifen entbehrt aller psychologischen Beziehung, es ist nur das Mittel, die Räder der Handlung zu treiben.

Dem Fremdling haftet bei allen Völkern etwas Unheimliches,

Zauberisches an, man wähnt bei ihm besondere Kräfte. Bei Homer steht der Fremdling, auch der Ärmste, nicht nur unter dem Schutz der Götter²⁵, sondern der anthropomorphistischen Auffassung gemäss ahnt man sogar unter der Hülle des Bettlers einen leibhaftigen Gott.²⁶ Auch der verkappte Gott ist ein altes Sagenmotiv, das a. a. O. schon die uns geläufige ethische Wendung erhalten hat. Der Sage ist die wunderbare Verwandlung eins der geläufigsten Motive. Hierin liegt der Anlass, dass die Götter so oft bei Homer in der Gestalt irgendeines Sterblichen auftreten. Auch das hat stark fortgewuchert. Oft konnte ebensogut der Mensch selbst wie der Gott, der seine Züge geliehen hat, auftreten; die Handlung würde ebenso verständlich sein. Das Schema der Göttermaschine hat sich aber nun einmal der Dichtung bemächtigt.

Wie die grossen Götter entstanden sind, ist ein vielerörtertes Problem; wenn sie einmal da waren, kam es von selbst, [371] dass sie in der Sage an die Stelle jener Mächte traten. Was besonders Griechenland betrifft, so gibt es einen Umstand, der bedeutungsvoll gewesen ist und jedenfalls zum Götterapparat seinen Beitrag geliefert hat. Das Schutzverhältnis ist zuweilen erblich. Dem Diomedes z. B. steht Athena bei, wie sie seinem Vater Tydeus beigestanden hatte. In der mykenischen Religion war der Kult ein Palastkult — das Erbauen des Tempels der Stadtgöttin über dem Palast des mykenischen Fürsten bezeugt es für das Festland —, die Gottheit war also die besondere Schirmerin des Fürsten. Die Stadtgottheiten sind aber weiblich, besonders Athena und in Argolis auch Hera. Diese beiden Göttinnen, vor allem wieder Athena, sind es auch, die in der Rolle der persönlichen Schutzgottheit bei Homer auftreten.

Das Charakteristische des höchsten Griechengottes, Zeus, ist, dass er ein allgemeiner Gott ist. Er wird zwar nach verschiedenen Gipfeln und Städten benannt, aber es ist derselbe Gott, der auf den verschiedenen Gipfeln und in den verschiedenen Städten thront. Er hat Söhne und diese schützt er, aber

²⁵ ζ 206, ξ 57.

²⁶ ρ 484.

keine Sonderbeziehungen zu bestimmten Personen. Zugleich ist er der Gott, der die Satzungen des Menschenlebens und die Ordnung des Staates schirmt, von ihm hat der König seine Herrschaft mit ihren Rechten und Pflichten. Also tritt Zeus als Schutzgott des Königs der griechischen Zeit dazwischen. Er und nicht Hera ist der Gott des Fürsten von Mykenä, Agamemnon. Auf ihn beruft sich Hektor in der Stunde des grössten Erfolges in der Teichomachie. Apollon schützt zwar Hektor, er hat aber kein persönliches Verhältnis zu ihm wie z. B. Athena zu Diomedes, er ist dem Dichter der grosse und unheimliche Nationalgott der Feinde. Wenn Poseidon in dem Kampf an den Schiffen den bedrängten Griechen den höchst nötigen Beistand leistet, so ist es nur natürlich, dass der Hauptgott des ionischen Stammes einmal eine Hauptrolle spielt.

Die Hebung über die Lokalbeziehung zur allgemeinen Geltung, die für Zeus, weil in Himmelserscheinungen wurzelnd, von allem Anfang dagewesen ist, hat auch die anderen griechischen Götter betroffen, auch solche, denen ihre feste Lokalbeziehung einen anderen Weg zu weisen scheint. Wieder sind es Hera und vor allem Athena, die hervortreten. Der Beiname der Hera, »die argivische«, der einzig in seiner Art ist, redet deutlich genug, und Athena ist durch ihren Namen mit der Stadt verknüpft, die nach ihr benannt ist. Athena ist aber Stadtgöttin nicht nur von Athen, sondern eine allgemeine Polias, die immer mehr andere Poliades wie Alea, Itonia, Alalcomeneis sich unterwirft. Schon der Dichter von Z konnte sich nicht einmal die Feindesstadt ohne ihre Athena Polias vorstellen; er hat ihren Tempel auf der Akropolis von Ilion eingeführt, den dann spätere Geschlechter auch wirklich aufgebaut haben.

Die Göttin, die einmal Schutzgottheit des mykenischen Fürsten und seiner Burg gewesen ist, ist über den Bannkreis der [372] einzigen Stadt hinausgetreten. Der gemeinsame Name hat die verschiedenen Poliades zusammengehalten, so dass z. B. die Athena von Athen nicht Gegnerin der Athena von Theben werden kann, wie der Krieg Israels mit Moab der Krieg Jahves mit Kemosch ist. Die griechische Polias ist nicht exklu-

sive Stammgottheit im Gegensatz zum semitischen Gott. Schon die mykenische Burggöttin war Schutzgottheit des Fürsten, wohl nicht des ganzen Volkes, deswegen und unter dem Einwirken der anderen allgemeinen Götter konnten sich die verschiedenen Poliades zu einer Gottheit zusammenschliessen. Das starre semitische System konnte in Griechenland nicht aufkommen; einige äussere Gründe sind angeführt, der Hauptgrund lag im Charakter des Volkes. Die Polias wird sozusagen in die Defensive gedrängt, sie schützt ihr Volk — daran setzen die Palladiensagen an —, sie ist aber nicht seine Vorkämpferin, die dem Heere voran in dem Streit mit dem Feind, zumeist der Nachbarstadt, zieht, denn sie sitzt zumeist auch in deren Burgtempel.

Das Volk braucht aber einen göttlichen Vorkämpfer, der ihm vorangeht, wenn es in den Kampf hinausrückt. Das sind im Mutterlande die Heroen. Die Heroen sind an ihre Ruhestätte gebunden, nur von ihr aus wirken sie, nur in dem Lande, wo ihre Gebeine liegen. Das ist der Witz der Translationen; die Spartaner erwarben sich z. B. den Orest als Mitkämpfer, wenn sie seine Gebeine in Tegea entdeckten und nach Sparta überführten. Die absolute Lokalgebundenheit der Heroen macht sie für den Partikularismus der griechischen Städte wie geschaffen, und darin liegt zum grössten Teil die Erklärung des Aufschwunges des Heroenkultes in der archaischen Zeit. Die Heroen sind also die natürlichen Vorkämpfer der Stadt. Sie ziehen in den Kampf leibhaftig hinaus wie Theseus, Marathon und Butes bei Marathon, Phylakos und Autonoos in Delphi gegen die Perser. So künstlich geschaffen die attischen Phylenheroen sind, so lebt jedoch die Vorstellung, dass jeder von ihnen seine Phyle zur Tapferkeit anfeuert. Die spartanischen Könige führen mit sich im Feld die Dioskuren, in deren Gestalten auch ein Heroenpaar aufgegangen ist. Die Heroen können sogar ausgeliehen werden, wie die Ägineten den Thebanern die Äakiden, die Spartaner den Lokrern die Dioskuren zu Hilfe sandten. Seltener und später nehmen Götter als Vorkämpfer am Streite teil wie Poseidon an der Schlacht gegen Agis um 249, die bei seinem Tempel in Mantinea geschlagen wurde, und Isyllos den Asklepios bewaffnet ausziehen lässt,

um Sparta gegen Philipp von Mazedonien zu schützen. Das ist homerisch. *O* 307 geht Apollon mit der Ägis Hektor und Troern voran, *E* 592 ziehen Ares und Enyo und Σ 516 Ares und Pallas Athena dem ausrückenden Heere voran.

Bei Homer treten also die Götter in die Stelle der Heroen [373] als Vorkämpfer, noch ein Zeugnis für den mangelnden Heroenkult bei Homer. Ich enthalte mich aller Vermutungen, wie es in vorhomerischer Zeit gewesen sein mag, ob die Heroen die Götter verdrängt haben oder ob einerseits die Heroen, andererseits die Götter eingetreten sind. Übermenschliche Vorkämpfer und Helfer brauchen die Menschen; darin liegt zum grossen Teil der Ursprung des homerischen Götterapparates, die besondere Form ist gegeben durch das Schutzverhältnis gewisser Menschen zu den Göttern.

So tiefgehend der Einfluss der Vorstellung von persönlichen und nationalen Schutzgöttern, die durch Mythos und Volksglauben gegeben war, gewesen sein mag, so reicht er doch nicht aus, um das göttliche Eingreifen bei Homer zu erklären. Aus der Reihe fallen vor allem deutlich die Fälle heraus, wo das Göttereingreifen sozusagen nur eine Parallelerscheinung zu den Regungen im Inneren des Menschen ist. Das typische Beispiel ist das Auftreten des Achill in der Heeresversammlung in *A*. Schon durch das Einberufen der Versammlung stellt er sich in eine gewisse Opposition zum Oberkönig. Als Kalchas die schon geahnte Ursache der Pest, den Übergriff Agamemnons gegen den Priester des Apollon, enthüllt, wird der Gegensatz klar ausgesprochen, indem Achilleus dem Seher seinen Schutz verspricht, sei es auch gegen Agamemnon selbst. Der Zorn des Agamemnon wendet sich gegen Kalchas, er beugt sich der Notwendigkeit Chryseis freizugeben, fordert aber einen Ersatz. Achilleus, der die Versammlung einberufen hat, fühlt sich verpflichtet, auf die Undurchführbarkeit dieses Verlangens hinzuweisen, da bereits alle Beute verteilt sei. Er spricht dies mit noch ziemlich zurückhaltenden Worten aus und verspricht den Schaden, wenn Troja erobert wird, vielfach gut zu machen. Hiermit hat sich Achilleus direkt an Agamemnon gewendet, also folgt nun der Zornesausbruch des Agamemnon gegen denjenigen, der der Haupträdelsführer

ist in dieser Sache, die seine Ehre (in dem Sinn von γέρας) schmälern wird. Und Achilleus zahlt ihm heim mit der gleichen Münze. Im Vollgefühl des Selbstwusstseins hält er dem König vor, wie ihm selbst der Hauptanteil an der Kampfesarbeit, diesem der Hauptteil an der Beute zufalle. Er droht nach Hause zu fahren. Agamemnon erwidert, er brauche seiner nicht, er möge fliehen, und nun weiss er, wo er sich schadlos halten soll; Achilleus muss ihm Briseis hergeben. Diese Herausforderung droht dem Achill den letzten Funken der Selbstbesinnung zu nehmen. Er überlegt bei sich (ἦτορ - - διάνδιχα μερμήριξεν), ob er die Drohung mit einem Schwertstreich vergelten oder ob er seinen Zorn und die Wallung seines Gemüts niederhalten soll. Da erscheint ihm Athena und befiehlt ihm, das Schwert in die Scheide zu stecken und die Verunglimpfung nur mit Scheltworten zu rächen.

- [374] Die ganze Entwicklung der Reden und des Tuns der beiden ist psychologisch so wohlberechnet und wohlbegründet wie nur möglich. Das Erscheinen der Athena ist vollkommen überflüssig. Man hat gesagt, dass das Gottesgnadenkönigtum im A fehle. Kaum, wenigstens nicht die überragende Stellung des Königs. Achilleus ist zum äussersten gereizt; einen anderen würde er auf der Stelle niederhauen, gegen den König scheut er sich die Hand zu erheben. δεινὸν δὲ γένος βασιλῆϊόν ἐστι πτείνειν²⁷, sagt Amphinomos bei der Beratung der Freier, als Telemachos ihrem Anschlag entgangen ist. Die Verehrung des Königs sitzt dem Achill und den Umstehenden im Blute. Was würden diese nach einer solchen Tat gemacht haben? Sicher würde Achilleus, so grosser Held er ist, sie bitter bereuen müssen. διάνδιχα μερμήριξεν, auf der einen Seite der heisse Zorn, auf der anderen Furcht und Ehrfurcht, die Inhalt bieten. Einen Augenblick steht die Entscheidung ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῇ, er zieht das Schwert, aber der Augenblick genügt, um die Besinnung die Oberhand gewinnen zu lassen, er stösst das Schwert in die Scheide zurück und lässt seinen Zorn sich in Scheltworten austoben. Es braucht wahrlich keine göttliche Offenbarung, um das verständlich zu machen.

²⁷ π 401.

Stellen wir uns vor, dass Achilleus den Agamemnon auf der Stelle niedergehauen hätte! Wenn er der Heeresversammlung entgangen wäre, hätte er nicht den Zorn des Zeus und die ganze Macht der Atriden über sich gezogen? Hätte nicht er und sein Haus elend untergehen müssen, oder würde er nicht wenigstens in die äusserste Not gebracht werden? Hätte er sich dann nicht oft fragen müssen, wie er eine solche Tat begehen konnte? Er würde sich wohl, wie später Agamemnon, auf die Ate berufen haben. Er würde nicht mehr verstehen können, wie ihm solches in den Sinn kommen konnte. Wirkliche Beispiele, die diesem gedachten entsprechen, sind jedem, der Homer gelesen hat, geläufig.

Wir kommen hier auf das labile psychische Gleichgewicht des homerischen Menschen zurück, das wir eingangs bemerkt haben. Er ist der Herrschaft des Affekts des Augenblicks unterworfen; wenn der Rausch verflogen ist, wenn die unheilvollen Folgen sich einstellen, sagt er: ich habe dies nicht gewollt, also auch: ich habe das nicht getan. Sein eigenes Benehmen ist ihm fremd geworden. Er versteht es nicht. Es ist ihm kein Teil seines eigenen Ich, sondern erscheint ihm als etwas Fremdes, das von aussen hineingedrungen ist.

Es entsteht so eine Art Persönlichkeitsspaltung, aber nicht in dem gewöhnlichen pathologischen Sinn, wo der eine Bewusstseiszustand von dem anderen durch eine undurchdringliche Scheidewand getrennt ist. Näher kommen wir mit der oft von modernen Dichtern dargestellten Erscheinung, wie [375] mitteninne in der Seele des Menschen ein kleiner Teufel auf Lauer sitzt, der alle seine Handlungen, Worte und Regungen beobachtet und kritisiert, ihre Hohlheit und Lumpigkeit aufdeckt, dessen kalte, höhnische Augen das heisse Wollen und Streben lähmen. So tritt jene Spaltung bei Menschen auf, deren Seelenleben zerrissen ist, sie fehlt auch nicht bei einfacheren Naturen.

*(I've) stood beside an' watched myself
Be'avin' like a blooming fool,*

lässt Kipling einen seiner Soldaten bezeugen. Obgleich eine solche Entzweiung des Seelenlebens der Schilderung des ho-

merischen Menschen, der sich dem Augenblick hingibt, fremd ist, ergibt sich doch etwas Verwandtes.

Finsler hat fein ausgeführt, wie dem Ich als Objekt der θυμός als Subjekt gegenübergestellt wird. Der θυμός erscheint als ein selbständiges Wesen, dem alle seelischen Regungen zugeschrieben werden, der sehr oft als die das Handeln bestimmende Macht erscheint. Er hofft, wallt auf, wird bewegt, man gibt seinem θυμός nach oder bewältigt ihn, ja, er und der Mensch halten ein Zwiegespräch.²⁸ Zu viel darf man nicht diese ausserordentlich häufigen Ausdrücke pressen, sie sind aber symptomatisch. Der Bedeutung nach steht θυμός wesentlich anders als die Wörter für die Affekte wie Zorn, Betrübtheit, Freude usw., wo unsere Sprachen ähnliche Redewendungen brauchen. Denn θυμός ist nicht ein Affekt, sondern der Sitz der Affekte, und das macht einen grossen Unterschied.

Viel stärker kommt die Entzweiung des Seelenlebens, die ich einer Persönlichkeitsspaltung verglichen habe, zum Vorschein, wo es sich um zwei zeitlich aufeinanderfolgende Bewusstheitszustände handelt. Wie gesagt, das eigene Benehmen ist dem Menschen fremd geworden. Es erscheint ihm wie eine fremde Macht, die ihn ergriffen hat. Er redet z. B. von der Ate, die ihn verstrickt, oder von dem Dämon, der ihn betrogen hat. Die ἀτη, das Ergebnis des ἀάσθαι, wird zum Agens, das das ἀάσθαι herbeiführt. Eine solche Entzweiung ist das unvermeidliche Ergebnis des labilen seelischen Gleichgewichts, wo der Mensch dem augenblicklichen Affekt willenlos nachgibt. Der jähe Übergang von dem einen seelischen Zustand in den anderen, der schroffe Gegensatz zwischen ihnen zerreisst das Ich. Der Mensch wird »ausser sich« im eigentlichen Sinn des abgenutzten und in seiner Bedeutung verblassten Ausdrucks. Wenn er wieder »zu sich« kommt, weigert sich sein gewöhnliches Bewusstsein, den Affekt als zugehörig anzuerkennen, betrachtet ihn als eine fremde Macht und sucht, wer diese ist.

[376] Denn jene Spaltung tritt nicht nur bei den Wallungen und Regungen des Gemüts hervor. Es mag unvorhergesehenes Un-

²⁸ τί ἢ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; A 407, P 97, X 122.

glück einen Menschen befallen, seine Handlung mag sich in ihren Folgen für ihn verderblich zeigen, obgleich sie nicht im Aufbrausen des Affekts, sondern in ungestörter Ruhe des Sinnes vielleicht nach reiflicher Überlegung vorgenommen worden ist. Auch hier sagt der Mensch: das habe ich nicht gewollt, es gehört nicht zu mir, und empfindet es als etwas Fremdes, das störend von aussen her in sein Leben hineindringt und es in nicht gewollte Bahnen zwingt. Auch hier greift er zu derselben Erklärung, eine höhere Macht hat seine Pläne und Absichten gekreuzt, ihn dahin gebracht, wohin er nicht wollte.

Eins der schönsten und der wenigen unwidersprechlichen letzten Ergebnisse der Homerosforschung ist der Nachweis Ove Jørgensens, der von Erik Hedén weiter ausgeführt worden ist, dass in Beziehung auf die Götter und das Göttliche ein scharfer Unterschied besteht zwischen den eigenen Ausführungen der homerischen Dichter und den Reden, die sie ihren Personen in den Mund legen.²⁹ Nur jenen (und den in die Reden eingeflochtenen mythischen Erzählungen) gehört der Götterapparat, die Menschenrede kennt ihn kaum oder nicht. Wo der Dichter genau anzugeben weiss, welcher Gott eingegriffen hat, da redet der Mensch ganz unbestimmt von irgendeinem Gott oder Daimon oder höchstens von den kollektiven Göttern oder dem allumfassenden Gott Zeus, welche ebenso unbestimmt sein können. Deutlich liegt hier ein Unterschied vor zwischen dem wirklichen Glauben des homerischen Menschen — dem Volksglauben zu sagen führte wohl irre — und der dichterischen bzw. mythologischen Form.

Dieser Unterschied ist sehr begreiflich. Dem Dichter legt das Schema der Göttermaschine eine leichte Antwort in den Mund, er ruft Athena hernieder, um den Achill von dem Schwertstreich abzuhalten. Wollen wir die wirkliche Religion der homerischen Menschen erfassen, müssen wir uns nach der anderen Seite wenden und die durch Mythos und dichterische

²⁹ O. Jørgensen Das Auftreten der Götter in den Büchern 1—μ der Odyssee, Hermes XXXIX 1904, 357 ff.; E. Hedén Homerische Götterstudien Diss. Uppsala 1912.

Form entwickelte Fortwucherung zunächst fallen lassen. Der gewöhnliche Mensch, von dem Standpunkt des homerischen Menschen gesprochen, fühlt wohl manchmal das Wirken einer höheren Macht, er kennt aber nur Götter mit qualitativ und quantitativ begrenztem Wirkungskreis. In gewissen Vorkommnissen und an besonderen Orten erkennt er die Wirkungen bestimmter Götter, die sanften Geschosse Apollons bei plötzlichem Tod, das Wüten des Poseidon, wenn das Meer im Aufruhr ist, die Gnade der Athena, wenn jemand Kunst-
 [377] fertigkeit besitzt, den Zorn der Demeter, wenn die Ernte fehlt schlägt und Hunger droht.³⁰ Die Götter sind nicht allgegenwärtig, sondern die lokale Gebundenheit haftet ihnen an. Sie müssen erscheinen oder auch ihre Aufmerksamkeit dahin lenken, wo sie eingreifen wollen. Durch ihre Eigenart ist ihnen ihr Wirken, ihr Rayon vorgeschrieben. Als Helfer im Streit treten sie zwar manchmal darüber hinaus, jedoch ist ihr Eingreifen immer durch besondere Beziehungen bedingt. Sie helfen ihrem Volk, ihren Schützlingen, ihren Söhnen, ihren Priestern.

Der gewöhnliche Mensch hat keine besondere Beziehungen zu irgendeinem Gott; er ist weder Sohn noch Schützling eines Gottes. Wie könnte er sich auf einen Gott berufen? Liegt der Anlass seines Handelns im Inneren des Seelenlebens, ist er nicht ein derartiger, dass der Mensch irgendeinen Gott verantwortlich machen könnte. Das fremde Wirken kreuzt oft seine eigene Absichten und führt ihn, wohin er nicht wollte. Das kann nicht von einem Schutzgott kommen, sondern von einer unheimlichen und unbarmherzigen, manchmal feindseligen Macht.

Der Mensch nennt diese Macht δαίμων oder θεός (τις), θεοί, Ζεύς. δαίμων und θεός sind Bezeichnungen, die zum Teil einander decken und auswechselbar sind. Für jene liegt der Schwerpunkt im Unbestimmten, — der Macht, für diese im Bestimmten, — der Individualität. Der Daimon hat keine eigene Individualität, seine Individualität ist im Gegensatz zu

³⁰ Wie Odysseus sagt ξ 216 ἥ μὲν δὲ θάροςσος μοι Ἄρης τ' ἔδωσαν καὶ Ἀθήνη καὶ ῥηξινορήν.

der des Gottes nur durch die gelegentliche Manifestation gegeben, in der sich die Kraft äussert. Also kann für δαίμων auch ein unbestimmtes θεός (τις) oder kollektives θεοί eintreten, ja, das Allumfassende des höchsten Gottes wird zu solcher Allgemeinheit gesteigert, dass man dafür auch Ζεύς sagen kann.

Andrerseits kann das Wort Daimon bei Homer jederzeit auch irgendeinen der anthropomorphen Götter bezeichnen. Hier interessieren uns die Stellen, wo es dies nicht tut. Besonders zahlreich sind die Stellen, wo ein Daimon einen Menschen gegen seinen Willen oder gegen seine Absicht oder gegen die Erwartung der Menschen irgendwohin führt wie den Odysseus nach Scheria, nach der Insel der Kalypso, zurück zum Aiolos, Eperitos nach Sikania, Telemachos am Hinterhalt der Freier vorbei nach Hause, den Lykaon zum zweitenmal in die Hände des Achilleus usw.; hierher gehört auch der heisse Wunsch des Schweinehirten und des Rinderhirten nach der Rückkehr des Odysseus: möchte ein Daimon ihn heimführen! und der Wunsch des Odysseus, dass ein Daimon den mitleidigen Amphinomos von dem Treiben der Freier weg nach Hause führen möchte. An nicht wenigen Stellen handelt es sich um das plötzliche Eingeben eines Gedankens. Ein Daimon gab der Penelope ein, das Leichentuch für Laërtes zu weben, dem Telemachos, die Waffen aus dem Männersaal zu entfernen, wird ihm die Worte bei der Unterredung mit Menelaos in den Mund legen. Ein Daimon möge nicht den Achill zu demselben Groll wie den Meleagros verleiten. Vielleicht könne Patroklos mit der Hilfe eines Daimon den Achill überreden. Der Daimon macht auch vergesslich, wie er Odysseus verleitete, ohne den Mantel in den Hinterhalt auszuziehen. Auch sonst führt der Daimon das Unerwartete, das Irrationelle im Menschenleben herbei. πάγῃ μάχης ἐπὶ μῆδεα κείρει δαίμων, O 467. Er sendet einen Löwen oder ein Meeresungeheuer, hält die Schiffe des Odysseus bei Thrinakie zurück, führt den Elpenor im Rausch ins Verderben, sendet Unglück, unermesslichen Schmerz, böse Träume. Als Odysseus sich dem Telemachos zu erkennen gibt, fürchtet dieser, ein Daimon betrüge ihn. Nur einmal rührt eine spezifische Wirkung, Krankheit, von einem Daimon her.

Neben der erwähnten steht zuweilen eine allgemeinere Auffassung, die sich der Vorstellung von der Moira nähert. Hektor fordert Aias auf zu kämpfen, bis ein Daimon die Entscheidung gibt. Der Daimon spinnt das Schicksal: wer gegen einen von einem Gott geehrten Menschen kämpft, kämpft gegen den Daimon; mehrmals kehrt der Ausdruck $\sigma\upsilon\nu$ δαίμονι wieder. Ganz in diese Bedeutung übergegangen ist Θ 166 πάρος τοι δαίμονα δώσω, d. h. den Tod. Bei den Tragikern überwiegt die Schicksalsbedeutung und spitzt sich in dem mehrmals vorkommenden Ausdruck • παρὼν δαίμων zu, der zugleich das Gelegentliche der Wirkung stark hervorhebt. Diese Wandlung ist von der Vorstellung von dem Schicksal beeinflusst, auf die wir später zurückkommen.

Ohne diese Beimischung tritt das Allgemeine in der Vorstellung bei dem Adjektiv δαιμόνιος hervor. Sowohl bei Homer wie später bezeichnet es das Wunderliche, Irrationale, Nichtverständliche; von da aus folgt von selbst der Anflug von einem leiseren oder stärkeren Tadel, der dem Wort anzuheften pflegt. Dieselbe noch stärker ausgeprägte Bedeutung hat das Verb δαιμονάω. Xenophon braucht es z. B. von denen, die die Orakel nicht verstehen, und Demosthenes sagt von den Byzantinern κακοδαιμονῶσι καὶ ὑπερβάλλουσιν ἀνοίᾳ.³¹ Das Unbestimmte der Vorstellung tritt hervor, wenn man das entsprechende Wort in der göttlichen Sphäre, ἐνθεός, vergleicht. Hier ist immer ein bestimmter Gott zu nennen, dort liegt nur die allgemeine Vorstellung von etwas Supranormalem zugrunde. Erst viel später, wenn die Dämonen zu Geistern geworden sind, ist der Dämonismus Besessenheit. Das ist von der altgriechischen Vorstellung weit entfernt. Man fühlt die Allgemeinheit der erwähnten Wörter, wenn man damit die zusammen-

[379] mensetzten ἐν-, ὀλβιο-, κακο-, δυσδαίμων vergleicht. In diesen ist der Daimon qualifiziert, aber noch nicht individualisiert. So kann später, wenn der Daimon zu einem Geist geworden ist, die Anschauung entstehen von einem guten und einem bösen Daimon, der den Menschen durchs Leben begleitet.

In älterer Zeit ist der Daimon nicht ein Geist, denn er ist nicht von der durch ihn hervorgebrachten Wirkung zu tren-

³¹ Demosthenes VIII 16.

nen, wo nicht Daimon Gott bedeutet. Kein Wunder, dass Userner in den Daimones das typische Beispiel seiner Augenblicksgötter fand. In der Tat scheint nichts diesem Begriff so nahe zu kommen. Aber es fragt sich, ob damit das Wesen der Vorstellung erschöpft ist, insbesondere wie der Daimon als Ausdruck für das Einzelne, Gelegentlichliche sich zu dem Allgemeinen verhält, das in den erwähnten Wörtern zum Vorschein kommt. Der Daimon hat keine echte Individualität, sondern er verdankt die Individualität dem Geschehen, in dem er sich offenbart, d. h. er ist nur der Ausdruck dafür, dass eine höhere Kraft ein Geschehen hervorgebracht hat. Die Differenzierung der Daimones liegt nicht in den religiösen Erscheinungen, sondern in den Erscheinungen des Menschenlebens und der Natur. Ein Gott ist durch das religiöse Bedürfnis, durch den Kult, zu einer charakteristischen Individualität ausgebildet worden, der Daimon ist ein dem gelegentlichen Geschehnis angepasster Ausschnitt aus der supranormalen Kraft, die sich in Erscheinungen äussert, die der Mensch nicht aus seiner gewöhnlichen Erfahrung erklären zu können glaubt. Die Kraft ist nicht an und für sich differenziert, in jedem Einzelfall wird sie daher der gelegentlichen Manifestation gleichgesetzt. Ohne eine, wenn auch unbewusste allgemeine Vorstellung von einer Kraft ist nicht die Einzelvorstellung von der Äusserung einer Kraft möglich.

Die Vorstellung von den Daimones ist von derjenigen von den individuellen Göttern beeinflusst worden, welche das Wort auch sehr oft bezeichnet. Das hat die Daimones mit einem falschen Schein von wirklicher Individualität umgeben, aber das zugrunde liegende Allgemeine drängt sich immer hervor und schafft sich später einen unmissverständlichen Ausdruck in τὸ δαίμόνιον, dem τὸ θεῖον nachgebildet ist. Das für die Frage Bezeichnende und Wertvolle liegt darin, dass man zu dem unbestimmten Neutrum seine Zuflucht nimmt, da das Wort δαίμων allzu individualisiert und der Vorstellung von den Göttern und Geistern angeglichen worden war. τὸ δαίμόνιον ist keine ganz oder halbphilosophische Konzeption, sondern auf dem Boden des Volksglaubens gewachsen, um einen Ausdruck zu schaffen für das Gefühl von dem Einwir-

ken höherer Mächte oder einer höheren Macht, die man nur unbestimmt und allgemein empfand und an und für sich weder individualisieren noch charakterisieren konnte.

Ein sehr bekanntes Beispiel aus späterer Zeit ist so erhellend, dass es auch hier nicht übergangen werden kann, das δαιμόνιον des Sokrates. Es wird immer noch von »Fatalismus«³², »göttlicher Inspiration«³³, »einer Stimme göttlichen Ursprungs«³⁴ geredet, obgleich längst Zeller in seiner fein abgewägten Erörterung das Richtige gegeben hat: »Die dämonische Stimme zeigt sich vielmehr im allgemeinen als die Form, welche das lebhafteste, aber nicht zur klaren Erkenntnis seiner Gründe aufgeschlossene Gefühl von der Unangemessenheit einer Handlung für das eigene Bewusstsein des Sokrates annahm«³⁵, und Gomperz es schärfer pointiert hat, als er von einer »aus den unbewussten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchenden, dunkeln, aber richtigen Einsicht in das, was seiner Natur gemäss war,«³⁶ spricht. Es machte sich das Unterbewusstsein des Sokrates ungewöhnlich stark geltend in seinen bewussten Entschlüssen. Je mehr man auf die Stimme des Unterbewusstseins achtet, desto stärker macht sie sich geltend und lässt sich auch in Kleinigkeiten vernehmen; so ist es Sokrates gegangen. Auch diese Stimme, die aus unbekannten Tiefen emporsteigt, erscheint als etwas Fremdes, dem Ich nicht Zugehöriges, und zwar gerade, wenn sie etwas hindernd entgegentritt. Denn wo sie positiv wirkt, *currentem instigans*, wird sie von dem Bewusstsein übertönt und nicht als etwas Besonderes bemerkt. Es ist also vollständig im Einklang mit dem homerischen und späteren Gebrauch des Wortes, wenn diese Stimme des Unterbewusstseins δαιμόνιον genannt wird.

³² Gercke Einl. in die klass. Altertumswiss. II³ 385.

³³ Beloch Griech. Gesch. II 12; 271 »merkwürdig, dass die Inspiration immer negativer Art ist!«

³⁴ Ed. Meyer Gesch. d. Alt. IV 451. Die von H. Gomperz N. Jb. f. kl. Alt. LIII 1942 151 ff. vertretene deistische Auffassungsweise scheint verfrüht.

³⁵ Zeller Philos. der Gr. II 1:81.

³⁶ Th. Gomperz Gr. Denker II, 71.

Es wird schon hinlänglich klar geworden sein, auf welchem der grossen weltverbreiteten Vorstellungsgebiete von prinzipieller Bedeutung wir uns hier bewegen, demjenigen, das unter dem Stichwort *mana* am bekanntesten ist. In den sehr lebhaften Erörterungen der letzten Jahre über das *mana*³⁷ ist die Vorstellung von der allgemeinen Kraft in den Vordergrund geschoben worden — denn das war es, was in der Religionswissenschaft gerade not tat —, die verschiedenen Brechungen der Vorstellung sind weniger hervorgekehrt worden, insofern sie nicht zur Herausarbeitung des allgemeinen Begriffes dienten. Dadurch ist der Zusammenhang mit den griechischen Daimones verdunkelt worden.

Die Vorstellung von einer Kraft, die sich in dem dem Menschen Unverständlichen und Unerklärlichen, in dem, was ihm als supranormal erscheint, sich äussert, ist weltverbreitet. Die Grundbedeutung des Wortes *mana* ist »stark, mächtig, [381] wunderbar, Wunder, übernatürlich«. *mana* ist eine Kraft, die ganz verschieden von den Naturkräften ist und auf alle mögliche Weise Gutes und Böses bewirkt und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum grössten Vorteil gereicht. Es ist eine nicht natürliche, sondern in gewissem Sinn übernatürliche Kraft oder Einwirkung, sie zeigt sich aber in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Besser als übernatürlich wird das *mana* supranormal genannt, denn sein Einfluss ist zu spüren in allem, was den normalen Lauf der Natur oder die normale Kraft des Menschen übersteigt.

Das *wakanda* der Sioux bezeichnet alles, was geheimnisvoll ist und ausserhalb der gewöhnlichen Erfahrung und der gewöhnlichen Kraft liegt, eine Kraft, die durch Alles strömt. Das Wort wird wiedergeben durch »heilig, wunderbar, unfasslich, Macht, belebt, unsterblich«, am nächsten kommt dem schwerfasslichen Begriff in unsere Sprache das Wort »mysteriös«. Die Irokesen kennen eine ähnliche Kraft unter dem

³⁷ Siehe z. B. K. Beth Religion und Magie bei den Naturvölkern 123 ff., Literatur bei Pfister B. ph. Woch. 1920, 645 ff. 1921, 396 ff., Realenc. XI 2113 ff., K. Th. Preuss d. Archiv XXI 171 ff., Röhr Anthropos XIV/XV Heft 1—3.

Namen *orenda* und die Algonkins als *manitu*, ein unsystematischer Glaube an eine geheimnisvolle Kraft, die überall in der Natur existiert.

Die Beschreibungen dieser Kraft sind, in unsrer abstrakt wissenschaftlichen Sprache gefasst, aus den tatsächlichen einzelnen Äusserungen des Glaubens an jene Kraft abstrahiert. Dem die primitiven Völker erkennen die Kraft in ihren einzelnen Äusserungen, wie die Pygmäen, die unter die niedrigsten Völker gehören, sich auf das unpersönliche *oudah* berufen, wenn jemand ohne sichtbaren Anlass stirbt, wenn man sich zufällig an dem Finger verwundet, wenn wunderliche Stimmen im Walde gehört werden.³⁸ Man erkennt das *mana* an allem, was das natürliche Mass übersteigt, *mana* gibt dem Krieger Sieg im Kampf; wenn die Schweine sich besonders gut vermehren, wenn der Yam reiche Ernte gibt, wenn ein Kanoe schnell läuft, so bewirkt es das *mana*. *mana* macht Krankheit und Gesundheit, regelt Wetter und Wind, sagt kommende Dinge voraus. Das *wakanda* äussert sich z. B. im Jagdglück eines Menschen, in der Raserei des Büffels, im Donnerwetter, im Sturm; der Staubwirbel, den der rasende Büffel aufwirft, ist das Zeichen seiner Anwesenheit. Das *orenda* ist eine gewaltige oder staunenerregende Wirkung eines Menschen, eines Tieres, einer Naturkraft. Es äussert sich in jedem Geschehnis oder Naturereignis, das auf irgendeine Weise das Wohlbefinden der Menschen anfechten oder regeln kann. Die Algonkins nennen alles, was ihnen zuträglich oder schädlich erscheint, ein *manitu* und widmen diesen Dingen die Verehrung, die wir dem wahren Gotte allein widmen, sagt ein alter Missionar.

- [382] Mit gewissen Dingen, mit gewissen Menschen sind häufig Erscheinungen verbunden, in denen man die Kraft erkennt: die Kraft wird zu einer stetigen Eigenschaft, die gewissen Dingen, Menschen, Geistern innewohnt, jedoch erkennt man sie an ihren einzelnen Äusserungen. Der erfolgreiche Krieger oder Pflanze, das schnelle Kanoe, das Gift verdankt seine Eigenschaft dem *mana*: europäische Medizin wird *peimana*

³⁸ R. R. Marett 'The Threshold of Religion' 106 f.

genannt. Das *mana* wird auf das Seelenleben übertragen und bedeutet »Intelligenz, Charakter, Energie, Geist«, die Weiterbildung *manawa* »Herz, Gewissen, den inneren Menschen«, also die höheren geistigen Eigenschaften. Gewisse Leute wie die Medizinmänner besitzen ein besonders grosses *orenda*: wenn jemand einen anderen oder ein Tier überwindet, so beruht das darauf, dass sein *orenda* grösser ist: der Kampf wird als ein Kampf zwischen den *orendas* der Kämpfenden aufgefasst. Der Erfolg und das Glück des Menschen, die Schnelligkeit und die Stärke der Tiere beruht auf dem *wakanda*, es wohnt in Menschen, Tieren, Pflanzen, Himmelskörpern. Ein Mensch kann selbst *wakanda*, ein Ding oder ein Geist *mana* genannt werden.

Ausserordentlich wichtig ist es für den Menschen, diese Kraft zu besitzen oder regeln zu können, der Irokese z. B. muss sich das *orenda* aller Dinge und Wesen seiner Umgebung günstig stimmen. Die Art und Weise, wie dies geschieht, sind die gewöhnlichen Praktiken des Zaubers und des Kults. Das *mana* wirkt durch amulettartige Gegenstände, einen Stein, der in der Erde vergraben den Yam gut gedeihen macht oder an einer Schnur umgehängt dem Krieger den Sieg verleiht, einen Blätterbüschel, in den Gürtel eingesteckt, oder einen Zahn, an dem Finger angebunden, mit dem der Bogen abgeschossen wird. Das *wakanda* ist sehr stark ins Zaubерische hinübergezogen worden. Der Medizinsack mit seinem zauberischen Inhalt ist der *wakan*-Sack, der eine grosse Rolle an dem grossen Tanzfest, dem *wakamwacipi* spielt, und der Medizinmann wird der *wakan*-Mann genannt. Bei den Irokesen besitzt gerade der Medizinmann ein besonders grosses *orenda*.

Das *mana* hat durch den Einfluss des Animismus eine eigentümliche Umbildung erfahren. Codrington berichtet, dass es immer durch einen lebenden Menschen oder durch den Geist eines Verstorbenen oder einen anderen Geist vermittelt wird. Von einem Menschen wird gesagt, dass er *mana* besitzt, es wohnt in seinem Inneren, in seiner Seele — es gibt ein Verb *manag* »inspirieren, mit *mana* erfüllen« — von den Geistern, dass sie *mana* sind. In einem Ding wohnt das *mana* nicht unmittelbar, sondern wird durch einen Geist vermittelt, dem

das Ding gehört oder der darin wohnt. Dies scheint aber mehr Theorie zu sein, denn ein Gegenstand, von dem *mana* ausgeht, wird selbst *mana* genannt. Es wird gesagt, dass der Besitz [383] von *orenda* den besonderen Charakter der Götter der Irokesen ausmacht, dass aber diese Götter in älterer Zeit alle Gegenstände oder Wesen waren, die auf irgendeine Weise auf das Wohl oder Weh der Menschen einwirken. An das *wakanda* wenden sich die Sioux bei dem grossen Fasten mit Gebeten unter Demut: es scheint auf dem Wege anthropomorphosiert zu werden. Aus dem *manitu* hat man gar den grossen Geist der Indianer gemacht; inwieweit es mit Geistern oder anthropomorphen Göttern verbunden wurde, ist unsicher, da die alten Berichte im hohen Mass von europäischen Vorstellungen gefärbt worden sind.

Wir scheinen uns hier auf einem ganz anderen Gebiet als in der griechischen Religion zu bewegen, das liegt aber an der weit entwickelteren und höheren Form der homerischen Religion. Das *mana* ist, wie Marett sagt, nur Rohstoff für eine Religion; wie dieser Rohstoff bearbeitet wird, seine Erscheinungsformen, beruht auf der Entwicklungsstufe und Beschaffenheit der Religion. In der homerischen Religion spielt der Zauber gar keine Rolle, der Zauberglauben, die Zauberpraktiken, die Amulette, mit denen die supranormale Kraft so gerne verquickt wird und in welchen sie geregelt werden kann, fehlen, also auch ein weites Gebiet, auf dem die Kraft sich äussert. Die Gegenstände der Natur, z. B. Wald und Wasser, Himmelskörper und Wettererscheinungen, werden an und für sich nicht als supranormal betrachtet; insofern sie das sind, so sind sie es, weil ein individueller Gott in ihnen wirkt. Auch hier ist kein Platz für die unbestimmte Kraft. Es sind vor allem die individuellen Götter und Geister, die die Kraft verdrängt haben. Sie haben ihr nur ein ganz enges Gebiet übrig gelassen, die Wirkungen, die derart sind, dass das Eingreifen eines individuellen Gottes in ihnen nicht gedacht werden kann. Hier setzt der homerische Mensch die Daimones ein, die von der Wirkung nicht gesondert sind, sondern nur der Ausdruck dafür sind, dass man hinter der Wirkung eine höhere Kraft spürt. Man wird einwenden, dass dies nicht

genüge, um den Glauben an die supranormale Kraft bei dem homerischen Menschen aufzuweisen. Dann ist es sehr lehrreich, an einem einwandfreien Beispiel darzulegen, wie die Vorstellung von der supranormalen Kraft sich in einer Religion, die individuelle Götter und Geister kennt, mit diesen auseinandergesetzt hat.

Im nordischen Volksglauben ist die Vorstellung von der supranormalen Kraft wohlbekannt, das Wort dafür ist »die Macht«. Wenn das Pferd ohne sichtbaren Anlass nicht vorwärts kommen kann, ist die Macht ihm gestohlen, es ist *maktstulen*. Die Macht sitzt in der letzten Brotkante, die darum um keinen Preis weggeworfen werden darf, denn dadurch beraubt man sich der Macht. Macht bezeichnet in der Volkssprache gewöhnlich nicht nur lebende, sondern auch empfindende, denkende und handelnde Kraft. Ein Umbiegung oder richtiger ein Spezialfall ist, dass das Blut oft »die Macht« genannt wird. Das Wort bezeichnet aber nicht nur die supra- [384] normale Kraft, sondern auch übernatürliche Wesen. Der Ausdruck »die Mächte« ist in dieser Bedeutung noch in der Schriftsprache gangbar, für das Volk bezeichnet es die Naturdämonen, die auch mit dem gleichbedeutenden Wort *de rådande*, »die Waltenden« genannt werden, ja das gewöhnliche Wort für diese Dämonen *rå* ist nach Sinn und Etymologie sicherlich nichts anders als *de rådande*. So spricht das Volk von *sjö-*, *skogs-*, *gårdrå*, den Waltenden im See, im Walde, auf dem Hofe.

Man meine nicht, dies sei eine unter dem Druck des Christentums durch Verkümmern aus konkreteren Gestalten entstandene Vorstellung. Sie begegnet mit derselben Stärke und in derselben Weise in dem altnordischen Heidentum, wofür ich mich begnügen kann auf die künstlerisch gestaltete Darstellung Grønbechs hinzuweisen.³⁹ Dem Wort *maktstulen* entspricht das altnordische *hamstolin*; *hamingja* bewegt sich zwischen den Bedeutungen »Macht, Glück, Schicksal, Schutzgeist, *fylgja*, Geist, Seele«. Und die grossen Götter werden *regin*, die Waltenden, genannt, was schon auf einem Runen-

³⁹ V. Grønbech, *Midgård og Menneskelivet* 92 ff.

stein aus dem achten Jahrhundert vorkommt. Die Vorstellung von der unbestimmten, supranormalen Kraft, die alles durchdringt, ist die gleiche wie bei den vorher erwähnten primitiven Völkern, ist aber auf individuelle Götter und Geister übertragen worden. Die Götter und Naturwesen besitzen die Macht, also sind sie die Mächte. Das allgemeine Waltende wird individualisiert: die Waltenden, indem die individuellen Götter und Geister sich über die Vorstellung von der undifferenzierten Macht legen. Die Bezeichnung, die Macht, wird pluralisiert und auf die Götter und Geister übertragen, die die Macht besitzen.

In der nordischen Religion gibt es grosse und kleine individuelle Götter und Geister, Mächte, aber neben ihnen die allgemeine supranormale Macht: die Götter haben sich der Macht bemächtigt. Bei Homer wieder ist die Entwicklung um eine gewaltige Stufe weiter geschritten. Die Götter sind nicht nur anthropomorph, sondern in hohem Grade vermenschlicht worden, wie oben bemerkt. Sie besitzen zwar Macht, übernatürliche Macht, daher können sie *Daimones* genannt werden, aber nicht jene geheimnisvolle, undifferenzierte Macht. Es fehlt sogar ein Wort für jene Macht; will man sie ausdrücken, muss man zu dem Adjektiv *δαμόνιος* greifen. Auch wo die Götter für eine Wirkung nicht eintreten können, bleibt der allgemeine Hintergrund, die Macht im Verborgenen; ins Licht treten nur die Manifestationen der Macht, und diese werden *Daimones* genannt. Die *Daimones* werden nach dem Muster der Götter und Geister umgemodelt, bis sie in späterer Zeit individuelle Geister, Dämonen in unsrem Sinn, sind und als unterstes Glied in die göttliche Hierarchie eingereiht werden. Dass ein Wort für jene allgemeine, geheimnisvolle Macht fehlt und nur in der Weiterbildung τὸ δαμόνιον erscheint, darf nicht darüber irre machen, dass die *Daimones* nichts als Manifestationen von etwas Allgemeinerem sind, eben jener Macht, die in allem Wunderbaren und Staunenerregenden sich äussert. Lehrs hat, lange ehe das *mana* von der Wissenschaft entdeckt wurde, gesagt, dass das Wort »das Waltende« sehr gut den Begriff des *Daimonion* ausdrücke.⁴⁰

⁴⁰ K. Lehrs Populäre Aufsätze² 147.

Das gilt auch von den Daimones, die keine Sonderexistenz haben, sondern nur Manifestationen sind.

Die Macht ist nicht spezialisiert, daher kann man sich immer auf sie berufen, wo etwas begegnet, das den spezialisierten Göttern nicht zugeschrieben werden kann. Ihre Manifestationen, die Daimones, sind daher ein *Passepartout*, das auch dem gewöhnlichen Manne, wo er keine besonderen Beziehungen zu den Göttern kennt, recht ist. Deswegen können sie für unerwartete Ereignisse, für die Wallungen und Regungen des Seelenlebens, die der Mensch wegen der Spaltung seines Seelenlebens nicht als seinem Ich zugehörig anerkennt, in denen er aber die Wirkung einer höheren Macht empfindet, verantwortlich gemacht werden.

Jene geheimnisvolle wirkende Macht hat aber auch einen Ausdruck im Griechischen in ihrer Allgemeinheit gefunden, dieser hat aber eine eigentümliche Umbiegung erfahren, so dass der Zusammenhang verschleiert worden ist. Nicht immer, wo der Mensch das Eingreifen einer höheren Macht empfindet, die seine Geschieke und Handlungen in ungewollte Bahnen lenkt, spricht er von einem δαίμων oder θεός noch öfter von der μοῖρα, μόρος, αἶσα, ἄτη. Den Späteren und auch vielen modernen Forschern sind dies persönliche Gottheiten wie die anderen. Man meint, Moira sei sogar ursprünglich eine ganz konkrete Göttin, die erst bei Homer auf dem Wege ist, eine Abstraktion zu werden. Dem ist aber nicht so. Die beiden Schilderungen der Ἄτη *T* 91 und nebst den Λιταί *I* 502 sind Allegorien in unserem Sinn. Dem substantivischen Ausdruck μοῖρα, μόρος ist der verbale ἔμμορε, εἴμαρται gleichwertig; er steht dazu wie die späteren εἵμαρμένη, πεπωμένη, die geschaffen wurden, als μοῖρα allzu mythologisch geworden war. μοῖρα und αἶσα sind gleichwertig, und beide bedeuten Anteil⁴¹, Los, das Gebührende. Es kann nicht eine persönliche, konkrete Göttin sein, die mit solchen Wörtern bezeichnet wird, die noch im lebendigen Gebrauch als Appellativa und mit Verbalausdrücken auswechselbar sind: die appellative Bedeutung muss die ursprüngliche sein.

⁴¹ αἶσα. Portion, argivisch Athen. VIII p. 365 D; Teil z. B. Kallimachos Oxyrh. Pap. XI 1362 Z. 15.

Nicht immer schiebt der Mensch die Mächte vor, wenn ihm [386] etwas Unerwartetes zustösst. Er spricht auch von seinem Anteil an dem Geschehen wie von seinem Anteil an dem Mahl, und zwar tut er das auch, wo es nach seinem Wunsch geht, ἔμμορε τιμῆς. Man vergleiche, dass sich Poseidon⁴² ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ d. i. τὸ ἴσον λαχόντα, nämlich dem Zeus, nennt. Hier muss der Ursprung des Ausdruckes liegen.^[43] Der Anteil ist ferner der richtige, ordnungsmässige Teil. So erhält μοῖρα, αἴσα diejenige Bedeutung, die am ausgeprägtesten die Ausdrücke ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἴσαν zeigen. Andererseits sucht der Mensch am ehesten nach dem Einfluss einer höheren Macht, wenn seine Pläne durchquert werden, und es ihm ergeht, wie er weder will noch beabsichtigt hat. Auch dies ist sein Anteil am Menschenleben, seine μοῖρα. Der Anteil, die Macht ist dasselbe, nur nach verschiedener Auffassung verschieden betrachtet, wenn man hinter dem Anteil eine höhere Macht sucht oder nicht. Weil μοῖρα, αἴσα Substantiva sind, können sie als Bezeichnungen jener Macht eintreten und als Agentia erscheinen. Das ist der erste Schritt zur Personifikation, die sich in Verbindungen wie μοῖρα κραταῖη u. a. ankündigt. Daher haben auch μοῖρα, αἴσα und noch mehr μόρος, auch πότμος die finstere Bedeutung, die ihnen anhaftet. Denn im Unglück und im Tod tritt jene Entzweiung zwischen dem menschlichen Wollen und dem Anteil des Menschen am Leben hervor mit einer ganz anderen Schärfe als bei unerwartetem Glück. Der Tod ist das letzte und endgültige Menschenlos. So kommt es von selbst, dass öfter von der μοῖρα des Todes als von irgend einer anderen gesprochen wird, so dass dieses Wort wie die beiden anderen den Gedanken auf den Tod führt und oft neben θάνατος (μοῖρα θανάτοιο) gestellt wird. Durch eine Laune des Sprachgebrauchs tritt diese Bedeutung noch stärker bei μόρος als bei μοῖρα und αἴσα hervor.

Der Tod ist das Los des Menschen. Er ist »der Anteil«, »das Gebührende« des Menschen im höchsten Sinn. Alles,

⁴² O 209.

⁴³ [Vgl. O. Schrader, Zur Entwicklung des Schicksalsbegriff bei den Indogermanen, N. Jahrb. f. klass. Altertum, XI.III, 1909, s. 75 ff.]

was geboren ist, muss sterben. Am Tag der Geburt ist der Tod vorausbestimmt. Das ist Menschenlos. In dieser Gewissheit liegt der Ausgangspunkt alles Fatalismus, auch des griechischen. Sie wirkt so gewaltig, dass sie später den Sinn der Griechen für jene Scheinwissenschaft empfänglich gemacht hat, die das Geschick des Menschen nach seiner Geburtsstunde vorherzusagen unternimmt. Im Leben des Menschen begegnen Glück und Unglück, mehr Unglück als Glück, meint der Mensch, der das stärker empfindet, was seinem Wollen und seinem Interesse zuwiderläuft. So ist das Menschenleben, sein Anteil, seine μοῖρα. Aber indem dieses als das Gebührende, das Ordnungsmässige, wie es in der Wortbedeutung liegt, hervortritt, reicht es dem Fatalismus die Hand, der aus der Todesgewissheit alles Geborenen entstanden ist. Der Fatalis- [387] mus ist da und kann nicht wegerklärt werden, obgleich er nicht Alleinherrschaft gewonnen hat, sondern sich mehr im Hintergrunde hält, während andere Vorstellungen sich hervordrängen. Er ist das natürliche Ergebnis der Vorstellung von der μοῖρα, dem gebührenden Anteil des Menschen am Leben.

Die verschiedenen Ereignisse im Menschenleben haben nicht jedes seine μοῖρα, sondern wie das Wort eines ist, so werden sie als Manifestationen der einen μοῖρα aufgefasst. So ist auch das *mana*, *orenda* usw. eines, das sich in verschiedenen Einzelmanifestationen äussert. μοῖρα steht auch nie im Plural ausser an der einzigen Stelle Ω 49: hier ist die Personifikation durchgeführt. Wie die μοῖρα des Todes am Geburtstag des Menschen vorausbestimmt ist, so erscheint die Vorstellung, dass der ganze Lebenslauf an der Geburt vorausbestimmt wird. Thetis sagt zu dem trauernden Achill A 418 τῷ σε κακῇ αἴσῃ τέχον. Das ist zweideutig: zum bösen Geschick oder mit bösem Geschick. Erst in den jüngsten Teilen der Ilias, in der Lösung Hektors, in der Theomachie, und in dem Eingang des η begegnet die Vorstellung voll ausgebildet in einem schon formelhaft erstarrten Vers: γιγνομένῳ ἐπένησε (νήσαντο η 198) λίνφ' ὅτε μιν τέχε μῆτηρ (τέχον αὐτῇ Ω 210). Bezeichnenderweise ist das Subjekt nicht formelhaft erstarrt, sondern wechselt: αἶσα Υ 127, μοῖρα κραταιή Ω 209, αἶσα Κλωθὴς τε βαρεῖαι η 197.

Das Bild ist wirklich schwer zu verstehen, obgleich uns das entgeht, da das Spinnen des Lebensfadens eine geläufige Redensart geworden ist. Bei Homer spinnen aber die Götter nicht den Lebensfaden, sondern Einzeltatsachen, Verderbnis, Elend, Reichtum, Heimkehr, wohl auch alle Einzelheiten (ἄσσα), nicht aber den Lebenslauf als ein Kontinuum. Man muss sich anschaulich das Spinnen mit der Spindel vorstellen. Das, worauf gesponnen wird, ist die Spindel, worauf der Faden aufgewickelt wird. Der Faden entspricht also den Geschicken, die über den Menschen kommen. ἐπικλώθω, ἐπινέω muss dasselbe bedeuten wie ἐπιέννυμι in ähnlichem, übertragenem Sprachgebrauch, z. B. ἐπιειμένος ἀλκίην. Wollen wir im Bilde bleiben, und das muss man, um seinen Ursprung zu verstehen, so bedeutet es, dass die Götter den Menschen mit etwas bekleiden, umgarnen könnte man sagen, wenn uns das nicht ein andersartiges Bild, das Netz, die Schlinge, vorführte.

Von den acht Stellen, sieben in der Odyssee, eine in Ω, wo ἐπικλώθειν (-εσθαι) vorkommt, stehen in sechs θεοί als Subjekt, einmal δαίμων, einmal Κρονίων, also dieselben, allgemein gefassten göttlichen Mächte, die sich in der Menschenrede finden. Wo μοῖρα, αἶσα Subjekt ist, ist das Verbum das gleichbedeutende ἐπι- (κατα-) νέειν (-εσθαι). Das Bild gehört also der volkstümlichen Vorstellung an und wird von den unbestimmten Mächten gebraucht, kommt von Anfang keineswegs nur der [388] Moira zu. Aus dem Bilde sind η 197 die Κλωθεεε entstanden, die so recht Personifikationen sind. Da nun die Spinnerinnen des Schicksals verselbständigt waren und da das Spinnen ein weibliches Handwerk ist, wurde der Gebrauch des Bildes auf die Moiren beschränkt, wie es uns geläufig ist.

Das γιγνομένω, das jenen drei Stellen ihre Eigentümlichkeit gibt, kehrt nur an einer der acht wieder, aber mit einem Zusatz: δ 207 ρεῖα δ' ἀρίγνωτος γόνος ἀνέρος, ᾧ τε Κρονίων ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γιγνομένω τε. Das verrät die ursprüngliche Bedeutung, die Gaben, die am Hochzeitstag dem Brautpaar und am Geburtstag dem Neugeborenen gebracht werden, die ihnen in ihrem künftigen Leben dienen sollen. So heisst es von Peleus Ω 534 Πηλεΐ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα ἐκ γενετῆς. Erst sekundär durch die oben skizzierte Entwicklung

der Vorstellung von der μοῖρα ist das in die schon in dem homerischen Formelvers zutage tretende Bedeutung übergegangen, dass dem Menschen sein Geschick am Geburtstag bestimmt wird. Geschenke übernatürlicher Mächte an das neugeborene Menschenkind sind in der Volkssage häufig und fehlen auch nicht im antiken Mythos. Der Feuerbrand der Meleagersage ist zwar erst aus einer verhältnismässig jungen Sagenform bekannt: schon bei Homer verspricht aber Zeus dem Herakles an seinem Geburtstag die Herrschaft zu verleihen, obgleich Hera sie durch List auf Eurystheus überträgt. Die Hochzeitsgaben der Götter an der Hochzeit der Thetis und des Peleus stellt schon die François-Vase dar.

Die Personifikation der Moira vollzieht sich unter unseren Augen; wir können die Entwicklung, die unter Heranziehung anderer volkstümlichen Vorstellungen vor sich geht, bis in den neugriechischen Volksglauben verfolgen. Von Anfang an ist μοῖρα nur eine appellativische Bezeichnung gewesen, die, weil sie von jener höheren Macht, der der Mensch sich unterworfen glaubte, verwendet werden konnte, personifiziert und schliesslich anthropomorphosiert worden ist.

Die anthropomorphen Götter und die Mächte, die mit appellativischen Wörtern bezeichnet werden, stellen zwei Schichten der religiösen Entwicklung dar, diese unbestimmter, älter, jene entwickelter mit plastischen, wohl umgrenzten, individuellen Gestalten, deshalb nicht imstande für jede Regung des Gemüts, jedes Ereignis im Leben der Menschen aufzukommen. Ein Feld müssen die anthropomorphen Götter ihrer Eigenart gemäss den Mächten offen lassen, und da sie Naturgötter sind, so ist dieses Feld vor allem das Menschenleben, insofern es nicht naturbestimmt ist. Die Grenzen sind aber weder scharf noch fest. δαίμων begreift auch den Gott mit ein, und θεός kann, unbestimmt gesagt, für die Macht eintreten. Sobald die Macht eine substantivische Bezeichnung wie μοῖρα, αἶσα erhalten hat, macht sich der starke Trieb zur Personifikation, der dem griechischen Volk innewohnt⁴⁴, geltend, und in sei- [389]

⁴⁴ Es ist ein sehr hübscher Gegensatz, wie die Griechen fast immer den Gegenstand, z. B. den Grabstein, das Gefäss, sprechen lassen: σῆμα εἶμι τοῦ δαίμονος, Τῶταίης εἶμι λίχνυθος, die Runensteine dagegen noch regelmässiger

nen Spuren folgt die Anthropomorphosierung. Andererseits erhebt sich ein Gott zu solcher Allgemeinheit, dass der Mensch seine Einwirkung im ganzen Leben spüren kann, Zeus. Er ist Schicksalslenker wie die μοῖρα, weil er gleich wie sie ein Ausdruck jener allgemeinen, alles umfassenden Macht ist.

Die beiden Systeme, das der Götter und das der Mächte, die auf verschiedenem Boden standen, weil dieses auf einem älteren verblieben war, das jenes verlassen hatte, geraten miteinander in Konflikt. Der naiv gläubige Mensch nimmt nichts leichter hin als einen logischen Widerspruch seiner religiösen Vorstellungen. Das waren die Menschen der homerischen Zeit nicht mehr, und schon dem Homer hat sich das Problem gestellt, wie der Wille der Götter und besonders die Weltregierung des höchsten Gottes sich mit der unerbittlichen Schicksalsbestimmung der Moira verträgt. Zuweilen stellt er mit alter Unbefangenheit die Götter und die Moira nebeneinander. II 849 ἀλλὰ με μοῖρ' ὀλοὶ καὶ Λήτοος ἔκτανεν υἱός, I' 86 ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἑρινός, vgl. T 409 f., Σ 119. Gelegentlich wird die μοῖρα als die Schickung des Zeus oder der Götter gefasst, Διὸς αἶσα, μοῖρα θεῶν, δαίμονος αἶσα. II 433 denkt Zeus unbefangen daran, die μοῖρα zu korrigieren, und lässt ab nicht wegen der μοῖρα, sondern auf die Mahnung der Hera. μοῖρα ist hier keine Macht sondern nur das Appellativum.⁴⁵ Konflikte zwischen der Macht verschiedener Götter kommen auch sonst vor. Der Schlafgott z. B. kann seine Macht auch über Zeus gegen dessen Willen ausüben und tut es wirklich Ξ 230 ff., obgleich er es sonst aus Furcht vor der Rache des Stärkeren unterlässt. Hier wird der Konflikt auf die Spitze getrieben, sobald die im Wort μοῖρα liegende Bedeutung des Ordnungsmässigen und folglich des Schicksalsbestimmten ernst genommen wird. Homer stand in einer geistig aufgeweckten Zeit, die jedoch zugleich im alten Glauben wurzelte, so dass die Logik der Religion ein Problem aufzwang. Es kann den älteren Forschern, die, im Banne der Theologie be-

nur als Träger des Menschenwortes erscheinen: N. N. setzte diesen Stein.

⁴⁵ Vgl. X 60 Κρονίδης — — αἶσῃ ἐν ἀργαλέῃ φθίσει κακὰ πόλλ' ἐπιδόνα.

fangen, eine homerische Theologie darzustellen unternahmen, nicht verübelt werden, dass sie um das Problem herumdiskutiert haben. Aber trotz der richtigen Einsicht, dass hier zwei verschiedene Systeme aufeinander gestossen sind, hat man sich noch nicht völlig davon abgekehrt, die Frage als eine logische und dogmatische statt einer religionsgeschichtlichen zu stellen.⁴⁶

Um zu dem Götterapparat zurückzukehren, so hat der Glaube, [390] der in den Wallungen des Gemüts und in den Geschehnissen des Menschenlebens, die der Mensch als seinem Ich fremd empfand, das Eingreifen einer höheren Macht sah, auch ihm seinen Beitrag geliefert. Der Glaube der Menschen, der, weil er sich nicht auf bestimmte Götter berufen konnte, nach altem Herkommen die unbestimmten Mächte verantwortlich machte, musste in das Schema des Götterapparates übersetzt werden und konnte es werden, da die Helden in der Sage und im Epos ihre Schutzgötter hatten. Dann hat das Schema fortgewuchert. So schwebt Athena hernieder, um den Achill abzuhalten, gegen Agamemnon loszuschlagen, so leitet sie die Ereignisse und greift besonders in der Telemachie und in der Odyssee in die kleinsten Einzelheiten ein, da sie nun einmal die Schutzgöttin ist. Das ist die letzte Anwendung der Göttermaschine und zugleich die der dichterischen Gestaltung gefährlichste, indem sie, zur abgenutzten und stets bereiten Formel herabgesunken, den Hauptreiz der Dichtung, die Darstellung des Menschlichen, verdrängt und mit dem leeren Gerassel der Göttermaschine ersetzt.

Diese Fortwucherung der Göttermaschine, die der jetzigen Odyssee und einigen Partien der Ilias ihren Charakter gibt,

⁴⁶ Beiträgen hat die sog. Schicksalswage des Zeus, die an vier Stellen erwähnt wird. In Wirklichkeit ist dies noch eine freistehende Vorstellung oder richtiger Bild. Mit der μοῖρα hat es nichts zu tun. Es wird nicht das Schicksal, sondern die Κῆρες gewogen, welche von ihnen die schwerste ist. Besser sagt man also wie jetzt oft: Kerostasie. Die Folgerung, dass Zeus das Schicksal befragt und ihm unterworfen ist, wird jene Zeit ebensowenig gezogen haben wie die, dass der Kaufmann, der eine Ware oder ein Goldstück wägt, Untertan der Wage ist. Das Bild ist übrigens schon formelhaft erstarrt und sein ursprünglicher Sinn verdunkelt. Es ist erst aus der Aithiopis in die Ilias eingeführt.

macht aber nicht wie die Äncis die Menschen zu Drahtpuppen in den Händen der Götter, sondern umgekehrt den Gott zum *spiritus familiaris* des Menschen, nur dass er nicht gerufen und gezwungen wird, sondern sich von selbst dienstbereit einstellt. Bei Homer steht es so, dass das Eingreifen der Götter das Menschliche der Handlung nicht verdreht, aber verdrängt. Wie viel hat ein Dichter wie der des Ω, der gezeigt hat, welches psychologische Verständnis und welche Gestaltungskraft er besass, sich nehmen lassen durch das allzu leichte Inbewegungsetzen des Triebwerkes der Göttermaschine!

Das ist die Umsetzung der epischen Technik von dem alt-eingewurzelten Glauben an die Mächte; und dass der Glaube an diese Mächte in aller Stärke fortlebte, das liegt an dem labilen psychischen Gleichgewicht des homerischen Menschen, der ihn veranlasste, in den wechselnden Zuständen seines Gemüts und in dem Wechsel des Glücks fremde Kräfte zu spüren.

[137] Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie.

Die Behauptung, dass die griechische Mythologie und zwar besonders die grossen Mythenkreise in ihren hauptsächlichen Zügen schon in der mykenischen Zeit entwickelt worden sind, die ich in äusserster Kürze in meiner Neubearbeitung des Abschnittes über die griechische Religion in der Einleitung in die klassische Altertumswissenschaft (3. Aufl. S. 279) vorgetragen habe, möchte ich hier wenigstens etwas eingehender begründen; ich darf vielleicht hoffen, dass der verehrte Jubilar, dem ich als Schüler in längst vergangenen Basler Tagen sehr viel verdanke und der, wenn ich vor den schwierigen Fragen, wo sich sprachwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Forschung in der Dämmerung der Urzeit Griechenlands berühren, stehen geblieben bin, aus den reichen Schätzen seines Wissens und seines wissenschaftlichen Weitblicks immer bereitwilligst Ratschläge und Gesichtspunkte

mitgeteilt hat, diesen Satz, wenn ich ihn wahrscheinlich zu machen vermag, als einen nicht unwürdigen Beitrag betrachten wird zu der Huldigung, die ihm von Fachgenossen und Verehrern gebracht wird.

Schliemann hatte einen rechten Köhlerglauben an Homer, der reichlich belohnt wurde und zu der Entdeckung einer ganz neuen Periode der griechischen Geschichte führte. Er zog aus, um dasjenige goldreiche Mykene auszugraben, in dem König Agamemnon geherrscht hatte, und die Mauern der Stadt blosszulegen, um die Hektor und Achill um die Wette gelaufen waren. Kaum je hat sich ein sogen. *Epitheton ornans* so als buchstäbliche Wahrheit erwiesen, und die gewaltigen Mauern desjenigen Troja, das mit der mykenischen Kulturwelt Verbindungen pflegte, stehen vor unsren Augen. Nicht nur eine scharfsinnige und geduldige archäologische Forschung, sondern auch der berühmte Kreis von Mythen, der von König Minos und dem Labyrinth erzählt, hat Sir Arthur Evans nach dem Hügel von Knossos geführt, wo die reiche Urquelle der vorgriechischen Kultur in ungeahnter Grösse und Reichtum gefunden wurde. In einem Falle schlug die Methode fehl: als man den Palast des Odysseus auf Ithaka oder auf Leukas suchte, das nach Dörpfeld das homerische Ithaka ist. Hier sind recht wenige mykenische Reste zum Vorschein gekommen, die in Wirklichkeit nicht bedeutender sind als solche, die auch in Ländern ausserhalb Griechenlands gefunden worden sind. Warum das Suchen nach mykenischen Resten auf den Spuren des Mythos hier zu keinem Ergebnis führen konnte, wird bei etwas näherer Überlegung klar. Der Odysseusmythos ist in denjenigen Teilen, die auf Ithaka spielen, ein junges Erzeugnis, in Wirklichkeit kein Mythos, sondern eine Novelle, die um das bekannte Motiv der treuen Gattin kreist, die trotz aller Widerwärtigkeiten auf ihren lange abwesenden Gatten wartet.

Es ist auffallend, dass dieser Zusammenhang zwischen den Mythenkreisen und den Hauptzentren der mykenischen Kul- [138] tur, der sich so glänzend bewährt hat, indem der Mythos als heuristisches Mittel zu den grossen Entdeckungen der vorgriechischen Kultur geführt hat, niemals bis zum Ende durch-

dacht worden ist und dass niemand die Frage aufgeworfen hat: Ist die Verbindung der Mythenkreise und der Hauptzentren der mykenischen Kultur regelmässig? Gehören die Mythenkreise immer zu Zentren der mykenischen Kultur? Sind die Hauptzentren der mykenischen Kultur auch immer die mythologischen Hauptzentren? Wenn dies der Fall ist, so beweist es, dass die Mythenkreise wenigstens in ihren Hauptzügen in der Zeit entwickelt worden sind, in der jene Zentren der mykenischen Kultur in Blüte standen. Dieser Beweis ist leicht zu erbringen durch eine vergleichende Übersicht der Mythenkreise und der Hauptzentren der mykenischen Kultur.

Auf dem griechischen Festlande war Argolis der Hauptsitz der mykenischen Kultur, und unter den Städten dieser Landschaft war in mykenischer Zeit Mykene die ohne Vergleich bedeutendste. An der zweiten Stelle, aber doch weit hinter Mykene kam Tiryns, dessen mächtige Mauern und Palast dem Ort neuen Ruhm geschenkt haben. Es gibt aber noch andere mykenische Ortschaften in Argolis. Der berühmteste argivische Tempel, das Heraion, ist auf einer mykenischen Burg gebaut, und auf dem Hügel Larissa in Argos ist eine mykenische Ansiedelung, obgleich von geringerer Bedeutung, ausgegraben worden.

Diesem archäologischen Befund entspricht der mythologische genau. Keine griechische Landschaft besitzt einen solchen Reichtum von grossen und berühmten Mythen wie Argolis, und die Mythen verteilen sich auf die Städte ihrer Bedeutung in der mykenischen Zeit entsprechend. In Mykene, das, seitdem die grossen Tage der Blüte in der vorgeschichtlichen Zeit vorüber waren, ein armseliges und unbedeutendes Städtchen war, sind Perseus und die Atreiden zu Hause, über deren mythologische Bedeutung kein Wort zu verlieren ist. Der Herakles des Dodekathlos, dessen frühere Abenteuer den ältesten Kern der Heraklessage bilden, lebt in Tiryns als ein Vasall des Königs von Mykene, die mythologische Widerspiegelung der Tatsache, dass Mykene die vorherrschende Stellung erlangt hatte. In Tiryns spielt ferner der erste und massgebende Teil des Bellerophonmythus, obgleich dieser Held Sohn eines Königs von Korinth genannt wird und, um

seine Taten auszuführen, nach Kleinasien geschickt wird. Der dritte tirynthische Mythos von den Töchtern des Proitos gehört dem bekannten dionysischen, also nachmykenischen Typus. Der Iomythos gehört zum Heraion, dem Erben einer mykenischen Burg. Wie Argos in mykenischer Zeit ein Ort von geringerer Bedeutung war, so sind auch seine Mythen weniger bedeutend — der vornehmste ist der Mythos von den Danaiden —, die spätere Vorherrschaft von Argos hat aber ihre Spuren in den mythischen Genealogien abgesetzt, indem die Genealogie, an deren Spitze Inachos gestellt worden ist, deutlich als ein rivalisierendes Gegenstück zu den Stamm-^[139]bäumen der berühmten mykenischen Herrscherhäuser entwickelt worden ist.

Der zweite Hauptsitz der mykenischen Kultur war Böotien, wo jedoch die Zerstörung der alten mykenischen Städte in späterer Zeit viel gründlicher gewesen ist. Auf dem mykenischen Theben ist das klassische und auf diesem wieder das moderne gebaut worden, wodurch die alten Reste so ziemlich weggeräumt worden sind; in der Mitte der heutigen Stadt hat man aber nicht unbeträchtliche Reste eines mykenischen Palastes nebst seinen Wandmalereien gefunden und ausserhalb der Stadt ist eine sehr grosse mykenische Nekropole ausgegraben worden. Eigentümlich steht es mit dem zweiten Hauptzentrum, Orchomenos: Reste von Wandmalereien sind gefunden, der dazu gehörige Palast ist verschwunden. Das Kuppelgrab von Orchomenos ist, obgleich sehr zerstört, das bedeutendste Griechenlands nach den mykenischen Kuppelgräbern.

Die mythologische Bedeutung Böotiens entspricht wieder genau der Bedeutung der Landschaft in mykenischer Zeit. Der thebanische Mythenkreis, die Mythen des Kadmos, des Oidipus, der Zug der Sieben und der Epigonoï, ist der einzige, der mit dem mykenischen Mythenkreis wetteifern kann. Was Orchomenos betrifft, war es von den sagenberühmten Minyern bewohnt. Der Mythos von den Töchtern des Minyas gehört wieder dem spätern, dionysischen Typus, aber Athamas und sein Haus gehören, obgleich mit Thessalien verbunden, auch zu Orchomenos, und dasselbe gilt auch von der Argonautensage.

Es mag dahingestellt bleiben, ob Attika oder Lakonien in mykenischer Zeit an die dritte Stelle kommt. Es gibt viele mykenische Reste und Ansiedelungen in Attika, obgleich sie an Bedeutung hinter denjenigen in Argolis und Böotien stehen, z. B. die Spuren eines mykenischen Palastes auf der Akropolis von Athen, das Kuppelgrab in Menidi, kleinere Ansiedelungen wie Thorikos, Aphidna u. a. und schliesslich die alte mykenische Stadt Eleusis, deren Mysterien und folglich auch Mythen der mykenischen Zeit entstammen. Die mythologische Bedeutung Athens hat mit der politischen, literarischen und künstlerischen Vorherrschaft der Stadt stark zugenommen; in älterer Zeit waren die attischen Mythen lange nicht so bedeutend wie die bisher erwähnten, obgleich es ihrer eine Reihe gibt. Der attische Heros Theseus ist alt, obgleich er mit seiner Stadt immer mehr gewachsen ist und Herakles, der in der Frühzeit in Attika sehr populär war, verdrängt hat; vielleicht ist er von dem nordöstlichen Attika gekommen. Die mythischen Könige sind besonders die mythologischen Vertreter des Hauptortes.

Lakonien hat das reiche Kuppelgrab von Vaphio, das unter andern Funden die Meisterwerke der mykenischen Goldschmiedekunst, die beiden Becher, geliefert hat, die mykenischen Ansiedelungen in Amyklai und auf dem Menelaion [140] in Sparta links vom Eurotas; an jenem wurde Hyakinthos, an diesem Helena verehrt. Die Mythologie Lakoniens ist mit der argivischen verbunden. Der mythische König Spartas ist der Bruder des Agamemnon, Menelaos, und zuweilen tritt Agamemnon selbst als König von Sparta auf. Der Hauptmythus von Lakonien ist die Sage von den Dioskuren und ihrer Schwester Helena, die hier eine alte Göttin war. Die Dioskuren kämpften mit einem andern Bruderpaar, den Aphariden, das auch zu Messenien Beziehungen hat, und nach einer Version war der Preis der Sieger die Töchter des Leukippos, der ein Heiligtum in Sparta hatte.

Der nördlichste Vorposten der mykenischen Kultur war Iolkos in Thessalien am Pagasäischen Golf. Mykenische Vasen sind auf der Akropolis und an einem Platze weiter südwärts gefunden worden; das Bedeutendste ist aber das in der Nähe

entdeckte Kuppelgrab, das zwar nicht wohlgebaut ist, aber reiche Funde besonders von Goldschmuck ergeben hat. Von Iolkos segelte Argo hinaus auf die weite, gefährliche Fahrt nach Kolchis, Argo, dessen Ruhm in aller Munde ist, wie schon Homer bezeugt.

Die mykenische Kultur gehört vor allem den östlichen Küstenlandschaften Griechenlands; im Innern des Landes und an der Westküste sind ihre Spuren viel weniger bedeutend und seltener. An einem Orte an der Westküste des Peloponnes, Kakovatos, sind aber Reste eines mykenischen Palastes und dreier stark zerstörter und ausgeplündelter, aber einmal reich ausgestattet gewesener Kuppelgräber gefunden worden, die besonders schöne Vasen ergeben haben. Auch dieser mykenische Ort wurde auf den Spuren eines Mythos gefunden, indem Dörpfeld hier das alte Pylos suchte, den Stammort des alten Nestor und seines sagenberühmten Geschlechts. Es scheint auch, dass die Identifikation von Kakovatos mit dem Pylos Nestors richtig ist.

Ein jeder, der die archäologischen Funde aus der mykenischen Zeit und die Hauptzüge der Mythologie übersieht, muss bemerken, dass ich nicht willkürlich weder mykenische Ortschaften noch Mythen ausgesucht habe, sondern dass die hier gegebene Aufzählung alle bedeutenderen mykenischen Ansiedelungen des Festlandes und alle alten und grossen Mythenkreise mit einer Ausnahme, der kalydonischen Jagd, einschliesst. Aber Kalydon ist nicht ausgegraben und niemand weiss, was die Erde hier verbirgt. Auf der Oberfläche der Akropolis sind zahlreiche mykenische Scherben zerstreut, und es gibt Mauern, die der mykenischen Zeit zugeschrieben werden. Eine Ausgrabung würde sicherlich lohnend werden und nicht nur die Reste des Tempels der Artemis Laphria, sondern auch mykenische Reste ergeben. In diesem Glauben werde ich von dem berühmten Mythos, der an die Stadt anknüpft, bestärkt.

Das Resultat dieser summarischen Aufzählung kann so zusammengefasst werden: die mythologischen Zentren sind wirklich auch durchgehend die mykenischen Zentren, und nicht nur dies, sondern was noch mehr beweisend ist: die mytholo-

[141] gische Bedeutung der Ortschaften ist nach ihrer Bedeutung in der mykenischen Zeit abgestuft. Je mächtiger und bedeutender eine Stadt in der mykenischen Zeit gewesen ist, desto grösser und bedeutender sind die Mythen, die sich an diese Stadt angeschlossen haben. Mykene ist an der Spitze, darauf folgen Theben, Tiryns usw. Bei dieser genauen Entsprechung ist ein Zufall ausgeschlossen. Der Grund der Abstufung in mythologischer Berühmtheit ist die Blüte in der mykenischen Zeit. Folglich muss die Mythologie und die grossen Mythenkreise in den Hauptzügen entwickelt worden sein, noch ehe die grosse Umwälzung eintrat, die die mykenische Kultur zertrümmerte und Mykene, Tiryns und andere in der mykenischen Zeit blühende Städte zu völliger Bedeutungslosigkeit herabdrückte.

Wenn dies so ist, so sind die Folgerungen für die mythologische Forschung bedeutend. Einmal wird die alte Frage nach geschichtlichen Erinnerungen in der Sage aufs neue zum Leben erweckt. Die Stellung des Agamemnon bei Homer bewahrt die Erinnerung an die Zeit, als der König von Mykene, wie er auch geheissen haben mag, der mächtigste Herrscher Griechenlands war, der viele Vasallen unter sich hatte. Schon jetzt meinen die bedeutendsten Forscher, dass sich hinter der Sage von dem Zug der Sieben eine Kriegsfahrt verbirgt, die argivische Fürsten gegen Theben unternommen haben, und dass die Sage von der Belagerung Trojas einen geschichtlichen Kern hat, wird wohl ziemlich allgemein zugestanden. Diese Vermutungen werden durch den hier entwickelten Gesichtspunkt noch mehr bestätigt. Dieser Gesichtspunkt ist aber leider ziemlich unfruchtbar, da der geschichtliche Gehalt der Sage niemals ohne die Hilfe von anderer Seite hinzukommender Kontrolle herausgeschält werden kann, und gerade dies fehlt uns.

Weit grössere Bedeutung hat diese Erkenntnis für diejenige Richtung der mythologischen Forschung, die die älteste Form der Mythen zu rekonstruieren sucht und das Problem oft in einer Weise anfasst, als ob die älteren Literaturdenkmäler, d. h. das nachhomerische Epos, für die Form der Mythen massgebend gewesen seien. Eine solche Behauptung

muss stark eingeschränkt werden, wenn die Mythenkreise in ihren Hauptzügen schon Jahrhunderte früher in der mykenischen Zeit entwickelt worden sind. Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass einzelne Motive und Mythen im Lauf der Zeit verändert, weggefallen, hinzugekommen sind; wir finden ja bei Homer öfters bekannte Mythen in einer in Einzelheiten recht abweichenden Form und können diese Wandlungen bis in recht späte Zeit verfolgen, besonders in den Aitien, Genealogien und Füllstücken. Die mythologisch schöpferische Kraft des nachhomerischen Epos muss viel geringer eingeschätzt werden, als oft geschieht; es hat einen mehr sammelnden, systematisierenden und harmonisierenden Charakter.

Was hier rein prinzipiell dargetan worden ist, muss durch eine Analyse der Mythenkreise im Einzelnen geprüft werden, ein sehr weitläufiges Unternehmen, das der Zukunft vorbehalten ist. Es wird sich freilich dabei nicht um das Aufzeigen [142] von einzelnen Zügen mykenischen Ursprungs handeln, die selbstverständlich nur spärlich vorkommen; das eherne Gemach, in dem Danae eingeschlossen wird, erinnert z. B. an ein Kuppelgrab, und die Kämpfe des Herakles gegen wilde Tiere finden sich alle auf mykenischen Gemmen. Es muss vielmehr versucht werden, die einzelnen Motive, aus denen ein Mythenkreis zusammengefügt ist, nach ihrem Alter zu scheiden. [1]

Ich schliesse mit der Bemerkung, dass die hier vorgetragene Auffassung voraussetzt, dass die Träger der mykenischen Kultur auf dem Festlande schon eingewanderte Griechen gewesen sind, eine Ansicht, die längst von vielen Forschern geteilt wird. Sonst würde man mehr vorgriechische und nicht ganz überwiegend griechische Namen in der Mythologie erwarten.

[1] Diese Untersuchung ist ausgeführt in meinem Buche *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Sather Classical Lectures, VIII, 1932.

[175]

Zur Deutung der Juppitergigantensäulen.

In der Deutung der Juppitergigantensäulen stehen die Ansichten noch einander entgegen. Obgleich der Zusammenhang dieses Säulentypus mit der besonders am Niederrhein heimischen einfachen Jupitersäule, die oft wiederkehrende Inschrift I·O·M., der Blitz, den der Reiter zuweilen in der Hand trägt, bindende Argumente für die Benennung des Reiters als Juppiter abzugeben scheinen und von vielen Forschern als solche anerkannt werden¹, halten andere an der von Riese begründeten Annahme fest, dass der Reiter den über die Feinde des Reiches triumphierenden Kaiser darstellt. Diese Ansicht wird von einem Gelehrten von dem Range Cumonts geteilt in einer Besprechung der Säule von Yzeures², wo zwischen den »Viergötterstein« und den »Wochentagsgötterstein« ein vierseitiges Glied eingeschoben wird, dessen Reliefs zwei Gigantomachien, die Befreiung der Andromeda durch Perseus und die der Hesione durch Herakles darstellen. Vorausgesetzt dass die Rekonstruktion richtig und die Reliefs zugehörig sind, ist die Deutung dieser Reliefs auf die Befreiung des Landes durch die Cäsaren erst recht eine Folge der Gesamtauffassung, nicht umgekehrt. Espérandieu nimmt aaO. eine mit der Haugschen Auffassung verwandte vermittelnde Stellung ein, indem er Cumont in der Benennung des Reiters als des vergötterten Kaisers zustimmt, jedoch hinzufügt, dass er nach der vielleicht mit einheimischen Elementen vermischten griechischen Kunsttradition in der Gestalt des

¹ Weniger stichhaltig scheint das Argument Kropatscheks gegen die Deutung auf den Kaiser, dass ein Kaiserdenkmal nicht in einem Privatbau errichtet wäre. Gigantensäulen finden sich nämlich auf dem Hofe einer *villa rustica*, z. B. in Zabern; vgl. die Inschrift *in suo*. Seine Deutung des Monumentes als einer Wettersäule, die Blitz und Unwetter fernhalten sollte, ist interessant, aber sehr hypothetisch. S. VI. Bericht der röm.-germ. Kommission 1910/11 S. 67.

² Cumont in *Rev. archéol.* XX 1912, 211. Die Säule von Yzeures ist am bequemsten zugänglich bei Espérandieu *Recueil général des Basreliefs etc. de la Gaule romaine* IV Nr. 2997—2999.

die Giganten niederschmetternden Jupitters dargestellt wird. Später hat er die Identifizierung des Gigantenreiters mit einem keltisierten Jupiter bestimmt ausgesprochen.³

Die allbekannte Parallele bieten die pergamenischen Skulpturen; der Sieg der Götter über die Giganten dient als Gegenstück, um den Sieg des Königs über die Barbaren zu verherrlichen. Dass aber die beiden Paare der Vergleichung (Götter — Giganten, Fürst — Barbaren) durch eine Art *comparatio compendiaria* mit Auslassung zweier der Vergleichungsglieder in eins zusammengezogen werden, so dass der Fürst dem Giganten gegenübergestellt wird, ist eine Verkürzung und Verschränkung der Vergleichsmomente, die man gerne durch ein einwandfreies Beispiel belegt sähe, ehe man ihr glaubt.

Die Schwierigkeit, die, bewusst oder unbewusst, bedeutende Gelehrte veranlasst hat, an der Deutung der Figur auf den Kaiser festzuhalten, ist das Unerhörte eines reitenden und dazu in dem römischen Militärkostüm bzw. Feldherrentracht gekleideten Jupitters, was man nur durch diese Deutung erklären zu können glaubt, sei es, dass man den Kaiser die Züge des Jupiter entleihen lässt oder nicht. Gesetzt, dass die Figur wirklich ein Jupiter ist, so ist der Name Jupiter selbstverständlich nur die *interpretatio romana* eines einheimischen Gottes, worauf wir unten zurückkommen werden. Dadurch erledigt sich das erste Rätsel, dass Jupiter reitend dargestellt wird, wie man schon früher gesehen hat. Das zweite Rätsel, das Militärkostüm, ist auch unschwer zu erledigen.

Es liegt eine ganze Reihe von Beispielen dafür vor, dass fremde Götter im römischen Militärkostüm bzw. Feldherrentracht dargestellt werden. Von Bissing hat eine Reihe von Statuetten ägyptischer Götter, die römische Militärtracht tragen, Horus, Anubis, Bes, Upuat, Chnubis, zusammengestellt⁴, aber die von ihm gegebene Deutung, dass dieser eigentümliche Typus in der hellenistischen Zeit entstanden ist, um dem

³ Bei der Besprechung des Viergöttersteines von Niederwürzbach in Speier aaO. VIII Nr. 5939; vgl. weiter unten.

⁴ Expedition Sieglin, I Kôm-esch-Schukâfa S. 148, 158, Nr. 76.

Kampf des Horus gegen Set einen Ausdruck zu schaffen, ist sicher unrichtig. Die richtige Erklärung, der sich auch Breccia anschliesst, hat Paribeni gefunden in der Besprechung einer Bronzestatuetten des in römischer Feldherrentracht gekleideten Anubis in dem Thermenmuseum⁵, indem er diese Art der Darstellung mit dem Kaiserkult, der in der Religion des Heeres eine überragende Bedeutung hatte, verknüpft. In dem Sacarium des Lagers standen die Kaiserstatuen, selbstverständlich in Feldherrentracht; ihre Bilder in derselben Tracht waren an den *signa* befestigt. Das Militärkostüm war die Tracht der von den Soldaten am meisten verehrten Gottheiten und wurde von ihnen daher auf die Landesgötter übertragen, wenn diese in die römisch angestrichene Soldatenreligion aufgenommen wurden.

- [177] Ferner hat Breccia eine Kleinbronze des Sarapis in Feldherrentracht mit dem Globus in der linken und dem jetzt verlorenen Sceptrum oder der Lanze in der rechten Hand herausgegeben, auf dem Kopfe sind Spuren einer Sonnenscheibe.⁶ In derselben Tracht erscheinen auch semitische Götter, Aziz von Edessa, Malech-bel von Palmyra und noch häufiger Jupiter Heliopolitanus. Paribeni veröffentlichte ein Votivrelief aus dem Thermenmuseum, von dem nur der obere Teil erhalten ist, das sicherlich den Juppiter Heliopolitanus zwischen zwei weiblichen Paredroi darstellt⁷; der Gott trägt den Modius auf dem Kopf, einen torques mit einer bulla um den Hals, in der erhobenen rechten Hand eine Peitsche, in der linken den Blitz und vielleicht Ähren⁸ und einen reliefgeschmückten Panzer; auf den Schultern erscheinen die Zipfel des paludamentum. Vor mehreren Jahren gab Ronzevalle ein Relieffragment aus Homs heraus⁹ mit drei Göttern, von denen der eine in Militärtracht gekleidet ist, und einer Weihung an

⁵ R. Paribeni *Divinità straniere in abito militare romano* (Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie XIII 1911, 177 ff.).

⁶ E. Breccia *Osiris-Apis in abito militare romano* (Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie XVII 1919/20, 184 ff.).

⁷ Paribeni aaO. Tf. VIII.

⁸ Das sind seine Attribute nach Macrob Sat. I 23, 12.

⁹ Comptes-rendu de l'acad. des inscriptions 1902 S. 236.

Malachbel¹⁰, Jaribolos und Aglibolos, den Göttern von Palmyra. Die Beispiele haben sich seitdem vermehrt.¹¹

Auf den merkwürdigen Fresken, die neuerdings in einem Tempel in Salihyeh an der rechten Seite des Euphrats, dem alten Dura, das bis nach der Mitte des dritten Jahrhunderts von den Römern besetzt war und nach dem Fall Palmyras aufgegeben wurde, aufgefunden sind, ist eine ähnliche Darstellung aufgetaucht, die von Cumont ausführlich besprochen und gewürdigt worden ist.¹² Sie stellt einen römischen Tribunen, Julius Terentius, mit einer Schar römischer Soldaten dar, die einer Göttergruppe ihre Verehrung darbringen, die besteht aus drei in römischer Militärtracht mit dem paludamentum gekleideten Göttern mit nimbus und einer Lanze in der Hand — der mittlere trägt den Himmelsglobus in der rechten — und zwei sitzenden Göttinnen, die inschriftlich als die Tyche von Dura und die von Palmyra bezeichnet sind. Der erste Gedanke, dass die Statuen der Kaiser in Kriegsrüstung dargestellt sind, wurde von Clermont-Ganneau richtiggestellt, der die Götter von Palmyra, Bel, Jaribol und Aglibol erkannte. Das Bild ist vermutlich eine Weihung der *cohors XX Palmyrena*, die um das Jahr 239 hier garnisoniert lag.

Es gibt noch einen regelmässig in Militärkostüm dargestell- [178]
ten orientalischen Gott, der so bekannt ist, dass es überflüssig ist, Belege anzuführen, und der ausserdem häufig in der Rheingegend verehrt wurde, Juppiter Dolichenus, der mit Panzer bekleidet, in der linken Hand den Blitz, in der rechten die Doppelaxt schwingend auf einem Stier stehend dargestellt wird. Es ist auffällig, dass man zwar seine Verwunderung über den reitenden und in Militärkostüm gekleideten Juppiter der Juppitergigantensäulen geäussert hat, nicht aber, wenig-

¹⁰ Von diesem Namen ist nur *Aw* erhalten.

¹¹ Cumont in der in der folgenden Note zitierten Arbeit S. 25 f.

¹² Vorläufige Mitteilung Cumont *Affreschi dell' epoca romana scoperti a Salihyeh* (Rendiconti dell' accad. dei Lincei XXXII 1923, 212 f.). Ausführliche Veröffentlichung mit Farbenreproduktion Cumont *Le sacrifice du tribun romain Terentius et les Palmyréniens à Doura* (Monuments Piot XXVI 1923, 1 ff. u. Tf. I). [Cumont, Fouilles de Doura-Europos S. 89 ff., Tf. XLIX—LI]

stens so weit ich die Literatur kenne, zur Erklärung diese naheliegende, ebenso auffällige und eigenartige Parallele herangezogen hat. Juppiter Dolichenus trägt Militärtracht wie jener, und sein Stehen auf dem Rücken eines Stieres ist für einen Juppiter nicht weniger befremdlich als das Reiten. In diesem Falle beruhigte man sich bei der Kenntnis der orientalischen Vorbilder. Es darf wohl ohne weiteres als selbstverständlich hingestellt werden, dass bei der Gleichförmigkeit der Heeresreligion in allen Provinzen des Reiches das, was für die fremden orientalischen Götter gilt, auch den fremden Göttern der Rheingegend recht ist, auch wenn, wie Cumont wahrscheinlich zu machen sucht, diese Darstellungsweise ihren Ausgangspunkt in orientalischen Anschauungen haben sollte.¹³ Diese haben sich, auch im Heere, weit verbreitet. Im Orient heisst nämlich der Gott König, und die Monarchie dient als Muster der Organisation des Pantheon. Bei der entscheidenden Bedeutung des Heeres gerade für die Zivilisation der Grenzgegenden ist es auch verständlich, dass eine von ihm ausgehende Anregung weitere Kreise ergreifen konnte. Dass die Juppitergigantensäulen übrigens nicht nur im privaten Kult, sondern auch in dem des Heeres vorkamen, zeigen die Funde von Gigantenreitern in Limeskastellen.¹⁴

Das Militärkostüm bildet somit kein Hindernis gegen die Deutung des Gigantenreiters auf einen Gott, dem der Name Juppiter beigelegt wurde. Damit beginnen aber erst recht die Schwierigkeiten. Welcher fremde Gott verbirgt sich unter dem Namen des Juppiter? Und was bedeutet der Gigant?

Schr mit Recht hat Kropatschek a. a. O. bemerkt, dass die Frage nach dem dargestellten Typus des Reiters mit dem Giganten (und dem Typus des Monumentes überhaupt, muss hinzugefügt werden) ganz zu trennen ist von der Frage nach dessen Bedeutung. Für die Formensprache der Kunst muss man in erster Linie die römische Provinzialkunst derselben

¹³ A. a. O. S. 30.

¹⁴ Bei Cannstatt, Neckarburken im Hofe des Prätorium des kleinen Ostkastelles, Kreuznach nahe dem Kastell; s. Hertlein Die Juppitergigantensäulen 3, 4, 19.

Zeiten und Gegenden befragen. Hertlein hat sich in seinem [179] bedeutenden und logisch sehr durchdachten Buche den Weg zum richtigen Verständnis dadurch versperrt, dass er sich abgelegenen Deutungsmöglichkeiten aus dem germanischen Glauben zukehrte, ehe er die sich aus römischen Vorstellungen und römischer Kunst ergebenden erschöpft hatte. Besonders gereicht es seiner Darstellung sehr zum Schaden, dass er den evidenten Zusammenhang mit den niederrheinischen Jupitersäulen fast völlig vernachlässigt hat, wie ihm auch von einem Rezensenten vorgehalten worden ist.¹⁵

Die Säulenform des Monumentes ist nur ein Spezialfall des antiken Säulenmonumentes, das sich durch die ganze Antike von der Säule der Naxier mit der Sphinx bis auf die Säule des Phocas hinzieht und im 2. Jahrhundert n. Chr. die prachtvollsten Beispiele in den Trajans- und Marcussäulen erzeugt.¹⁶ Ob gerade die Mainzer Säule der Ausgangspunkt der eigentümlichen Entwicklung der Jupiter- und Jupitergigantensäulen in den Rheingegenden ist, mag dahingestellt werden; fest steht, dass diese an die älteren antiken Säulenmonumente anschliessen und dass die Jupitergigantensäulen aus den Jupitersäulen hervorgegangen sind durch eine Umbildung, die unter dem Einfluss teils provinzieller Vorstellungen, teils der allgemeinen Ideen der Zeit erfolgte. Für das Ende des zweiten und das dritte Jahrhundert ist ein Erstarken des nationalen Elementes in den Provinzen und die Verbreitung der synkretistischen und astrologischen Religion in den tiefen Volksschichten bezeichnend. Die datierten Jupitergigantensäulen gehören der Zeit von 200 bis 240 n. Chr. an.

Zwar besteht ein Unterschied zwischen den Jupitersäulen, unter denen die vornehmste die Mainzer Säule ist, und den übrigen Säulenmonumenten des Altertums, indem jene eine Reihe von in Zonen und Feldern angeordneten Götterbildern trägt. Die Mainzer Säule stellt in Wirklichkeit eine Art lokales Pantheon dar, das von dem Obergott Jupiter gekrönt

¹⁵ Koepp Röm.-germ. Korrespondenzblatt V 1912, 31.

¹⁶ Vgl. meinen Aufsatz über den Ursprung des Triumphbogens in Bull. de corr. hell. XLIX 1925, 143 ff. (abgedruckt im Bd II).

wird. Diese Idee ist ein Lieblingsgedanke der Kaiserzeit, die dem stolzen Bau des Agrippa den Namen gegeben hat und die sich in den Statuetten der Fortuna oder der Isis Panthea so ausdrückt, dass die Attribute einer Reihe anderer Götter auf die Göttin gehäuft werden.¹⁷ Dieser Typus ist ein Erzeugnis des fortschreitenden Synkretismus der Götter; ihre Zusammenstellung zu einem Pantheon ist die Anfangsstufe.

[180] Ich habe hier keinen Anlass, auf die umstrittene Deutung der Götterbilder der Mainzer Säule einzugehen, sondern bemerke nur, dass die Leugnung des keltischen Elementes unberechtigt ist, und will die Aufmerksamkeit auf die oberste Zone hinlenken, in der Sol, Luna und Juno dargestellt werden. Hier kommt ein anderer Lieblingsgedanke der Spätzeit zum Vorschein, die kosmische Symbolik. Es ist nicht zu glauben, dass Juno zufällig neben den Sonnengott und die Mondgöttin gestellt worden ist¹⁸, in dieser Umgebung kann sie nur den Luftraum darstellen — Ἡρα = ἡρ nach stoischer, übrigens schon bei Platon vorkommender Ausdeutung. Die Götter des Himmelsraums nehmen, wie sich gebührt, die oberste Zone ein, und oben auf der Spitze steht der oberste Himmels-gott, Jupiter.

Eine ähnliche, nur noch ausgeführtere Symbolik zeigt die Bekrönung eines berühmten Monumentes aus benachbarter Gegend, die Igeler Säule.¹⁹ Ich freue mich sehr, dass die Deu-

¹⁷ Das Berliner Exemplar beschrieben und abgebildet bei Wendland Die hell.-röm. Kultur² 436 u. Abb. 5; andere erwähnt in meiner Abhandlung Timbres amphoriques de Lindos (Bull. de l'acad. de Danemark 1909 Nr. 1, 172).

¹⁸ Wie v. Domaszewski es tut in diesem Archiv IX 1906, 308 (Abh. zur röm. Religion 144).

¹⁹ Die Igeler Säule ist jetzt endlich in würdiger Weise veröffentlicht worden, Römische Grabmäler des Mosellandes usw., herausg. von der römisch-germ. Kommission des archäol. Instituts, Bd. I, H. Dragendorff und E. Krüger Das Grabmal von Igel; die Bekrönung Tf. 18 u. 19 und Abb. 64 u. 65 S. 90, die Erklärung wird aber kaum gestreift S. 97. Fast dasselbe gilt von F. Drexel Die Bilder der Igeler Säule, Röm. Mitt. XXXV 1920 S. 141, der sich mit dem Satze begnügt: »Sicherlich verbirgt sich auch hinter all diesen Gestalten (d. h. der Bekrönung) eine Symbolik am ehesten kosmischen Charakters.« Die Richtigkeit dieser Anschau-

tung, die mir, als ich im Jahre 1914 zum erstenmal die Gelegenheit hatte, die Bekrönung in dem Abguss des Trierer Museums näher zu studieren, gleich einleuchtete, die ich aber damals nicht die Gelegenheit hatte vorzulegen, neulich auch von Mrs. Strong gefunden und ausgesprochen worden ist²⁰, in Einzelheiten etwas abweichend, was der Hauptsache keinen Eintrag tut.²¹ Das Hauptglied der Bekrönung ist eiförmig, auf ihm erhebt sich der Adler des Juppiter, den Ganymedes tragend, und es ruht zwischen vier weiblichen Köpfen mit wallenden Haaren. Es ist das Weltei vom Luftraum umgeben und im Weltmeer ruhend: die weiblichen Köpfe sind Köpfe von [181] Okeaninen. Darunter liegt ein viereckiges, kapitellförmiges Glied, an dessen Ecken Giganten angebracht sind, deren Schlangenbeine sich über den Seitenflächen ringeln, in deren Mitte wieder ein weiblicher Kopf angebracht ist. Die Deutung dieser Köpfe muss dahingestellt werden; es gibt aber zu denken, dass auch das Kapitell der Juppitergigantensäulen oft auf dieselbe Weise mit Köpfen geschmückt ist. Die Deutung Hertleins auf die Tageszeiten ist jedenfalls beachtenswert. Die Giganten können in dieser Umgebung nur die Unterwelt, den Tartaros, symbolisieren. Das Ganze stellt eine durchgeführte kosmische Symbolik dar: Luftraum, Erde, Meer und Unterwelt.

Das schwierigste Problem der Deutung der Juppitergigantensäulen ist nun, gerade die Symbolik des Giganten aufzufinden. Man hat sich darüber ohne Ergebnis gestritten, ob der Gigant der Juppitergigantengruppe ein besiegter Gegner ist,

ung wird hoffentlich durch das Folgende im einzelnen bestätigt. Nur mit einem Worte soll an die von den Erklärern eingehender gewürdigte Hauptdarstellung der Nordseite erinnert werden, die Himmelfahrt des Herakles, die von dem Ring des Zodiakus umschlossen wird. Sie zeigt, in welchen Bahnen sich die Gedanken des Auftraggebers bzw. des Künstlers dieses Monumentes bewegten.

²⁰ Mrs. A. Strong *Apotheosis and After Life* 229.

²¹ Mrs. Strong deutet die weiblichen Köpfe unter dem Ei als die Tageszeiten, diejenigen zwischen den Giganten als die Jahreszeiten. Die Deutung des den Ganymedes entführenden Adlers auf die in ihre himmlische Wohnung entführte Seele deckt sich in Wirklichkeit mit der hier vorgetragenen. Dass die Igeler Säule ein Grabmonument ist, macht den Unterschied.

der von dem Pferde des dahinstürmenden Reiters niedergetreten wird, oder ob er das Pferd trägt. In dieser wenig hochstehenden Kunst ist das künstlerische Motiv zu verschwommen, um eine Entscheidung zuzulassen; die muss von anderer Seite kommen. Es hilft auch nicht die Entdeckung eines Wochentagsgöttersteines, der auf der achten Seite statt des üblichen Genius oder Bonus Eventus bzw. Inschrift einen Giganten im Schema einer Tragfigur hat.²² Es zeigt nur, dass der Gigant für diese Monumente so typisch war, dass er, übrigens recht gedankenlos, verwendet werden konnte, um die überflüssige achte Seite zu füllen. Vielleicht darf man sagen, dass diese seine Einreihung unter die Wochentagsgötter an dem Platz des Genius oder des Bonus Eventus etwas zu gedankenlos war, wenn er die Feinde des Reiches symbolisierte.

Zeit und Ort der Juppitergigantensäulen und des Igeler Monumentes sind so benachbart, dass die Frage erlaubt ist, ob die aus diesem gewonnene Deutung auch für jene verwendbar ist. Ich glaube das. Nach dieser Deutung enthält die krönende Gruppe der Juppitergigantensäulen dieselbe kosmische Symbolik, die der Zeit lieb war, und die, obgleich kürzer und in anderer Wendung, auf der Mainzer Säule begegnet. Der Reiter ist der Himmelsgott und der Gigant ein Repräsentant der Unterwelt, die beiden Mächte, die den Kosmos einfassen.²³ Dazu stimmen die übrigen Bilder der Juppitergigantensäulen, die ebenso wie diejenigen der Jupitersäulen ein Pantheon bilden, obgleich die Auslese der Götter sparsamer ist. Zu einer Juppitergigantensäule scheint, nach der Häufigkeit der Funde zu urteilen, immer ein sog. Viergötterstein gehört zu [182] haben. Die darauf dargestellten Götter wechseln etwas, sicherlich von lokalen oder persönlichen Verhältnissen abhängig. Der gewöhnlich mit Schuppen verzierte Schaft ist selten mit Götterbildern versehen. Bezeichnend für die Zeit ist die astrologische Umbildung des Göttervereins; indem an grösseren Juppitergigantensäulen ein achteckiger Zwischensockel mit den

²² Aus Neckartailfingen in Württemberg, Germania I 1917, 120.

²³ Dies Deutung deckt sich sachlich mit der von Hertlein a. a. O. 47 nach dem Vorgang Rieses aber ohne Beweis gegebenen.

Wochentagsgöttern oft eingeschoben wird. Dem entspricht z. B. die Silberstatuette der Fortuna Panthea im British Museum, die auf einem grossen Bogen zwischen den Flügelspitzen dieselben sieben Götter trägt.²⁴ Es ist dieselbe Zeit, der die sog. Planetenvasen aus der Maas- und Sambregegend gehören, welche den Wochentagsgöttern einheimische Gestalten geben²⁵, ein Zeugnis für den schon hervorgehobenen erstarken Einfluss der sich mit den astrologischen vermischenden nationalen Vorstellungen, die auch die Jupitersäulen in die Jupitergigantensäulen umgebildet haben. Die Germanen haben die Planetenwoche noch in heidnischer Zeit übernommen.²⁶ Mit dieser auf den Wochentagsgöttersteinen auftretenden astrologischen Neigung stimmt die kosmische Deutung der Jupitergigantengruppe vorzüglich überein.

Soweit scheint der Weg ziemlich sicher zu sein; die letzte Frage, welcher einheimische Gott sich unter der Hülle des Jupiter verbirgt, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, da unsere Kenntnis der einheimischen Götterwelt dieser Gegenden kläglich dürftig ist. Eins ist sicher, dass dieser Gott nicht ein germanischer, sondern ein keltischer ist; das zeigt unwiderleglich das Verbreitungsgebiet der Jupitergigantensäulen und der zugehörigen Viergöttersteine.²⁷ Obgleich Attribute nicht regelmässig dem Gotte beigegeben sind — in vielen Fällen werden sie verloren gegangen sein, ein Schicksal, dem sie mehr als andere Teile der Gruppe ausgesetzt waren —, muss die Deutung sich selbstverständlich auf diesen gründen.²⁸ Der Blitz bezeichnet den Gott als Jupiter, der Speer lässt keinen besonderen Schluss zu. Um so wichtiger ist das

²⁴ Aus Mâcon, Walters Catalogue of the Silver Plates in Brit. Mus. Tf. V 33; ferner Gazette archéol. 1879 Tf. II S. 3f.; Dict. des ant. s. v. Cornucopia Abb. 1966.

²⁵ S. Loescheke Röm.-germ. Korrespondenzblatt VIII 1915, 1 ff.

²⁶ Vgl. dieses Archiv XIX 1918, 118 [oben S. 280 A. 104].

²⁷ So u. a. Kropatschek a. a. O. S. 67 A. 2. S. die Kartenskizzen Rev. arch XX. 1912, 213. R. Forrer Röm.-germ. Korrespondenzblatt V 1912, 60 bemerkt, dass an vielen Orten, z. B. in Zabern, die neben Jupitergigantensäulen auf Inschriften gefundenen Personennamen nicht germanisch, sondern keltisch sind.

²⁸ Übersicht bei Hertlein a. a. O. S. 31 ff.

Rad, das sich mehreremal auf weit entfernten Orten gefunden hat; es gibt vier Beispiele.²⁹ Es wird gewöhnlich so getragen, dass der Gott die linke Hand zwischen den Speichen hindurchsteckt. Das Rad kehrt auf ein paar Viergöttersteinen wieder [188] als das Attribut eines im Jupitertypus dargestellten Gottes.³⁰ Dieses eigenartige Attribut ist unrömisch, und Espérandieu hat daraus mit vollstem Recht geschlossen, dass der Gigantenreiter ein keltischer, im Typus des römischen Jupiters dargestellter Gott ist. Er ist auch sonst bekannt. Es gibt eine steinerne Kolossalstatue des Jupiter in römischem Militärkostüm mit dem Rad³¹ und ferner eine Reihe von Bronzen und Terrakotten des Gottes mit dem Rad, die aus den Töpfereien in dem Departement Allier stammen.³² Die weit ausgreifenden und anfechtbaren Zusammenstellungen Gaidoz' mögen auf sich beruhen; durch den Symbolismus lässt sich der Gott nicht auffinden; wir müssen uns begnügen festzustellen, dass er ein gallischer Gott war.³³

²⁹ A. a. O. S. 33.

³⁰ Aus Niederwürzbach, Dunzweiler und Theley, Hertlein a. a. O. 109 Nr. 94 und 95; Espérandieu a. a. O. VIII Nr. 5939, 5940, 5116.

³¹ Im Museum von Avignon, gefunden in Séguret (Vaucluse), vgl. A. B. Cook Zeus I 289.

³² Gaidoz Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue (Rev. archéol. IV 1884, 7 ff.); vgl. Hettner Jupiter mit dem Rad (Westdeutsche Monatsschrift III 1884, 27 ff.)

³³ Wenn es wirklich belegt wäre, dass das Rad das Attribut des Taranis ist, wie Dragendorff Westdeutschland zur Römerzeit S. 110 sagt, so wäre die Sache m. E. erledigt. Diese längst von Hettner vertretene Ansicht würde sich mit derjenigen Lehnens zusammenfügen, dass Taranis, der praeses bellorum et caelestium deum maximus, der Gigantenreiter sei (vgl. Höfer s. v. Taranis in Roschers Lex. der Mythol.). Die Bedeutung der bekannten Lucanstelle, Phars. I 444 ff., in der drei gallische Götter, Teutates, Esus und Taranis, erwähnt werden, die früher als ein Hauptzeugnis für die gallische Religion galt, nebst der Zuverlässigkeit der zugehörigen Berner Scholien ist von S. Reinach Cultes, Mythes et Religions I 204 ff. und Wissowa in diesem Archiv XIX 1918, 40 ff. stark angefochten worden. Die drei Götter stellen keinen höchsten Dreiverein des keltischen Pantheons dar, sondern seien einfach Gottheiten einzelner Völkerschaften des mittleren Galliens. Auch dies zugegeben, ist es nicht ersichtlich, warum von jenen Stämmen verehrte Götter bzw. der eine oder der andere von diesen nicht auch zugleich

bedeutende und auch sonst verehrte Götter sein könnten. Den **Berner** Scholien hat Wissowa in diesem Punkte ihren Wert aberkannt. Sie geben zwei Versionen. Die eine setzt Teutates dem Mercurius, Esus dem Mars und Taranis dem Dispater, die andere Teutates dem Mars, Esus dem Mercurius und Taranis dem Juppiter gleich. Die Verschiedenheit und der Widerspruch der Gleichungen beweisen, meint Wissowa, dass hier zwei verschiedene, gleich willkürliche Versuche vorliegen, die bei Cäsar vorkommenden Namen gallischer Götter auf die drei Götter des Lucan zu verteilen. Da aber auch Wissowa selbst anerkennt, dass die Scholien sich in gallischen Dingen sonst wohl unterrichtet zeigen, ist es recht willkürlich, ihnen in diesem einen Punkte den Glauben zu versagen. Die Verschiedenheit und der Widerspruch der Gleichungsreihen lassen sich sehr wohl erklären durch die sonst auch von Wissowa hervorgehobene Willkür und das Schwanken der interpretatio romana (z. B. Thor gleich Juppiter oder Hercules). Dass der Scholiast auch hier gut unterrichtet ist, zeigen die beigegefügtten wertvollen Notizen über den gallischen Kult. Wenn wir also den relativen Wert der Scholien anerkennen und folglich dafür halten, dass die wenn auch wechselnden Gleichungen irgendeinen Anhaltspunkt in dem Wesen oder der Erscheinung der gallischen Götter haben, wie äusserlich er auch sein mag, so ergibt sich, dass Taranis teils dem Juppiter, teils dem Dispater verglichen werden konnte. Wenn dem so ist, so stimmt das zu dem Gigantenreiter, der in Gestalt des Juppiter von einem Vertreter der Unterwelt getragen wird. Trotz aller Unsicherheit scheint mir jedoch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Identifizierung des Gigantenreiters mit dem keltischen Taranis zu sprechen. Bei der grossen Unsicherheit auf diesem Gebiet wage ich kein Urteil über die von R. Forrer Röm.-germ. Korrespondenzblatt V 1912, 60 hervorgezogenen gallischen Münzen des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr. mit einem androcephalen Pferde, unter dem in der liegend kauern den Stellung des Giganten der Juppitergigantengruppe eine geflügelte Menschenfigur oder auch eine männliche langhaarige Figur, die bis zum Gürtel abgebildet ist, mit beiden Armen ein Vorder- und ein Hinterbein des Pferdes packend erscheint.

Plutarch's *Quaestiones Graecae*, No. 24.

[122]

Dr. Halliday's most useful commentary on Plutarch's Greek Questions contains such an admirable wealth of information and such a sound and sober treatment that very little can be added. In regard to the 24th Question I am, however, of a

different opinion, and as Dr. Halliday, to whom I communicated my views, found them convincing, it may be worth while to set forth my interpretation briefly. The reader is asked to compare Dr. Halliday's commentary.

The text [p. 296 F] runs:

‘Τί τὸ παρ’ Ἀργείοις λεγόμενον ἔγκνισμα;’ τοῖς ἀποβαλοῦσι τινα συγγενῶν ἢ συνήθων ἔθους ἔστι μετὰ τὸ πένθος εὐθὺς τῷ Ἀπόλλωνι θύειν, ἡμέραις δὲ ὕστερον τριάκοντα τῷ Ἑρμῇ. νομίζουσι γὰρ, ὥσπερ τὰ σώματα τῶν ἀποθανόντων δέχεσθαι τὴν γῆν, οὕτω τὰς ψυχὰς τὸν Ἑρμῆν. τοῦ δὲ Ἀπόλλωνος τῷ ἀμφιπόλῳ κριθᾶς διδόντες λαμβάνουσι κρέας τοῦ ἱερείου καὶ τὸ πῦρ ἀποσβέσαντες ὡς μεμιασμένον παρ’ ἐτέρων δὲ ἐναυσάμενοι, τοῦτο τὸ κρέας ὀπτῶσιν, ἔγκνισμα προσαγορεύοντες.

My starting-point is the last sentence. It seems evident that the fire was extinguished after the death, and that pure, fresh fire was fetched immediately after the removal of the corpse, *i. e.* the burial, for I can hardly imagine that the house was left without fire during thirty days, viz. the time that lapsed until the sacrifice to Hermes was performed. The bringing of fresh, pure fire is a widely spread purificatory ceremony, especially connected with Apollo; see the examples, *op. cit.*, p. 124 *et seq.*, and G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes*, Paris, 1924, p. 25 *et seq.* The ceremony κριθᾶς διδόναι which is mentioned in this connexion sometimes enters into purifications.¹ A close parallel is found in the Secular Games of the Emperor Augustus, of which the rites are Greek. The oracle preserved by Zosimus, V. 25 *et seq.*, as well as the edict of the XVviri (*Acta lud. saec.*, l. 29 *et seq.*) prescribes that *suffimenta* should be distributed among the people, and that the people should bring

¹ I do not propose to enter into a discussion of the real significance of κριθᾶς διδόναι, but only to point to the fact that it is casually connected with purificatory ceremonies. Such a discussion would involve a discussion of the Eleusinian ἀπαρχή, etc. The sense was probably different in different cases. If in this case it had a purificatory purpose, Samter's interpretation of the καταχύσματα in his *Familienfeste der Griechen und Römer*, 1901, may be compared, though I am not certain that he hits the mark.

fruges to the *XVuirī*; these were, according to Zosimus, II. 5, corn, barley, and beans.

There remains the word ἱερεῖον, which appears somewhat enigmatical. Whence comes this animal for sacrifice or for slaughter — for ἱερεῖον often signifies not much more, because all slaughtering of an animal was at the same time a sacrifice? It is extremely improbable that a real sacrifice was performed by the mourners, because general custom forbade them to enter a temple or to sacrifice during some days after the death (see the instances collected by Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griech. Kult, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, IX. 1, p. 55 *et seq.*).

It seems probable that an animal slaughtered for the purpose of the banquet after returning from the funeral (the [123] περίδειπνον²) is referred to. A purification of all partakers was performed on their return from the funeral, and of course before the banquet. In this a servant of Apollo assisted, receiving barley from the mourners and fetching pure fire. He probably also assisted by slaughtering the animal whose flesh was to be consumed at the banquet, the mourners themselves because of their impurity being forbidden to do this preliminary act. So he procured pure meat, and fresh, pure fire for them to roast it on.

The name of Apollo in the first sentence has seemed to Professor Rose, with whom Dr. Halliday assents, to involve a difficulty. It is certainly due to a misunderstanding, but this is ancient. It is rather common for a purificatory ceremony connected with Apollo and performed with his or his servants' aid to be wrongly interpreted as a sacrifice to the god. This misunderstanding was especially near to hand if, as I have suggested, an animal was slaughtered in connexion with the ceremony. The name is not to be tampered with. Dr. Halliday's proposal to introduce, instead of Apollo, some

² Stengel's contention, *Griech. Kultusaltertümer*, 3rd edition, p. 146, that the περίδειπνον took place on the third day is due to a misinterpretation of Lucian, *De luctu*, 24. The best information is given by the comic poet Hegesippus in Athenaeus, VII., p. 290 c; cf. Heraclides Ponticus, *Polit.* 30, 2.

Underworld Power, would involve us in other serious difficulties, viz. that a sacrifice to a Chthonic Deity does not occur in funeral rites — the cult of the Chthonic Deities as Lords of the Dead is on the whole extremely rare — and that men do not partake of sacrifices offered to Chthonic Deities; but such participation is expressly stated here.

Dr. Halliday has been led to state the above-mentioned difficulty by stressing the parallelism between the first and the second sentences. Plutarch says, on the one hand, that a sacrifice to Hermes is performed thirty days after the burial, and that Hermes receives the souls, on the other that a sacrifice to Apollo is performed immediately after the burial, and that the earth receives the corpses. It appears that, if the parallelism is to be carried through, the earth or some Chthonic Deity is wanted instead of Apollo. But I do not think that the parallelism ought to be pressed so closely. Plutarch had in his mind the old commonplace

αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών,

which was dear to his semi-philosophical bent, and having mentioned the sacrifice to Hermes he proceeds to say that Hermes receives the souls and is led by this commonplace to add that the earth receives the corpses, without caring too much for the lack of parallelism between this statement and the first clause of the first sentence, viz. the sacrifice to Apollo. Plutarch's manner of connecting ideas and facts in the Questions is rather loose, and because of this looseness it is not safe to stress the parallelism.

From a logical point of view another objection may be raised against my interpretation. If it is correct, the rites mentioned in the last sentence took place immediately after the burial. The sacrifice to Hermes on the thirtieth day will consequently, according to my interpretation, not be of any importance whatsoever for the question raised by Plutarch. I do not think that such an objection is valid. Cf. e.g. the twelfth question: Τίς ἡ παρὰ Δελφοῖς Χάρις; which proceeds unexpectedly to describe the Σεπτήριον and the Ἡρώϊς. Plutarch does not care too much for a strict conformity between his question and his exposition.

Eine Anthesterien-Vase in München.

[3]

Von keinem griechischen Fest steht uns ein so lebensvolles und abwechslungsreiches Bild vor Augen wie von den Anthesterien. Der Grund ist, dass in diesem Falle die bildliche Überlieferung sich ausserordentlich ergiebig gezeigt hat. Ihre Verwertung gehört, von einzelnen Anfängen abgesehen, erst den beiden letzten Jahrzehnten an. Erst neulich hat Wrede die plastischen Dionysosmasken behandelt¹. Deubner hat einige wichtige Beiträge geliefert², van Hoorn hat sich seit langem besonders mit den kleinen Kännchen, die unter dem Namen Choenkännchen bekannt sind, mit schönen Ergebnissen beschäftigt³. Endlich gebührt Frickenhaus das grundlegende Verdienst zwei grosse Gruppen von Vasen, die von den Riten der Anthesterien ein anschauliches und aufschlussreiches Bild geben, umsichtig und möglichst erschöpfend zusammengestellt zu haben, obgleich er ihre Beziehung auf die Anthesterien entschieden leugnete⁴. Die Schiffskarrenprozession, welche in der einen Gruppe dargestellt ist und die längst von Usener und mir für die Anthesterien in Anspruch genommen war, schrieb er den grossen Dionysien zu, und die andere Gruppe, deren Bilder Frauen darstellen, die vor einem Dionysosidol, das aus einer an einer Säule aufgehängten Maske und einem um diese geschlagenen Kleid besteht, mit Gefässen hantieren und zuweilen einen Tanz aufführen, hat er unter dem Namen [4] Lenäenvasen veröffentlicht. Demgegenüber habe ich auf die

¹ W. Wrede, *Der Maskengott*, Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 66 ff.

² L. Deubner, *Attischer Frühlingszauber* in *Festschrift für P. Clemen*, 1926, S. 113 ff.; *Dionysos und die Anthesterien*, Arch. Jahrb. XLII, 1927, S. 172 ff.

³ G. van Hoorn, *De vita atque cultu puerorum monumentis antiquis explanato*, Diss. Amsterdam, 1909, S. 83 ff.; *L'idole de Dionysos Limnaïos*, Rev. archéol. XXV, 1927, S. 104 ff.; *De Fakkelloop*, Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome IV, 1924, S. 1 ff.; *Lentefest en Allerzeelen*, ebenda VI, 1926, S. 21 ff.

⁴ A. Frickenhaus, *Der Schiffskarren des Dionysos in Athen*, Arch. Jahrb. XXVII, 1912, S. 61 ff.; *Lenäenvasen*, 72. Winkelmannsprog. d. arch. Ges. in Berlin, 1912.

genaue Übereinstimmung dieser Bilder mit einem Hauptritus der Choen hingewiesen, der von Phanodemos bei Athenäus XI p. 465 überliefert ist: πρὸς τῷ ἱερῷ φησι τοῦ ἐν Λίμναις Διονύσου τὸ γλεῦχος φέροντας τοὺς Ἀθηναίους ἐκ τῶν πίθων τῷ θεῷ κιρνάναι, εἰτ' αὐτοὺς προσφέρεισθαι. Dies rituelle Mischen des Weines wurde selbstverständlich nicht von den Festteilnehmern selbst besorgt, sondern von der Priesterin und ihren Gehilfen, den vierzehn γεραραί, welche Dienst in dem Limnaion taten, wie die Zecher wiederum nach demselben Phanodemos, a. a. O. X p. 437 C nach dem Trinkgelage ihre Kränze der Priesterin im Limnaion brachten und dem Gotte die Neige spendeten.⁵

Dieser Zusammenhang von Bild und Ritus ist von denjenigen, welche nachher die Choen behandelt haben, anerkannt worden. Es wird vielleicht jedoch nicht unnütz sein, auf ein Vasenbild hinzuweisen, das, obgleich die Vase sich seit langem in der Münchener Sammlung befindet, allen, welche die Dionysosfeste behandelt haben, entgangen ist, da es einen verschiedenen Typus zeigt, und den von mir angenommenen Zusammenhang bestätigt. Bei einem kurzen Besuch in München wurde ich darauf aufmerksam, und ich verdanke der gütigen Vermittlung des Herrn Professor Wolters und der Freundlichkeit des Herrn Direktor Sievekings⁶ Photographien (von denen die eine hier veröffentlicht wird), die Erlaubnis der Veröffentlichung, und die Notiz, dass die Vase, soviel ihm bekannt ist, nur einmal in der Literatur erwähnt ist⁶.

⁵ Martin P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griech. Kult, Anhang, Die dionysischen Prozessionen in Athen, Arch. Jahrb. XXXI, 1916, S. 323 ff. [oben S. 188 ff.].

⁶ Inv.-Nr. 1538. Jahn, Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs Nr. 578. Die Vase stammt aus der Sammlung Candelori, die aus Grabungen in Vulci gebildet wurde. — Stephani, Comptes-rendu de la commission impér. archéol., St. Pétersbourg 1869, S. 171, aus Anlass einer Zusammenstellung von musizierenden Hetären u. dgl. »Doch sind uns auch zwei Vasengemälde erhalten, welche jüngere Frauen vorführen, die sich in sitzbarer Weise mit der Mischung des Weins und wohl auch mit dem Genuss beschäftigen.« Die zweite Vase ist Cat. del Museo Campana IV, 62 = Ann. d. Inst. XXXIV, tav. d'agg. D = Frickenhaus Nr. 24 S. 12.

Es handelt sich um eine spätschwarzfigurige und nicht besonders sorgfältig bemalte Amphora, deren eine Seite eine palästrische Darstellung zeigt, die uns hier nicht angeht. Auf dem uns interessierenden Bilde sind vier bekränzte und mit Gefässen hantierende Frauen vor einer Halle von drei sehr schlanken dorischen Säulen mit weitausladenden Kapitellen dargestellt, von denen das mittlere weiss, die beiden äusseren schwarz sind; über den Säulen liegt ein Gebälk, das in einen unteren schwarzen und einen oberen weissen Streifen zerlegt ist.

Bei der Deutung ist von dieser Säulenhalle auszugehen. Als eine Säulenhalle wird auf schwarzfigurigen Vasen das von Peisistratos erbaute Brunnenhaus dargestellt; von diesem kann selbstverständlich hier nicht die Rede sein. Noch weniger ist es ein Haus, das zuweilen in der Form eines *templum in antis* dargestellt wird; es ist auch nicht zu glauben, dass ein Trinkgelage von Frauen in einem Privathaus gemeint ist. Die Halle muss ein öffentliches Gebäude sein und zwar ein sakrales, da es zu jener Zeit kaum andere gab als eine Tempelhalle oder eine Stoa in einem heiligen Bezirk.

Vor dieser Halle finden sich zwei Gruppen von je zwei Frauen, immer eine sitzende am äusseren Ende und eine ihr zugewandt stehende. Die sitzende Frau links hält mit beiden Händen einen grossen Skyphos mit Henkeln; die vor ihr stehende Frau scheint im Begriff zu sein aus einer Kanne in diesen einzugiessen. Die sitzende Frau rechts riecht an einer Blume, und die vor ihr stehende hält mit dem linken Arm es umfassend ein grosses Gefäss — die Kapazität wird man auf etwa fünf Liter schätzen —, das vielleicht als eine Kumme bezeichnet werden darf. Die Frauen sind bekränzt und zwar scheint es, dass Zweige in die Haare gesteckt sind, die vom Kopfe weit abstehen. Die Blätter sind flüchtig als Punkte oder kleine Kleckse gezeichnet, so dass sich auf die Art der Pflanze kein Schluss ziehen lässt; das Aussehen der Zweige ist aber das gewöhnliche der Weinreben. Im Hintergrunde hinter der mittleren Säule und ziemlich niedrig, in der Höhe der Knie der stehenden Frauen erscheint eine Masse, die aus liegenden und im unteren Teil herabhängenden unregelmässi-

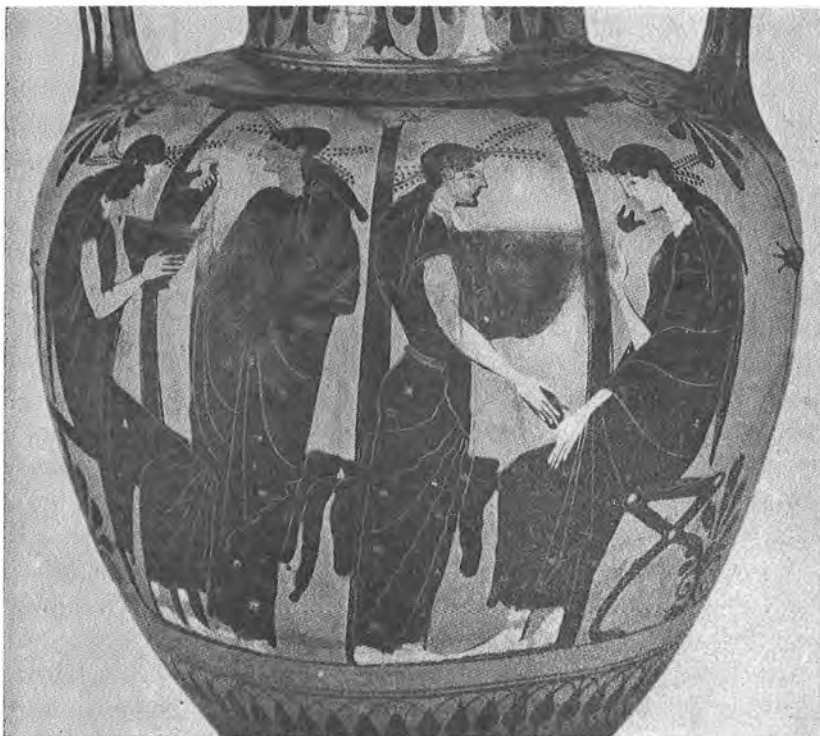


Abb. 1. Bild einer Amphora, München 1538.

gen Streifen besteht. Obgleich keine Tischfüsse zu sehen sind, kann es nichts anderes sein als auf einem Tisch liegende und von ihm herabhängende Brodfladen ⁷.

- [6] Rebengeschmückte Frauen, die in einem heiligen Bezirk mit Gefässen hantieren, können keinen anderen Ritus ausüben als das von den Gerären besorgte Mischen des Weines an den Choen im Heiligtum des Limnaios. Bestätigend tritt hinzu der Tisch mit den Brodfladen. Diese Darstellung ist aber der von Frickenhaus herausgegebenen so unähnlich, dass sie nicht unter sie aufgenommen wurde. Es fehlt aber nicht an Berüh-

⁷ Oder Fleischstücke? Vgl. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., 1928, 1 S. 4, 4.

rungen im Einzelnen. Sowohl Ähnlichkeiten wie Unähnlichkeiten bedürfen einiger Worte.

Der Skyphos und die Kanne, welche die Frauen links halten, sind die gleichen, die sich auf den anderen Vasen in ihren Händen befinden. Der Tisch mit den Brotfladen begegnet auch auf ein paar von diesen⁸ Nr. 26 und 27 Tf. V, aber der Stamnos, der gewöhnlich auf dem Tisch steht, und aus dem die Frauen schöpfen, fehlt hier. Auch die Gruppe einer Frau, die aus einer Kanne einer anderen eingiesst, kommt vor; beide sind aber stehend (Nr. 17 Tf. III). Die Handlung ist ganz ruhig und auf die Beschäftigung mit den Gefäßen beschränkt; zwei der Frauen sitzen. Ruhig ist aber auch die Handlung auf einer Reihe der anderen Gefäße, sogar eine sitzende Frau mit einer kleinen Blume erscheint auf einem Stamnos im Louvre (Nr. 24 S. 12), und ein leerer Stuhl auf einer Amphora in Boston (Nr. 16 Tf. III). Der Tanz ist eine Zutat, sei es dass, was nicht verwunderlich wäre bei einem dionysischen Fest, die Frauen wirklich einen Tanz aufführten, sei es dass die Künstler Wirklichkeit und Phantasie mischen.

Die Rebzweige, welche die Frauen am Kopfe tragen, fehlen in der anderen Gruppe; wenn die Frauen einen Kopfschmuck zeigen, sind es Bänder, eine Stephane oder, wenn Kränze, Efeu oder Blütenkränze. Auf den schwarzfigurigen Vasen (Tf. I), welche Vorläufer der Gruppe sind, erscheinen aber Rebzweige nicht nur an der Maske des Gottes sondern auch neben den Frauen, aber nicht an ihren Köpfen befestigt.

Zuletzt das Wichtigste. Obgleich der Tisch da ist, fehlt das Maskenidol; so ist es aber auch auf der Amphora in Chicago (Nr. 25 Tf. IV). Ferner gibt es nicht eine einzelne Säule sondern eine Halle von drei Säulen. Man fragt sich, ob nicht auch diese einzelne Säule einem architektonischen Zusammenhang angehört. Beweisbar ist das nicht, aber möglich, da in einigen [7] Fällen das Kapitell den Ornamentstreifen trägt, der den Architrav vertreten könnte (Nr. 2 S. 4, Nr. 6 S. 5, Nr. 3 und 5 Tf. I, Nr. 13 Tf. II).

⁸ Die Nummern und Abbildungen beziehen sich auf Frickenhaus' Lenäenvasen.

Die Ähnlichkeiten sind jedenfalls grösser als die Verschiedenheiten. Für die Beurteilung fällt auch ins Gewicht, dass unsere Vase schwarzfigurig und älter ist als der ausgebildete Typus der anderen Gruppe, der durch rotfigurige Vasen vertreten ist. Die von Frickenhaus mitveröffentlichten schwarzfigurigen bilden in Wirklichkeit eine Sondergruppe, die durch das Maskenidol mit den rotfigurigen zusammengehalten wird. Auf jenen fehlt das Hantieren mit Gefässen (wohl mit der Ausnahme von Nr. 1 S. 3), die Handlung besteht in Anbetung oder vielleicht auch Tanz; eine Flötenspielerin erscheint auf Nr. 5 Tf. I. Der rotfigurige Typus ist durch die Verschmelzung zweier schwarzfiguriger Typen zu Stande gekommen, von denen der eine durch unsere Vase, der andere durch die von Frickenhaus veröffentlichten vertreten ist.

Der eigentliche kleine Gewinn, den unsere Vase bringt, liegt in dem Nachdruck, den ihre Darstellung auf die heilige Handlung, das Mischen des Weines, legt, und in der Bestätigung, dass dieses in einem Heiligtum stattfand. Dadurch wird die Deutung auf den Choen-Ritus erhärtet. Ich benutze die Gelegenheit über ein paar strittige Fragen einige Worte zu sagen. Das Rätsel des Maskenidols und seiner Verbindung mit den anderen Choen-Riten löst unsere Vase nicht, sie zeigt aber, wie die schon erwähnte Vase Nr. 25 Tf. IV, dass das Maskenidol nicht notwendig war um die Feier zu charakterisieren. Ich bin noch nicht von der Unannehmbarkeit der Vermutung überzeugt, dass, seitdem in dem Schiffskarrenzug die Maske und das Kleid des Gottes von einem menschlichen Vertreter getragen wurde⁹, sie an einer Säule im Heiligtum aufgehängt wurden; das Ziel dieses Epiphanienzuges war selbstverständlich das Heiligtum, in dem die Feier vor sich ging; aber dies ist natürlich nur eine unsichere Vermutung.

Es ist schwierig vor allem in das Festprogramm dieses Tages die Vermählung des Dionysos mit der Basilinna einzuordnen, die wohl am wahrscheinlichsten an dem Choentag statt-

⁹ Dass nicht an ein mit Maske und Gewand bekleidetes Gestell zu denken ist, wie ich getan habe Arch. Jahrb. XXXI, 1916, 336, [oben S. 208] bemerkt Deubner richtig, Arch. Jahrb., XLII, 1927, 184.

fand, obgleich das gar nicht so sicher ist, wie es Deubner [8] hinstellen möchte¹⁰. Dass meine Vorsicht mit der Möglichkeit zu rechnen, dass dieser Hieros Gamos zu anderer Zeit stattfand, nicht ganz unangebracht war, zeigt der Widerspruch, der alsbald von Wrede¹¹ und Buschor¹² erhoben wurde. Deubner stützt sich auf eine Oinochoe im British Museum¹³, auf der der stehende Dionysos mit einem Thyrsos, eine sitzende Frau, zwei Eroten und eine Fackelträgerin dargestellt sind; weil das Gefäß als ein Choenkännchen angesprochen wird, hielt Deubner es für gegeben, dass die Darstellung sich auf die Choen-Riten bezieht, und geht so weit, die auf einem Münchener Choenkännchen dargestellte Paarung eines Esels mit einem Maultiere¹⁴ eine Parodie der heiligen Hochzeit des Dionysos mit der Basilinna zu nennen. Ich muss gestehen, dass trotz aller Freiheit und Frechheit des Dichters gegen die Götter auf dem mythologischen Gebiet — im Betreff des Kultes zeigte man bekanntlich nicht dieselbe Nachsicht — mir das grotesk vorkommt. So etwas kommt dem Vasenmaler in den Pinsel, ohne dass man sich auf Kultakte zu berufen nötig hat. Etwas Dionysisches mag dabei sein, das versteht sich aber hinreichend aus der bekannten Beziehung der abgebildeten Tiere zu dem Gott, auf die ich mich bezogen habe zur Erläuterung einer schwarzfigurigen Schale in Berlin, deren Innenbild Dionysos in einem mit Maultierkopf versehenen Schiffe fahrend darstellt¹⁵.

Ehe ich auf die eben erwähnte Oinochoe im British Museum zurückkomme, muss ich die Prozession besprechen. Ich hatte vermutet, dass sie auf dem Wege zu dem Limnaion an dem Bukoleion Halt machte, damit die Zeremonie der σύμμεσις verrichtet werde, selbstverständlich eine unbeweisbare Vermutung und als solche gegeben. Deubner zeichnet einen viel komplizierteren Hergang. Das Hauptbeweisstück ist wiederum

¹⁰ Arch. Jahrb., XLII, 1927, S. 177; Festschr. Clemen, S. 118 f.

¹¹ Athen. Mitt., LIII, 1928, S. 92.

¹² Buschor, Ein choregisches Denkmal, ebenda S. 102 f.

¹³ Arch. Jahrb., XLII, 1927, Abb. 4 u. 5; Festschr. Clemen, Abb. 4 u. 5.

¹⁴ Arch. Jahrb., XLII, 1927, Abb. 6.

¹⁵ Arch. f. Religionswiss., XI, 1908, S. 400 [oben S. 22].

ein Choenkännchen im Metropolitan Museum in New York¹⁶.
 [9] Dargestellt ist ein von Kindern aufgeführter Hochzeitszug. Auf einem Wagen mit Baldachin sitzt Dionysos mit Thyrsos und Kantharos in den Händen, der *παράνυμπος* reicht der Braut die Hand um ihr auf den Wagen hinaufzuhelfen, darauf folgen drei Knaben, welche ein merkwürdiges Gerät tragen, das Deubner als eine in ein dreieckiges Brett eingelassene *Stylis* deutet. Der Zug ist ihm eine Nachahmung des Hochzeitszuges des Dionysos und der *Basilinna* an den Choen. Ferner zieht er einen *Skyphos* in Berlin heran¹⁷, dessen Darstellung eines von einem Satyr geschaukelten Mädchens oft besprochen worden ist; hier handelt es sich aber um die Darstellung der anderen Seite, wo ein Satyr mit einem eigenartigen Kopfputz einen Schirm über den Kopf einer züchtig einherschreitenden Frau hält. Da die Zugehörigkeit der Aiora zu den athenischen Choenbräuchen ihm fest steht, gilt ihm dasselbe auch von dieser Darstellung: er deutet die Frau als die *Basilinna*.

So stellt Deubner folgende Festordnung auf: Der Opferzug, in dem der Schiffskarren einhergezogen wurde, begab sich zu dem *Limnaion*. (Ich füge hinzu: wohl von dem *Pompeion* ausgehend, dessen Reste am *Dipylon* jetzt genauer untersucht worden sind; das passte auch nicht übel für den übers Meer kommenden Gott, weil die Hauptstrasse von der Hafenstadt durch dieses Tor ging.) Das zuletzt erwähnte Bild stellt die *Basilinna* auf ihrem Weg zum *Limnaion* dar. Von dem *Limnaion* fuhr sie mit Dionysos zusammen in dem Hochzeitszug, den die Kinder nachmachen, zum *Bukoleion*, wo die *σύμμεξις* vollbracht wurde. Wir haben demnach zwei Prozessionen am Choentag und müssen eine dritte hinzufügen; denn wie kamen der Gott und die *Basilinna* wieder vom *Bukoleion* zum *Limnaion*, wo abends der Schlussakt der Choen vor sich ging, bei dem die Festteilnehmer der Priesterin ihre Kränze brachten und dem Gott die Neige spendeten? Dies scheint mir zu kompliziert um wahrscheinlich zu sein.

So werden wir auf die Grundfrage geführt, inwieweit die

¹⁶ Arch.Jahrb., XLII, 1927, Abb. 7—9.

¹⁷ Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm., Tf. 125.

Darstellungen der Choenkännchen für die Choenbegehungen beweiskräftig sind. Selbst Deubner, der sich sehr zuversichtlich auf sie beruft, hat sie nicht ohne alle Einschränkung gelten lassen. Der auf ein Pariser Choenkännchen gestützten Vermutung van Hoorns, dass bei der σύμμειξις der Gott durch [10] eine Herme vertreten war¹⁸, hat er richtig widersprochen und die Darstellungen gewisser Choenkännchen auf häusliche Begehungen bezogen. Wrede bemerkt sehr einleuchtend, dass nicht jede dionysische Darstellung auf diesen Kännchen sich auf die Choen beziehen muss und dass viele nichtdionysische Bilder haben¹⁹.

Das ist sehr beherzigenswert. Die Choenkännchen waren nach der grossen Zahl der vorhandenen zu urteilen ersichtlich ein Massenartikel, der anlässlich des Festes in grosser Menge hergestellt wurde, um den Kindern, welche die ἡλικία Χοῶν erreicht hatten, geschenkt zu werden, darin z. B. unseren Weihnachtspostkarten einigermassen vergleichbar. Daher die vielen Züge aus dem Tun und Treiben der Kinder, die für die Geschenke an die Kleinen so gut passten. Gerade bei solcher Massenherstellung lockert sich das Band mit dem festlichen Anlass und einigermassen verwandte oder ähnliche Dinge, die zu den eigentlichen Fest-Riten nicht gehören, werden hineingezogen. Wenn man unsere Weihnachtsbräuche nach den Weihnachtspostkarten darstellen wollte, würde das Bild nicht ganz falsch, aber jedenfalls verzeichnet werden. Der Anlass zu der Hineinziehung von den Choen nicht zugehörigen Elementen waren teils die Rücksichtnahme auf das Kinderleben im allgemeinen, teils und zwar hier am wichtigsten die allgegenwärtigen mythologischen Beziehungen. Man rechnet ja richtig mit ihrem Einfluss auf die Darstellungen von dem Mischen des Weines; sie haben wahrscheinlich den Tanz, sicher die Mänaden und den orgiastischen Taumel auf der Schale des Hieron hineingebracht. Man muss noch mehr mit solchen Nebenbeziehungen bei einem solchen Massenartikel

¹⁸ van Hoorn, Rev. arch. XXV, 1927, S. 104 ff., bes. S. 120; Abbildung auch Arch. Jahrb. XLII, 1927, S. 183, Abb. 17.

¹⁹ Athen. Mitt. LIII, 1928, S. 92.

wie den Choenkännchen rechnen. Die Bemerkung Buschors von der Übersetzung des Hieros Gamos ins Mythische²⁰, ist [11] daher prinzipiell richtig. Die Hochzeit des Dionysos war besonders wegen des Ariadnemythos schon wohl bekannt; das genügt für das Kännchen im British Museum und macht die Rückführung des Hochzeitszuges des Dionysos auf dem New Yorker Kännchen auf die Nachahmung einer an den Choen wirklich geschauten Prozession mindestens unsicher.

Die Deutung des von den Knaben hinter dem Wagen getragenen Gegenstandes auf eine Styliis, die freilich jene Beziehung beträchtlich stärken würde, muss als fraglich bezeichnet werden. Ansprechender erscheint die Deutung auf einen Pflug²¹, dessen Symbolismus für die Ehe bekannt ist. Die von Dieterich gewürdigte Darstellung einer schwarzfigurigen Schale in Florenz²² ist besonders wichtig. Von Satyrn wird ein Gerät getragen, das zugleich Pflug und Phallos ist; Dionysos ist selbst dabei, auf dem Rücken eines Satyrn reitend mit dem Trinkhorn in der Hand. Nun sieht der Gegen-

²⁰ Ebenda S. 102. Professor Wolters lenkt freundlichst meine Aufmerksamkeit auf das Kännchen *Compte-rendu de la comm. archéol. de St. Pétersbourg*, 1863, Tf. II, 4 u. 5 (= Reinach, *Rép.* I, S. 17 Nr. 38 und 40), Text S. 151, Nr. 37 und 155. Auf einem mit Böcken bespannten Wagen sitzt ein Knabe, ein zweiter eilt voraus mit aufmunternder Gebärde eine Schüssel oder dgl. in der anderen Hand haltend. Das Kännchen gehört zu einer nicht ganz kleinen Gruppe, von der van Hoorn, *Rev. archéol.* 1927, S. 114, Beispiele zusammengestellt hat. Die Knaben fahren Wagen, die von Böcken, Ziegen, Hunden oder gar anderen Knaben gezogen werden. Eigenartig sind in dem Petersburger Bild ein Baldachin, der den Wagen überdeckt, und ein länglicher Gegenstand ungewisser Deutung über den Rücken der Böcke, über dessen Spitze fünf vergoldete Punkte angebracht sind. Ein Hochzeitszug ist nicht, wie doch sicher auf dem von Deubner besprochenen Kännchen, dargestellt. Es erhellt aber, wie beliebt das Wagenfahren als Kinderspiel war. Da gewisse Festprozessionen und Hochzeitszüge fast die einzigen Gelegenheiten waren, bei denen die Kinder Erwachsene zu Wagen fahren sahen, lag es für sie sehr nahe einen Hochzeitszug nachzumachen. Ins Mythische gehoben wurde es, auf einem Choenkännchen selbstverständlich, die Hochzeit des Dionysos (und der Ariadne). Einen Hochzeitszug des Dionysos und der Basilinna für die Erklärung zu postulieren ist nicht nötig.

²¹ Margarete Bieber, *Arch. Jahrb.* XLIII, 1928, S. 306, Anm. 1.

²² Dieterich, *Mutter Erde*³, S. 107 ff.

stand des New Yorker Kännchens diesem gar nicht ähnlich; das beruht z. T. auf der Art, wie er getragen wird. Diese spricht aber auch gegen Deubners Deutung, denn eine Stylis wird nicht so, sondern wie ein Stab in der Hand oder über der Achsel getragen²³, wie es wohl die Nike von Samothrake getan hat.

Die Choen waren zu einem spezifischen Kinderfest geworden, weswegen die Kännchen allerlei Bilder aus dem Leben der Kinder aufnahmen, und man muss damit rechnen, dass zu [12] ihrer Belustigung verschiedene Veranstaltungen getroffen wurden und dass sie selbst dazu beitrugen. Warum sollten sie auch nicht einen Hochzeitszug nachmachen, was bekanntlich im späteren Brauch oft vorkommt? Einen anderen Fall möchte ich unter denselben Gesichtspunkt stellen. Van Hoorn hat aus Darstellungen des Fackellaufes auf Choenkännchen auf einen Fackellauf an den Anthesterien geschlossen²⁴. Als völlig bindend kann der Beweis bei der oben entwickelten Auffassung der Darstellungen der Choenkännchen nicht gelten. Ferner spricht die Ephebeninschrift IG III² 301 von der Weihung einer Fackel durch Flavios Proklos, Gymnasiarch im Monat Anthesterion. Auch wenn die Inschrift auf die Anthesterien zu beziehen ist, was nach dem Wortlaut kaum zwingend erscheint, sollte man bedenken, dass zwischen den Choenkännchen und jener Inschrift etwa ein halbes Jahrtausend liegt, was die Beziehung einigermaßen fraglich erscheinen lässt. Festsitten und Bräuche müssen sich auch im Altertum im Laufe der Zeit gewandelt haben. Ich würde wohl für wahrscheinlich halten, dass der Fackellauf gelegentlich an den Anthesterien vorkam, würde ihn aber zu den Zutaten rechnen, die nicht eigentlich ein fester Bestandteil des Festprogramms waren²⁵.

²³ Wie die Bilder Arch. Jahrb. XLII, 1927, Abb. 14 und 15 zeigen. Vgl. die Münzbilder, die von Babelon gesammelt sind, Revue numismatique, 4^e sér., XI, 1907, S. 1 ff.

²⁴ Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rome, IV, 1924, S. 8 ff.

²⁵ Von anderem ähnlichen handelt van Hoorn Rev. arch., XXV, 1927, S. 104 ff.

Es erübrigt noch die Behandlung der Aiora durch Deubner im Anschluss an den Berliner Skyphos²⁶ zu besprechen. In Bezug auf die Zugehörigkeit zu den Choen stimmen wir überein, obgleich ich den Schluss darauf aus dem Kallimachosfragment nicht bindend finden konnte²⁷. Deubner tadelt mich aber, weil ich die Aiora nach Ikaria und nicht nach Athen verlegte. Darauf kann ich mit der Frage Wredes antworten: darf man Ikaria seinen eponymen Heros nehmen²⁸? Wenn Deubner sich darauf beruft, dass Ikarios in der Überlieferung Athener geheissen wird, muss daran erinnert werden, dass Athener nicht Einwohner der Stadt Athen sondern attischer

- [18] Bürger bedeutet (z. B. Αισχύλος Ἐλευσίνιος Ἀθηναῖος). Die Sagenwucherung, die ich a. a. O. nicht richtig beurteilt habe, ist noch deutlich wahrzunehmen und legt die Sache zurecht. Orestes gibt das Aition für das Wettrinken an den Choen ab. Das Aiora-Aition hat eine doppelte Fassung: Erigone tritt teils als die Schwester des Orestes, teils als die Tochter des Ikarios auf. Es kann nicht zweifelhaft sein, welche von diesen beiden Anknüpfungen die ursprünglichere ist, unbeschadet der Frage, welche zuerst oder am meisten in der Überlieferung hervortritt. Die Sagen haben nämlich ein langes Leben, ehe sie in der Literatur niedergelegt werden, und wann dies geschieht, ist manchmal zufällig. Wenn die Aiora irgendwie mit den Choen verbunden war, deren Aition an Orestes anknüpfte, war der Anlass da, Erigone hineinzuziehen und zur Schwester des Orestes zu machen. Wenn sie aber anfänglich Schwester des Orestes war, ist gar kein Anlass vorhanden, sie von ihm zu trennen und zur Tochter des Ikarios zu machen. Also ist Erigone ursprünglich mit Ikarios verbunden und demnach die Aiora mit Ikaria.

Ganz so einfach ist die Sache aber nicht. Von Frauen gefeierte αἰῶραι werden auch in Kolophon genannt²⁹; der Brauch

²⁶ Festschr. Clemen, S. 113 f.

²⁷ Die Anthesterien und die Aiora, Eranos, XV, 1916, S. 181 ff. [oben S. 145 ff.].

²⁸ Athen. Mitt., LIII, 1928, S. 94.

²⁹ Aristoteles in Κολλ. πομπαία bei Athenäus XIV p. 618 E; gekürzt bei Pollux IV, 55. Vgl. meine Griech. Feste, S. 233, A. 2.

war also gemein-jonisch. Ich würde daraus schliessen, dass er vielleicht an mehreren Orten Attikas, auch wohl in Athen vorkam, dass er aber in Ikaria einen besonderen Ruf erlangt hatte, so dass er als für diesen Ort charakteristisch erschien und das Aition daher dort angeknüpft wurde. Das mag auf die Feier in Athen zurückgewirkt haben, so dass die Aiora auch dort in starke Aufnahme kam und Athen sich Erigone aneignend ein eigenes Aition schuf.

Schliesslich möchte ich auch die alte Streitfrage von der Beziehung des Maskenidols zu dem Dionysos περιχρίδιος bzw. Κάδμος in Theben mit ein paar Worten berühren. Wrede, der sich meinen Ausführungen im Allgemeinen anschliesst und Fest und Gott der Anthesterien als jonisch anspricht, nimmt doch die Verbindung des Maskenidols mit Böotien wieder auf³⁰, indem er die tektonische Natur der Säule betont und als neues Argument die Vierzehnzahl der Gerären hinzufügt, die sich bei dem Fest der Daidala in Plataä wiederfindet, bei dem vierzehn Holzpuppen gefertigt und in Prozession auf den [14] Kithairon geführt wurden³¹. Dieses letzte Argument ist nicht besonders stark, da das Daidala-Fest nichts mit Dionysos zu tun hat. Auf Zahlenübereinstimmungen, die leicht zufällig sein können, soll nicht zu viel gegeben werden. Was das erste Argument betrifft, kommt es darauf an, was man höher einschätzt, die Ähnlichkeit, dass sowohl der Dionysos περιχρίδιος, 'der Gott im rankenden Efeu', wie Wrede schön sagt, wie die athenische Maske mit dem Kleid an einer Säule haften, oder der Unterschied, dass der Gott in dem einen Falle durch den Efeu, in dem anderen durch Maske und Kleid vertreten ist. Einfache Säulen oder Pfähle als Götteridole sind nicht ganz so selten, wie es bei Wrede scheint³²; die Stelle bei Maximus Tyrius VIII, 1 von den Bauern, welche den Dionysos verehren, einen selbstgewachsenen Baumstumpf im Garten aufstellend, ist mir in diesem Zusammenhang immer sehr beachtenswert erschienen.

³⁰ Athen. Mitt., LIII, 1928, S. 83 ff.

³¹ Paus. IX, 3, 3 ff.; vgl. meine Griech. Feste, S. 50 ff.

³² S. die Aufzählung bei de Visser, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen, S. 108 ff.

Wrede hat eine sehr nützliche Zusammenstellung der Dionysosmasken gemacht, sie gut erläutert und richtig hervorgehoben, dass diese Darstellungsart auf Dionysos und andere Naturgeister beschränkt ist. Die Maskenform erscheint als der springende Punkt der Frage, und da diese dem *περικλιόνιος* fehlt, besteht kein genügender Anlass eine engere Verbindung zwischen diesem und dem Maskenidol der Choen anzunehmen. Da auf der hier veröffentlichten Münchener Amphora mit dem Mischen des Weines eine Tempelhalle gezeichnet ist, ist es, obgleich gerade hier das Maskenidol fehlt, wahrscheinlich, dass die Säule auf den von Frickenhaus veröffentlichten Vasen, die auch zu einer Architektur gehören mag, Andeutung einer Halle ist. Wenn dem so ist, so ist die Säule an den Choen mehr nebensächlich, sie ist mehr ein zufälliger Träger der Maske und des Kleides des Gottes, die an ihr befestigt wurden.

Die Anthesterien sind mit unserem Weihnachtsfest verglichen worden. Wie dieses waren sie ein Fest der vergangenen und der aufwachsenden Generationen, aus Festfröhlichkeit und Erinnerung an die Toten zusammengesetzt. Wie dieses waren sie ein sehr kompliziertes Gebilde, in das mehrere Bestandteile verschiedenen Ursprungs aufgegangen waren. Diese [15] sind oft hervorgehoben: das allgemeine Totenfest, die Einsegnung des neuen Weines, das Frühlings- und Vegetationsfest, das durch die Beziehung auf die Eröffnung der Schifffahrt bezeichnet wurde³³. Bei dem Weihnachtsfeste können wir den

³³ Weil die Anthesterien ein gemein-jonisches Fest waren, das auch in anderen jonischen Städten gefeiert wurde, hat Deubner, Arch. Jahrb., XLII, 1927, S. 189, geschlossen, dass die Jonier den Schiffskarrenzug aus dem Mutterland mitgebracht haben und dass das Eindringen des Dionysoskultes also vor der Auswanderung stattgefunden hat, also beträchtlich älter ist, als man gewöhnlich annimmt. Abgesehen von der Möglichkeit, mit der hier wie so oft entschieden zu rechnen ist, dass Dionysos später in einen schon bestehenden Festbrauch eingedrungen ist, ist der Schluss nicht sicher, denn es zeigt sich auf den verschiedensten Gebieten, dass die grossen Stämme zugleich Kulturkreise waren, innerhalb welcher sich auch nach der neuerlichen Trennung charakteristische Besonderheiten ausbildeten. So war es z. B. in der Skulptur, wo die jonische Eigenart sich von der dorischen wohl unterscheidet, um von der Architektur nicht

weitgehenden Wandlungen und Veränderungen der Festbräuche besonders gut folgen. Wenn ich mich nicht trüge, liegt bei den Anthesterien ein ähnliches Verhältnis vor. Wie ich längst bemerkt habe, ist es ein Notbehelf, dass wir die Feste des Altertums sozusagen statarisch ohne Rücksicht auf die Zeitverschiedenheiten behandeln, obgleich ihre Feiern sich über ein halbes Jahrtausend mit tiefgreifenden geschichtlichen und sozialen Veränderungen und Wandlungen der religiösen Anschauungsweise erstreckt haben; auch hier muss man nicht ausser Acht lassen, dass Feste und Festbräuche sich verändert haben mögen. Gerade das fünfte Jahrhundert v. Chr. sah die grossartige Entwicklung Athens, in der neue Menschen und neue Ideen einströmten und das platte Land hinter der Stadt immer mehr zurücktrat. Ich glaube, wir müssen diese Umstände bedenken, obgleich die Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung uns hindern die Frage näher zu verfolgen.

zu reden. Die Monatsnamen werden erst im siebenten Jahrhundert im Zusammenhang mit der Kalenderregelung eingeführt, sind aber für die verschiedenen Stammesgebiete charakteristisch verschieden. Es würde sich mehr anführen lassen, aber das Gesagte wird wohl genügen um wahrscheinlich zu machen, dass auch in Kult- und Festbräuchen die jonischen Städte einander nach der Trennung beeinflusst haben können. Wir dürfen die Festbräuche uns in der alten Zeit nicht als so unverrückbar festgelegt vorstellen, wie sie später waren, als im Kultgebrauch die schöpferische Tätigkeit geschwunden und alles genau geregelt war und schon zum alten Gut gehörte, aber auch das darf man, wie oben bemerkt, nicht ohne Einschränkung gelten lassen.

Die Götter des Symposions.

[218]

Der griechische Hauskult ist seit langem nicht im Zusammenhang dargestellt worden, wie er es wohl verdiente. Die letzte Behandlung in der sorgfältigen und wohlabgewogenen Dissertation Sjövals beschränkt sich auf einen wichtigen Abschnitt, die Rolle des Zeus im Hauskult. So ist die Aufmerk-

samkeit all zu wenig auf die verschiedenartigen Anlässe des häuslichen Kultes und ihre Bedeutung für den Gegenstand gelenkt worden. Offenbar muss es einen Unterschied gegeben haben zwischen dem Kult des täglichen Lebens im Kreise der Familie und demjenigen im Kreise der Freunde bei festlichen Gelegenheiten, die ihre Weihe nicht entbehren durften. Dieser Unterschied war um so markanter, als Festmahlzeiten und Gelage, obgleich stets in privaten Häusern abgehalten, unter Ausschluss der weiblichen Mitglieder der Familie und Zuziehung von Freunden gefeiert wurden. Diese Privatfeste berühren sich zwar mit den privaten Opfern, die besonders später nichts als Schmäuse waren, und haben wohl Bräuche von diesen übernommen, in kultischer Hinsicht bestand aber der wichtige Unterschied, dass ein Opfer an einen bestimmten Gott gerichtet war, dem folglich der Vorrang bei der Gelegenheit gebührte, ein Festmahl aber Selbstzweck ist, so dass die Götter nicht schon durch den Anlass gegeben sind. Eine feste Ordnung kann sich erst allmählich entwickelt haben.

Um diese allgemeinen Sätze zu belegen und zu veranschaulichen, möchte ich auf ein paar schon öfters behandelte Götter des Hauskultes zurückkommen, Zeus Philios, Zeus Meilichios [219] und Zeus Soter. Ich habe sie von anderem Gesichtspunkte aus vor vielen Jahren in einem Aufsatz¹ flüchtig gestreift, sie sind neuerdings von Sjövall² und Cook³ ausführlich behandelt worden. Sjövall hat sich auf seine Aufgabe, den Hauskult, streng beschränkt, bei Cook ist das Material unter einer erstaunlich ausgebreiteten Gelehrsamkeit fast versteckt. Ich glaube, dass von den oben angedeuteten Gesichtspunkten aus ihr Ursprung und ihre Entwicklung erfasst werden können.

Zeus Philios ist nach der Auffassung der Alten der Beschützer der Freundschaft⁴; das besagt sein Name: Ζεὺς Φίλιος

¹ Schlangenstele des Zeus Ktesios (Athen. Mitt., XXXIV, 1909), bes. S. 284 ff. [oben S. 25 ff.].

² H. Sjövall, Zeus im altgriech. Hauskult (Diss. Lund 1931), S. 75 ff.

³ A. B. Cook, Zeus, II:2, App. N. S. 1160 ff., M. S. 1091 ff.

⁴ ὁ φίλιος ἑφορος, Suidas und andere Lexikographen und Autoren; die Stellen bei Cook, S. 1176 A. 5.

ist der Gott der φίλοι, des Freundschaftsbündnisses, wie Ζεὺς Ξένιος der Gott der ξένοι, des Gastfreundschaftsbündnisses. Das wird erhärtet durch die Schwurformeln, die in der Diskussion ziemlich beiseite geschoben worden sind. Selbstverständlich kann der Umstand, dass man bei Zeus oder Zeus Philios schwört, diesen Göttern keinen chthonischen Charakter vindizieren.⁵ Diese Schwurformeln bilden die ältesten Belege für den Gott, und ich muss mich daher ein wenig mit ihnen beschäftigen. Auf die Frage des Sokrates, ob er ihm zu scherzen und nicht ernst zu reden scheint, erwidert Phaidros in dem gleichnamigen Dialog, p. 234 E μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπὲ πρὸς Διὸς Φιλίου, οἷε' ἂν κτλ. Vgl. den pseudo-platonischen Minos p. 321 C, Menander fr. 54 Kock, μαρτύρομαι τὸν Φίλιον, ὦ Κράτων, Δία.

Weit üblicher ist, dass bloss Φίλιος in den Schwurformeln genannt wird. In Aristophanes' Acharnern, welche den ersten Beleg bieten, grüsst der Megarer den athenischen Markt mit den Worten V. 730 ἐπόθουν τυ ναὶ τὸν Φίλιον ἄπερ ματέρα. Nach so vielen Jahren von Feindschaft hatte er Grund, besonders an die Freundschaft zu appellieren. Wir finden dieselbe Formel mehrmals bei Platon und zwar immer in besonders eindringlicher Rede, wo der Sprecher sich gegen einen naheliegenden Verdacht des Scherzens oder der Ungereimtheit wehrt, so im Gorgias p. 500 B und p. 519 E und im Eutyphron p. 6 B. Vgl. Pherekrates fr. 96 Kock, wo der Komiker in einer freilich derben Wendung die Richter davor warnt, ungerecht über ihn zu urteilen. Die Phrase bedeutet soviel wie: »ich beschwöre dich bei unsrer Freundschaft«. Der Philios ist ein echter Sondergott, der nicht viel mehr ist als der — bei dem Drang der Griechen nach Plastizität — konkretisierte Begriff. Man würde ihn vielleicht mit Usener sogar einen Augenblicksgott nennen können, und so oder wenigstens stark spezialisiert erscheint er in der Stelle, die ich für zuletzt aufgespart habe, die zugleich die eindringlichste ist, Plat. Alc. p. 110 E, σκώπτεις, ὦ Σώκρατες, ναὶ τὸν Φίλιον τὸν ἑμὸν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἤριστ' ἂν ἐπιорκήσαιμι.

⁵ Cook, S. 1175 f. mit Anm.

Auch auf dem bekannten Relief in Kopenhagen⁶, das dem Zeus Epitelleios Philios, seiner Mutter Philia und seiner Gemahlin Agathe Tyche von Aristomache, Theoris und Olympiodoros geweiht ist, ist Zeus Philios offenbar der Beschützer der die Familie einigenden Freundschaft oder Liebe; es ist zu beachten, dass die Götterpersönlichkeiten den Weiheinden entsprechen, die sicher Mutter, Tochter und der Mann der Tochter sind. Zeus Philios entspricht hier dem Zeus Ὀμοβούλιος, dem einer der milesischen Hausaltäre gewidmet ist.⁷ Dass der Sondergott Φίλιος zu Ζεὺς Φίλιος wurde, war dadurch vorgezeichnet, dass Zeus immer der besondere Beschützer der moralischen Bande war; man braucht nur an den Ζεὺς ξένιος zu erinnern.⁸

Es lässt sich freilich nicht direkt beweisen, dass es nicht zufällig ist, wenn Zeus Philios zuerst von Platon erwähnt wird, aber der Umstand, dass der einfache Philios so stark vor Zeus Philios bevorzugt wird, legt die Auffassung nahe, dass wir hier einen Gott in seinem Werden sehen. Das stimmt zum Hervorbrechen des Individualismus gerade in der Zeit des peloponnesischen Krieges und im folgenden Jahrhundert; denn dadurch, dass die alten verwandtschaftlichen Bande ge-
 [221] lockert wurden, gewann das selbstgewählte Freundschaftsverhältnis an Bedeutung. Natürlich gab es immer Freunde und Freundschaft; früher hören wir aber zumeist von Freundschaftspaaren, gewöhnlich mit erotischer Betonung; hier handelt es sich um eine andere Art von Freundschaft, die im Gegensatz zu jener auf einen engverbundenen Kreis von mehreren Personen erstreckt werden konnte. Sie heischte gött-

⁶ Abbildung zuletzt bei Cook, S. 1162.

⁷ Wiegand, Sechster Bericht usw. (Anhang d. Abh. d. Akad. d. Wiss., Berlin, 1908), S. 27. Alle hier erwähnten Altäre stehen nach der Bemerkung bei I. Schaefer, De Iove apud Cares culto (Diss. philol. Halenses, XX: 4), S. 364 und A. 1 in Verdacht, Hausaltäre zu sein. Bei der Wichtigkeit der Sache für den Hauskult wäre bestimmtere Auskunft sehr erwünscht. [S. meine Gesch. d. griech. Rel., II, S. 177 mit Anm. IG, IV: 1², 527, Διὶ Φιλίῳ Πυρροῖος κατ' ὄναρ. Epidauros.]

⁸ Beide werden oft nebeneinander genannt. Belege bei Cook, S. 1177 A. 2.

liche Sanktion, und so wurde der Philios geschaffen und erhielt als Zeus Philios grössere Konkretion.

Der Weg, auf der der Beschützer der Freundschaft in den Hauskult einbezogen wurde, wird durch eine Weihung der $\epsilon\rho\alpha\nu\iota\sigma\tau\alpha\iota \Delta\iota\iota \Phi\iota\lambda\iota\omega\iota$ aus dem attischen Jahr 324/3 angezeigt.⁹ Ein Klub von Schmausern, wie sie seit jener Zeit weitverbreitet waren, hat natürlich den Freundschaftsgott zum Beschützer ihres engverbundenen Kreises erwählt. So wurde der Philios der Beschützer der zu fröhlichem Mahle und Gelage vereinten Freunde, und daher wurde er auch zum Beschützer der Parasiten, die sich ihnen anhängten, ja zum Erfinder des Parasitentums, wie der Komiker Diodor in launigen Versen fr. 2 Kock ihn darstellt. Auf diese Entwicklung fällt weiteres Licht durch Zeugnisse, die in diesem Zusammenhang wenig beachtet worden sind, die Trinkgefässe, die mit Aufschriften von Götternamen im Genetiv versehen sind und die, wie Wolters einleuchtend bemerkt, sich auf die bei dem Symposion angerufenen Götter beziehen.¹⁰ Keine Inschrift ist so gewöhnlich als einfach $\Phi\iota\lambda\iota\alpha\varsigma$, die in sieben Exemplaren auftritt.¹¹ Wolters hat diese Inschrift aus der bekannten Sitte erklärt, dass man etwas Wein aus einem Becher trank, den man darauf mit dem Rest einem anderen als Geschenk reichte, und diese Beziehung ist sicher richtig; andererseits berührt sich das Wort

⁹ Abbildung bei Walter, *Österr. Jahresh.*, XIII, 1910, Beiblatt S. 232, Abb. 143, und bei Cook, S. 1161. Die *Athen. Mitteil.*, L, 1925, S. 165 f., veröffentlichte Inschrift einer Basis aus dem frühen 4. Jahrh. zeigt, dass Zeus Philios schon früher in Athen verehrt wurde.

¹⁰ Sie sind von Wolters zusammengestellt, *Athen. Mitteil.*, XXXVIII, 1913, S. 198 A. 2; ein paar Beispiele werden unten hinzugefügt. [Mehr bei Delight Tolles, *The Banquet-Libations of the Greeks*, Diss. Bryn Mawr College, 1943, S. 75 A. 2. In den Brunnenschächten in der Südstoa an der Agora von Korinth wurde eine Anzahl von Gefässen gefunden die von den in der Stoa befindlichen Tavernen dahin gekommen waren. Folgende Inschriften finden sich: $\Delta\iota\omicron\varsigma \Sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ (2 mal), $\Delta\iota\omicron\nu\acute{o}\varsigma\omicron\upsilon$ (2 mal), $\epsilon\rho\omega\tau\epsilon\omicron\varsigma$, $\alpha\lambda\upsilon[\pi\iota\alpha\varsigma]$, $\eta[\delta\omicron\nu]\eta\varsigma$, $\eta\delta[\upsilon\pi\omicron\tau\iota\alpha\varsigma]$, $\pi\acute{\iota}[\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma]$, $\gamma\upsilon\gamma\iota\alpha\varsigma$, $\alpha\sigma\phi\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$, $\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\kappa\rho\eta\pi\acute{\alpha}[\lambda\omicron\upsilon]$, $\pi\iota\omicron\nu\omicron \dots \varsigma$. Broneer, *Hesperia*, XVI 1947, S. 204.

¹¹ Das achte Exemplar scheidet aus, weil es eine Pyxis ist; die geläufige Inschrift ist hier in anderem Sinne gebraucht.

sehr nahe mit dem Φίλιος, und auf einer schwarzgefirnissten Vase, von der eine Scherbe in der Nekropole von Pantikapaion [222] gefunden worden ist¹², begegnet uns auch die Inschrift ἱερὸς Διὸς Φιλίου. Das Abstraktum Φιλία wurde in einem Gott verkörpert; Φίλιος ist vorerst nicht viel mehr, gewann aber als eine Form des Zeus mehr Persönlichkeit. Die Rolle der Freundschaft und des göttlichen Beschützers der Freundschaft war eine solche, dass er ganz besonders zum Gott der Festmahle und Trinkgelage der Freunde prädestiniert war.

Seit dem vierten Jahrhundert entwickelte sich das fröhliche Zusammensein manchmal zum Klubwesen; Beispiele von solchen Klubs sind die schon erwähnten ἐρανοῖσται und die τετραδισταί.¹³ Wir verstehen jetzt besser, wie Zeus Philios in den Hauskult hineinkam — denn die Götter des Symposions sind auch in gewissem Sinne Götter des Hauskultes — und warum er als Schutzgott der Eranisten, d. h. als Klubgott, erscheint — denn der Zweck dieser Freundesvereine war das Abhalten von gemeinschaftlichen Mahlzeiten und Trinkgelagen. Das Schema des sog. Totenmahles, das nicht immer als eine Totenmahlzeit gedeutet werden darf, sondern auch Theoxenien darstellen kann, passte vorzüglich für den Gott, unter dessen Schutz die festlichen Mahle standen, und wurde daher mit Recht von Aristomache und ihrer Familie für ihre Weihung an Zeus Philios verwendet.

Bei genauerem Zusehen werden wir auch die Spuren dieses Symposiongottes finden. Ein Beleg für den Φίλιος, der an Alter mit dem aus den Acharnern wetteifert, steht in der Andromache des Euripides, deren Zeit nur vermutungsweise bestimmt werden kann; auf Grund der bitter spartanerfeindlichen Tendenz wird sie in die erste Zeit des peloponnesischen Krieges verlegt. Der alte Peleus hält dem Menelaos die Zügellosigkeit der spartanischen Weiber vor, die auf dem Sportplatz mit den Jünglingen verkehren, und krönt seine Rede mit dem *argumentum ad hominem* V. 602 ff.

¹² Pharmakowsky im Arch. Anz., 1908, S. 171.

¹³ Alexis fr. 391 und Menander fr. 82 Kock; nach Hesych s. v. σύνοδος νέων συνήθων κατὰ τετράδα γινομένη. Einiges über die gesellschaftlichen Vereine bei Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, S. 123 f.

Ἑλένην ἐρέσθαι χρὴν τὰδ', ἥτις ἐκ δόμων
τὸν σὸν λιποῦσα Φίλιον ἐξεκώμασε
νεανίου μετ' ἀνδρὸς εἰς ἄλλην χθόνα.

Es würde nahe liegen, hier τὸν σὸν Φίλιον einfach als 'deinen [223] Hausgott', d. h. dein Haus, aufzufassen.^[14] Dies würde aber nur eine Wiederholung des ἐκ δόμων sein, und genaueres Zusehen lehrt, dass die Schmähung sehr viel konkreter und beissender ist. Wenn wir bei dem durch das Wort ἐξεκώμασε gegebenen Gedanken und Bild bleiben, so sehen wir, dass Helena zu der auf das Gelage folgenden *commissatio* hinausgelaufen ist, das Gelage im Haus des Gatten verlassend. Erst wenn der Φίλιος hier als der Symposiongott aufgefasst wird, verstehen wir die volle Schärfe und Niederträchtigkeit der Stelle. Euripides versteigt sich zwar nicht zu einer ausdrücklichen Behauptung, die falsch wäre, macht aber eine Hindeutung darauf, dass die spartanischen Weiber sich mit den Jünglingen nicht nur in den Turnplatz, sondern auch in die Gelage teilten.

Pausanias beschreibt VIII, 31, 4 die Statue im Tempel des Zeus Philios in Megalopolis als dem Dionysos ähnlich; auf den Füßen hatte der Gott Kothurne, in einer Hand einen Becher und in der anderen einen Thyrsos, auf dem ein Adler sass. Wenn der Meister des Werkes, Polykleitos aus Argos, der ältere Künstler mit diesem Namen wäre, hätten wir hier den ältesten Beleg für den Zeus Philios. Da dieser aber lange vor der Gründung von Megalopolis gestorben ist, hat Overbeck mit Recht die Statue dem jüngeren Polyklet zugeschrieben.¹⁵ Die bekannte Tatsache, dass Kultstatuen von anderen Orten nach Megalopolis gebracht wurden, hat Brunn dazu benutzt, die Attribution an den älteren Polyklet aufrecht zu erhalten¹⁶, ihrem ganzen synkretistischen und tändelnden Geist nach kann aber die Statue frühestens der Praxitelischen

¹⁴ [Einige Manuskripte haben τὸ σὸν κατ., was Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, S. 290 f., verteidigt; seine Erklärung scheint gekünstelt.]

¹⁵ Overbeck, Kunstmythologie, I, S. 51 f., 228 ff.

¹⁶ Sitz.-ber. d. Akad. d. Wiss., München, 1880, S. 468 f.

Epoche gehören. Frazer wundert sich in seinem Kommentar über diesen Zeus, der Kothurne und Thyrsos angelegt hat und bis auf den Adler dem Dionysos ähnlich sieht; die Erfindung ist eigentümlich, passt aber ganz vorzüglich zu dem Zeus Philios als dem Gott des Symposions.

Unser Ergebnis ist, dass der Philios in der Zeit des beginnenden bewussten Individualismus und des Privatluxus als Sondergott des Freundschaftsbündnisses entstanden oder wenigstens allgemeiner in Aufnahme gekommen ist, dass er [224] selbstverständlich an Zeus, den Beschützer der moralischen Ordnung, angeschlossen wurde und zuletzt als Gott der Freunde zum Gott des gesellschaftlichen Zusammenseins der Freunde und sogar zum Klubgott geworden ist, ein ungewöhnlich paradigmatisches Beispiel sowohl für die Entstehung und die Entwicklung eines Sondergottes wie für die zeitliche Bedingtheit der griechischen Götter.

*

*

*

Mit Zeus Meilichios steht es anders.¹⁷ Er ist ein alter Gott, dem nach Thukydides I, 126 das Fest der Diasien gehörte und der einen alten Altar am Kephissos hatte; er ist in die Mythologie einbezogen¹⁸, was bei Philios gar nicht der Fall ist — auch ein Zeichen für den jungen Ursprung dieses Gottes. Das Epithet hat er mit vielen anderen Göttern gemeinsam, obgleich keiner es so oft trägt wie er.¹⁹ Als Sondergott findet er sich ein paarmal. Dem Berliner Antiquarium wurde eine Bronzeschlange aus dem nördlichen Peloponnes mit einer Weihinschrift für Meilichios geschenkt²⁰, und ein δαίμων Μελίχιος in Schlangengestalt erscheint auf einer Weihung aus Lebadeia.²¹ In Selinus, wo er ein Tempelchen im Bezirk

¹⁷ Sjövall, a. a. O., Cook, App. M, S. 1091 ff. [meine Gesch. d. griech. Rel., I, S. 385 ff.]

¹⁸ Bei der Sühnung des Theseus, Paus., I, 37, 4; Plut., Thes. 12.

¹⁹ Pfister, Art. Meilichioi Theoi in Pauly-Wissowa.

²⁰ Amtlicher Bericht aus den Königl. Kunstsammlungen, XXXII, 1912, S. 109.

²¹ Über der Inschrift Σωσίας δαίμονι Μελίχιω ein Omphalos, unter ihr eine

der Demeter Malophoros hatte, wird er in den Inschriften sowohl nur Μελίχιος wie Ζεὺς Μελίχιος genannt, und er hatte vermutlich Beziehungen zu der Unterwelt. Rohe Doppelhermen von ihm und seiner weiblichen Nebenfigur sind dort gefunden worden.²² Er kam früh auch nach Italien. Daneben findet sich eine kollektive Gruppe mit diesem Namen (θεοὶ) μελίχιοι.²³ Dies scheint darauf hinzudeuten, dass dieser Begriff nicht so sehr als Sondergottheit, sondern als Attribut [225] verschiedener Götter ins Leben getreten ist; das stimmt zu seiner allgemeineren, nicht spezialisierten Bedeutung.

In meinem oben erwähnten Aufsatz S. 285 habe ich gegen die einseitige Hervorhebung des Zeus Meilichios als eines Sühngottes polemisiert und gesagt, dass kein Anlass vorliege, in dem Namen Meilichios eine andere Bedeutung zu suchen als die nächstliegende, ‚der Gnädige‘, ‚der Gütige‘. Dem stimmt Sjövall S. 79 zu. Nunmehr möchte ich aber diese Behauptung nur mit einer wichtigen Einschränkung aufrecht erhalten: sie gilt nur für die Zeit von dem fünften Jahrhundert an. Für diese ist es richtig, dass Meilichios und Philios gleichwertig sind. Zeus Meilichios wird den Ἀγαθοῖς θεοῖς zugesellt.²⁴ Die Διοσμυλχιασταὶ auf Nisyros, die einen verdienten Bürger be-

sich aufbäumende Schlange, Ἀρχ. Δελτ., III, 1917, S. 422, 2. Diese ist offenbar eine der zwei unpublizierten Stelen mit Schlange und Weihung an den δαίμων Μελίχιος aus Lebadeia, die Rhomaios als im Museum von Chaironeia befindlich erwähnt, Athen. Mitt., XXXIX, 1914, S. 216 A. 2.

²² E. Gabrici, Il santuario della Malophoros a Selinunte (Mon. ant. dei Lincei, XXXII). [Picard, Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios, Rev. de l'hist. des religions, CXXVI, 1942—43, S. 97 ff., hat erwiesen, dass der Bezirk, wo diese Hermen gefunden wurden, ein Begräbnisplatz war. Er nimmt dasselbe an in betreff der Stelen aus Lebadeia, die von Jannoray, Bull. corr. hell., LXIV—LV, 1940—41, S. 49 ff., veröffentlicht wurden.]

²³ IG IX:2, 1329 aus dem phthiotischen Theben, Λυσίμαχος Μελίχιος. Δαίμονες μελίχιοι im Säkularorakel Z. 29 und in den Acta Z. 11 *dei milichei*.

²⁴ Inschrift aus Malandrino, d. h. Physkos im ozolischen Lokris, aus dem 3., vielleicht 4. Jahrhundert, Wilhelm, Beitr. z. griech. Inschr., S. 136.

kränzen²⁵, sind ein Kultverein²⁶; unter den theräischen Felsinschriften aus dem Gymnasium gibt es aber dem Zeus und dem Zeus Meilichios gewidmete Inschriften, die von Freundeskreisen gesetzt worden sind.²⁷

Für die Anfangsstufen darf die Herleitung des Wortes aus *μειλίσσω* nicht vergessen werden. Meilichios ist nicht einfach der gütige Gott, sondern derjenige, der durch Sühnung gütig gestimmt worden ist. Er ist *καθάρσιος* nach Hesych s. v. *Μαίμακτις*, und dass das Stichwort nicht ohne Bedeutung ist, zeigt die Notiz des Eustathios zu Od. 22, 481, p. 1934f., dass Opfer an Zeus Meilichios im Monat Maimakterion verrichtet wurden. Welcher Art diese waren, zeigt die Verbindung des Zeus Meilichios mit dem *Διὸς κῶδιον*, das im Wetterzauber gebraucht wurde²⁸; es kommt dem stürmenden Gott zu. In der Theseussage tritt Zeus Meilichios als Sühngott auf. Es ist vielleicht nicht bedeutungslos, dass Zeus Meilichios und Enodia in Larissa in Thessalien einen gemeinsamen Tempel hatten.²⁹

- [226] Der alte Gott Zeus Meilichios ist also von Anfang an ein ganz anderer als der Philios. Erst als sein Sühncharakter zurücktrat und sein Name als gleichbedeutend mit dem des Philios erschien, wurde er mit diesem auch in seiner Eigenschaft als Freundschafts- und Schutzgott identifiziert. Die Voraussetzung dafür war aber, dass Zeus Meilichios schon früher unter die Götter des Hauskultes aufgenommen worden war. Seine Verwandtschaft mit den Hausgöttern liegt also nicht so sehr in dem jetzt behandelten Gebiet als vielmehr darin, dass er wie Ktesios nach der bekannten Erzählung des Xenophon Reichtum spendete, und darin, dass er wie Ktesios und Philios in Schlangengestalt dargestellt wurde. Zu den öfters erwähnten Reliefs aus Piräus sind noch einige Schlangendarstellungen hinzuzufügen. Die zwei (drei) oben S. 435 erwähn-

²⁵ IG XII:3, 104 aus der Kaiserzeit.

²⁶ Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, S. 45.

²⁷ IG XII:3 Suppl. 1316, *Ζεὺς Μηλίχιος τῶν περὶ Πολύξενον*, mit kursiven Buchstaben, aber spätestens aus dem 3. Jahrh. v. Chr.

²⁸ S. meine Griech. Feste, S. 6.

²⁹ IG IX:2, 578.

ten gelten einfach dem Meilichios oder dem Daimon Meilichios; Rhomaios erwähnt a. a. O. noch ein für das Museum von Korfu erworbenes attisches Relief des vierten Jahrhunderts, das Zeus mit zwei Schlangen thronend zeigt. Ich möchte meine früheren Ausführungen nicht wiederholen, sondern nur nochmals betonen, dass das Relief aus Piräus, das eine Schlange mit der Inschrift Ἡρακλείδης τῷ θεῷ zeigt³⁰, erweist, dass Zeus Meilichios an einen Schlangenkult angeschlossen worden ist. Diese Schlange kan nur die reichtumspendende Hausschlange sein, die im Hauskult der Dioskuren erscheint und die dem Zeus Ktesios als dem Hüter des Vorratskammer beigegeben ist. Wesensverwandt ist die Schlange im eleusinischen Kult, die besonders dem Ackerbauheros Triptolemos als Zugtier dient; auch hier ist sie als Reichtumspender aufzufassen. In alter Zeit war der Reichtum der Getreidevorrat (πλοῦτος). Die Beziehungen des Zeus zum agrarischen Kult sind wohl bekannt; der gnädig gestimmte Wettergott spendet eine reiche Ernte. So wird es, glaube ich, verständlich, warum Zeus Meilichios zu einem dem Ktesios verwandten Gott des Hauskultes geworden ist. Die weitere Entwicklung ist veranlasst durch die Gleichstellung mit einem anderen Gott des Hauskultes, der einen als gleichbedeutend aufgefassten Namen trug, dem Philios, und durch die Zeitumstände. Seine Voraussetzungen liessen ihn aber nicht so weit [227] kommen wie Philios; er ist nicht direkt als Symposiengott bezeugt, dass er aber dazu geworden ist, ist wohl aus den erwähnten theräischen Inschriften zu erschliessen.

*

*

*

Wieder anders steht es mit Zeus Soter. Sein Name begegnet uns nebst denen einiger anderen Götter auf Trinkgefässen. Damit wir die Bedeutung dieser Inschriften für unser Thema richtig einschätzen können, muss kurz an die griechischen Mahlzeits- und Gelagebräuche erinnert werden. Zuerst muss wieder der Unterschied zwischen dem schlichten täglichen

³⁰ Cook, S. 1109.

Mahl im Kreise der Familie und dem Festmahl mit darauf folgendem Gelage im Freundeskreise betont werden. Die Bräuche sind bei beiden z. T. verschieden. Die tägliche Mahlzeit wurde dadurch gesegnet, dass ein wenig von den Speisen, wohl der Hestia, dargereicht³¹ und dass etwas ungemischter Wein zu Boden gegossen wurde, worauf die Speisenden selbst einen kleinen Schluck tranken. Dies ist die Spende des Agathos Daimon.³²

Von dem täglichen Mahle gingen diese Bräuche auf die Festmahle über. Aus dem Darreichen der Speise können wir erschliessen, dass es auch bei festlichen, im Hause verrichteten Opfern nie unterlassen wurde³³; von der Spende des Agathos Daimon wissen wir, dass sie auch die Festmahlzeiten abschloss.³⁴ Das schlichte tägliche Mahl endete mit der Spende [228] an den Agathos Daimon, bei ihm war kein Platz für Pāan oder für Symposion. Bei dem Herrenessen folgte auf jene Spende das Absingen eines Pāan, die Speisetische wurden weggetra-

³¹ Theophrast bei Porphyrios, *De abst.*, II, 20. Theophrast nennt nicht den göttlichen Empfänger; an einen solchen hat man bei der steten Wiederholung eines alten Gebrauches sicher nicht oder wenig gedacht. Wenn eine Gottheit namhaft gemacht werden soll, ist sie wahrscheinlich Hestia. Die Erklärungen des Sprichwortes ἀρ' Ἑστίας ἄρχου besagen, dass es Sitte war, vor allen anderen Göttern der Hestia zu opfern. Das ist sowohl auf öffentliche wie auf private Opfer zu beziehen. [Aristoph., *Av.*, V. 865, beim Beginn des Opfers: εὐχέσθαι τῇ Ἑστίᾳ τῇ ὀρνιθεῖρ καὶ τῷ ἱκτίνω τῷ ἐστιούχῳ; *Hymn. hom. in Vestam*, οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ εἰλαπιναὶ θνητοῖσιν ἦν' οὐ πρῶτῃ πυμάτῃ τε Ἑστὶν ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον. Mehr im Kommentar Hallidays z. St. Vgl. *Hymn. hom. in Ven.*, V. 31 f.] Bekanntlich ist die Bedeutung von θύειν zu 'schlachten' verblasst, und φιλοθύτης bedeutet einfach 'gastgeberisch'. Wenn das Opfer im Haus verrichtet wurde, versteht man erst recht, warum der erste Bissen der Herdgöttin zukam, auch wenn das Opfer sich an einen anderen Gott richtete. Es ist der auf ein Speiseopfer übertragene Brauch bei dem häuslichen Mahle.

³² Die Gebräuche bei Mahlzeiten und Gelagen sind am besten behandelt von K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines* (Rel.-gesch. Versuche u. Vorarbeiten, IX:2), S. 13 ff., der den wichtigen Unterschied zwischen den beiden richtig beachtet.

³³ S. o. A. 31.

³⁴ Dass sie eigentlich nicht das Gelage einleitete, bemerkt Kircher richtig, S. 14 mit A. 5.

gen und das Symposion fing an. Auch das Symposion bedurfte der religiösen Weihe; seine göttlichen Beschützer waren aber nicht durch den täglichen Hauskult gegeben. Eine Reihe von Zeugnissen sprechen von drei Mischkrügen als dem regelmässigen Quantum, deren jeder durch eine Spende an einen Gott gesegnet wurde; gewöhnlich galt die erste dem Zeus Olympios, die zweite den Heroen, die dritte dem Zeus Soter, zuweilen steht Zeus Soter an der ersten Stelle.³⁵ Der Brauch war also nicht ganz fest, und es ist recht natürlich, dass auch andere Götter bei den Spenden angerufen werden konnten — zuweilen ging man über die drei Mischkrügen hinaus. Dass dies gelegentlich geschah, zeigen eine Stelle bei Athenaeus³⁶ und die Trinkgefässe mit Aufschriften. Die Auswahl der Götter, die in diesen Inschriften vorkommen, ist für das Symposion charakteristisch: der Gott des Weines Dionysos kommt fünfmal vor, die Göttin der Liebe Aphrodite viermal — es mag auch daran erinnert werden, dass Privatfeste Aphrodisia genannt wurden³⁷ —, die Göttin der Gesundheit Hygieia, von deren Rolle in den Spenden auch literarische Zeugnisse reden, dreimal, ferner finden sich vereinzelte Beispiele für die Stadtgöttin Athena, für den Gott der Spende nach dem Mahle Agathos Daimon und die ihm nahestehenden allgemeinen Glücksgötter Agathos Theos und Agathe Tyche, und schliesslich drei Belege für Zeus Soter. Es ist ein geschlossener Kreis von Göttern des Glücks und der Festfreude, in dem man sich bewegt.

Von den drei Belegen für die Aufschrift mit dem Namen des Zeus Soter ist der eine literarisch; der Komiker Alexis beschreibt einen Becher mit der Inschrift Διὸς Σωτήρος.³⁸ Aus- [229]
ser dem von Wolters erwähnten archäologischen Beispiel gibt

³⁵ Kircher, S. 17 f.; in der ausführlichen Stellensammlung bei Cook, S. 1123 A. 7 wird der erwähnte Unterschied nicht notiert. [Vgl. Deubner, N. Jahrb. f. klass. Alt., XLIII, 1919, S. 391 f.]

³⁶ Athen. XV, p. 692 F, μετὰ ταῦτα πλείστων τῶν μὲν Ἀγαθοῦ Δαίμονος αἰτούτων ποτήριον, τῶν δὲ Διὸς Σωτήρος, ἄλλων δὲ Ὑγιείας καὶ ἐτέρων ἐτέρου ἐπιλεγόντων κτλ. Vgl. dazu S. 441, A. 41.

³⁷ S. meine Griech. Feste, S. 374 u. A. 3.

³⁸ Alexis fr. 397 Kock bei Athen., XI, p. 466 E.

es noch eins, eine in der Nekropole bei Pantikapaion gefundene schwarzgefirnisste attische Schale auf niedrigem Untersatz, die auf dem Boden aussen die eingeritzte Inschrift ἀμφοῖς Διὸς Σωτήρος trägt.³⁹ Sjövall hat mit Recht Zeus Soter unter die Hausgötter eingereiht, bemerkt aber zugleich einleuchtend, dass er nicht im Hauskult entstanden ist.⁴⁰ Das gilt für fast alle Götter, deren Namen auf Trinkgefäßen erscheinen. Der Grund ist einfach: sie gehören nicht dem täglichen Hauskult, sondern dem Symposion an. Bei der Segnung eines Mischkruges durch eine Spende und durch Anrufung eines Gottes, konnte man sich an beliebige Götter wenden, wobei allgemein schützende Götter wie Soter, Hygieia, Götter, die zu der Festfreude Beziehung hatten, Dionysos und Aphrodite, und der Gott der Freundschaft Philios⁴¹ der Natur der Dinge nach bevorzugt wurden.

Die Götter des Symposions wurden von verschiedenen Seiten herbeigeholt, ihre Beziehungen zum Trinkgelage sind aber deutlich; sie alle sind Götter, die das Glück, das Wohlergehen und die Festfreude zu beschützen vermögen. Sie wurden Symposiongötter, und als solche in gewissem Sinne auch Hausgötter, da die Symposien in Privathäusern abgehalten wurden. Es erübrigt die Frage, warum gerade Zeus Olympios, die Heroen und Zeus Soter für die drei sozusagen offiziellen Spenden ausgewählt wurden. Es beruht dies sicherlich auf der patriotischen Stimmung und dem auf das Heldenhafte gerichteten Geist, aus jener Zeit ererbt, der Harmodios und Aristogeiton die leuchtenden Beispiele waren, und bei den Teilnehmern immer noch lebendig.⁴² Deshalb gehörte das Skolion

³⁹ Pharmakowsky im Arch. Anz., 1910, S. 209. Über die Ergänzung kann kein Zweifel bestehen; Aischylos (fr. 102 Bergk) und der Komiker Platon (fr. 230 Kock) bei Pollux X, 175 verwenden ἀμφοῖς als Name eines Gefäßes.

⁴⁰ A. a. O., S. 85 ff., bzw. S. 129.

⁴¹ Dass auch dem Zeus Philios ein Mischkrug geweiht wurde, bezeugt Himerios, VI, 3, Φιλίῳ Διὶ κρατῆρα στήσωμεν, eine Phrase, die der Rhetor wohl einem Attiker entlehnt hat.

⁴² Vgl. Demosthenes, de falsa leg. 280, τὸν ἀρ' Ἀρμοδίου καὶ τῶν τὰ μέγιστ' ἀγαθῶν εἰργασμένων, οὓς νόμος διὰ τὰς εὐεργεσίας, αἷς ὑπῆρξαν εἰς ὑμᾶς,

auf Harmodios und Aristogeiton zum festen Bestand des Trinkkomments, deshalb rief man an erster Stelle den König der Götter und Menschen an — denn das ist Zeus Olympios — und an zweiter die tapferen Vorfahren und Vorkämpfer der Stadt, die Heroen. Noch wichtiger und noch mehr charakteristisch ist der Gott, dem gewöhnlich aus dem dritten und letzten Mischkrug gespendet wurde, der aber zuweilen an erster Stelle steht, zuweilen allein auftritt, Zeus Soter. Er vereint in sich die Eigenschaften der allgemein schützenden Götter, welche die Zecher mit Vorliebe anriefen, und der stadtschirmenden Götter, welche die patriotische Stimmung auf den Schild hob; er war der grösste von ihnen allen. Schliesslich hatte er vermutlich noch andere und schon ältere Beziehungen zum Hauskult.⁴³

Die anderen Götter standen zwar ausserhalb dieser auf die herkömmliche Dreizahl normierte und von einem und demselben Grundgedanken bestimmten Reihe, sie spielten jedoch, wie wir gesehen haben, keine geringere Rolle in dem Symposion, der Gott des Weines selbst, Dionysos, die Göttin der Gesundheit, Hygieia, — das Wort wird heutzutage in Griechenland immer beim Zutrinken gebraucht — und schliesslich Zeus Philios, der in gewissem Sinn der eigenste Gott der Symposiasten ist.⁴⁴

ἐν ἅπασιν τοῖς ἱεροῖς ἐπὶ ταῖς θυσίαις σπονδῶν καὶ χρητῆρων κοινωνοὺς πεποιήσθαι καὶ ἄδετε καὶ τιμᾶτ' ἐξ ἴσου τοῖς ἥρωσιν καὶ τοῖς θεοῖς κτλ.

⁴³ Vgl. meinen oben S. 429, A. 1 zitierten Aufsatz, S. 286 A. 3 [32 A. 27].

⁴⁴ Man lese das bei Athenaeus XV, p. 694 Cff., erhaltene »Kommerzbuch des 5. Jahrhunderts« durch (der Widerspruch Koepps betrifft nicht die Entstehungszeit der Gedichte, sondern die ihrer Sammlung), und man wird in ihnen eine auffällige Übereinstimmung mit den hier entwickelten Gesichtspunkten finden. Das Skolion wurde zwar mit dem Aufkommen neuer Anschauungen und Gesellschaftssitten seit der Sophistenzeit unmodern, aber der Niederschlag des Alten erhielt sich in den Empfängern der Spenden und den Aufschriften der Trinkgefässe. Die Skolien haben sich sozusagen zu den Göttern und Heroen der Spenden verdichtet. (Literatur in Alys Artikel Skolien in Pauly-Wissowa.)

Zeus mit der Schicksalswaage
auf einer cyprisch-mykenischen Vase.

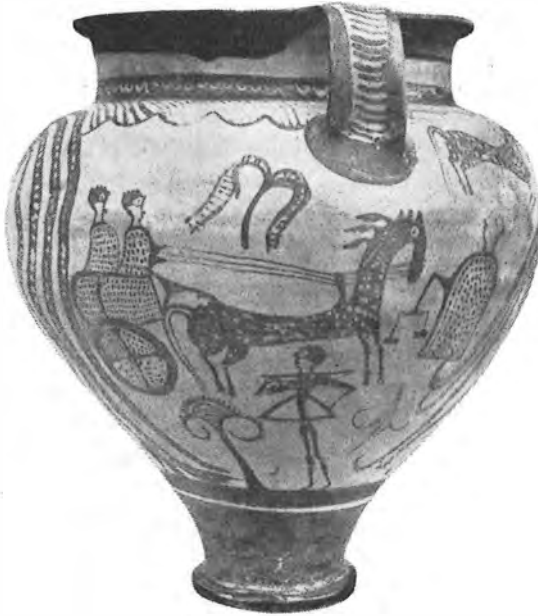


Abb. 1.

- [29] Dr. E. Sjöqvist, Mitglied der schwedischen Cyprusexpedition, hat die grosse Freundlichkeit gehabt, mir die Photographie einer von ihm in der Nekropole von Enkomi ausgegrabenen, der Klasse der sog. Wagenvasen angehörenden Vase zu senden; in einem Brief, mit dem er die Photographie begleitete, hat er zugleich seine Deutung hinzugefügt: das Totengericht. Mit seiner Erlaubnis habe ich die Vase abgebildet in meinem Buche *Homer and Mycenae*, Fig. 56, und meine abweichende Deutung, Zeus mit der Schicksalswaage, S. 267 kurz angegeben. Diese Deutung ist von einem solchen Gewicht sowohl für den mykenischen Ursprung der griechischen Mythologie wie auch für den Ursprung der epischen Dich-

tung in derselben Zeit, dass sie eine ausführlichere Begründung verdient, als ich a. a. O. geben konnte.

Die Vase, die bei der Teilung der Funde der cyprischen Regierung überlassen wurde und sich jetzt in dem Museum in Nicosia befindet, trägt die Inventarnummer Enkomi, Grab 17, Nr. 1. Sie wurde bei den von Dr. Sjöqvist geleiteten Ausgrabungen in der obersten Schicht eines Kammergrabes des gewöhnlichen Typus gefunden, welches drei verschiedene Schichten enthielt. Die mittlere Schicht wird in die Zeit ungefähr 1400—1350 v. Chr. und die unterste in die Zeit bald nach 1600 v. Chr. verlegt. Die oberste der drei Schichten, [30] der unsre Vase angehört, enthielt eine ungewöhnlich reiche und bei der Öffnung des Grabes unberührte Bestattung. Sie bestand aus einem auf dem Rücken liegenden Gerippe, einer Goldschale, einer grossen Goldnadel, zwei Golddiademen, einer Elfenbeinbüchse, einer Nadel aus Elfenbein und zwei cyprischen Gefässen, um nur die wichtigsten Fundstücke zu erwähnen. Unsre Vase hat eine Höhe von 37,5 cm und ist in rötlich schwarzem Firnis auf gelblichem, etwas glänzendem Grunde bemahlt. Der Fund wird auf etwa 1300 v. Chr. datiert auf Grund der mitgefundenen cyprischen Vasen und des terminus post quem, der sich aus der unter der mykenischen befindlichen Schicht ergibt.

Die beigegefügte Abbildung dürfte eine detaillierte Beschreibung überflüssig machen. Die Darstellung wird von zwei grossen Tintenfischen eingerahmt und von Füllornamenten belebt. Die Hauptfigur ist ein mit scheinbar nur einem Pferde bespannter Streitwagen, auf dem zwei Männer stehen; diesem zugekehrt steht ein Mann mit einer Waage in der Hand. Über seinem Kopf ist ein Tier, wohl ein Pferd, das mehr als Füllsel dient. Unter dem Wagen steht noch ein Mann. Rätselhaft ist das, was sein Oberkörper deckt. Es ähnelt einem grossen X, dessen Spitzen oben und unten mit Querstrichen verbunden sind; der Mann fasst mit seiner rechten Hand die obere rechte Spitze und stützt die linke Hand auf die untere linke Spitze. Ein Schild kann es nicht sein; der wäre doch voll gezeichnet. Ich habe an einen Bogen gedacht, der quer vor dem Halse gehalten wird, und einen kurzen Schurz; das

ist aber wenig wahrscheinlich. Das Einzige, was mir etwas ähnlich vorkommt, ist der vor einem Gespann stehende Mann auf einer auch in Enkomi gefundenen Amphora im British Museum¹; hier gehen aber die Querstriche vertikal; die Dreiecke ähneln etwas Schmetterlingsflügeln, die aber kaum dargestellt werden sollten. Wir haben es wohl mit einem nicht sicher bestimmbar-
 [31] en Kleidungsstück zu tun.



Abb. 2. Cyprisch-mykenische Amphora im British Museum.

Das Hauptinteresse erweckt der Mann, der vor dem Gespann steht. Er ist in ein weites langes Kleid gehüllt, das von derselben Art ist, wie es die auf dem Wagen stehenden Männer tragen. Das Gerät, das er in der Hand trägt, ist unverkennbar eine Waage, und diese Waage ist eben für die Deutung der springende Punkt. Das hohe Alter der Vase stellt der Deutung Schwierigkeiten entgegen, die ich nicht übersehe. Wir haben keine direkte Überlieferung von der Vorstellungswelt der mykenischen Zeit und sind genötigt, mit Analogien zu operieren, die von anderen Zeiten und Völkern hergeholt werden. Andererseits sind der Gebrauch und die Symbolik der Waage begrenzt, so dass dadurch recht enge Grenzen für die Deutung gegeben sind.

Wir fangen mit dem klassischen Altertum an und zwar mit der von Dr. Sjöqvist vorgeschlagenen Deutung, nach der der Mann mit der Waage ein Totenrichter sein soll. Diese Deutung scheint mir deswegen ausgeschlossen, weil die Vorstellung von einem Richter, der in der Unterwelt die Lose der Dahingegangenen nach ihrem Verhalten im Erdenleben verteilt, bei Homer fehlt und sich erst in viel späterer Zeit allmählich herausgebildet hat. Darüber muss Einiges gesagt werden.

Der schon von Aristarch athetierte Abschnitt am Ende der Nekyia, der gemeiniglich »die Büsser im Hades« genannt

¹ Abb. 1 nach Corpus vas. ant., British Museum, Fasc. 1, Taf. 10, 8.

wird, schildert Minos als Richter in der Unterwelt: dies ist aber nicht dasselbe wie Totenrichter in dem oben angegebenen Sinn.

λ 568—571 ἔνθ' ἣ τοι Μίνωα ἴδον Διὸς ἀγλαὸν υἱόν
 χρύσειον σκήπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσι,
 ἥμενον · οἳ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἶροντο ἀνακτα,
 ἥμενοι ἐσταότες τε κατ' εὐρυπυλῆς Ἅϊδος δῶ.

Betrachten wir den Abschnitt. Ob er orphisch ist oder nicht, ist hier gleichgültig; meistens kann ich kaum orphische Anklänge finden. Die erwähnten mythischen Gestalten sind Minos, Orion, Tityos, Tantalos, Sisypchos, Herakles. Orion [32] wird geschildert, wie er in der Unterwelt Tiere jagt, welche er einmal mit seiner Keule in den Bergen tötete. Ebenso schreitet Herakles einher mit dem Pfeil auf dem Bogen, der im Leben seine Waffe war. Es sind dies typische Beispiele der für die Herausbildung der Unterweltsvorstellungen so wichtigen Iteration: der Tote tritt in demselben Zustande wie im Leben auf und geht denselben Beschäftigungen nach. Dies ist von allen primitiven Völkern und vom Volksglauben her wohlbekannt. Tityos, Tantalos und Sisypchos werden aber Büsser genannt und sind auch Bestrafte. Von ihnen hat schon der alte Preller das Richtige gesagt: als Bilder der göttlichen Strafe gehören sie eigentlich in das Leben, in die Unterwelt sind sie erst durch poetische Fiktion versetzt². Es greift hier wieder die Iteration Platz, die zur Fortsetzung der Strafe in der Unterwelt führt. Daher wird später auch Ixion in die Unterwelt versetzt, obgleich das feurige Rad, an dem er festgebunden ist und das durch den Luftraum wirbelt, für die Unterwelt so ungeeignet wie nur möglich ist. Die Iteration ist auch in dem Falle des Minos offenbar. Er war als Gesetzgeber und Richter im Mythos berühmt; folglich übt er seine richterliche Tätigkeit noch in der Unterwelt aus, gerade wie Herakles und Orion ihre Jagd fortsetzen. Er richtet unter den Toten, die ihn um Recht angehen; es gibt nicht die leiseste Andeutung, dass er über die Taten der Dahingeschiedenen

² Preller-Robert, Griech. Mythol., I⁴, S. 821.

im Leben richten und danach ihre Lose bestimmen sollte. Dem widerspricht im Gegenteil bestimmt der Satz δίκας εἶποντο (d. h. die Toten) ἀνακτα. Bei Homer gibt es zwar einen Richter unter den Toten, aber keinen Totenrichter.

Ehe wir weitergehen, sind noch zwei Homerstellen in Betracht zu ziehen, die beiden Schwurformeln:

T 258—260, ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος
Γῇ τε καὶ Ἡέλιος καὶ Ἑρίνυες, αἱ θ' ὑπὸ γαίαν
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση.

[33] Γ 276—279, Ζεὺ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,
Ἡέλιος θ', ὅς πάντ' ἐφοράς καὶ πάντ' ἐπακούεις,
καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσθε, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση.

Mit diesen zu vergleichen sind die beiden von Göttern gebrauchten Schwurformeln:

Ξ 271—274, ἄγρει νῦν μοι ὅμοσσον ἄατον Στυγὸς ὕδωρ,
χειρὶ δὲ τῇ ἐτέρῃ μὲν ἔλε χθόνα πουλυβότειραν,
τῇ δ' ἐτέρῃ ἄλα μαρμαρέην, ἵνα νῶιν ἅπαντες
μάρτυροι ὦσ' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἔοντες.

Ο 36—37, ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπέρθε
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος κτλ.

Der Eid ist eine bedingte Selbstverfluchung, und alle diese Formeln zeigen die Ausdehnung des Fluches auf alle drei Reiche der Welt, Himmel, Erde und Unterwelt, damit sie dem Eidbrüchigen keinen Unterschlupf geben. Für die Unterwelt treten in T die Erinyen ein; sie gehören ihr an, weil sie dem Grabe des zu Rächenden entsteigen. Sie sind Rachegeister, also besonders geeignet, den Meineidigen zu strafen; daher ist es ganz natürlich, dass sie emphatisch hervorgehoben werden. In die erweiterte Fassung in Γ hat sich wegen der Assoziation mit Grab und Unterwelt das Wort καμόντας, das sich offenbar auf die Toten bezieht, eingeschlichen. Aber auch so besagt die Stelle nur, dass die Meineidigen keine Ruhe im Grab finden werden, sondern wie die Geister der Verbrecher im Volksglauben gepeinigt umherschweifen müs-

sen. Mit Recht hat man sich gehütet, in diese Worte eine Beziehung auf Unterweltstrafen hineinzulesen³. Dies war auch sicher nicht die Absicht des Verfassers; eine Zeit aber, der diese Vorstellung wohlbekannt war, musste sie in ihnen wiederfinden. Ihr mochten diese Verse den Glauben an eine strafende Gerechtigkeit in der Unterwelt mächtig fördern.

Wir können das Hervorwachsen dieser Vorstellung gut verfolgen. Die erste Voraussetzung ist die Verschiedenheit der [34] Lose in der Unterwelt; die ergab sich schon aus der alten Vorstellung der Iteration. Sie wurde besonders folgenscher, wenn sie durch schon an sich religiöse Vorstellungen hervorgerufen wurde. Wer sich den religiösen Reinigungen nicht unterzieht, lebt in Unreinheit nicht nur in diesem, sondern auch in dem anderen Leben; ἐν βροτῶν καὶ ἐν ᾗδου ist das Schlagwort, gemünzt von denjenigen, welche die Gleichgültigen aufrütteln wollten, die ihre Reinigungen zurückwiesen. Andererseits erleben die Eingeweihten noch in der Unterwelt die Seligkeit der Mysterienfeier, wie Aristophanes es schildert. Solche Verschiedenheiten waren die Voraussetzung schon für eine oft aufgezeigte Erscheinung: Nachdem die alte Vorstellung, dass die Strafe ungerechter Taten, welche den Täter selbst nicht erreicht hatte, sein Geschlecht traf, durch die andere abgelöst war, welche verlangte, dass das Individuum, das die Tat begangen hatte, auch die Strafe erleiden sollte, wurde die Strafe, da sie erfahrungsgemäss oft in diesem Leben ausblieb, dem Leben nach dem Tode zugeschoben.

Die Iteration konnte zur Belohnung oder zur Strafe werden, das deckte aber lange nicht alle Einzelfälle. Wie es sich auswirkte, sehen wir in dem Unterweltgemälde des Polygnot⁴. Ein Mann, der seinen Vater misshandelt hat, wird von dem Vater gewürgt, eine einfache Umkehrung der Rollen, das allen Völkern geläufige jus talionis. Weiter geht das zweite Bild: der Tempelräuber, der von einer Frau gestraft wird, die ihm Gift reicht und auch auf andere Weise peinigt. Der

³ Anders freilich Rohde, *Psyche*, I, S. 64, und Dieterich, *Nekyia*, S. 54 f.

⁴ Pausanias, X, 28, 4 ff.

Glaube an die Unterweltstrafen ist von dem Verlangen nach Gerechtigkeit hervorgerufen; dasselbe Verlangen forderte, dass die Strafe nicht willkürlich, sondern gerecht zugemessen werde. Anfangs dachte man an die abstrakte Gerechtigkeit, wie Pindar zeigt, Ol., II 63—66:⁵

θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὖτις ἀπάλαμνοι φρένες
 ποινὰς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχῇ
 ἀλιτρὰ κατὰ γὰς δικάζει τις ἐχθρῶ
 λόγον φράσαις ἀνάγκῃ,

[35] sei es, dass man ἐχθρὰ ἀνάγκῃ als Nominativ fasst, sei es, dass man das Wort als Dativ schreibt, was mir besser vorkommt. Die Vorstellung musste sich konkretisieren. Zeus, der Hüter der Gerechtigkeit ist, musste seines Amtes auch in der Unterwelt walten, d. h. der unterirdische Zeus, Hades. So ist es an einer Stelle des Aischylos, Suppl. 230 f.:

κάκει δικάζει τὰμπλακίμαθ', ὡς λόγος,
 Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας

Der König der Unterwelt, Hades selbst, wird daher zum Totenrichter an einer anderen Stelle des Aischylos, Eum. 274 f.:

μέγας γάρ 'Αΐδης ἐστὶν εὖθυος βροτῶν
 ἔνερθε χθονός,
 δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.

Da ganz andere Vorstellungen an Hades hafteten, ist es nur natürlich, dass später nicht er mit dem Richteramt be-
 lästigt, sondern andere Richter erfunden wurden. Die Verse der Nekyia haben den Minos an die Hand gegeben, er zog seinen Bruder Rhadamanthys mit sich. Um die typische Dreizahl zu füllen, kam noch Aiakos hinzu wegen des Ruhmes seiner Gerechtigkeit, den er bereits genoss⁶. Die drei bekannten Totenrichter begegnen zuerst an der bekannten Stelle bei

⁵ Über die vielbesprochene Stelle vgl. Wilamowitz, Pindar, S. 248 f. [meine Gesch. d. griech. Rel., I, S. 655 mit Anm. 7.]

⁶ Bei Isokrates, Euagor., 15, ist er noch nicht Totenrichter, sondern Beisitzer des Pluton und der Kore, bei ihnen die grössten Ehren geniesend, gerade so, wie Rhadamanthys bei Pindar, Ol., II, 83, Beisitzer seines grossen Vaters im Elysium ist. Diese Stelle folgt kurz auf die

Platon, *Gorgias*, p. 523 E f.⁷. Es muss dahingestellt bleiben, ob Platon sie erfunden oder von anderer Seite übernommen hat.

Ein persönlicher Totenrichter erscheint also zuerst im fünften Jahrhundert, der unterirdische Zeus oder Hades, und Minos [36] nebst den beiden anderen erst im folgenden. Er hat auch nie die Waage als Attribut. Die Waage als Symbol der Gerechtigkeit ist überhaupt spät. Nach den Münzen scheint es sich folgendermassen damit zu verhalten. Dikaioosyne mit der Waage ist spezifisch ägyptisch, sie kommt auf alexandrinschen Münzen seit Claudius oft vor, daneben vereinzelt im Osten, besonders in Prynnessos in Phrygien. Auf den römischen Münzen ist es Aequitas, welche die Waage als Attribut hat; das älteste Beispiel ist eine in Lugudunum geschlagene Kupfermünze des Galba. Justitia hält in älterer Zeit Szepter und Patera oder Zweig, erst seit Carinus und Konstantin zuweilen die Waage. Dies Attribut ist auch für die Aequitas am passendsten. Das frühe Auftreten der Dikaioosyne mit der Waage in Alexandrien dürfte auf einheimischer Tradition beruhen.

Wenn man die Deutung des Mannes mit der Waage auf unsrer Vase als eines Totenrichters aufrecht erhalten will, hat man also anzunehmen, dass die Vorstellung vom Totenrichter in mykenischer Zeit vorhanden war, nachher aber abhanden kam, um erst im fünften Jahrhundert wieder aufs neue [37] geschaffen zu werden, und ferner dass die Waage als Symbol der Gerechtigkeit in der mykenischen Zeit vorkam, um dann erst mindestens ein Jahrtausend später aufs neue aufzukommen. Wahrscheinlich ist das nicht. Die Analogie, mit der jene Deutung gestützt werden kann, ist auch keine griechische, sondern eine ägyptische, die bekannte, oft dargestellte Szene, wie das Herz des Toten gegen das Zeichen der Wahrheit, eine Feder, gewogen wird vor einem Gericht von 42

oben zitierten Verse; der Zusammenhang bestätigt, dass Rhadamanthys hier eben nicht Totenrichter ist.

⁷ Für unsern Zweck ist es nicht nötig, die anderen Platonstellen anzuführen; sie sind nebst den späteren zusammengestellt von L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, Rel.-gesch. Versuche u. Vorarbeiten, II: 2.

Richtern, welche die Gaue Ägyptens vertreten. Die Waage wird von dem schakalköpfigen Totengott Anubis bedient, und ihr Ausschlag von Thoth aufgezeichnet; daneben thront mitunter Osiris, denn das Gericht, das gehalten wurde, als der tote Osiris von Seth verklagt wurde, ist das Vorbild der Rechtfertigung des Verstorbenen. Die Annahme, dass die Mykenäer diese Darstellung in Ägypten kennen gelernt und nachgebildet haben, scheint sehr gewagt zu sein, besonders da sie sich in dem sog. Totenbuch und in den Gräbern findet. Dazu kommt der beachtenswerte Unterschied, dass auf der cyprisch-mykenischen Vase der Mann, der als Richter angesprochen wird, selbst die Waage hält, während auf dem ägyptischen Bild das Wägen von Anubis vor 42 Richtern besorgt wird.

Diese Zusammenstellung ist längst von Schliemann gemacht worden⁸, der, von den beiden in dem III. Schachtgrab von Mykenai gefundenen Waagemodellen sprechend, an die ägyptische Darstellung des Totengerichts erinnert. Die Idee wurde von Evans aufgenommen und im Anschluss an seine Deutung des sog. Rings des Nestor eigentümlich umgebogen⁹. Es ist ihm eine Lieblingsthese, dass die Seele in minoisch-mykenischer Zeit als Schmetterling dargestellt wurde, und daher findet er in den Schmetterlingen, welche die Schalen jener Waagemodelle zieren, einen Beweis dafür, dass das Gerät eine Seelenwaage ist. Dagegen ist einzuwenden, dass Schmetterlinge auch einige der vielen mitgefundenen Goldplättchen [38] zieren zugleich mit Tintenfischen und Spiralmotiven; sie können nicht anders als diese beurteilt werden. Ferner ist der Ausgangspunkt unsicher; es ist zweifelhaft, ob die von Evans auf dem Ringe als Schmetterlinge und Puppen angesprochenen Bilder wirklich solche sind¹⁰, und schliesslich unterliegt die Echtheit des Ringes den stärksten Bedenken¹¹. Es ist viel wahrscheinlicher, dass die Waagemodelle keinen symbolischen

⁸ Schliemann, Mykenai, S. 229.

⁹ A. Evans, The Ring of Nestor, Journal of Hellenic Studies, XLV, 1925, S. 59 ff. Vgl. Palace of Minos, II, S. 787 f.

¹⁰ Siehe meine Minoan-Mycenaean Religion, S. 551 f. [245 f.]; dagegen Evans, The Palace of Minos, III, S. 148 ff.

¹¹ Ich habe meine Zweifel, wie es scheint, in meiner Minoan-Myc-

Sinn haben, sondern Nachbildungen eines Geräts des täglichen Lebens sind, auch wenn man nicht der bestechenden Hypothese Svoronos' huldigt, dass sie für das Wägen von Edelmetall und Geld dienten.

Demnach durfte es so unwahrscheinlich wie nur möglich sein, dass das Bild unsrer Vase einen Totenrichter darstellt. Wenn wir uns nach anderen Deutungen umsehen, dürfen wir uns füglich an die griechische Zeit halten¹². In der Literatur ist die Symbolik der Waage einfach; es handelt sich um die Entscheidung, was schwerer, also besser ist, wie z. B. Dionysos bei Aristophanes, Frösche, 1378 ff., die beiden Dichter ihre Worte in die Waagschalen sprechen lässt. Die bildlichen Darstellungen beschränken sich, abgesehen von den rein technischen, z. B. auf der Arkesilasschale, der Taleidesamphora und in den Darstellungen der Lösung Hektors, auf nur einen Typus, die Psychostasie, und zwei Sonderfälle, den Bostoner Thron und die Erotengewägung auf einer kampanischen Hydria im British Museum¹³. Die Wägeszene des Bostoner Throns ist trotz der sorgfältigen Arbeit Studniczkas kaum einwand- [39] frei erklärt. Dem Bild der Hydria möchte ich keine sehr tiefe Bedeutung beilegen; es ist desselben tändelnden Geistes wie z. B. der Erotenverkauf auf einem pompejanischen Wandgemälde. Ich würde nicht einmal zu versichern wagen, dass es eine Umbildung der Psychostasie ist; es kann eine Marktscene sein.

Die Psychostasie geht auf Homer zurück. Wir können es daher unterlassen, die Umbildung, welche die bildliche Traaean Religion nicht deutlich genug ausgedrückt; insbesondere hat man die unvermeidliche Konsequenz übersehen, die aus den Worten S. 554 [247 f.] folgt: »I cannot help feeling that the artist has misunderstood this slaughtering table and made it into a base for the Divine Animal.« Ein solches Missverständnis würde ein minoischer Künstler nicht begangen haben.

¹² Eine Reihe von Darstellungen aus der hellenistischen und römischen Zeit wird aufgezählt von Michon s. v. *libra* in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités.

¹³ Die hieher gehörigen Bilder sind mit gewohnter Umsicht zusammengestellt von Studniczka in seiner Abhandlung über den Bostoner Thron, Jahrb. d. deutschen archäolog. Inst. XXVI, 1911, s. 131 ff.; die Hydria S. 140 Abb. 58.

dition zeigt — statt Zeus hält Hermes die Waage — zu diskutieren¹⁴, sondern uns dem ältesten Zeugen zuwenden. Bei Homer ergreift Zeus die Waage, um das Schicksal zweier miteinander kämpfenden Helden oder Heere zu entscheiden. Was in die Waagschalen geworfen wird, ist δύο κῆρε ταηλεγέος θανάτοιο. Die ältere Stelle betrifft Achill und Hektor:

X 209—212, καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα
 ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταηλεγέος θανάτοιο,
 τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος ἵπποδάμοιο,
 ἔλαε δὲ μέσσα λαβίων ῥέπε δ' Ἑκτορος αἴσιμον ἡμαρ.

κῆρ bedeutet hier einfach Todeslos, wie regelmässig bei Homer, was durch die folgenden Worte: ῥέπε δ' Ἑκτορος αἴσιμον ἡμαρ noch verdeutlicht wird. Neuerdings werden aber die Keren mit Vorliebe als böse Geister, Schadendämonen, Bazillen aufgefasst. Miss Harrison, die besonders diese Ansicht vertreten hat, hat einige Schwierigkeit, sich mit dem festen homerischen Sprachgebrauch abzufinden¹⁵; sie möchte darin eine Verflüchtigung des älteren konkreteren Gebrauchs des Wortes sehen. Insofern hat sie selbstverständlich recht, als die konkrete Vorstellung von Schadendämonen älter ist als die abstrakte vom Geschehe; was den Wortsinn von κῆρ betrifft, ist es dadurch nicht bewiesen, dass er sich in derselben Richtung entwickelt hat. Es tritt hier das alte Missverständnis hervor, dass die homerische Dichtung dem primitiven Urgrund entspringe, während sie in Wirklichkeit das Erbe einer hoch entwickelten Kultur übernommen hat. Die Schicksalsvorstellung sitzt bei Homer sehr tief und findet in mehreren Worten Ausdruck. Es ist sehr wohl möglich, dass κῆρ, wenn es in homerischer Zeit, böses Geschick, 'Todeslos' bedeutete; später in die konkretere Bedeutung von 'Schadendämon', 'böser Geist' übergegangen ist.

Zu diesen Erwägungen bin ich geführt worden durch die zweite vollständige Stelle, die jünger ist, in der Κόλος μάχη:

Θ 69—74, καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα
 ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταηληγέος θανάτοιο,

¹⁴ Vgl. jedoch unten S. 456.

¹⁵ J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, S. 174 ff.; vgl. Rodhe, Psyche, I, S. 239 A. 2.

Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
 ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν ῥέπε δ' αἶσιμον ἡμαρ Ἀχαιῶν.
 αἱ μὲν Ἀχαιῶν κῆρες ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
 ἐζέσθην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄεθρον.

Sie ist eine Erweiterung, deren jüngerer Alter sich schon dadurch verrät, dass die Lose nicht zweier Helden, sondern zweier Völker gewogen werden. Auf die alten Formelverse folgt die Schilderung, wie die κῆρες der Achäer sich auf die Erde niederlassen, während die der Troer im Luftraum wegfliegen. Die κῆρες sind hier Todesdämonen, was zu einer Unstimmigkeit mit der alten Formel führt; denn in dieser hat jeder Held, bzw. jedes Volk einen Ker, hier treten sie in der Mehrzahl auf. Es ist dieselbe Personifikation, die wir auch sonst bei Homer voll entwickelt antreffen, z. B. die Ἄρη, Μοῖρα und gar Αἶσα (η 197).

Es gibt noch zwei Stellen, die nur sehr kurz auf diese Vorstellung anspielen. Als im Kampf um den Körper des gefallenen Patroklos die Troer weichen und Hektor sich plötzlich zur Flucht wendet, wird als Erklärung hinzugefügt:

Π 657, κέκλετο δ' ἄλλους
 Τρῶας φευγέμεναι γινῶ γὰρ Διὸς ἰρὰ τάλαντα.

In seiner Rede an Achill sagt Odysseus:

Τ 222, ἄμνητος ὀλίγιστος, ἐπὶ κλίνῃσι τάλαντα
 Ζεὺς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται.

Gerade die Kürze des Ausdrucks ist für die Geläufigkeit der Vorstellung bezeichnend; sie ist eine solche, dass der Ausdruck rätselhaft wäre, wenn er nicht durch die vollständigen Stellen erklärt würde; sie setzt voraus, dass die Sache einem jedem geläufig war. Die Schicksalswaage des Zeus, durch die er das Geschick im Kampf entscheidet, ist also altes Gemeingut für Homer, so alt, dass die Vorstellung in abgeschliffenen Formeln und rätselhaften Andeutungen geprägt worden ist. Wie so vieles im alten Bestand des Epos mag diese Vorstellung in die kampfesfrohe mykenische Zeit hinaufreichen.

Unser Vasenbild stimmt offenbar sehr gut zu dieser Vor-

stellung von der Schicksalswaage des Zeus. Die Hauptszene zeigt einen Mann mit einer Waage in der Hand vor einem Streitwagen. Sie lässt sich ohne weiteres deuten als Zeus, der die Waage ergreift vor dem Auszug des Helden in den Kampf. Das Pferd auf dem höheren und der Mann auf dem tieferen Niveau sind wohl als Füllsel zu bewerten; höchstens vergegenwärtigen sie das Gedränge von Menschen und Tieren auf dem Schlachtfeld. Obgleich ich keineswegs den Abstand zwischen der mykenischen und der homerischen Zeit verkenne, kommt diese Deutung sowohl der Zeit wie dem Volkstum, denen unsre Vase entstammt, näher als irgend eine andere. Die Kluft, die man früher zwischen diesen beiden Perioden bestehen liess, wird allmählich immer mehr ausgefüllt. Die Mythologie reicht in die mykenische Zeit hinauf, welche mythisch die eigentlich schöpferische Zeit war. Der grosse Wert der hier besprochenen Darstellung ist, dass sie nicht rein mythischer Art ist, sondern uns einen Einblick in die religiöse Vorstellungswelt der mykenischen Zeit gestattet, die uns bisher ziemlich verschlossen war. Obgleich man mit Sicherheit annehmen konnte, dass es zwischen der minoischen und der mykenischen Religion einen grossen Unterschied gab, konnte dieser im einzelnen nicht aufgezeigt werden, da die Ausdrucksformen der minoischen Kunst das selbständig Mykenische so überdeckt hatten, dass bei dem von den Monumenten ausgehenden Studium die minoische und mykenische Religion als eine Einheit genommen werden mussten.

Was unsre Vase lehrt, ist erstens, dass der homerische Schicksalsglaube schon der mykenischen Zeit angehört. Das kann durch einen Hinweis auf das Wort $\alpha\iota\sigma\alpha$ erhärtet werden. Denn dieses Wort gehört zum arkadisch-cyprischen Wortschatz in Homer, der notwendigerweise in eine Zeit hinaufreichen muss, die vor der dorischen Wanderung liegt, also spätestens das Ende der mykenischen Zeit¹⁶. Der homerische Schicksalsglaube ist ein echter Fatalismus; $\alpha\iota\sigma\alpha$, $\mu\omicron\iota\rho\iota\alpha$ bedeuten ‚Anteil‘, ‚Portion‘¹⁷. Der Mensch muss seinen Anteil an

¹⁶ Siehe mein Buch, *Homer and Mycenae*, S. 175 ff.

¹⁷ Vgl. meine Darstellung im *Archiv f. Rel.-wiss.*, XXII, 1924, S. 335 f. [und *Gesch. d. griech. Rel.*, I, S. 338 ff.]

Glück und Unglück erleiden. Man hat diesen Glauben wegzudeuten und zu bagatellisieren versucht; dazu ist er zu klar und sitzt zu tief. Freilich passt er nicht sehr gut zu den späteren, uns geläufigen religiösen Vorstellungen der Griechen; das ist in Anbetracht des Alters des Homer und seiner Sonderstellung auch in anderen Hinsichten kein gültiger Einwand. Wir haben die Tatsache so hinzunehmen, wie sie ist, und wir verstehen sie besser, wenn sie eigentlich einer Zeit weitausgreifender, gefährvoller und wechselvoller kriegerischer Unternehmungen angehört, wie es die mykenische Zeit war. Solche Zeiten pflegen immer den Schicksalsglauben hervorgerufen und zu entwickeln. Auf diesem Boden war er in der mykenischen Zeit gewachsen und hat sich in abgeschliffenen Formeln in die homerische Kunstsprache hinübergerettet, die so viele alte Überreste bewahrt hat.

Zweitens muss der Mann, der die Waage hält, Zeus sein. Denn Hermes, der in den Vasenbildern der Psychostasie aus der klassischen Zeit auftritt, ist eine Neuerung, die durch eine Verschiebung der Vorstellung, welche oben S. 453 angedeutet wurde, veranlasst wurde, wozu die Bedürfnisse der künstlerischen Darstellung nachgeholfen haben. Die Lase konnte man nicht abbilden; dafür setzte man die εἰδωλα bzw. ψυχαί der Helden ein; so wurde verständlich angedeutet, warum es sich bei der Entscheidung handelte. Daher wurde diese Darstellung nicht eine *ψροστασία* wie bei Homer, sondern eine *ψροστασία*, wie die Tragödie des Aischylos benannt ist. Wenn der Gott, der die Schicksalswaage hält, Zeus ist, so zeigt dies, dass Zeus schon in der mykenischen Zeit der Schicksalslenker, der oberste Gott war. Er war, wie ich aus anderen [43] Gründen früher dargelegt habe¹⁸, der höchste Gott und König der Götter. Auch hierin spiegelt Homer den Glauben der mykenischen Zeit wider. Die neueren Versuche, dem Poseidon die Stellung als Obergott in älterer Zeit zu vindizieren, können dagegen nicht aufkommen.

¹⁸ In dem Kapitel über den Olym in meinem *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, bes. S. 228 ff.