

WUNSCH: GEISTERBANNUNG

WARBURG INSTITUTE

FBK 45





Sonderdruck.

FESTSCHRIFT
ZUR JAHRHUNDERTFEIER DER
UNIVERSITÄT ZU Breslau

IM NAMEN DER
SCHLESISCHEN GESELLSCHAFT
FÜR VOLKSKUNDE

UNTER MITWIRKUNG VON

KONRAD CICHORIUS, FELIX DÄHN, ERNST VON DOBSCHÜTZE, PAUL DRECHSLER, KARL DRESCHER,
PAUL FEIT, FERDINAND FRIEDENSBURG, ALFRED GESCKE, KONRAD GUSINDE, ALFONS HELEK,
ALFRED HILLEBRANDT, MAX HIPPE, OTTO HOFFMANN, HERMANN JANTZEN, FRANZ KAMPERS,
HERMANN KLATSCH, JOSEPH KLAFFER, MAX KOCH, WILHELM KÖRBER, WILHELM KROLL, RICHARD
KÜHNAU, BRUNO MEISSNER, GUSTAV NECKEL, EDUARD NORDEN, KARL OEBRICH, ALFRED PILLET,
GEORG PRUSS, HUGO PRINZ, GREGOIRE SARCAZON, OTTO SCHNADER, HANS BEGER, JOSEPH
SICKENBERGER, THEODOR SIEBS, FRANZ SEUTSCH, WOLF VON UNWERTH, FRIEDRICH VOGT,
WALTHER VOLT, ADOLF VON WENCKSTERN, PAUL WENDLAND, RICHARD WÜNSCH, KONRAD ZIEGLER

HERAUSGEGEBEN

VON

THEODOR SIEBS

BRESLAU

KOMMISSIONSVERLAG VON M. & H. MARKUS

1911.

Inhalt.

	Seite
Widmung	III
Zur Jubelfeier der Breslauer Hochschule 1911. Von Prof. Dr. Felix Dahn	1
Circumambulatio. Von Prof. Dr. Alfred Hillebrand	3
Zur Geisterbannung im Altertum. Von Prof. Dr. Richard Wünsch	9
Antike Geister- und Gespenstergeschichten. Von Prof. Dr. Paul Wendland	33
Die alten Schneekoppenfremdenbücher als Quelle für die Volkskunde. Von Oberlehrer Prof. Dr. Willibald Körber	56
Vergleichende Straßennamenforschung. Von Prof. Dr. Paul Feit	71
Gefangene Geister. Von Oberlehrer Prof. Dr. Richard Kühnau	98
Ragnacharius von Cambrai. Von Dr. Gustav Neckel	121
Das Entwicklungsgebiet der schles. Mundart. Von Dr. Wolf v. Unwerth	155
Die Verwandtschaft mit der Sippe der Frau. Von Prof. Dr. Otto Hoffmann	177
Der Zauberer Neptanabus nach einem bisher unbekanntem Erfurter Text. Von Oberlehrer Dr. Alfons Hilka	188
Der bergentrückte Kaiser. Von Prof. Dr. Franz Kampers	199
Die Quellen der Sage vom toten Gaste. Von Dr. Joseph Klapper	202
Die Freimaurer im deutschen Volksglauben. Von Prof. Dr. Karl Olbrich	232
Von d. Bruderschaft Unser Frauen u. Sant Jörgen. V. Prof. Dr. Herm. Jantzen	242
Wo suchen die Menschen das Paradies? Von Prof. Dr. Ernst v. Dobschütz	246
Babylonische Prodigienbücher. Von Prof. Dr. Bruno Meißner	256
Der Einfluß des Volkstümlichen auf das Gopräge der Münze. Von Dr. Ferdinand Friedensburg	264
Philipp II., die Niederländer und ihre erste Indienfahrt. Von Prof. Dr. Georg Friedrich Preuß	279
Tolstoj und Marx, ihre Stellung zu Leben und Volk. Von Prof. Dr. Adolph von Wenckstern	313
Volkskundliches bei Andreas Gryphius. Von Prof. Dr. Max Koch	337
Der Christenname ein Scheltname. Von Prof. Dr. Alfred Gereke	360
Konrad von Heinrichein und die Bedeutung der altschlesischen Vokabulare für die Mundartenforschung und Volkskunde. Von Dr. Konr. Gusinde	374
Die Todespsychologie der Uraustralier in ihrer volks- und religionsgeschicht- lichen Bedeutung. Von Prof. Dr. Hermann Klaatsch	401
Die altattischen Komiker und die Volksreligion. Von Prof. Dr. Konr. Ziegler	440
Oelgoetze. Von Prof. Dr. Karl Drescher	453
Aus griechischer Frühzeit. Von Prof. Dr. Otto Schrader	464
Heilig. Von Prof. Dr. Wilhelm Kroll	481
Valkesos und Nibelungias. Von Prof. Dr. Friedrich Vogt	484
Über zwei spätlateinische precationes. Von Prof. Dr. Eduard Norden	517
Zur Geschichte Gottfriedens von Berlichingen dramatisiert. Von Prof. Dr. Franz Skutsch	525
Englisch ‚benbane‘, ‚Bilsenkraut‘. Von Prof. Dr. Gregor Sarrasin	552
Die Grundlagen der vorgeschichtlichen Chronologie. Von Prof. Dr. Seger	554
Fenertod mit Eingraben im Altertum. Von Prof. Dr. Konrad Cichorius	570
Ein Mützenidol aus Kreta. Von Dr. Hugo Prinz	577
Die Schutzbriefe unserer Soldaten. Von Dr. Walther H. Vogt	586
Engels- oder Teufelsläuterer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12)? Von Prof. Dr. Joseph Sickenberger	621
Ein ungedrucktes Gedicht des Troubadours Guillem Magret und die Sage von Golfier de las Tors. Von Prof. Dr. Alfred Pillet	640
Die Präpositionen im Schlesischen. Von Prof. Dr. Paul Dräxler	648
Reimsprüche aus einer Breslauer Liederhandschrift. Von Prof. Dr. M. Hippe	685
Das Testament Friedrichs des Großen. Von Prof. Dr. Theodor Siebs	701

Zur Geisterbannung im Altertum.

Von Dr. Richard Wünsch in Königsberg.

Eine Volkskunde, die nicht nur sammelt, sondern auch ihre Sammlungen ausdeutend verwertet, bedarf der Analogieen aus Glauben und Brauch anderer Zeiten und anderer Völker. Manches, was heute unter unseren Landsleuten aufgezeichnet wird, erhält sein volles Licht erst von verwandten Erscheinungen unter den Griechen und Römern des Altertums. Daher ist auch in den „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde“ Antikes stets gern behandelt worden, um Modernes zu erläutern. So in der Abhandlung „Der Schatten im Volksglauben“ (Heft XII, 1904, S. 3 ff.) Wehmütig gedenken wir seines Verfassers: Fritz Pradel ist von einem tragischen Geschick in der Blüte der Jahre hinweggerafft worden. Da soll sein Name in dieser Erinnerungsschrift der Gesellschaft, deren werktätiges Mitglied er gewesen ist, noch einmal in Dankbarkeit genannt werden.

Eine Stelle in einem anderen Werke Pradels ist der Ausgangspunkt dieser Zeilen. In den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten Bd. III (1907) S. 253 ff. hat er eine Reihe von griechischen Gebeten und Beschwörungen des Mittelalters herausgegeben, die vielfach das Austreiben von unsauberen Dämonen bezwecken. Dabei erhob sich die Frage: 'Wohin werden die bösen Geister gebannt?' Indem Pradel sie S. 355 ff. für das Mittelalter beantwortet, stellt er daneben die verwandten hellenischen Vorstellungen des Altertums und der Neuzeit. Die Formeln, mit deren Hilfe die Griechen von einst und jetzt die Dämonen an bestimmte Orte hinwünschen, hat Bernhard Schmidt gesammelt und erläutert (Alte Ver-

wünschungsformeln, Neue Jahrb. für Philol. Bd. 143, 1891, 561 ff.)¹⁾. Der Aufsatz von Schmidt ist, wie so manches andere seiner Werke, wertvoll eben dadurch, daß der Verfasser das neue Griechentum ebenso kennt, wie das alte, und so zu beweisen vermag, daß vielfach heute noch in Hellas dieselben Vorstellungen lebendig sind wie vor zweitausend Jahren. Dazu gibt dann Pradels Werk die notwendige Ergänzung, in dem es zeigt, daß und wie die antiken Anschauungen während des Mittelalters weiter gelebt haben. So treten Anfang, Mitte und Ende zu einem geschlossenen Bilde zusammen. Heute freuen sich die Philologen, wenn sie einmal ein solches Bild schauen können, und betrachten es als Gewinn für die Wissenschaft, wenn die Geschichte eines antiken Gedankens nicht mitten im Altertum abreißt, sondern möglichst weit herabgeführt werden kann. Vor zwanzig Jahren, als jener Aufsatz über die Verwünschungsformeln geschrieben wurde, mußte er noch eine Auseinandersetzung mit den Philologen enthalten, die dergleichen Studien nicht anzuerkennen vermochten.

Gleich zu Anfang seines Aufsatzes sagt Schmidt: 'Wahrscheinlich ist mir nicht wenig entgangen, was andere nachtragen mögen'. Ich mache von dieser Erlaubnis Gebrauch und gebe hier einige Nachträge über die Orte der Geisterbannung im Altertum, z. T. aus Texten, die im Jahre 1891 noch nicht bekannt waren. Das soll zugleich eine Ergänzung zu Pradel sein, der einige solcher Texte zwar erwähnt, aber nur im Vorübergehen. Stellen, die sich bei Schmidt oder Pradel finden, und zu denen sich nichts Neues sagen läßt, wiederhole ich nicht. Im Vordergrund stehen unter den antiken Zeugnissen nach Zahl und Bedeutung die griechischen, neben denen ich nur die nahestehenden römischen Anschauungen verwerte. Daß es sehr ähnliche Dinge bei anderen Völkern gibt, ist mir nicht unbekannt²⁾. Das Thema weiter zu fassen und zu einer Formenlehre

¹⁾ Es sind Formeln meist von der Art, daß Jemand weggewünscht wird, ins Meer oder auf den Berg (II. VII 315 *εις ὄρος ἢ εἰς κόμα*). Ich bemerke gleich hier, daß sich bei diesem Thema griechische und lateinische Zitate nicht vermeiden ließen. Aber der Gedankengang soll, bis auf ein paar sprachliche Exkurse, auch ohne sie verständlich sein.

²⁾ Es ist leicht, sich das deutsche Material nach dem Register von Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, zusammenzusuchen. Auf die Sammlung in W. Mannhardts Wald- und Feldkulten I 14–22 und 32 f. macht H. Lewy aufmerksam, Jahrb. für Philol. 143, 1891, 816: da handelt es sich um Bannung der Bäume. H. Soligmann, Der böse Blick und Ver-

der gesamten antiken Exorkistik auszuarbeiten¹⁾, muß einer Zeit vorbehalten werden, der die im Werden begriffene kritische Ausgabe der griechischen Zauberpapyri fertig vorliegt.

Die Griechen und Römer der Urzeit haben, wie andere primitive Völker, in den Erscheinungen der Natur übermenschliche, aber den menschlichen ähnliche Kräfte gesehen und deren Wirkung in anthropozentrischer Auffassung auf sich selbst bezogen: wenn etwas dem Menschen nützt, ist es eine gute, wenn es ihm schadet, eine böse Kraft. Mehr und mehr werden jene Mächte mit anthropomorphen Zügen ausgestattet und so allmählich zu dämonischen Wesen entwickelt, die je nach Laune dem Menschen schaden oder ihm nützen. Unter ihnen gibt es solche, von denen der Mensch fast nie Vorteil, fast immer Nachteil zu erwarten hat. Sie treten zur Gruppe der bösen Dämonen zusammen. Zu ihr gehören namentlich die Dämonen der Krankheit, des Viehsterbens, des Flurschadens. Aufgezählt werden sie in dem alten römischen Gebet bei Cato *de agri cult.* 161, 2; da wird Mars angerufen: *uti tu Morbos visos inuisosque, Vidvertatem Vastitudinemque Calamitates Intemperiasque prohibessis defendas acerruncesque.* Groß geschrieben habe ich diese Akkusative, weil es Eigennamen sind: 'daß du die (leibhaftigen Dämonen) Verwaisung, Verwüstung, die sichtbaren und unsichtbaren²⁾ Krankheiten, Unheil und Unwetter fernhaltest, wegstoßest, entfernest.' So schützt der Gott, wie es im Folgenden heißt, alle Feldfrucht (*fruges frumenta vineta virgultaque*), Hirt und Herde (*pastores pecuaque*), Haus und Gesinde (*domus familiaque*).

wandtes, Berlin 1910, gibt Beispiele folgender Orte, wohin die Geister gebannt werden: in die Wüste (Sibirien, I 311), an das andere Ufer eines Flusses (Sawe, I 367), auf einen Berg (Bulgarien, I 375). Eine neugriechische Formel hat neuerdings Or. Janiewitsch besprochen, Arch. f. Rel. Wiss. XIII 1910, 627. Da soll der Dämon sich wegheben hoch auf den Berg in die Höhle des Drachen und seine Knochen fressen: *ἔπαγε σε εἰς τὸ ὄρος τὰ ὄμματα καὶ κρῦβους ὀδόντορος πάγε τὰ ὀστέα αὐτοῦ.* Systematisch ist das Problem wenigstens für einen Volksstamm behandelt worden von O. H. Brunner, Über die Bannungsorte der finnischen Zauberslieder, Helsingfors 1909 (*Mémoires de la société Finno-Ougrienne* Bd. XXVIII): ich verdanke diesen Hinweis meinem Kollegen R. Meißner.

¹⁾ In Angriff genommen ist diese Aufgabe von Julius Tambornino, *De antiquorum dæmonismo*, Rel. gesch. Vers. Vorarb. VII 3 (1909).

²⁾ Genau so heißt es in den deutschen Himmelsbriefen (A. Dieterich, Kleine Schriften S. 235): 'Durch den Befehl des heiligen Geistes stehen stille alle Sichtbaren und Unsichtbaren.'

Dies Gebet ist typisch für die Art, wie der Mensch sich der schädlichen Geister erwehrt. In den meisten Fällen sind sie zu mächtig, als daß er sie töten oder sie unfähig machen könnte, zu wirken. Namentlich gilt das von solchen, die durch Unsichtbarkeit sich seinen Händen entziehen, und das sind bei weitem die meisten. So bleibt nur das eine, daß er ihre Wirkung von sich ablenkt. Das geschieht hier, indem man durch das Gebet einen Gott veranlaßt, durch seine größere Kraft die geringere der Dämonen zu zwingen. Aber diese Form des antiken Johannessegens ist schon eine höhere Stufe der Entwicklung. In primitiver Anschauung bietet dem Menschen der Zauber die nötige Hilfe gegen jene Geister. Die Magie wird ja ausgeübt in der festen Zuversicht, daß bestimmte Worte und bestimmte Handlungen die Gewalt haben, Götter und Dämonen zu zwingen, dem Zaubern den zu gehorchen. So müssen sie auch folgen, wenn er sie fortreibt. Diese Geistervertreibung ist von den Alten zu einer vollständigen Kunst ausgebildet worden, die sich ganz bestimmter Formen bedient.

Die einfachste unter den verschiedenen Arten dieser Magie ist nur darauf aus, das Böse los zu werden; sie kümmert sich nicht darum, wohin es sich nun wendet. Solcher Art ist jenes römische Gebet, und sind die meisten der einfachen volkstümlichen Beschwörungen, die R. Heim gesammelt hat (*Incantamenta magica graeca latina*, Jahrb. für Philol. Suppl. Bd. XIX 1892, 465 ff.). Sie zerfallen in zwei Gattungen, je nachdem der Dämon sein Opfer schon ergriffen hat oder erst mit dem Ergreifen droht. Für den Fall, daß der Dämon bereits in das zu schützende Bereich eingedrungen ist, finden sich griechische Befehlsworte, die das Verlassen bedeuten: *ἔξελθε* (Heim no. 45), *ἐκτός ἐκτός* (no. 48), *ἀναχώρει* (no. 60), oder no. 240 *τρέγων ἐκ τοῦ τόπου τούτου* 'wende weg von diesem Ort', wo wie bei Cato ein übergeordneter Gott gebeten wird, den untergeordneten Dämon zu vertreiben. Lateinisch heißt es ähnlich 'geh heraus': *tolle te* no. 41, *exite* S. 556, 13; zu *Manes exite* 'heraus ihr Ahnengeister' (no. 147 aus Ovid Fast. V 443) hätte Heim das griechische Analogon *ἄραξε Κήρες* stellen können (Rohde, Psyche I⁴ 239). Diese kurzen Befehle sind die Keimzellen für die später so reich ausgebildeten Formulare der Exorkisten.

Zu den Sprüchen, die den Dämon gar nicht erst in das bedrohte Gebiet eindringen lassen, gehört der griechische Haussegen 'kein Unglück komme herein', no. 139 *μηδὲν εἰσέτω κακόν*, lateinisch

no. 143 *nil intret mali*. Diese Formeln gelten nicht, wie die Exorkismen, für den einen besondern Fall, sondern haben konstante Wirkung, wie alle der Prophylaxe dienenden Amulette.

Allerdings geht diese Scheidung der Bannsprüche in exorkistische und prophylaktische nicht ganz restlos auf. In einzelnen Fällen ist der Ausdruck so gewählt, daß er zu beiden Arten paßt. Dahin gehört es, wenn dem Dämon geboten wird zu fliehen, ohne daß der Ausgangspunkt seiner Flucht angegeben wird. So heißt es z. B. no. 58 ff. *φεῦγε φεῦγε*, und lateinisch öfter *fuge fuge*, z. B. no. 42, 64¹⁾.

Wie überall im Zauber Genauigkeit Vorbedingung des Gelingens ist, muß in beiden Arten der Dämonenbannung, bei Vertreibung und Abwehr, der Gegenstand, den die Formel schützen soll, genau abgegrenzt sein. Wenn Krankheit von einem bestimmten Menschen geschieden werden soll (z. B. no. 6 *dicere debebis nomen eius, cui remedium facturus es*), so ist die Grenze von der Natur gegeben: das Übel soll allen Organen fern bleiben, welche die Haut umschließt. Ebenso ist das Haus durch seine vier Wände bezeichnet. Anders steht es bei größeren Länderflächen; hier muß die Grenze besonders bezeichnet und gefeit werden. Darum zieht der Bauer um sein Grundstück einen magischen Kreis: den kann kein Übel überschreiten. So tritt zu der Zauberformel ein Zauberritus, der die Ausdehnung ihrer Wirkung angibt. Der römische Landmann läßt Opfertiere rings um die Grenze seiner Felder treiben (*suovetaurilia circumagi* Cato 161, 1): für alles Land, was von den Tieren eingekreist ist, gilt das Schutzgebet. Wie der einzelne Bauer sein Feld, so läßt die Gemeinde um die ganze Flur oder um den Ring der Stadtmauer die Opfertiere ziehen (Serv. Verg. ecl. III 77 *sacrificium ambarvale, quod arva ambiat victima . . . sicut amburbale vel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circuit et ambit victima*). Daß zu diesen Festen der Grenzsicherung auch der Lauf der Luperc um den Palatin gehört, hat L. Deubner bewiesen (Arch. für Rel. Wiss. XIII 1910, 488). In den Zusammenhang mit der Geister-

¹⁾ Im Pap. Oxyrh. no. 887 (VI p. 202) wird *καὶ ἔξω φεῦγη* eher der Rest einer Geisterbannung sein, als eines Liebeszaubers, wie A. Abt will (Philol. LXIX 1910, S. 150). Ebendort spricht Abt von einem Zauber, der den Dämon des Kopfwehs durch zauberkräftiges Wasser verscheuchen soll. Der eine Vers, der bei Abt lückenhaft bleibt, ist zu ergänzen: *ἐπὶ λόκων κρήνας, ἐπὶ ἀ[ρκτων], ἐπὶ λέόντων*, s. Heim no. 65 *ἀρκτοι ἐπὶ λέοντες ἐπὶ*.

bannung gehören diese Riten deshalb, weil sie nicht nur für die Prophylaxe, sondern auch für den Exorkismos wichtig sind. Wenn ein Übel sich innerhalb der so gefestigten Grenzen gezeigt hat, muß es, wenn es vertrieben wird, bis über die Grenze zurückgejagt werden. Als die Kaunier sich von den fremden Göttern, von denen sie wohl Schaden erlitten zu haben glaubten, befreien wollten, *τύποντες δόρασι τὸν ἥερα μέχρι οὐρῶν τῶν Καλυδονικῶν εἰποντο* (Herod. I 172): damit jagten sie die in der Luft weilenden Dämonen über ihre eigene Grenze. Auch mit Menschen verfährt man so, wenn sie ein schweres Verbrechen begangen haben: damit die Dämonen der Rache auf der Suche nach dem Übeltäter nicht ins Land hineinkommen, gibt man ihnen den Verfallenen außerhalb der Marksteine preis. Hier liegt die Wurzel der Bannstrafe. Als Oedipus sich seiner Schuld bewußt wird, ruft er aus (Soph. O. R. 1411): *ἐκρίψατ' ἢ φονεύσατ' ἢ θαλάσσιον καλύψατ'(ε)*, 'verbannt oder tötet oder werft mich ins Meer' ¹⁾. Und er verläßt das Gebiet der Stadt, um auf dem wilden Berg Kithäron zu hausen (v. 1449 ff.). Wenn solche Verbrecher in Attika hingerichtet wurden, durften sie nicht innerhalb des attischen Reiches bestattet werden; im Todesurteil des Antiphon heißt es, er dürfe nicht in Athen begraben werden, noch in irgend einem Lande, über das die Athener herrschen (*μὴ ἐξείναι θάψαι . . . Ἀντιφώντα Ἀθήνησι μὴδ' ὄσης Ἀθηναῖοι κρατοῦσιν*, Plut. Mor. 834b) ²⁾. Wenn ein Stein, ein Stück Holz oder Eisen herabfiel und einen Menschen tötete, so sahen die Athener unter dem Einfluß alter fetischistischer Vorstellungen in diesem Stück toter Materie ein dämonisches Wesen und schafften es nach einem förmlichen Prozeß über die Grenze (*ὑπερορίζομεν* Aeschin. III 244) ³⁾. Von römischen Bräuchen hat H. Usener hierher den

¹⁾ Das Meer ist der Ort der Dämonenbannung, ebenso der Berg, s. oben S. 10 Anm. 1.

²⁾ S. A. Dieterich, Mutter Erde S. 52: er vermutet, das sei zu dem Zweck geschehen, damit diesem Frevler die Erdmutter kein neues Leben schenke, d. h. daß er nicht innerhalb des Landes zu neuem Frevel auferstehe.

³⁾ Einiges über die Art des Prozesses sagt Pollux VIII 120, der gleichfalls das bezeichnende Wort *ὑπερορίζειν* gebraucht. Daran anschließend spricht Pollux von einem andern Mordprozeß, bei dem der Angeklagte keinerlei Verbindung mit attischem Boden haben durfte: er mußte sich von einem Boot herab verteidigen, das kein Landungsbrett ausgelegt und keinen Anker aufs Land geworfen hatte (*τῆς γῆς οὐ προσαπτόμενον ἀπὸ τῆς νεῶς ἐχθρῶν ἀπολογεῖσθαι, μὴτ' ἀποβάθραν μὴτ' ἄγκυραν εἰς τὴν γῆν βαλλόμενον*).

Ritus des Winteraustreibens gestellt, durch den der dämonische Mamurius Veturius über die Grenze von Rom den Oskern zu gejagt worden sei. Er schließt dies im Rhein. Mus. XXX 210 aus den Versen des Properz IV 2, 61f., der Mamurius sanfte Ruhe bei den Oskern wünscht: *at tibi Mamuri formae caelator aenae | tellus artificis ne terat Osca manus*. Daß die Verfolgung des Winters ehemals bis zur Gemeindegrenze ging, ist nach der Analogie der Kaunier wohl glaublich, aber aus diesen Versen läßt sich das nicht beweisen. Sie können auch auf eine sonst verschollene Künstlerlegende anspielen¹⁾.

Allen diesen Riten und Formeln liegt ein naiver Egoismus zugrunde, der zufrieden ist, wenn er nur für sich und seinen gewöhnlichen Aufenthalt die Geister los geworden ist. Aber das hat nicht allen, die über das Wesen des Dämonismus grübelten, genügt. Es schien doch sicherer, dem Dämon eine bestimmte Stätte anzuweisen, an der er für immer zu bleiben hatte; erst jetzt war man gewiß, daß man auch dann nicht seiner Macht verfiel, wenn man sich einmal aus dem Wirkungskreis der schützenden Formel heraus begab. Auch mag man es als engherzig empfunden haben, wenn man den Dämon einfach über die Grenze abschob und es dem Nachbarn überließ, wie er mit ihm fertig wurde. Auch von diesem Gesichtspunkt aus war es besser, man bannte das Geisterzeug gleich so weit weg, daß es keinem Menschen schaden konnte. So entsteht eine zweite, weniger einfache Form der Dämonenvertreibung, die nicht nur auf das Woher, sondern auch auf das Wohin achtet. Will man technische Ausdrücke, so mag man, wenn man sich dabei bewußt bleibt, daß sie nicht in allen Fällen zutreffen, die erste Art Apotrope²⁾ nennen, die zweite Apopompe.

Zu diesem Wort ein paar mehr sprachliche Bemerkungen. Es bezeichnet eine besondere Art des Sendens, des *πέμπειν*. Daß der Mensch einen Geist überhaupt zu senden vermag, liegt im Wesen des Zaubers. Er kann ihn als Boten benutzen, wie auch der König der Unterwelt die chthonischen Dämonen als Boten benutzt (Luk.

¹⁾ So M. Rothstein in seiner Ausgabe des Properz zu dieser Stelle, der Useners Deutung überhaupt nicht erwähnt.

²⁾ Es braucht nur an *ἀποτρόπαιος* u. ä. Bildungen erinnert zu werden, welche die Wahl des Wortes rechtfertigen. Seltener ist das synonyme *ἀποστρέφειν*, s. *Bull. corr. hell.* 1909, S. 69: *ἀποστρέφον πᾶσαν βασιλείαν ἀπὸ τοῦ οἴκου τούτου*.

Philops. 25): das sind die 'Engel der Hölle', die *ἄγγελοι καταχθόνιοι*, denen man seinen Feind verschreibt (Audollent *Defixionum tabellae* 74. 75). Sie gegen einen verhassten Nebenmenschen senden, daß sie ihm schaden¹⁾, heißt *ἐπιπέμπειν*. An der Macht zu solchen Aussendungen (Epipompai) ist den Zauberern viel gelegen; im Pap. Lond. 46 (ed. C. Wessely, Wiener Denkschriften 36) 169 betet der Magus *ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος . . . καὶ πᾶσα ἐπιπομπή*, 'daß mir gehorsam sei jeder himmlische Dämon und jede Aussendung'. Unter den Göttern veranlaßt Hekate derartige dämonische Angriffe, Pap. Par. (ed. Wessely ebendort) 2729: *ἄτ' ἐλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς χυλεπὰς τ' ἐπιπομπὰς*²⁾. Der Vorsichtige betet daher prophylaktisch, daß ihm solch unheimlicher Besuch fern bleibe, Pap. Par. 2698: *φύλαξόν με ἀπὸ παντός δαίμονος*³⁾ . . . *καὶ ἐπιπομπῆς*. Wenn der Mensch aber doch von derartigem Angriff überfallen wird, muß der Zauber helfen. Marcellus Empiricus (XV 108, Heim no. 95) gebrauchte in solchem Falle die Verse Od. XI 634f.: *μή μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοτὸν πελώρον | ἐξ Ἄιδος πέμψειεν ἔπαινή Περσεφόνηα*; da wünscht Odysseus, daß Persephone nicht die Gorgo gegen ihn 'aussende'. Der Zeit, welche jene Verse so verwendete, galt das Erscheinen der Gorgo als Epipompe, darum wendete man diese Verse an, mit denen bereits Odysseus ihren Angriff beschworen zu haben schien⁴⁾. Oder man gebrauchte kathartische Gegenmittel, etwa die reinigende Kraft des Meerwassers, Pap. Par. 2157: *ἂν τις καταδεδέσθαι νομίζῃ, ἐπίλεγε τῷ ὕδατι θαλασσίῳ ὕαινον πρὸς ἐπιπομπὰς*. Der wirksamste Gegenzauber aber wider die Epipompe ist das *ἀποπέμπειν*, eben das 'Wegsenden'. Das Verbum selbst steht mit dieser Bedeutung in der eigentlichen Zaubersliteratur nur einmal⁵⁾, Pap. Par. 2170, wo eine Metalltafel beschrieben wird, die

¹⁾ Das steckt auch in dem Gebet an die Große Mutter Cat. 63, 93: *alios age incitatos, alios age rabidos*. Dazu darf man an die *μητροληγία* und die Gebete an St. Florian erinnern.

²⁾ Seltener heißt *ἐπιπέμπειν*, daß der Gott seine dämonischen Diener zum Nutzen eines Menschen sendet: der Traumgott sendet Orakelsprüche, Pap. Lond. 46, 425: *θεὸς ὄνειρος ἡμερῶν <καὶ> νυκτερῶν χρησμούς ἐπιπέμπων*, ebenso Pap. Lond. 121 (ed. Wessely, Wiener Denkschr. 42) 792.

³⁾ Das ist der aus eigener Laune schädigende Dämon im Gegensatz zum beauftragten.

⁴⁾ Über ähnliche Verwendung von Homerstellen im Zauber s. Arch. f. Rel. Wiss. XII 1909, S. 19.

⁵⁾ Verwandt ist *ἀπαλλάσσειν*, Pap. Lond. 46, 126: *ἄγε ἀκέφαλε, ἀπάλλαξον τὸν δεινὰ ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος*.

solche Kraft besitzt (*λάμνα . . δαίμονας και θήρας αποπέμπει*)¹⁾. Öfter findet es sich in der Kunstschriftstellerei, und bezeichnet dort verschiedene Arten der Apopompe. Eine Gruppe solcher Stellen bezieht sich auf die auch für Athen bezeugte Sitte, den Unsegen der ganzen Stadt auf einzelne Menschen (*φαρμακοί*) zu übertragen, die in der ganzen Stadt umhergeführt und dann entweder rituell vernichtet, oder, was hier angeht, über die Grenze des Landes geschickt wurden (Nilsson, Griechische Feste S. 111). Daran denkt der Verfasser der Rede gegen Andokides, Ps. Lys. VI 53, der den Gegner wie einen Pharmakos wegsenden will: *νῦν οὖν χοῖή νομίζειν τιμωρουμένους και ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν και ἀποδιοπομπείσθαι και φαρμακὸν ἀποπέμπειν και ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι*)²⁾. Auch Äschines behandelt so den Demosthenes, III 253: *οὐκ ἀποπέμψετε τὸν ἀνθρώπον ὡς κοινήν τῶν Ἑλλήνων συμφορὰν*; Da ist in *συμφορὰ* 'Unglück' das Dämonische so lebendig gefühlt, daß man wieder in Versuchung ist, das Wort groß zu schreiben.

Sehr häufig erscheint das Wort *ἀποπέμπειν* in diesem Sinne bei jüdisch-griechischen Autoren, Kirchenvätern und Lexikographen. Aber da steht es nicht von dem rein griechischen Brauch, sondern bezieht sich auf das jüdische Analogon vom Sündenbock (Lev. 16), das bereits H. Lewy als Ergänzung zu Schmidts Ausführungen nachgetragen hat (Jahrb. für Philol. 143, 1891, 816): es ist ein Tier, dem alles Übel aufgeladen wird, und das dann in die Wüste gejagt wird. Eine ähnliche Zeremonie haben auch die Römer einmal vollführt, Jul. Obs. 44a (ed. O. Roßbach): *capra cornibus ardentibus per urbem ducta porta Naevia emissa relictaque*. Da hat sich in der Stadt eine Ziege mit leuchtendem Gehörn gezeigt: das ist ein dämonisches Tier, das man so rasch als möglich entfernen muß. Aber man benutzt es doch vorher, damit es den Sündenstoff der ganzen Stadt auf sich nehme — daher das sonst unerklärliche Umherführen. Erst dann schiebt man die Ziege aus den Grenzen der Stadt hinaus. Daß dies durch die Porta Naevia geschieht, hat seinen guten Grund: dort lag die Naevia Silva, von der Festus berichtet (p. 169 M.): *quam oprobrii loco [obici ab antiquis solere], quod in ea morari ads[uessent] perditici ac nequam ho]mines*. Vor der Porta Naevia liegt der Schlupfwinkel

¹⁾ Eine solche Tafel ist auf Kreta gefunden worden, s. u. S. 20.

²⁾ Ähnlich gibt Pollux I 32 als Synonyme *ἀγος ἀποπέμψασθαι . . ἀποδιοπομπείσθαι*.

der Verbrecher: das sündenbeladene Tier gehört zu den sündenbeladenen Menschen.

Meist aber sind auch in der Kunstliteratur nicht die auf ein Lebewesen künstlich übertragenen Stoffe des Übels, sondern die einzelnen dämonischen Kräfte gemeint, wenn vom Wegsenden die Rede ist. So sagt Isokrates, daß man den Unglück bringenden und rächenden Göttern die Apopompe begehe, Philipp. § 117: τῶν θεῶν . . . τοὺς . . . ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς καὶ ταῖς τιμωραῖς τεταγμένους . . . οὐτ' ἐν ταῖς εὐχαῖς οὐτ' ἐν ταῖς θυσίαις τιμωμένους, ἀλλ' ἀποπομπάς¹⁾ αὐτῶν ἡμᾶς ποιουμένους ὄρω. Wie ein Kommentar dazu klingen die Worte des Aëtios, der die Poinai, Erinyen und Ares als solche Götter nennt (Diels Doxogr. graeci S. 296 a 15): τοὺς δὲ βλάπτοντας (θεοὺς) Ποινὰς Ἐρινύας Ἄρηνα, τοὺτους ἀφοσιούμενοι χαλεποὺς ὄντας καὶ βιαλοὺς. Am häufigsten handelt es sich um die Apopompe von Träumen; bei Euripides Hek. 70 betet Hekabe: ὦ ποτνία γῆών, μελανοπτερόγων μητέρα ὄνειρων, ἀποπέμπομαι ἐννευχον ὄφιν. Sie sendet den furchtbaren Traumdämon in den Schoß der Mutter Erde zurück, ehe er das Bild, das er zeigte, zur Wirklichkeit machen kann. Solche Gebete wurden durch den Ritus des Waschens unterstützt, s. Aristoph. Frösche 1340: ὡς ἂν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω²⁾. Ähnlich werden Krankheitsdämonen vertrieben, von Fiebertverjagung (ἀποπομπαὶ πυρετῶν) redet Lukian Philops. 9. Allgemein spricht über Dämonenvertreibung, περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς Mark Aurel I 16. Genauere Spezialisierung der dämonischen Mächte, um deren Apopompe man die Götter anfleht, geben die orphischen Hymnen, wo ἀπόπεμπε ein geläufiger Versschluß ist: Schreckgestalten, Tod, Zorn, Vergessenheit (3,14 φόβους νυχανγεις; κῆρας 12,16; μῆριν 37,7. 39,9; 76,11 λήθην). Mit ähnlichen Verben des Wegsendens verbunden erscheinen noch Wahnsinn, Befleckung, Krankheit

¹⁾ Nicht hierher gehören die 'wegsendenden Hymnen', die ὕμνοι ἀποπεμπτικοί, welche Menander (Rhet. gr. IX 132 Walz) erwähnt, denn er definiert sie ὁποῖοι καὶ παρὰ Βακχολίδη ἐνοιο εὐρηται, ἀποπομπῆν, ὡς ἀποδημίας τινὸς γενόμενης, ἔχοντες. 'Abschiedschöre an Götter, die auf Reisen gehen' nennt sie richtig Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I⁵ 212; man darf sie sich wohl nach dem Abschiedslied an Adonis bei Theokr. XV 131 ff. vorstellen. Diese Apopompe ist das Geleit von Göttern, die freiwillig und zum Leide der Menschen von ihnen gehen.

²⁾ Parallelen gibt dazu Kock in seiner Ausgabe. Nur ist dort Pers. II 16 noctem finimine furgas zu streichen, da noctem für concubitum, nicht für somnium steht.

und Schmerz: *όστρους* 11,23; *λύματα και κήρας* 14,14; *νούσους και άλγη* 36,15¹⁾. Dort heißt es auch 58,10, daß 'Angriffe' weggeschickt werden sollen, *φάιλους έκτοπίους θόρυμάς από τώνδ' άπόπεμπε*: das ist die durch einen Fluch aufgehetzte Epirompe.

Wie die Orphiker diesen Dämonen durch Gebet an eine höhere Macht begegneten, so hatte man auch in Athen höhere Wesen, denen man die Gewalt über den Fluch zutraute, *Απορρομπαίοι*, Poll. V 131: *ό δέ δαίμονες οι μέν λύνοντες τάς άράς . . λέγονται άπορρομπαίοι*²⁾. Einen dieser Götter lernen wir durch das Wort *άποδιοπομπεύσθαι* kennen, nämlich Zeus. Das Verbum begegnete uns bei Ps. Lysias und Pollux (oben S. 17) und tritt im Attizismus häufig auf (Stephanus Thes. graec. ling. I 1420f.). Die Alten haben davon zwei Etymologien gegeben. Einmal heißt es (Bekker Anekd. I 7,15): *άποδιοπομπεύσθαι και διοπομπεύσθαι σημαίνει μέν τό άποπέμπεσθαι και άποκαθαίρεσθαι μύση. σύγκειται δέ τό όνομα έκ τοϋ 'δίου', ό έστι δέρμα τοϋ ιερείου τοϋ θνομένου τῷ Δί, έφ' οϋ έστῶτες έκαθαίροντο, κάκ τοϋ 'πέμπεσθαι'. μετά γοϋν τής 'άπό' προθέσεως 'Αττικώτατόν έστι. Das ist sprachlich nicht möglich, da jenes Fell nicht *δτον*, sondern *Διός κώδιον* heißt³⁾. Richtiger sagt das sog. Etymologicum Magnum S. 125,35: *άπό τοϋ Διός και τοϋ πομπός. σημαίνει δέ τό άποτρέπεσθαι διά τοϋ άποτροπαίου Διός. Für diese Etymologie sprechen die Parallelen διοτρέφής 'von Zeus genährt', διοπέμπος 'von Zeus gesandt'. πομπός hat auch passivische Bedeutung, 'der Gesandte', s. z. B. Soph. OR 288: *έπεμψα γάρ . . διπλοϋς πομπούς*. So ist *Θεόπομπος* 'der von Gott gesandte', *Διόπομπος***

¹⁾ Gruppe, Griech. Myth. und Rel. Gesch. S. 1281 zitiert als Ort der Bannung aus hymn. Orph. 36,16 *εις όρέων κορυφάς*. Bereits Schmidt hat die orphischen Hymnen benutzt und S. 563 gezeigt, daß *κορυφάς*, eine Konjektur von Abel, unnötig, und das überlieferte *κεφαλάς* zu halten ist. Ich füge hinzu, daß zu den vertriebenen *νούσοι και άλγη* auch sicher die Kopfschmerzen zu rechnen sind; diese bekommen als Ersatz für den Kopf des Menschen das Haupt des Berges angewiesen. Solche Beziehungen sollte man nicht zerstören.

²⁾ Passivisch wird das Wort gebraucht bei Philo *de post. Caini* § 20 (I p. 238 extr. M.): *ζη δέ έν ήμίν τά άπορρομπαία νοσήματα και άρρωστήματα*. Ebenso versteht es Hesych: *άπορρομπαίος ό άποστειφείς άρρακτος*. Darum wird auch wohl seine Glosse *άπορρομπαί. ήμέραι τινές, έν αίς θυσία έτελοϋντο τοίς (άπο)πομπαίοις θεοίς* eher auf wegzusendende als auf wegzusendende Götter gehen. Man muß sie auf die *άπορρομπαί* des Isokrates (oben S. 18) beziehen, wenn man vergleicht Harpocr. *άπορρομπαίς 'Ισοκράτης Φιλίππῳ. άπορρομπαίοί τινες έκαλοϋντο θεοί, περι έν 'Απολλόδορος έν ζ' περι θεών διελλεται*.

³⁾ S. P. Stengel, Griech. Kultusalte.² 146.

(als Name z. B. Plat. Leg. VIII 840a belegt) 'der von Zeus gesandte'. *διοπομπείσθαι* würde heißen 'sich (Dativ) von Zeus senden lassen'. Aber das scheint lediglich eine Rückbildung aus dem mit *ἀπό* komponierten Verbum zu sein: es findet sich mit seinen Ableitungen fast nur bei Grammatikern und Lexikographen. Nur einmal steht es in einem Literaturwerk; Clemens Alexandrinus Strom. VII, 31,4 (Stählin) sagt, der Sündenbock werde geopfert *ἐπὶ μόνῃ τῇ διοπομπήσῃ τῶν κακῶν*: da zeigt sich die Rückbildung deutlich dadurch, daß die Bedeutung des Dekompositums beibehalten ist. Denn nur dieses bedeutet 'sich von Zeus wegschicken lassen'. Das Wort setzt die Vorstellung voraus, daß man Zeus, sei es durch magische oder religiöse Handlung, veranlassen könne, die bösen Geister zu verbannen. Dazu war der lichte Himmelsgott durch seine Natur berufen; das Etymologicum hat Recht, wenn es ihn *ἀποτρόπιος* nennt, denn mit diesem Beiwort kennt ihn eine Inschrift von Erythrae¹⁾. Die schon einmal erwähnte Tafel aus Kreta, die böse tiergestaltige Dämonen vertreibt²⁾, beschwört an erster Stelle Zeus (v. 3 *Ζηνά τ' ἄλεξικακόν*) und zeigt dadurch, daß sie eine *ἀποδιοπομπή* sein will. Möglich ist ferner, daß, wenn auch kein sprachlicher, so doch ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem *ἀποδιοπομπείσθαι* und dem *Διὸς κώδιον* bestand. Es ist eine Zeremonie der Entsühnung, bei welcher der zu Reinigende mit einem Fuß auf das Fell des Opfertieres trat³⁾. Der Name des Felles lehrt, daß die Reinigung im Namen und durch die Hilfe des Zeus stattfand. Eine solche Entsühnung aber bedeutet ursprünglich nur Befreiung von dem Stoff des Bösen, der naturgemäß anders wohin abgeladen werden mußte. Daher sind *ἀποδιοπομπείσθαι* und *Διὸς κώδιω καθαιρέσθαι*, die Bekkers Traktat gleichsetzt, in der Tat nicht verschieden. Übrigens ist die Gleichsetzung von 'Reinigen' und 'Wegsenden' ziemlich alt. Sie steht bereits bei Plato: Cratyl. 39b heißt es von der 'daemonischen Weisheit', von der man sich eben wegen ihres dämonischen Wesens befreien muß, *ἀποδιοπομπησόμενά τε αὐτὴν καὶ καθαιρόμεθα, ἐξενρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαιρεῖν*. Wahrscheinlich geht die Verbindung der Ausdrücke 'Reinigen' und 'Wegsenden' auf die

¹⁾ Dittenberger, Syll. inscr. graec.² 600,68.114; Preller-Robert, Griech. Myth. I 145,1.

²⁾ Rhein. Mus. LV 1900 S. 76 ff.; s. oben S. 17 Anm. 1 und unten S. 21.

³⁾ S. auch die Abbildung bei Daremberg-Saglio *Dictionnaire des antiquités* II 265.

sakrale Gesetzgebung zurück, Plato sagt Leg. IX 877 e, wo ein Haus durch die dämonischen Mächte der *δυστυχία και ἀσέβεια* geschädigt sei, *καθήρασθαι και ἀποδιοπομπήσασθαι τὸν οἶκον χροῶν ἔστω κατὰ τὸν νόμον.*

So ergibt die Betrachtung der Wortsippe von *ἀποπέμω* mancherlei auch für die Riten der Geisterbannung. Aber noch ist unerörtert geblieben, an welche Orte sich die so aus dem Bereich menschlicher Kultur weggesandten Dämonen hinbegeben sollen. Nicht immer wird in den Zauberformeln diese Lokalität genau bezeichnet. Man begnügt sich damit, zu sagen, sie sollen dahin gehen, wo sie zu Hause sind. So heißt es in der ältesten, inschriftlich erhaltenen *ἀποδιοπομπή*, jener Kretischen Bleitafel¹⁾, v. 1: *Αἰ[θ]αλίαν ἀνά γὰρ ναιοντα δόμο]νδε κελεύω | φ]ενγέμ(εν ἡμ)ετέρων οἰκων ἄ[πο β]άσκανα φῶλα.* Die Ergänzung *δόμονδε* in v. 1 ist gesichert durch v. 8: *υαινόμενοι δ(ρ)άντων πρὸς δώματα αὐτο(ῶ) ἑκαστος.* Ein lateinisches Beispiel der gleichen Art, eigentümlich deshalb, weil es Dämonen bannet, bevor sie ihre Behausung überhaupt verlassen haben²⁾, ist die schon von Schmidt herangezogene Stelle Petrons, wo man die Nachthexen bittet, daheim zu bleiben, c. 64: *osculatiq̄ue mensam*³⁾ *rogamus nocturnas, ut suis sedibus se teneant.*

Besonders häufig ist diese ganz allgemeine Angabe des Ortes im Zauber bei der sog. *ἀπόλυσις*⁴⁾, der Dienstentlassung. Da die Magie sich meist so vollzieht, daß ein Geist gezwungen wird, dem Menschen eine bestimmte Leistung zu verrichten, so muß am Schluß

¹⁾ S. oben S. 17 und 20. Sie gehört dem 4. Jahrhundert v. Chr. an. Im Rhein. Mus. LV 75 habe ich es als unsicher bezeichnet, ob der Name *Αἰθαλία* etwas mit Kreta zu tun habe. Aber im Recht von Gortyn ist V 5 ὁ *Αἰθαλεὺς στασιῶς* erwähnt, s. J. und Th. Baunack, Die Inschrift von Gortyn S. 103. Es gab also ein Aithalia auf Kreta, und dorthier wird jene Tafel stammen.

²⁾ So heißt es auf einem Nagel, der zur Abwehr der wilden Jagd diente (Arch. Jahrb. Erg. Heft VI 43): *Domna Artemix kove ne audeas solvere hatenas tuas in canis tuos.*

³⁾ Man küßt den Tisch, um durch dies Zeichen der Verehrung den im Tisch wohnenden guten Hausdämon (ursprünglich haust er im Herde) günstig zu stimmen, daß er Schutz verleiht — das tritt positiv zu der negativen Abwehr durch das Gebet. Genau ebenso sagen wir, wenn jemand ein Glück rühmt, 'umberufen', damit die neidischen Dämonen sich nicht gerufen fühlen, um es zu zerstören, und wir versichern uns zu dieser negativen Abwehr des positiven Schutzes, indem wir durch Klopfen unter den Tisch den Hausgeist wecken.

⁴⁾ Im deutschen Zauber heißt sie 'Wiederauflösung', s. A. Dieterich, Kleine Schriften 199.

der Zauberhandlung dies Dienstverhältnis ausdrücklich aufgehoben werden. Damit aber der befreite Geist sich nicht an dem Hexenmeister für die erzwungene Knechtschaft rächt, wird ihm befohlen, sich zu entfernen. Das deutet selbst Simaitha an, wenn sie am Schluß ihrer Zauberhandlung der hilfreichen Mondgöttin gestattet, auf ihrer Bahn weiterzuziehen: *ἀλλὰ τὸ μὲν χείροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πόλους*¹⁾. Deutlich steht das in den Zauberpapyri²⁾; Pap. Par. 3118: *χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους*, 'gehe an Deinen Ort'. Meist erscheint der Geist als Fürst, der seinen eigenen Palast und Thron besitzt. Pap. Parthey (Abb. Berl. Akad. 1865 S. 109 ff.) II 176: *χώρει δέσποτα εἰς τοὺς σοὺς τόπους, εἰς τὰ σὰ βασιλεία*; Pap. Par. 916: *χώρει κύριε εἰς τοὺς οἰκίους σου θρόνους*; Pap. Lond. 121, 341: *χώρει, Ἄνουβι . . εἰς τοὺς ἰδίους σου θρόνους*. Aus dieser Vorstellung ist auch Pap. Lond. 46,42 zu erklären: *χώρει κύριε εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀρειδας*: der Dämon soll auf seine Throne, zu seinen Apsiden zurückkehren. Die Apsiden, halbrunde Nischen, bilden den Abschluß des Thronsaals: dort stand der Thron selbst, z. B. in der sog. Domus Augustana auf dem Palatin. Das wird von den Fürsten auf die Götter projiziert, wie der Tempel der Venus und Roma auf der Velia zeigen kann. — An der letzten Stelle der Zauberpapyri steht die Götterburg in einer 'eigenen Welt': das ist schon eine genauere Angabe der Heimat des Dämons, durch die ihm auferlegt wird, die Welt der Menschen zu verlassen. Noch genauer heißt es Pap. Par. 1056: *Βαλσάμης χώρει κύριε εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεία, εἰς ἴδιον δρόμημα*. Balsames ist Sonnengott (F. Cumont bei Pauly-Wissowa II 2839): daraus erklärt sich die Entlassung an den Himmel und in die ihm eigene Bahn. Schwerer verständlich ist Pap. Parth. I 46: *ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια προμνήσια*, und zwar hauptsächlich deshalb, weil hier kurz vorher gleichfalls ein Sonnengott angerufen ist (263 Ἐπολλωνιακὴ ἐπίκλησις)³⁾. Man wird an ägyptische Vorstellungen denken müssen von Amon, der sonst in der Sonnenbarke fährt⁴⁾, und der nun auf diese Barke zurückkehren soll; *προμνήσια* würde dann hier nicht die sonst übliche Bedeutung der

¹⁾ Theokr. II 163; s. Hess. Blätter für Volkskunde VIII 130.

²⁾ Nur einmal ohne Angabe eines Zieles, Pap. Par. 251 *ἀπὸ δέσποτα*.

³⁾ Sonst würde man an die griechische Apopompe des dämonischen Nachtvogels Strix denken, den man wegsandte *ὠκινόρους ἐπὶ νῆας*, Festus p. 314 M.

⁴⁾ S. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 250.

Schiffstau haben, sondern allgemeiner τὰ προμνήσια μέρη bezeichnen, 'die Teile am Hinterschiff'. Das ist der Platz, an den der Steuermann der Sonnenbarke gehört.

Diese Entlassungen des Sonnengottes sind die ersten Beispiele der Apopompe nach bestimmtem Orte. Die hier genannten Lokalitäten kehren sonst nicht wieder, sehr begreiflich, da man nur selten in die Lage kommt, einen Himmelsgott wegzusenden. Meist handelt es sich um chthonische Dämonen, und deren Orte sind im Inneren der Erde. Dort hausen sie, im Hades, wie Gorgo (s. oben S. 16), oder im Tartaros. So wird die Unterwelt zum Bannungsort. Für den Tartaros macht Schmidt auf das Skolion des Timokreon aufmerksam, wo der Reichtum von Erde und Meer hinweg in den Tartaros gewünscht wird, denn er ist böse, Bergk P. L. G. III⁴ 540: ὠφελές γ' ὦ τύφλε Πλοῦτε μήτε γῆ μήτ' ἐν θαλάσῃ μήτ' ἐν ἡπειρῷ¹⁾ φανῆμεν, ἀλλὰ Τάρταρόν τε ναίειν κἀχέροντα, διὰ σέ γάρ τὰ πάντ' ἐν ἀνθρώποις κακά. Wir sehen: eine Apopompe, die den Gegenstand der Bannung der Hölle überantwortet, wird zum Fluch, und, sobald der Fluchzauber nicht rituell durchgeführt wird, zur Verwünschung. Und zwar stimmt die Verwünschung des Plutos mit volkstümlichen Fluchformularen überein. Auf einer Defixionstafel aus Theben, wohl des zweiten Jahrhunderts v. Chr. (Audollent *Def. tab.* no. 84) heißt zuerst der Wunsch negativ 'weder zu Lande noch zu Wasser', μὴ κατ' αἶαν μηδὲ κατὰ θάλατταν, dann wird positiv und mit der Begründung durch die Bosheit zugesetzt, daß der Verwünschte in die Unterwelt hinabgezogen werden soll, κακὸν καὶ μέλεον ἐλκύσοι κάτω. Der Schreiber der Bleitafel wird schwerlich das Gedicht des Timokreon gekannt haben, obwohl es zeitlich möglich wäre. Vielmehr werden beide auf eine sehr alte Form des griechischen Fluches zurückgehen.

Das Übel gehört in die Unterwelt, weil es dort zu Hause ist. So wird tatsächlich dorthin am öftesten der böse Geist gebannt. Wenige Beispiele werden genügen. Zum Styx verjagt Athene den Wahnsinn, durch den Aias besessen war, Qu. Smyrnaeus V 451: καὶ τότε οἱ Τριτωνίς ἀπὸ φρενὸς ἠδὲ καὶ ὄσσων | ἐσκέδασεν Μανίην βλοσυρήν, πνέουσαν ὄλεθρον. | ἡ δὲ θοῶς ἔκανε ποτὶ στυγὸς αἰπὰ λρέεθρα, | ἧχι θοαὶ ναίουσιν Ἐροννύες, αἶτε βροτοῖσιν | αἰὲν ὑπερ-

¹⁾ ἡπειρῷ und γῆ vertragen sich neten einander nicht gut, deshalb liest Schmidt mit Schneidewin ἐν οὐρανῷ. Ich ändere nichts, weil Aristoph.

φιάλοισι κακὰς ἐφίασεν ἀνίας. Bei Vergil bannt Juno die Allecto mit den Worten *cede locis* (Aen. VII 559), die aber fährt zur Hölle, *Cocytus petit sedem* (v. 562). Im Pap. Par. 1227 beginnt eine *πράξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας*, in der 1245 der Dämon angedredet wird *παραδίδομι σε εἰς τὸ μέλαν Χάος* 'ich übergebe dich dem schwarzen Chaos'. Dorthin werden auch die Dämonen der Krankheit gebannt, sie sind im Erdinnern daheim; Verg. Aen. VI 273: *primisque in faucibus Orci | . . pallentes . . habitant Morbi*¹⁾. Auf Varro R. r. I 2,27 *Terra pestem teneto* 'die Erde soll die Pest halten' macht Schmidt S. 565 aufmerksam. Aber nicht nur Formeln, sondern auch Riten des antiken Zaubers beruhen auf diesen Vorstellungen. Dafür sei nur ein griechisches und ein römisches Beispiel gegeben. Lukian erzählt Philops. 11 von dem Sklaven, den eine Schlange in den großen Zeh gebissen hat. Ein Chaldäer heilt ihn, indem er ihm ein Stück von einem Grabdenkmal anbindet. Das Stück vom Grabstein wirkt wie das ganze Grab, als bequemer Eingang zur Unterwelt: durch ihn soll der Dämon, der beim Biß des chthonischen Tieres in den Kranken eingegangen ist, zur Heimat hinabfahren. — Nach Plinius Nat. hist. 28,36 schlug man da einen eisernen Nagel in den Boden, wo ein Epileptischer hinstürzend zuerst mit dem Kopf aufgeschlagen war. Der Epileptische ist von einem chthonischen Dämon 'erfaßt' (*ἐπιληψία*), der aus dem Kopf in das heimische Element der Erde ausfährt, wenn der Besessene zu Boden stürzt. Der eiserne Nagel bindet den Dämon an die Stelle der Erde, die er zum Einfahren gewählt hat²⁾. Hier haben wir die wirkungsvollste Form der Geisterbannung: der Dämon ist an einen ganz bestimmten engen Raum gebunden, solange das bannende Werkzeug an Ort und Stelle bleibt. Verwandten Zauber finden wir bei vielen Völkern: wir brauchen nur an das Einpflocken der Krankheiten in Bäume bei den Germanen³⁾, oder an den Geist in der Urne im arabischen Märchen zu denken.

Ach. 532 gerade diesen Pleonasmus jenes Skolions parodiert: *νόμους ὥσπερ σκόλια γεγραμμένους | ὡς χρη Μεγαρέας μήτε γῆ μήτ' ἐν ἀγορᾷ | μήτ' ἐν θαλάττῃ μήτ' ἐν ἠπειρῷ μένειν*. Im Übrigen nehme ich mit Schmidt *ὄφελός γ'* und *τὰ πάντ'* gegen die Verderbnisse der Überlieferung auf.

¹⁾ Es würde nicht schwer sein, festzustellen, wie das Motiv der im Hades weilenden und in den Hades zurückkehrenden Dämonen in das antike Epos gekommen und von diesem entwickelt ist. Andeutungen bei E. Norden in seinem Kommentar zum VI. Buch der Aeneis S. 208f.

²⁾ Zum Bannen durch Nägel s. O. Gruppe a. a. O. S. 895.

³⁾ S. Wuttke-Meyer S. 328ff.

Durch die Apopompe in das Innere der Erde werden die Dämonen an einen Ort geschickt, von dem aus sie den lebenden Menschen nicht mehr zu schaden vermögen¹⁾ und der zugleich ihre Heimat²⁾ ist: der also nicht nur außerhalb der menschlichen Kultur liegt, sondern auch in Beziehung zu den Dämonen steht. Nun haben die Alten auch auf der Erdoberfläche bestimmte Gegenden als geeignet für Geisterexile betrachtet. Schmidt zählt auf: menschenleere Einöden, namentlich das Meer³⁾, die wilden Berge⁴⁾, und ferne Völker, die an den Enden der Welt hausen. Da erhebt sich die Frage, ob man bei diesen Bannungsorten nicht gleichfalls außer an ihre Menschenferne auch an bestimmte Beziehungen zum Dämonismus gedacht hat. Bei einigen läßt sich das, wie ich glaube, noch als denkbar erweisen.

Ich beginne mit dem Meer. Gewiß wird der böse Geist dorthin gesandt, weil er auf den Fluten dem Acker nicht mehr schaden kann⁵⁾. Aber auch daran denkt man, daß die Salzflut reinigende Kraft besitzt⁶⁾, daß diese Kraft dem Bösen überlegen ist und es unschädlich macht. Der Deisidaimon des Theophrast reinigt sich in jedem Monat einmal durch Besprengung mit Meerwasser (Char. 16,12 *τῶν περιουρανομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι κατὰ μῆνα πορευόμενος*). Im ersten Buch der Ilias reinigt Agamemnon das von Todesfällen verunreinigte Heer; v. 313 *λαοὺς δ' Ἀτρεΐδης ἀπολυ-*

¹⁾ Entsprechend werden gelegentlich Wesen, die durch ein Vergehen Dämonen- oder Götterrache herbeizuführen drohen, vergraben, d. h. in das Innere der Erde geschickt; es sei nur an die Bestrafung unkeuscher Vestalinnen in Rom erinnert.

²⁾ Tambornino a. a. O. S. 99 gibt die Ansichten der Christen über die Heimat der Dämonen: Gräber, Ruinen und Wüsteneien.

³⁾ S. oben S. 14 Anm. 1. Zu Schmidts Stellen fügt Gruppe a. a. O. 895 hinzu Aesch. Hik. 529 *λίμνα δ' ἐμβαλε πορευοειδεί τὰν μελανόζυγ' Ἄραν*. Das ist auch christlich: wer Ärgernis erregt, wird ins Meer geworfen, Luk. 17,2!

⁴⁾ Auch 'in die Spuren der Hunde' haben die Griechen das Unheil gewünscht, d. h. in Wald und Berg, denn dorthin führen die Spuren der Jagdhunde. Paroem. gr. App. II 21: *εἰς ἵχνα κυνῶν ἐπὶ κατάρα τίθεται*.

⁵⁾ L. Deubner erinnert mich an den Bregenzer Wettersegen (Arch. f. Rel. Wiss. XII 1909 S. 159), in dem das geradezu ausgesprochen ist: 'trib das Wetter in das Rote Meer, Berg unnd Spitz, da weder Vich noch Leif ist.'

⁶⁾ Dadurch erklärt sich auch das Sprichwort 'heiliger als das Steuer', *ἀγνότερος πηγαλίον* (bei den Paroemiographi graeci öfter, z. B. I S. 182 no. 11): das Steuerruder ist kultisch rein, weil es immerfort von der reinigenden Meerflut bespült wird.

μαίνεσθαι ἄνωγεν | οἱ δ' ἀπολύμαίνοντο καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἐβαλλόν.
Die dämonische Befleckung wird abgewaschen¹⁾, und das, worauf das Miasma übertragen ist, wird ins Meer geworfen: da ist der Zusammenhang zwischen Katharsis und Apopompe (oben S. 20) deutlich.

Ich füge ein paar Belege dafür hinzu, daß man im Altertum Wesen, die etwas Dämonisches an sich trugen, die daher mit sichtbaren Dämonen auf einer und derselben Stufe stehen, ins Meer warf. Denn erst durch solchen Brauch wird uns die Entstehung einer Verwünschungsformel 'möge er ins Meer versenkt werden' deutlich. In Rom geschah das mit Mißgeburten, die man als Erzeugnisse von Dämonen angesehen haben mag. Jul. Obs. 36: *androgynus annorum decem inventus et mari demersus*²⁾. Es gab von diesem Ritus eine einfachere und eine komplizierte Form. Einfacher war es, das Portentum in den Tiber zu werfen, sei es, daß man das Flußwasser für ebenso wirksam hielt oder daß der Strom seine Beute ins Meer führen sollte; Cic. Rosc. Amer. 70: *parricidas insui voluerunt in culleum vivos atque ita in flumen deici.* Oder man nahm erst an dem unheimlichen Ding die rituelle Vernichtung vor, die das Feuer vollziehen mußte³⁾, und übergab dann die Asche dem Meere oder dem Fluß. Jul. Obs. 25 bei einer Mißgeburt *puer aruspicum iussu crematus cinisque eius in mare deiectus.* Ebenda 26 von einem unheilbringenden Vogel: *avis capta combustaque, cinis eius in Tiberim dispersus*⁴⁾.

Ein mildere Form der Apopompe ins Meer ist es, wenn man das fluchbringende Wesen nicht ertränkt⁵⁾, sondern auf einem Kahn

¹⁾ Auch lat. *lustrum* stellt man zu *lavo*, Walde Latein. etym. Wörterb.² 449. Dessen ursprüngliche Bedeutung wäre alsdann die von *λύμα*: des Stoffes, der bei einer Waschung alle Unreinheit aufgenommen hat. Vielleicht liegt das noch in der Verbindung *lustrum condere* vor (s. B. Liv. I 44), die zunächst bedeutet haben wird 'das Lustrum vergraben', nämlich zu dem Zweck, daß alles Dämonische in die unterirdische Heimat zurückkehrt. Zu *luere* stellt *lustrum* W. Warde Fowler, *Anthropology and the Classics*, Oxford 1908, S. 173.

²⁾ S. ebenda c. 22, 32, 34, 36, 47, 48, 50.

³⁾ S. Dion. Hal. VI S. 346 Usener-Radermacher von den auf der Rinderweide ausgesetzten Kindern der Melanippe: *ὁ δὲ πατήρ ἡγείται ἐν βοῶς εἶναι καὶ ὡς τέρας βούλεται κατακτεῖν.*

⁴⁾ Die Asche darf nicht in die Erde kommen, denn diese ist fruchtbar und gebiert aufs neue (s. oben S. 14 Anm. 2); das Meer aber heißt nicht umsonst unfruchtbar (*ἄλγ ἀτρούγετος* bei Homer).

⁵⁾ Kaibel Epigr. graec. 1140 (Heim 163) verbindet antike Anschauungen mit christlichen. Die Verse *Χριστός ἀναξ κέλεται σε φρονεῖν ἐξ λείμα θαλάσ-*

lebend dem Meer übergibt. Von diesem Brauch haben wir einen Niederschlag im Mythos. Danaë und Perseus wurden in einem Kasten auf die Salzflut hinausgestoßen: Akrisios befreit sich von ihnen, da nach dem Orakel auf dem Enkel der Fluch liegt, daß er den Großvater erschlagen muß (Apollocl. II 34f.; H. Usener, Sintflutsagen 80 ff.).

Auch die wilden Berge stehen zu bestimmten Dämonen in näherem Verhältnis, in dem der Heimat. Die Hellenen haben, genau wie die Germanen, ihre wilden Wald- und Berggeister gehabt: sie hießen Satyrn und Silene. Einer von ihnen trägt den Namen Anties 'der Begegnende': 'ein sehr passender Name für den schreckend erscheinenden Berg- und Walddämon' (A. Dieterich, Kl. Schr. 126). Bei den Römern ertönen auf Bergen und aus Wäldern dämonische Laute und Stimmen, Lukan I 569: *tunc fragor armorum magnaëque per acia voces auditae nemorum et venientes comminus umbræ*. Doch es braucht hier nicht einzelnes zitiert zu werden, wo W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II² S. 113ff. die Faune, Silvane, Pane, Satyrn und Silene des italischen und griechischen Volksglaubens in ihrer Eigenschaft als Wald- und Berggeister ausführlich dargestellt hat. Hier wirkt also dieselbe Vorstellung mit wie bei der Apopompe in die Erde: man entsendet den Dämon in die Heimat der Geister. Diese Art der Bannung ist im Christlichen beibehalten worden, die Bleitafel aus Tragurium CIL III S. 961 redet einen Dämon an, dem Gabriel befohlen hat, *ut silvestria loca colla montia obtineris*¹⁾.

Auch hier finden wir im Mythos schwache Erinnerungen, daß die ἀποπομπή in die Einöde und den Berg einmal praktisch gehandhabt worden ist. Ich denke an die Aussetzung von Kindern, denen von Geburt an etwas Dämonisches anhaftet und die man deshalb wie sichtbare, unheilbringende Dämonen behandelt. Oedipus wird im Kithäron ausgesetzt, weil der Gott geweißt hat, er werde den

σης ἢ ἐ κατὰ σκοπελῶν ἢ ἐ σοῶν ἀγέλην sind nach der Erzählung gemacht, bei der die Teufel in die Säue fahren, s. Luk. V 1ff. und Matth. VIII 32: *ἔωθησε πάσα ἡ ἀγέλη τῶν χοιρῶν κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν*. Ich merke das an, weil es weder bei Kaibel noch bei Heim zu lesen ist.

¹⁾ S. Lietzmanns Kleine Texte, Heft 20 S. 28. Der Dämon wird so gebannt, daß er den Jordan nicht überschreiten kann; vgl. dazu die Bannung aus andere Ufer der Sawe, oben S. 10 Anm. 1. Die Sawe weist auf Kroatien, die Bleitafel ist in Dalmatien gefunden.

Vater töten (Apollod. III 48). Die Priesterin Auge gebiert nach Euripides im Tempel den Knaben Telephos: das ist ein schreckliches Zeichen, ein *δεινόν* (Eur. frag. 266 Nauck), und der Vater befiehlt, Auge ins Meer zu werfen, den Knaben aber in der Einöde auszusetzen (Nauck Trag. graec. fragm.² S. 437). Euripides hat es sich nicht nehmen lassen, die beiden üblichen Bannungsorte vereint zu verwerthen.

Nicht wahrscheinlich ist mir, daß die Dichter, welche Schmidt nennt, weil sie das Übel weit weg, *ἀλλοις Ὑπερβορέων* (Anth. Pal. VI 240) gewünscht haben, noch eine Erinnerung an den alten Volksglauben hatten, der den Rand der Welt mit allerhand dämonischen Ungeheuern bevölkerte. Dort ist der Tartaros (II. VIII 481), dorthin, *μεγάλῃς ἐν πείρασι γαίης* hat Zeus die Giganten gebannt (Hes. Theog. 622). Diese Vorstellung konnte nicht tief wurzeln, da die Entwicklung eines entsprechenden Brauches, das Wegschaffen eines fluchbringenden Wesens zu fernen Völkern, zum Rand der Oikumene, unmöglich war. Nur in einer Sage hat sich etwas dergartiges erhalten: in das ferne Kolchis wird Jason weggeschickt, zu einem Abenteuer, das ihn voraussichtlich vernichtet. An und für sich muß der Märchenheld so weit reisen, als es dem Menschen überhaupt möglich ist. Zur Apopompe aber kann man es hier wegen der Motivierung rechnen: ihn hat wie Perseus und Oedipus das Orakel als künftigen Mörder bezeichnet (Apollod. I 109).

Eine besondere Gattung der antiken Verwünschungsformeln will das Böse zu bestimmten Tieren senden, zu wilden Ziegen oder Raben. Mit Recht sieht Schmidt hierin einen Nachhall des Gedankens, daß den Dämonen mit diesen Tieren, die sie befallen sollen, ein Ersatz geboten werden soll für das, was sie bei den Menschen zurücklassen müssen¹⁾. Am deutlichsten tritt diese Anschauung uns entgegen Geop. XIII 5, 4 (Heim 40), wo den Mäusen, die man vom eigenen Acker vertreibt, ein fremder angewiesen wird: *ὀρίδωμι γὰρ ἀγρόν ὑμῶν τόνδε καὶ λέγεις ποτόν*. Zu solchem Ersatz können auch Bäume dienen²⁾; ein antikes Beispiel gibt die Medicina Plinii III 15 (Heim 69): um den Fieberdämon zu bannen, bindet man Brot und Salz in ein Tuch und das Tuch an einen Baum und spricht dazu: 'Morgen kommen Gäste zu mir, nehmt ihr sie auf'

¹⁾ S. oben die Knochen des Drachen (S. 10 Anm. 1) und die Häupter der Berge (S. 19 Anm. 1) als Ersatzmittel.

²⁾ S. oben S. 10 Anm. 1.

(*crastino die hospites mihi venturi sunt, suscipite illos*). Aber auch auf Tiere kann dergleichen unsauberer Besuch übertragen werden, Marcellus Empiricus gibt Rezepte für Apopompe auf Frösche, Eidechsen, Hasen (Heim 70—72).

Die Stellen für die Bannung zu den Ziegen, *κατ' αἴγας ἀγρίας* stehen bei Schmidt S. 568. Es sind Lexikographen, Paroemiographen, Klassizisten. Man konnte schon früher vermuten, daß sie alle auf eine berühmte Stelle zurückgingen, entweder als Interpreten oder als Nachahmer. Seit kurzem kennen wir diese im Original. Es ist Kallimachos in den Aitia, Oxyrh. Pap. VII S. 25 v. 12. Als Kydippe von einer Krankheit ergriffen wird, sagt er: *εἶλε δὲ νοσοῦς, | αἴγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα | ψευδόμενοι δ' ἰορὴν φημίζομεν* — 'wir schicken sie zu den wilden Ziegen und nennen sie fälschlich die heilige'. Diese Krankheit ist die Epilepsie, sie heißt die heilige, weil man sie dem Eingreifen eines höheren, dämonischen Wesens zuschrieb. Die folgenden Verse (16 *δεύτερον ἢ παῖς | ἐπὶ τετραταίῳ μῆνας ἔκαμνε πυροῖ*) zeigen, daß der Dichter sich diese Krankheit mit Fieber verbunden dachte. Nun glaubte man im Altertum, daß die Ziegen an Epilepsie und fortwährendem Fieber litten (Hippokrates *περὶ ἰοῆς νούσου* I 606 K. und Plinius nach Archelaus, Nat. hist. 8, 202; 28, 153)¹⁾. Man schickt also die Dämonen der Krankheit zu den wilden Ziegen, nicht nur, weil sie fern von den Menschen weiden, sondern auch, weil bei ihnen das Übel heimisch ist: der Krankheitsdämon erhält die Ziege als Ersatz angewiesen, weil man weiß, daß er gerade dies Tier gern befällt. So wird die Ziege auch in Rom zum dämonischen Wesen (s. o. S. 17)²⁾; zu den vielen Tabu's, die der Flamen Dialis zu beobachten hatte, gehörte es, daß er eine Ziege weder berühren noch nennen durfte (Gell. N. A. X 15, 12).

Eine ähnliche Bewandnis wird es mit der Bannung zu den Raben, mit der üblichen Verwünschung *εἰς κόρανας* haben. Nicht nur die Einöde, in der sie hausen, auch daß diese Tiere selbst Dämonen sind, spricht mit. Als des Aristeas von Prokonnesos Seele aus dem Leibe ausfährt, hat sie Rabengestalt (Plin. Nat. hist. 7, 174)³⁾. Auf einer aus Rom stammenden Fluchttafel hat der Dämon, der den

¹⁾ Diese und andere Stellen bei Schmidt 570, der sie aber nicht so verwendet.

²⁾ S. ebenda über den Ziegenbock bei den Juden.

³⁾ G. Weicker, Der Seelenvogel 22.

Verfluchten fesselt, einen Rabenkopf¹⁾: da ist der Verwünschte tatsächlich *εἰς κόρακας* gekommen. In diesen Zusammenhang ist auch das Zitat bei Suidas unter *ἀποδιοπομπεῖσθαι* zu stellen: *τοὺς νυκτικόρακας εἰς τοὺς ὄρνεις ἀποδιοπομπεύονται* — die Nachtraben, die man für Dämonen hielt²⁾, werden zu ihresgleichen gebannt.

Dieser Wunsch *εἰς κόρακας* wird später sehr oft gebraucht, auch so, daß er mitunter gar nicht mehr ernst gemeint wird; die alte Fluchformel nutzt sich allmählich ab und wird zu einer ohne viel Nachdenken verwendeten Floskel des täglichen Lebens, die höchstens besagt, daß man etwas Unangenehmes von sich weg haben möchte. Dergleichen Wendungen hat die griechische Sprache noch mehr besessen, ihre Paroemiographi haben sie aufgezeichnet, und sie verdienen in diesem Zusammenhang eine Erwähnung. Wir können sie nach denselben Arten der Apopompe ordnen wie die bereits behandelten Formeln. Da findet sich der Typus des *ὑπερορίζειν*, des Sendens über die Grenze. Zenob. IV 2, Plut. 109 *εἰ τι κακόν, εἰς Πύρραν* 'das Übel nach Pyrrha'. Erklärt wird es: 'Die Einwohner von Pyrrha³⁾ waren mit allen ihren Nachbarn verfeindet. Die nun sprachen so, wenn sie das Übel, das ihnen zustieß, abwendeten und in das Land der Pyrrhäer hinauswarfen' (*τὰ συμβαίνοντα αὐτοῖς κατὰ ἀποτροπιάζόμενοι καὶ ἐκβάλλοντες εἰς τὴν Πυρραίων χώραν*). Da ist also die *ἀποπομπή* aus dem eigenen Gebiet verbunden mit der *ἐπιπομπή* gegen den Feind. Genau dasselbe bietet Horaz, der C. I 21, 15 ff. von Apollo sagt: *hic bellum lacrimosum, hic miseram famem | pestemque a populo et principe Caesare in | Persas atque Britannos | vestra motus agit prece*. Der Gott treibt, durch das Gebet veranlaßt, die Dämonen Krieg, Hunger, Pest aus dem Reiche der Römer und gegen ihre Feinde, die Perser und Britannier. Da nur sie, die an den Rändern der Oikumene wohnen, noch Gegner des Augustus sind, so werden die Dämonen zugleich an die Enden des Erdkreises gebannt.

Ferner gibt es fromme Wünsche, die etwas Unangenehmes, namentlich unbequeme Menschen, in die alte Dämonenheimat, den Hades senden. Für einen Menschen bedeutet das, ihm den Tod anwünschen. Der Römer fügt erschwerend hinzu: einen qualvollen,

¹⁾ R. Wunsch, Sethianische Verfluchungstafeln S. 40.

²⁾ Sie besitzen die dämonische Gabe, Unheil zu künden. Anton. Lib. XV *νυκτικόρακα κακὰγγελον*.

³⁾ Der Städtenamen kommt öfter vor. Pape, Wörterbuch d. griech. Eigennamen denkt hier an Pyrrha auf Lesbos.

den Kreuzestod (z. B. Plaut. Cas. 611: *easque in maxumam malam crucem*); wir sagen 'scher dich zum Henker'. Höflicher war Aristophanes, dessen Kleon dem verhaßten Wursthändler zuruft: 'Geh zur Seligkeit' (Ritter 1151 *ἀπαγ' ἐς μακαρίαν ἐκποδόν*). Zenobius gibt II 61 dafür verschiedene antike Erklärungen, und zu ihm haben die Göttinger Herausgeber Leutsch und Schneidewin die nötige Literatur angemerkt (Paroem. I 48). Die richtige Erklärung gibt Aristophanes, Frösche 85 an die Hand, wo es heißt, Agathon, der gestorben ist, sei gegangen 'zum Schmause der Seligen' (*ἐς μακάρων εὐωχίαν*): das ist Anspielung auf die orphische Lehre, nach der die verstorbenen Mysten im Hades ein seliges Dasein (*μακαρία*) in ewiger Trunkenheit führen¹⁾. Man hat den Eindruck, daß Aristophanes in jener Stelle der Ritter einen Ausdruck des täglichen Lebens, etwa *βάλλ' εἰς Ἄιδου*, verfeinert. Eine ähnliche euphemistische Ausdrucksweise ist der Wunsch 'zu den sonnenlosen Toren', *εἰς ἀνηλίους πόλεις* (Diog. IV 86), was dem iambischen Tonfall nach gleichfalls aus einem Dramatiker stammt. Volkstümlich derb ist Diogen. II 43 *Ἄιδου προκτῶ περιπέσοις*. Zur Erklärung kann man an verschiedenes denken; vielleicht ist ein ursprüngliches *Ἄιδη περιπέσοις* erweitert unter Einfluß des Fluches *Μελαμπύγων τύχης*, Apost. XI 19²⁾.

Der Gedanke, daß dem weggeschickten Übel ein Ersatz geboten werden muß, klingt gleichfalls noch in diesen Wendungen der Umgangssprache wieder. Namentlich da, wo etwas einem Menschen 'auf den Kopf' gewünscht wird. So steht eine Stelle, die zugleich Apopompe ist und zeigt, daß die Epipompe nicht nur schaden, sondern auch Ersatz schaffen will, bei Maximus von Tyros. Er sagt, Midas habe das Gold, das ihm zum Verderben geworden war, 'an der Feinde Häupter gehn' geheißsen (Diss. XI 1 p. 53 Hobein: *τὸν δὲ χρυσὸν ἀπελθεῖν εἰς ἐχθρῶν κεφαλᾶς*). Klar erkennbar ist der Sinn dieser öfter belegbaren Wendung bei Demosthenes, der den Aischines anfährt: 'Was schmäht Du mich, Verfluchter, und redest Dinge, welche die Götter Dir und den Deinen auf den Kopf wenden mögen' (XVIII 290: *τί οὖν ὦ κατάρατ' ἐμοὶ περὶ τούτων λοιδορεῖ καὶ λέγεις ἃ σοὶ καὶ τοῖς σοῖς οἱ θεοὶ τρέφειαν εἰς κεφαλῆν*);). Das schmähende Wort hat eine dämonische, schädigende Kraft, die mit Hilfe der Götter

¹⁾ A. Dieterich *Nekyia* 78f.

²⁾ Ähnliche Flüche, die Jemandem ein aus dem Mythos oder aus der Geschichte bekanntes Übel anwünschen, sind *εἰς Κυνόσαργες* App. Prov. II 24, *λοῦσαιο τὸν Ἕλληνα* Apost. X 74, *Βοιωτοῖς μαντεῖσθειας* Zenob. II 84, *φρουρήσας ἐν Ναυπάκτῳ* Greg. Cyrp. III 28.

abgewehrt wird; zum Ersatz für sich selbst bietet man ihm den Kopf, d. h. den Sitz der Seele¹⁾ des Gegners.

Suchen wir zum Schluß die Bahn zu zeichnen, in der die Entwicklung der Geisterbannung vermutlich verlaufen ist. Da ist zwischen der Behandlung der 'Sichtbaren' und 'Unsichtbaren'²⁾ zu scheiden. Die 'Sichtbaren' macht man in alten Zeiten unschädlich, indem man sie vernichtet, verbannt, vergräbt, ins Meer versenkt oder im öden Gebirge aussetzt. Den 'Unsichtbaren' geht man mit einem Bannzauber zu Leibe, dessen Hauptbestandteil eine Zauberformel ist, welche die Entfernung bezweckt. Bei dieser Entfernung wird entweder an ein bestimmtes Ziel nicht gedacht, oder man wählt Orte, die von den Menschen entfernt und zugleich den Dämonen vertraut sind; z. T. sind das dieselben Orte, an welche auch die sichtbaren gebracht werden. Im allgemeinen entwickeln sich die Vorstellungen der Menschen an sinnlich wahrnehmbaren Dingen und werden von da auf die nicht wahrnehmbaren übertragen. Daß aber auch hier die Entwicklung so verlaufen ist, läßt sich nicht beweisen.

Die primitiven Bräuche der Wegsendung werden allmählich seltener geübt, erhalten sich aber als Rudimente, namentlich in gewissen Kriminalstrafen. Auch die Bannung unsichtbarer Wesen ändert sich. Eine Zeit, die an persönliche, hilfreiche Götter glaubt und sich gewöhnt, diesen mit allen Anliegen im Gebet zu nahen, gibt den Zauber auf und veranlaßt statt dessen durch eine Anrufung die mächtigen Götter, die weniger mächtigen Dämonen fernzuhalten und wegzutreiben³⁾. Die Formeln der Apopompe verschwinden darum noch nicht vollständig; sie dienen im Volksmund weiter zum Ausdrucke des Wunsches, daß ein Übel entfernt werden möge, und sinken endlich zu abgegriffenen Wendungen des täglichen Lebens herab.

¹⁾ Daher der Schwur beim Haupte, R. Hirzel, Der Eid 33 Anm. 2.

²⁾ S. oben S. 11.

³⁾ Einmal hat die Rücksicht auf Geisterbannung die Wahl eines Kultes beeinflußt, den die Römer rezipierten. Man fragt sich, warum die Römer gegen Hannibal gerade die große Mutter von Pessinus zu Hilfe gerufen haben, wo sie doch die Wahl unter vielen Göttern des Auslandes hatten. Die Antwort gibt Livius 29, 10: daß sie gegen den Erbfeind helfen würde, erfuhr man erst, als man die sibyllinischen Bücher einsah; gefragt hatte man diese aus einem ganz anderen Grunde, wegen eines häufigen Steinregens (*libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis*). Dagegen half natürlich Rhea, denn sie war selbst ein vom Himmel gefallener Stein (Liv. 29, 11: *lapidem . . . matrem deum esse incolae dicebant*). Der Beistand des mächtigen Meteor-gottes vertrieb die Meteor-dämonen, wie Boelzebub die geringeren Teufel.



Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, Breslau.

Zusammen entnommen kosten Bd. I—XIV 56 M., I—XII 48 M., Bd. I—XI 44 M., I—X 40 M., I—IX 36 M., I—VIII 32 M., I—VII 28 M., I—VI 24 M., I—V 20 M., I—IV 17 M., I—III 13 M., einzelne ältere Nummern pro St. 50 Pf. Diese Preise gelten für Mitglieder, solange der teilweise nur geringe Vorrat reicht. Der **Ladenpreis** der einzelnen Hefte (Halbbände) beträgt je 2,50 Mark.

Die Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, gegründet im Jahre 1894, verfolgt den Zweck, der Wissenschaft der Volkskunde zu dienen und das Interesse für volkstümliche Überlieferungen zu beleben und zu pflegen auch will sie alles, was sich von solchen Überlieferungen in Schlesien erhalten hat, möglichst vollständig sammeln.

Der Eintritt in die Gesellschaft erfolgt durch Anmeldung bei dem Schatzmeister Dr. **Kurt von Eichborn**, Bankier, Breslau, Blücherplatz 13^{II} oder bei dem Schriftführer **Direktor der Stadtbibliothek Professor Dr. M. Hippe**, Breslau, Brandenburgerstrasse 48.

Der Jahresbeitrag beträgt für Einwohner von Breslau und für auswärtige Mitglieder **mindestens 3 Mk.** Jedes Mitglied der Gesellschaft hat das Recht, an den monatlichen Sitzungen, in denen Vorträge gehalten werden, teilzunehmen und erhält die „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde“ unentgeltlich.

Der Vorstand besteht aus folgenden Herren:

Vorsitzender: Universitätsprofessor Dr. Theodor Siebs, Hohenzollernstrasse 53^{II}.

Schriftführer: Direktor der Stadtbibliothek Professor Dr. Max Hippe, Brandenburgerstrasse 48.

Stellvertreter: Direktor am Schles. Museum für Kunstgewerbe und Altert. Prof. Dr. Hans Seger, Privatdozent, Viktoriastr. 117/9.

Schatzmeister: Dr. Kurt von Eichborn, Bankier, Blücherplatz 13^{II}.
Oberlehrer Professor Dr. Willibald Körber, Palmstrasse 10.

Kgl. Gymnasialdirektor Professor Dr. Paul Feit, Matthiasstrasse 117.

Universitätsprofessor Dr. Franz Skutsch, Eichendorffstrasse 26.

Oberlehrer Professor Dr. Karl Olbrich, Martinistrasse 6.

Universitätsprofessor Geheimer Regierungsrat Dr. Alfred Hillebrandt, Deutsch-Lissa bei Breslau.

Oberlehrer Dr. Joseph Klapper, Monhauptstrasse 7.

Schriftsteller Hugo Kretschmer, Kaiser-Wilhelmstrasse 186^{II}.

Oberlehrer Professor Dr. Richard Kühnau, Kaiserstrasse 76.

Die Gesellschaft hat bisher folgende Schriften veröffentlicht:

1. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

- | | |
|---|---------------------------|
| Band I (= Heft I/II) | 1894—1896 (vergriffen). |
| Band II (= Heft III/IV) | 1896—1897 (Preis 5 Mark). |
| Band III (= Heft V/VI) | 1898—1899 (Preis 5 Mark). |
| Band IV (= Heft VII/VIII) | 1900—1901 (Preis 5 Mark). |
| Band V (= Heft IX/X) | 1902—1903 (Preis 4 Mark). |
| Band VI (1904), VII (1905), VIII (1906), IX (1907), X (1908), XI (1909), XII (1910) | Preis je 4 Mark. |

Festschrift zur Jahrhundertfeier der Königlichen Universität zu Breslau. Unter Mitwirkung von Conrad Cichorius, Felix Dahn, Ernst v. Dobschütz usw., hgg. von Theodor Siebs. (Band XIII u. XIV) 1911 714 Seiten. Preis 12 M.

Schlesische Gesellschaft für Volkskunde, Breslau.

2. Beihefte zu den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

I. Beiheft: **Pautsch**, Oswald, Grammatik der (glätzschen) Mundart von Kieselingswalde. I. Teil. 1901. Preis 1,30 M.

II. Beiheft: **Goessgen**, Waldemar, Die Mundart von Dubraucke (Gausitz). 1902. Preis 1,30 M.

3. **Scholz**, Oskar, der Spinnabend zu Herzogswaldau. 1901. 0,80 M. Alle vorgenannten Schriften sind durch den Schriftführer der Gesellschaft, Professor Dr. M. Hippe, Breslau, Brandenburgerstr. 48, zu beziehen.

4. **Schlesiens volkstümliche Überlieferungen**. Sammlungen und Studien der Schles. Gesellsch. f. Volksk. Leipzig, B. G. Teubner.

Band I. Die Schlesischen Weihnachtsspiele. Von **Friedrich Vogt**. Mit Buchschmuck von M. Wislicenus sowie vier Gruppenbildern der Batzdorfer Weihnachtsspiele. 1901. (Preis für Mitglieder 3,90 M., geb. 4,50 M.)

Band II. Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. Von **Paul Drechsler**. I. Teil. Mit Buchschmuck von M. Wislicenus. 1903. für Mitgl. 3,90 M., geb. 4,50 M.
Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. Von **Paul Drechsler**. II. Teil. Mit Buchschmuck von Ellen Siebs. 1905. für Mitgl. 3,90 M., geb. 4,50 M.

Band III und IV. Schlesische Sagen. Von **R. Kühnau**.
I. Teil. Spuk- und Gespenstersagen. XXXVIII, 618 Seiten. 1910. Für Mitgl. geb. M. 6,75.

II. Teil. Elben-, Dämonen- und Teufelsagen. XXXII, 745 S. 1911. Für Mitgl. geb. M. 8,25.

Diese Bände von „Schlesiens volkstümlichen Überlieferungen“ erhalten die Mitglieder der Gesellschaft auf Bestellung bei der Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner in Leipzig, Poststr. 3.

Im Verlage von **M. & H. Marcus in Breslau** sind in zwanglosen Heften erschienen und mit 25% Ermässigung für unsere Mitglieder käuflich

Wort und Brauch.

Volkkundliche Arbeiten

Namens der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde herausgegeben von

Prof. Dr. Theodor Siebs und **Prof. Dr. Max Hippe**

ord. Professor an d. Universität Breslau. Direktor der Stadtbibliothek in Breslau.

1. Heft **Reichert, Dr. Hermann**, Studien zur Geschichte der deutschen Familiennamen. Die Breslauer Personennamen des 13. und 14. Jahrhunderts. M. 6,40 (4,80).
2. Heft **Jäschke, Dr. Erich**, Romanisches Fremdwörterbuch der schles. Mundart. M. 5,60 (4,20).
3. Heft von **Unwerth, Dr. Wolf**, Die schlesischen Mundarten, grammatisch und geographisch dargestellt. M. 3,60 (2,70).
4. Heft **Bohn, Prof. Dr. Emil**, Die Nationalhymnen der europäischen Völker. Mit Notenbeilagen. M. 2,40 (1,80).
5. Heft **de Wyl, Dr. Karl**, Rubezahlforschungen. 1910. M. 5,60 (4,20).
6. Heft **Jürgensen, Dr. Wilhelm**, Die Martinslieder. 1910. M. 5,60 (4,20).
7. Heft **Gusinde Kourad**, Eine vergessene deutsche Sprachinsel im polnischen Oberschlesien (Schönwald bei Gleiwitz). 1911. M. 8,— (6,—).
8. Heft **Kondziella, Dr. Franz**, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mittelhochdeutschen Volksepos. Im Druck.
9. Heft **Schönborn, Dr. Theodor**, Die Pronomina im Schlesischen. Im Druck.

