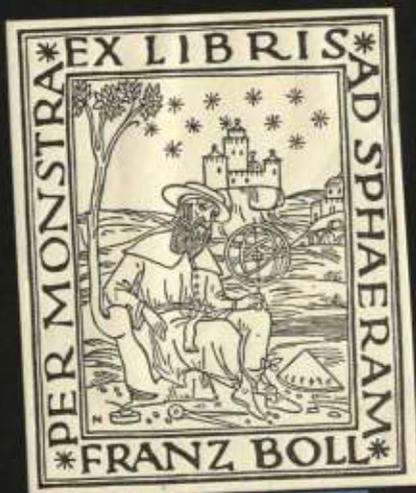


WARBURG INSTITUTE

FHP 25

WAPPERS: GENESIS DER KANTEN





Kämpers

137  
142  
144  
160  
169  
157  
161  
140

Schmidt-Kornel P. 183

f  
h  
p  
25

# Aus der Genesis der aberldändischen Kaiseridee.

Eine Studie zur vierten Ekloge des Vergil und zur Apokalypse des Johannes.

Von Universitätsprofessor Dr. Franz Kämpers.

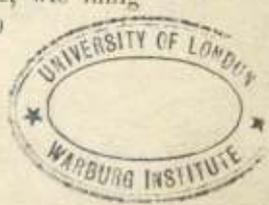
Der Kaisergedanke ist ein kosmischer Gedanke. Er ist kosmisch, weil er Jahrhunderte lang in der Geschichte der Menschheit als wesentliche Triebkraft wirksam war; er ist kosmisch, weil sein Gedankeninhalt sich dem mittelalterlichen Idol einer allumfassenden christlichen Republik anpaßte, wie diese das Allgemeinmenschliche einschloß und Bezug nahm auf die staatlich-gesellschaftliche und kirchliche, auf die irdische und die übersinnliche Bestimmung jedes Einzelnen und der Gesamtheit; er ist endlich kosmisch, behaupte ich jetzt, weil seine geheimnisvollen Wurzeln zum Teile in dem Weltbilde der Antike liegen.

Als Vergil seiner schwerkranken Zeit die Geburt eines Heilandes, eines die Welt erlösenden und die Welt befriedenden römischen Kaisers verkündete, sang er jubelnd:

„Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.“

Vor dem Seherauge des Dichterpropheten der aberldändischen Kaiseridee war mit dieser zugleich deren gewaltiger übersinnlicher Hintergrund emporgestiegen. Er erwartete das Größte von seinem geweissagten Weltherrscher: die Wiedergeburt Romas, die Verwirklichung des weltbürgerlichen Humanitätsideals der Stoa, das am Ausgange der republikanischen Zeit sich immer mehr mit religiösem Geiste erfüllt hatte; kurz, er erwartete die ideale Umformung jedes Einzelnen und der ganzen Gesellschaft. Vergil fühlte es, wie innig

Handwritten signature and date: 24/12



der Weltheilandsgedanke mit dem Weltherrschaftsgedanken zusammengehörte, als er in seinem berühmtesten bukolischen Liede die drei großen Gedanken des mittelalterlichen Kaisertraumes: Weltherrschaft, Welterrettung, Weltfriede als glückverheißende Trias dem Abendlande verkündete<sup>1)</sup>.

Mit der vierten Ekloge war die Vorstellung von dem kommenden Weltkaiser mit berückendem Zauber in die Gedankenwelt des Abendlandes eingedrungen. Daß mit ihr zugleich uralte Reste des theogonischen und kosmogonischen Weltbildes vergangener Zeiten übernommen wurden, konnte den folgenden Jahrhunderten nicht zum Bewußtsein kommen.

Der Gedanke eines weltbeherrschenden Heilandes ist — ganz abgesehen von der biblischen Weissagung — lange vor Vergil geboren. Unlängst hat, ebenso wie ich das tat, Franz Boll<sup>2)</sup> es ausgesprochen, daß der Dichter keinen bestimmten Helden für seine Verheißungen im Auge hatte, sondern daß er jenen schon lange verkündeten Weltherrscher „in den allgemeinen Zügen bezeichnete, die der Tradition, nicht dem Dichter gehören.“ Boll beruft sich auf Hephästio von Theben<sup>3)</sup>, einen Autor des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, der sich aber auf alte Quellen, so auf Nechepso und Petosiris stützt. Dieser verkündet, daß unter einer gewissen Konstellation ein göttliches Kind geboren werden wird: „Er aber wird aus göttlichem Samen entspringen und groß sein und mit den Göttern verehrt werden und ein Weltherrscher sein, und alles wird ihm gehorchen.“ Boll's Vergleich dieser Stelle mit den Versen Vergils, „die gleich nach dem Prooemium — gleich als ob ein Orakel wörtlich zitiert würde — so zu sagen den Grundtext geben“:

<sup>1)</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz; Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiserdice. Hist. Jahrbuch 36 (1915) 233 ff. Nur beiläufig habe ich damals auf den kosmischen Hintergrund der vierten Ekloge hingewiesen (S. 255 f. A. 1). Ein Briefwechsel mit Herrn Kollegen Boll in Heidelberg, dessen freundliche Kritik mir sehr willkommen war, veranlaßte mich, zur Stütze meiner These auch Darlegungen aus meinen älteren Aufsätzen in kurzer Zusammenstellung erneut darzubieten.

<sup>2)</sup> F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbilde der Apokalypse. Leipzig 1914. S. 12 ff. Eduard Norden danke ich den Hinweis auf die mir entgangenen einschlägigen Ausführungen dieses Buches.

<sup>3)</sup> Hrag. v. Engelbrecht. Wien 1857. S. 65, 17:  $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\tau\omicron\upsilon$  [ $\epsilon\pi\alpha\alpha\alpha\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\pi\iota\tau\omicron\upsilon$ ] γενόμενος, εκ θεων αναζηταται και εσται μέγας και μετά θεων θρησκουμένης και εσται κοσμοκράτωρ και πάντα αυτου υποκούσεται. ...

Kuni Horath

105 L  
179

„Ille deum vitam accipiet divisque videbit  
 Permixtos heroas et ipse videbitur illis.  
 Pacatumque reget patriis virtutibus orbem“

ist freilich überraschend: Boll stellt den griechischen Text weiter in Parallele zu der Verheißung Jesu bei Lucas<sup>1)</sup>. Sicher ist, daß diese Prophezeiung eines Weltherrschers einen guten Nährboden fand in der religiösen Renaissancestimmung der ausgehenden republikanischen Zeit. Diese Epoche, welche alle Göttergestalten zu einer einzigen zu verschmelzen trachtete und leidenschaftlich suchte nach dem rettenden höchsten Gott, war empfänglich für eine solche Prophetie, die in ihrer volkstümlichen Gestalt sicherlich Göttliches und Menschliches vermengt haben wird. Es läßt sich nämlich erweisen, daß hinter diesem Weltherrscher sein Urbild, der Gott, steht, und daß die von ihm erwartete Neugestaltung der Welt ursprünglich die Welterschöpfung selbst ist. Der Nachweis des kosmischen Ursprunges des Kaisergedankens enthüllt erst dessen ganze Größe und Tiefe.

Daß das römische Kaiserideal geformt ward nach dem Urbilde Alexanders des Großen ist bekannt; auch glaube ich nicht mehr auf Widerstand zu stoßen, wenn ich es erneut<sup>2)</sup> ausspreche, daß auch das Kaiserideal des Mittelalters, das Sage und Prophetie verklären, Züge von dem imaginären Bilde des großen Makedonen trägt. Da nun andererseits feststeht, daß solarische Mythen auf Alexander übertragen wurden, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir in der mittelalterlichen Legende vom großen Zukunftskaiser mythische Elemente wiederfinden.

Woher dieser Kaiser kommen soll kündigt uns die abendländische Sibylle nicht. „Sarget“ sagt sie einfach; aber sie weiß doch, daß ihn überirdische Gewalten auszeichnen. Kaum aber wird es ihr zum Bewußtsein gekommen sein, daß sie die Farben zum Bilde des großen Weltherrschers Karl vom Bilde des Orpheus nahm, wenn sie kündigt, daß die Wipfel der Bäume sich vor diesem messianischen Herrscher neigen, und die Bäche bei seinem Erscheinen im Laufe innehalten<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Lucas I, 32 33: „ούτος έσται μέγας και ώς υψίστου κληθήσεται, και δώσει αυτόν κύριος ό θεός τόν θρόνον Δαυιδ τού πατρός αυτού, και βασιλεύσει επί τόν οίκον Ιακώβ εις τούς αιώνας, και της βασιλείας αυτού ούκ έσται τέλος.“

<sup>2)</sup> Ganz allgemein verweise ich auf mein Buch: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Freiburg i. B. 1901.

<sup>3)</sup> Über diese Stelle F. Kampers, Die Sibylle von Tibur und Vergil. Histor. Jahrbuch 29 (1908) 12 f.

Das Gleiche berichteten römische Dichter über Orpheus. Der Zukunftskaiser also erscheint im Gewande des thrakischen Sängers und Gottes, und dessen Legende wiederum, was festzuhalten ist, steht in engster Beziehung zu Dionysos und Apollon-Helios.

Weiter erzählt uns die Sibylle, daß der letzte Kaiser gewaltige Kriege führen, übers Meer ziehen und dann auf Golgatha seine Krone niederlegen wird. Der erste Zug ist alt; er kehrt auch in der biblischen Weissagung wieder. Bei Isaias ragt die Unglückszeit noch in die ersten Lebensjahre des messianischen Knaben hinein<sup>1)</sup>. Ehe dieser gelernt haben wird, „das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu erwählen,“ wird ein Strafgericht über das westliche Asien kommen. Erst nach einer Schreckenszeit beginnt dann die Ära des seligen Friedens. Ganz ähnlich singt Vergil, daß die Frevel der Urzeit nicht sofort mit der Geburt seines die Welt erlösenden Knaben verschwinden, daß vielmehr neue gewaltige Heerfahrten unternommen werden. Erst dann, wenn die Jahre einen Mann aus ihm gemacht haben, wird die Glückszeit anheben. Da ist es nun von Bedeutung, daß ähnliche ungeheure Fahrten und Kämpfe auch in der Legende jener beiden Herrscher, Alexander und Augustus, wiederkehren, welche eine messianische Rolle gespielt haben.

Pseudo-Kallisthenes, jener unbekannte Fabulant, der die Reste der Alexanderlegende sammelte, erzählt uns von der gefährvollen Fahrt des großen Königs zu den Gefilden der Seligen, ins Sonnenland, und eine syrische Dichtung fügt hinzu, daß er gegen die wilden Völker Gog und Magog die gewaltige Mauer aufgeführt habe, das heißt, daß er das durchführte, was die Mitwelt vielfach von ihm erwartete, nämlich als Welterretter die Welt zu befrieden und gegen die schrecklichen Feinde der Endzeit zu schützen<sup>2)</sup>. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß wir es hier mit dem Bestreben der geschäftigen und willfährigen Sage zu tun haben, das Leben dieses

<sup>1)</sup> Js. 7, 14 f.

<sup>2)</sup> Ad. Ausfeld [Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907.] bietet die Übersetzung des Pseudo-Kallisthenes: Die syrische Legende bei C.A.W. Budge, *The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes* (Cambridge 1889) 144–158. Darüber näheres Kampfers, *Alexander*. S. 70 f. Diese späteren Kaspischen Mauern dachte man sich ursprünglich wohl quadratisch, wie die Turg des Yma (S. unten S. 322). Das schließe ich aus der Apokalypse Johannis XX, 7, wo Gog und Magog von den vier Winkeln der Erde kommen.

175

die Welt bezaubernden Helden dem Helios anzugleichen. Was die Sage von den solarischen Helden Perseus und Herakles zu erzählen wußte, das dichtete man eben auch Alexander an<sup>1)</sup>. Nach Pindar<sup>2)</sup> schmauste Perseus bei seiner Fahrt zu den Gorgonen bei den Hyperboreern, das heißt also: er wurde ins Land der Seligen aufgenommen<sup>3)</sup>. Wie der Lichtgott den furchtbaren Strauß mit dem Drachen der Finsternis bestehen muß, so haben auch die solarischen Helden schwere Kämpfe zu bestehen, besonders Herakles, der schließlich ebenfalls zum Göttergarten gelangt und sich durch die Gewinnung der Hesperidenäpfel Unsterblichkeit verdient<sup>4)</sup>. Jenes glückliche Land liegt über dem Berge, „dahin man nicht zu Wasser und zu Land fand den Wunderpfad<sup>5)</sup>. Ein „verewigtes goldenes Geschlecht“ lebt dort. Es ist das Sonnenland, in welchem auch Apollon-Helios verweilte<sup>6)</sup>.

Nach dem Bilde des großen makedonischen Welteroberers, das somit nach solchen mythischen Modellen entworfen wurde, hat die höfische Legende das Bild des ersten römischen Weltherrschers gezeichnet. Auch Augustus wird mit Herakles und Dionysos verglichen, auch er macht wie Alexander ungeheure Fahrten:

„super et Garamantas et Indos  
Proferet imperium — iacet extra sidera tellus,  
Extra anni solisque vias, ubi caelifer Atlas  
Axem umero torquet stellis ardentibus aptum“<sup>7)</sup>.

Zu diesen Versen des Vergil wies schon Eduard Norden die interessante Parallele nach, daß Aeschines den großen Makedonen ein Jahr nach der Schlacht bei Arbela über das Sternbild des

<sup>1)</sup> Callisthenes Olynthius, Fragm. 16 in R. Geier, *Alexandri M. hist. script. actate supares*. Lipsiae 1814, S. 257: *ὁ γὰρ Καλλισθένης φησὶ τὸν Ἀλέξανδρον φιλοσοφῆσαι μέγιστα, ἀνελεῖν δὲ ἐπὶ τὸ χρηστῆρον, ἐπιβῆ και Περότα ἔκρουσε πρότερον ἀναρῆσαι και Ἡρακλέα.*

<sup>2)</sup> Pindar, *Pyth.* 10, 31.

<sup>3)</sup> Pindar, *Pyth.* 10, 2f—44. H. Usener, *Die Sintflutsagen*. Bonn 1899, S. 86.

<sup>4)</sup> Über diesen Mythos vgl. A. Dieterich, *Abraxas*. Leipzig 1891, S. 111 ff.

<sup>5)</sup> Hierzu vgl. O. Schroeder, *Hyperboreer im Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) 80 ff.*

<sup>6)</sup> Ebenda S. 70 f. wird auf den Hymnus des Alkaios verwiesen.

<sup>7)</sup> Verg., *Aen.* VI, 794 sq.

Bären und die Grenzen der bewohnten Welt hinausgelangen läßt<sup>1)</sup>. Das letzte Ziel der Heerfahrten des Augustus wird von Vergil nicht genannt, aber seine Schilderung läßt keinen Zweifel zu, daß es ursprünglich das gleiche war, dem die Sage den großen Alexander zustreben läßt: das Lichtland des Paradieses. Hier ist nun auch ursprünglich der Baum zu suchen, an dem der letzte Weltherrscher nach der mittelalterlichen Sage nach gewaltiger Heerfahrt über das Meer seinen Schild hängt. Erst dies letztere Motiv erschließt uns völlig den Blick in die Nebelfernen des Mythos, und der Depositionsakt des großen Kaisers, der auch der antiken römischen Prophezeiung bekannt war<sup>2)</sup>, erweist sich als Abwandlung eines uralten Mythologems.

Im Jahre 1221, nach dem Falle von Damiette, wurde zuversichtlich verkündigt, daß der Priesterkönig Johann, eine von der Phantasie der geängstigten Christen im Heiligen Lande frei erfundene Gestalt, mit Kaiser Friedrich in Jerusalem zusammen kommen würde, worauf der dürre Baum wieder grünen werde<sup>3)</sup>. Den Wunderbaum suchten jene hoffnungsfreudigen Christen wohl in Jerusalem. Auf Golgatha wuchs ja nach alter Sage aus dem Schädel des Adam der Sproß vom Lebensbaum, aus dem der dürre Kreuzesstamm gefertigt wurde.

Die Phantasie weiß von diesem Wahrzeichen des christlichen Glaubens im schönen Bilde zu künden, daß es bis in den Himmel emporragt. Die Sibylle singt:

„Ω ξύλον ὁ μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη,  
οὐχ ἔξει σε χθάν, ἀλλ' οὐρανὸν οἶκον ἐσόφει.  
ἦρκα ἀστράφει τὸ σόν, θεός, ἐμπυρον ὄμμα“<sup>4)</sup>.

Irgendwo im Reiche der Tataren sucht Johannes von Hildesheim im 14. Jahrhundert diesen Baum<sup>5)</sup>. Dort, meint er, wird er scharf bewacht, und er macht den, der seinen Schild daran hängt, zum Herren der Erde. Der berühmte Weltreisende Marco Polo kennt den Arbre Sol, den, wie er beifügt, die Christen Arbre Sec genannt

<sup>1)</sup> E. Norden, Ein Panegyricus auf Augustus in Vergils Aeneis. Rheinl. Mus. N. F. 54 (1899) 469. Dazu jetzt Boll, Offenbarung S. 21 u. 111. Der Bär ist darnach das Sternbild, von dem die Bewegung des All ausgeht.

<sup>2)</sup> Vgl. die Weissagung der Haruspices nach dem Tode der Kaiser Tacitus und Florian in Flavii Vopisei Syracusil Tacitus cap. 15.

<sup>3)</sup> Nähere Angaben in meinem Alexander S. 102 ff.

<sup>4)</sup> I. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. S. 132.

<sup>5)</sup> Für das Folgende vgl. meinen Alexander a. a. O.

hätten. Bei diesem Baume sei die Entscheidungsschlacht zwischen Darius und Alexander geschlagen. Daß hier eine weitaus ältere Alexander-Überlieferung verarbeitet wurde, geht daraus hervor, daß auch byzantinische, wohl dem siebenten Jahrhundert angehörende Weissagungen von einer großen Entscheidungsschlacht, welche der letzte König — ursprünglich Alexander der Große — am „Einbaum“ liefert, erzählen. Noch weiter aber führt uns die Nachricht des Herodot und Aelian zurück, daß Xerxes auf seinem Zuge nach Sardes eine goldene Platane mit goldenem Kranze geschmückt habe. Nun sind Krone, Kranz und Schild kosmische Symbole<sup>1)</sup>. Da drängt sich bei der bereits nachgewiesenen Übertragung solarischer Züge auf die beiden Weltherrscher die Vermutung auf, daß auch die Urbilder des dürrn Baumes und des Schildaufhängens im Umkreise verwandter theogonischer Vorstellungen zu suchen sind, daß mit Recht in diesem Schilde am dürrn Baume der Sonnenschild, der am Lichtbaum sich zeigt, und der die große Weltschlacht der Frühlingsstürme kündigt, erkannt wurde<sup>2)</sup>.

Von einem Baume, der einen weltbedeutenden Schmuck erhält, weiß nun ein alter Mythos zu erzählen. Ein Fragment des orphischen Weisen Pherekydes, „den die Alten einen Zeitgenossen des Thales nannten,“ kündigt: „Zeus machte ein großes und schönes Gewand und stckte darein die Erde und den Okeanos und das Haus des Okeanos.“ Dieses Gewand überreichte der Himmelskönig seiner Braut Chthonie, die später den Namen Gaia annimmt. Die Erde aber stellte sich Pherekydes als Eichbaum vor, über den Zeus das von ihm bestickte Gewand warf<sup>3)</sup>. Unter dem Weltenbaum mit dem Himmelmantel umfängt Zeus, wie Abwandlungen dieses Mythos schön erzählen, die bräutliche Erde, und diese gebiert die Götter. Bei dieser heiligen Hochzeit erhält der Baum durch den kosmischen Schmuck seine Früchte, die Äpfel der Hesperiden — die goldenen

Gaia  
/i

<sup>1)</sup> Darüber R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt. München 1910, an vielen Stellen.

<sup>2)</sup> W. Schwartz, Noch einmal der himmlische Licht- [oder Sonnen-] Baum, eine praehistorische Weltanschauung. Zeitschrift für Völkerpsychologie. XX (1890) 112.

<sup>3)</sup> M. Gothein, Der Gottheit lebendiges Kleid. Archiv f. Religionswissenschaft. IX (1906) 336 ff. und das oben genannte Werk von Eisler. Dieses Weltbild ist auch dem Psalmisten nicht unbekannt (104, 2); „ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἡμέτερον ἐπέταυν τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ ἕβρον.“

Sterne, zurück! Eng verwandt mit diesem Mythos ist der vom Weltei, das von Winden umbräust und bewegt wird, bis es zerbricht, und ein neuer Gott, Phanes, oder Eros, oder Zeus, oder Dionysos, oder Pan, oder Mithras, daraus hervorspringt<sup>1)</sup>.

In diesem Schöpfungs-Mythos, so behaupte ich nunmehr, wurzelt das Sagenmotiv vom dürren Baume, der durch einen Schmuck sein Grün wiedererhält. Die Erinnerung an das großartige Weltbild, wie es Pherekydes zeichnete, lebte fort in den Kultgebräuchen, einen heiligen Baum mit Fellen und Gewändern und mit anderen Symbolen zu bekleiden, deren kosmische Bedeutung auf der Hand liegt. Unser der deutschen Kaisersage entnommenes Motiv ist offensichtlich nichts anderes als ein Rest dieses Mythos.

Auch die Vorstellung von der Geburt des Gottes aus dem Weltei, so behaupte ich weiter, ist fruchtbar gewesen für die ältesten Kaiserlegenden. Die Möglichkeit einer solchen Legendenbildung wurde durch das Aufkommen des Herrscherkultus gegeben. Jene sich vorbereitende Apotheose des Königs mußte die Legende rechtfertigen. Eine Art *τερός λόγος* entstand, der naturgemäß aus mythischer Überlieferung schöpfte und von vornherein das Bestreben hatte, zum Vergleiche mit den echten Göttermythen herauszufordern. So ist es gekommen, daß auch die Geburt des vergötterten Herrschers mit märchenhaften Zügen ausgestattet wurde.

Alexander der Große hatte die Bedeutung des Gottkönigtums für den Orient kennen gelernt. Diesem persischen Vorbilde suchte er das makedonische Herrscherideal anzupassen. Ephippos von Olynth<sup>2)</sup> berichtet, daß er bald als Herakles, bald als Ammon, bald als Hermes erschien. Ob diese Erzählung völlig glaubwürdig ist, wissen wir nicht. Nur das ist sicher, daß Bildwerke auf uns gekommen sind, welche den großen Makedonen in der Verkleidung als Herakles, als Ammon, als Helios und als Hermes zeigen. Sicher ist auch, daß er seine Heroisierung begünstigte, und bereitwillige Sprüche der erythraeischen Sibylle, halfen ihm dabei<sup>3)</sup>. Vielleicht schon seine Zeitgenossen, sicher aber die bald ausgeschmückte Sage

<sup>1)</sup> Darüber wieder Eislser an vielen Stellen, besonders S. 410 f.

<sup>2)</sup> Dieser Bericht findet sich in Athenaei *Dipsosopistarum Libri XV* rec. G. Kaibel, Leipzig 1890. XII, 537, p. 185. Vgl. Th. Sabersber., Studien über das Bildnis Alexanders d. Gr. Leipzig, 1903. S. 138 ff. Hier auch das Nähere über die Bildwerke.

<sup>3)</sup> Strabo 17, 644 c.

112

haben dem wiedererschienenen Dionysos, wie er gern genannt wurde, die Attribute des Gottes gegeben. Wie Zeus, Zagreus, Dionysos erscheint er mit Widderhörnern<sup>1)</sup>. Der Widder ist das Haupt des Kosmos. Er steht bei bildlichen Darstellungen auf dem mit den Tierkreiszeichen verzierten Rande des zerteilten Weltes, in welchem Phanes sich befindet, über dem Haupte des Gottes<sup>2)</sup>. Dem Widder des Tierkreises gehört das alle anderen Reiche überragende Persien in der ältesten uns erhaltenen astrologischen Weltverteilung<sup>3)</sup>, die zu einer Zeit entstanden sein muß, in der wohl niemand daran dachte, daß das Großreich von seiner Höhe gestürzt werden könnte. Diese astrologische Auffassung fand auch, wie Daniel zeigt, Aufnahme in die jüdische Apokalyptik<sup>4)</sup>. Gemäß dieser Sternensymbolik trägt das seltsame, wohl nach dem Urbilde des Jupiter-Ammon geschaffene Relief des Cyrus in Pasargadai unter der mit der Sonnenscheibe geschmückten Krone Oberägyptens Widderhörner am Haupte<sup>5)</sup>. Auf die gleiche Vorstellung von diesem Sternbild als dem Haupte des Kosmos dürfte es auch wohl zurückgehen, daß der Widder in Israel das Symbol des Messias geworden ist. Als zweigehörnten Messias-könig haben jüdische Kreise den großen Alexander schon zu Leb-

<sup>1)</sup> Über Alexander als Dhulqarnain vgl. Kampers, Alexander S. 76 ff.

<sup>2)</sup> So auf dem orphischen Kultbild etwa aus der Zeit des Hadrian im Museum von Modena; so wohl auch auf der Stele aus dem Mithraeum von Boreovicium. Abbildungen bei Eisler, Weltmantel S. 400 u. 411.

<sup>3)</sup> F. Cumont, La plus ancienne géographie astrologique. Klio IX (1909) 273. Boll, Offenbarung S. 46 f.

<sup>4)</sup> Dan. 8, 20: ὁ κριός ἐν αἰῶσι, ὁ ἔχων τὰ κέρατα, βασιλεὺς Μήδων καὶ Περσῶν. ὁ τράγος τῶν αἰῶν βασιλεὺς Ἑλλήνων. Syrien gehört nach jener Weltverteilung dem Steinbock [Boll a. a. O. S. 47]. Diese Auffassung vom siegreichen Steinbock deckt sich nicht mit der vom Alexander-Widder. Nach Flavius Josephus [Ant. XI, 1] soll der Hohepriester Jerusalems dem großen Könige jenes Buch gezeigt haben, in welchem geschrieben stand, daß ein Hellene das Perserreich überwinden werde. [Verwandte Nachrichten und Erläuterungen dieser Stelle in meinem Alexander<sup>1)</sup> S. 52 ff.]. Auch spätere Ausleger haben dieses Schriftwort auf Alexander bezogen. Das eine Horn des τράγος verwandelt sich bei Daniel in vier. Dementsprechend heißt es in den Apokalypsen des Pseudo-Methodius und des Pseudo-Daniel, daß dem Alexander seine vier Söhne nachgefolgt seien! [Vgl. Kampers, Alexander<sup>1)</sup> S. 141 u. 147. Boll a. a. O. S. 43. Neuerdings handelt über Alexanders Besuch in Jerusalem F. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias. Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1914. 11. Abhandlg.<sup>1)</sup> S. 22 ff.

<sup>5)</sup> F. Stolze, Persepolis II. (Berlin 1883). Taf. 132. Schreiber a. a. O. S. 152 f.

zeiten angesehen. Widderhörner künden ja nach jüdischer Anschauung den Anbruch der messianischen Erlösung, und der Messias selbst wird „Mann der Hörner“ oder, wie im Koran, „Dhulqarnain“ genannt. Die wechselnde Bedeutung des hebraeischen Wortes Qeren als Strahl und Horn läßt noch die ursprüngliche solarische Beziehung dieses Bildes erkennen. Die Morgenröte bezeichnen die Semiten ja mit Hirschkuh, weil sie, wie der Talmud sagt, gleich dieser ihre Hörner nach allen Seiten Verzweigen läßt. Diese poetische Identifizierung der Sonnenstrahlen mit Hörnern ist verschiedenen orientalischen Völkern eigen<sup>1)</sup>. Die Kunst hat dann das Haupt dieses Nachfolgers der Achaemeniden und Pharaonen in einer der Gruppen von Alexanderdarstellungen ganz nach dem persischen Vorbilde in Pasargadai gestaltet, und die Sage hat dieses Bild vom Dhulqarnain festgehalten durch Jahrhunderte. Aber nicht nur Hörner, auch andere bedeutsame Attribute werden dem makedonischen Heros zu Teil. Auf dem Osterburkener Basrelief übergibt der mazdaische Saturn seinem Sohne den Blitz als Zeichen seiner Herrschermacht<sup>2)</sup>. Dieses Symbol des Zeus nun gab Apelles der Gestalt des Makedonen, freilich nicht ohne Widerspruch zu finden, in die Hand<sup>3)</sup>. Wie Marduk, Mithras, Helios, Dionysos, Herakles und andere erhält er auch den die Weltherrschaft bedeutenden Mantel<sup>4)</sup>. Es ist ursprünglich der Himmelsmantel, den Zeus nach einer anderen Version des schon angeführten Mythos bei der heiligen Hochzeit von der Kore erhält.

Die unstrittene Frage, wo und wann diese Heroisierung Alexanders sich zur Vergottung steigerte, interessiert uns hier nicht. Wir dürfen annehmen, daß der *ἱερός λόγος*, der den Kult des Eroberers begünstigte, und der, wie alle Legenden, mit der Zeit durch Annahme neuer märchenhafter Züge sich immer mehr von der Wirklichkeit entfernte, von vornherein nicht allzu scharf zwischen Heroisierung und Apotheose

<sup>1)</sup> Näheres bei Kamper, Alexander S. 79 ff. Allgemein handelt über diese Dinge J. Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen. Archiv für Religionswissenschaft. XV (1912) 451 ff.

<sup>2)</sup> F. Cumont, Die Mysterien des Mithra. 2. Aufl. Leipzig 1911. S. 99.

<sup>3)</sup> Plutarch, De Alex. virt. 2 und De Is. et Osir. 24.

<sup>4)</sup> Plutarch, Alex. 32. Demetrius 41. Nach Ephippos von Olynth bei Athenaeus [siehe oben S. 11] trug er „τὴν τοῦ Ἄμμωνος πορφυρεὰ καὶ περιγεῖε καὶ χεῖρας καλλίτερον ὁ θεός.“ Plutarch nennt den Mantel „ἔργον ὑπερῆφανον, εἰκαστὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν φαινόμενων.“ Der Mantel war also, wie wir auch aus einem anderen Berichte wissen, mit kosmischen Himmelszeichen geschmückt. Vgl. auch Eisler, Weltenmantel. S. 39 f.

schied. Er machte ihn schon zu Lebzeiten zum Sohne eines Schlangendämon oder des schlangenleibigen Jupiter-Ammon. Daß die Alexanderlegende aber noch andere Ableitungen der göttlichen Herkunft ihres Heros kannte, offenbart der spätere Pseudo-Kallisthes.

Durch das verworrene Gespinnst dieser Alexander-Überlieferungen erhalten wir nur schwer einen Ausblick auf den ursprünglichen Hintergrund. Ich habe vor Jahren versucht, das planlose und schreiend bunte Gewebe zu zerteilen und wahrscheinlich zu machen, daß die frühe Alexander-Legende des Orients bestrebt war, dem großen Könige statt seiner menschlichen Mutter Olympias eine göttliche anzudichten, nämlich jene der Istar verwandte babylonische Göttin Sabitu, welche bei der Insel der Seligen im Götterparke wohnt, dort wo der Baum steht, welcher dem solarischen Gotte Ea heilig ist<sup>1)</sup> Die Herübernahme solarischer Mythen, durch die Alexander-Legende wird nun aber zur Gewißheit durch einen anderen Zug, den wir bei Pseudo-Kallisthenes finden. Hier verkündet der Astrolog Nektanebos, der letzte Herrscher Ägyptens, nach Eintritt einer günstigen Konstellation der Olympias, daß sie einen Weltherrscher gebären würde.<sup>2)</sup> Das Kind kommt zur Welt und fällt aus dem Schoße der Mutter zur Erde. Dabei zuckte ein Blitz, Donner erschallte, und ein Erdbeben entstand, das die ganze Welt bewegte<sup>3)</sup>. Weiter erzählt unser alexandrinischer Fabulant, daß ein Drache bei den Vorbedeutungen der Geburt Alexanders eine Rolle gespielt habe. Eine Henne, so berichtet er, sei auf Philipps Schöß geflogen, habe dort ein Ei gelegt, aus dem, als es zu Boden fallend zerbrach, eine kleine Schlange geschlüpft sei. Diese habe alsdann das Ei umkreist, und als sie darauf wieder hineinkriechen wollte, sei sie gestorben. Ein Wahrsager habe dieses Vorzeichen mit den Worten gedeutet: „Du wirst einen Sohn haben, den die ganze Welt umkreisen und alle bezwingen wird. Wenn er sich aber heimwärts wendet, wird er draußen einen frühen Tod finden<sup>3)</sup>.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß das purpurfarbene Ei, aus dem in der ganz nach der Alexandertradition gebildeten Legende des Alexander Severus die Wahrsager diesem die Weltherrschaft verheißen, nichts ist als eine verschlechterte

<sup>1)</sup> Kampers, Alexander. S. 94 ff.

<sup>2)</sup> Ps.-Kallisth. I, 12: „δοτραπή γέγονε, βροντή ἐξήγγισεν, σεισμός ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκαταβῆναι.“

<sup>3)</sup> Ebenda I, 11.

Variante des gleichen Gedankens<sup>1)</sup>. Nicht anders steht es um ein verwandtes Orakel in dem späteren Syrischen Religionsgespräch<sup>2)</sup>. Dieser Zug vom Wunderer offenkundig, daß die ursprüngliche Legende durch die Aufnahme dieses in seiner Bedeutung nicht zweifelhaften Motivs mindestens eine Angleichung der Geburt Alexanders an die Geburt des solarischen Weltherrschers aus dem Weltei beabsichtigte. Jeden Zweifel daran beseitigt die Legende, welche der Heroisierung des Augustus diene. Hier wird der Weltherrschers Augustus selbst, wenn auch nicht in Wirklichkeit, so doch in einem Traumgesicht von der kreisenden Welt geboren:

Mit kluger Zurückhaltung hatte es Augustus vermieden, jene göttlichen Ehren im Westen in Anspruch zu nehmen, welche ihm der Osten in so reichem Maße spendete<sup>3)</sup>. Aber ebenso wie Alexander suchte er sich den Göttern, namentlich dem Apollo und Helios anzugleichen<sup>4)</sup>. Auch nannten ihn höfische Dichter schon — einer späteren religionsgeschichtlichen Entwicklung vorgreifend — Deus<sup>5)</sup>. Göttliche Attribute gab ihm die Kunst. Dem Beispiele Caesars, der sich im mystischen Sternenmantel des Capitolinus der staunenden Menge zeigte, folgte Augustus, als er sich das Recht zum Tragen dieses Mantels verleihen ließ<sup>6)</sup>. In diesem Gewande des Gottes soll Octavius bereits in einem Traumgesichte seinen Sohn gesehen haben. Er erblickte ihn, angetan mit dem Triumphalkleide des Jupiter Optimus Maximus, mit Blitz, Szepter und Strahlenkrone, auf einem mit Lorbeeren bekränzten Wagen, den zweimal sechs glänzend weiße Rosse zogen<sup>7)</sup>. Noch ein anderes Attribut, das Augustus in einem

<sup>1)</sup> Athl. Lampridii Alex. Severus c. 13 in Script. hist. Aug. it. rec. H. Peter, vol. I. [Lipsiae 1884] p. 256 sq.: „orum purpurei coloris eadem die natum, qua ille natus est, palumbinum anicula quaedam matris eius optulit; ex quo quidem harnsicus dixerunt, imperatorem quidem illum, sed non diu futurum et cito ad imperium perventurum.“

<sup>2)</sup> E. B. A. H. c. Das syrische Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden. Leipzig 1899. S. 87 f. „Αὐτὸς γὰρ τὰ ἱερῶν [ἡμῶν haben andere Hs.] ἐνὶ τῷ μεγάλῳ ἐνεργεῖ ὡς κίβητα, πρῶτον δὲ θεοῦ ἀγέλης ἀγέλης ἔχειν ἰσχυρῶς, τὸν ἀτέρμονα ἀόρατον ὡς ὡν καλέσασθαι, πάντας ὁράει ἅπαν.“ Dazu verweise ich auf meinen Alexander S. 118 f.

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907. S. 90 f.

<sup>4)</sup> Horaz C. 1.2, 30; IV 5, 5. Sueton, Aug. 70. Tacitus, Ann., XI, 31.

<sup>5)</sup> Verg. Ækl. I 6. Hörwz G. IV 5; 31 sq.

<sup>6)</sup> Dio 53, 26. Näheres bei Eisler, Weltenmantel S. 43.

<sup>7)</sup> Sueton, Aug. c. 94. Die weitere Erzählung des Sueton, daß ein Adler

weiteren Traumgesicht erhält, ist für unsere Beweisführung nicht ohne Belang. Caius Caesar sah im Traume, erzählt wieder Sueton, wie Jupiter dem an goldener Kette vom Himmel herabgelassenen Knaben Augustus eine Geißel [flagellum] in die Hand gab. Daß es sich hier um ein göttliches oder, wenn man will, um ein messianisches Symbol handelt, offenbart die anderweitige Verwendung dieses Motivs von Hermes sagt Homer<sup>1)</sup>:

„είχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσίν

Καλὴν, χρυσεῖαν, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει.

Ἵν ἐθέλει, τοὺς δ' αὐτὲ καὶ ὑπ' ὤμοις ἐγείρει.“

Und in der Heiligen Schrift<sup>2)</sup> heißt es:

„Ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ.“

Aber auch von dem himmlischen Knaben im zwölften Kapitel der Offenbarung des Johannes wird gesagt: „ὅς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ.“ Auch die anderen Gesichte, welche Sueton in der Zahl der günstigen Vorzeichen erwähnt, die der Geburt des Augustus vorangingen oder ihr folgten, beweisen, daß die Legende der nur zögernd sich ausbildenden Apotheose des Herrschers vorarbeitete. Darnach berichtete Julius Marathus, ein Freigelassener des Augustus, daß einige Monate vor dessen Geburt auf einem öffentlichen Platze in Rom sich ein Wunder ereignet habe, durch welches angekündigt worden sei, daß die Natur dem römischen Volke einen König gebäre<sup>3)</sup>. Noch merkwürdiger ist ein anderes Vorzeichen, das Sueton dem Buche des

dem Knaben das Brot entführte und dann zurückbrachte, ist ersichtlich das hier verzerrte Motiv von der Ernährung des Zeusknaben. So wird auch Ptolemios durch den Vogel des Zeus ernährt. Suidas v. Νέγτι.

<sup>1)</sup> Homer

<sup>2)</sup> Ps. 2, 9.

<sup>3)</sup> Sueton. l. c.: „Auctor est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur mensis prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem Populo Romano naturam parturire; senatum exterritum consuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quos ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.“ Ich will dieses Wort nicht pressen; immerhin ist es mir in unserem Zusammenhange auffällig, daß die Natur als Mutter genannt wird. Der rätselhafte Nachsatz ist immer noch nicht befriedigend erklärt. Herr Kollege Boll macht mich darauf aufmerksam, daß zu dem längst erkannten Zusammenhang dieser Stelle mit Matth. 2, wo von dem „Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων“ die Rede ist, auch die Beziehungen zu den oben S. 137 genannten Stellen des Hephästio und Lukas zu beachten sind.

Elm  
nch  
Jesu

11, 0  
24, 2

173

Asklepiades aus Mendes „von den göttlichen Dingen“ entnommen haben will. Darnach war Atia, die Gemahlin des Octavius, einmal im Tempel des Apollo eingeschlummert, worauf ein Drache zu ihr gekrochen sei. „Sie aber habe sich gleich nachdem sie erwacht, wie nach dem Beischlafe ihres Mannes gereinigt. Sogleich sei nun auf ihrem Leibe ein Fleck entstanden in der Gestalt eines gemalten Drachen, den sie niemals habe wegbringen können . . . ; zehn Monate darauf sei dann Augustus geboren, den man deshalb für einen Sohn des Apollo gehalten habe.“ Etwas ähnliches erzählt Lampridius von seinem Helden Alexander Severus; hier heißt es aber, die Mutter habe geträumt, sie gebäre einen Drachen von purpurner Farbe<sup>1)</sup>. „Wir wissen, daß dieser Drache auch bei den Vorzeichen der Geburt des großen Alexander eine Rolle spielt. Das seltsamste Wunderzeichen, das Sueton beibringt, ist dann dieses. Atia träumte nämlich vor ihrer Niederkunft auch noch, daß ihre Eingeweide sich bis an die Gestirne ausdehnten und sich über den ganzen Umkreis der Erde und des Himmels ausbreiteten. Im engen Zusammenhang mit diesem Traumbild steht das weitere, daß Octavius, gleichfalls im Traume, sah, wie aus dem Leibe seiner Atia ein Sonnenstrahl hervorging, oder, wie es wohl besser bei Dio<sup>2)</sup> heißt, der die gleichen wunderbaren Dinge erzählt, daß die Sonne aus ihrem Schoße aufgegangen sei<sup>3)</sup>.

Atias Traum von der kosmischen Auswölbung ihres Leibes ist ein Beweis dafür, daß die Legende sich von der alten Vorstellung, daß die Welt selbst den Weltherrscher gebäre, nicht frei machen konnte. Da eine Fiktion einer derartigen Geburt des Augustus lächerlich gewesen wäre, so wird sie symbolisch in einem erdichteten Traumgesicht festgehalten. Daß diese Geburtslegende nun nicht einem zufälligen Wiederaufleben eines alten mythologischen Motivs seine Entstehung verdankt, sondern daß wir es mit einer bewußten Bezugnahme auf eine Weissagung zu tun haben, deren Kern die Geburt des Weltherrschers aus der kosmischen Gottheit war, läßt sich dartuen.

<sup>1)</sup> Lampridius l. c. Über die Bedeutung dieser Stelle Kampers, Alexander S. 123 f.

<sup>2)</sup> Dio Cassius 48, 1.

<sup>3)</sup> „Eadem Atia prius quam pareret somniavit, intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum.“

In dem sogenannten Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, jenem interessanten Denkmal des religiösen Synkretismus, das wohl dem fünften Jahrhundert angehört, findet sich ein eng verwandter Stoff. Wir werden hier in ein Heiligtum der Hera geführt, das Cyrus hinter dem königlichen Palast gegründet und mit goldenen und silbernen Bildsäulen geschmückt haben soll. Wörtlich heißt es dann<sup>1)</sup>:

„In jenen Tagen, so melden die beschriebenen Tafeln, trat der König in das Heiligtum, um Traumbilder sich deuten zu lassen. Da sagte zu ihm der Priester Prupippos: Ich beglückwünsche Dich, Herr, die Hera ist schwanger geworden. Der König lächelte und sprach: Die Tote ist schwanger geworden? Der aber sagte: Die Tote ist aufgelebt und zeugt Leben. Und der König fragte: Was soll das? Sprich deutlicher. Wahrhaftig, Herr, zur rechten Stunde bist du hierher gekommen. Denn die ganze Nacht sind die Götterbilder am Tanzen geblieben, die männlichen wie die weiblichen, und sprachen unter einander: Kommt, laßt uns der Hera unsere Mitfreude bezeugen! Und zu mir sagten sie: Prophete, komm, freue Dich für die Hera, daß sie geliebt worden ist! Und ich sagte: Wie konnte sie geliebt werden, die nicht ist? Sie antworteten: Sie ist aufgelebt, und nicht mehr Hera heißt sie, sondern Himmelskönigin [*Oügavía*], denn der große Helios hat sie geliebt. Die weiblichen [Götterbilder] sprachen zu den Männern, um die Sache zu verkleinern. Die Quelle [*Ihyní*] ist es, die geliebt worden; Hera hat doch nicht einen Zimmermann gefreit? Und es sprachen die Männer: Daß sie Quelle mit Recht heißt, geben wir zu; Tausend schön [*Mvgía*] aber ist ihr Name, sie, die in ihrem Mutterleibe wie in einem Meere, ein Schiff von tausend Lasten trägt. Und wenn sie zugleich Quelle ist, so ist das so zu denken: eine Quelle des Wassers nämlich läßt sie unaufhörlich den Quell des Geistes strömen; einen Fisch allein hat sie, der mit der Angel der Gottheit erfaßt wird, der die ganze Welt [Menschheit], wie sie gleichsam im Meere ihr Dasein fristet, mit eigenem Fleische nährt. Ihr habt recht: einen Zimmermann hat sie (zum Manne), aber nicht aus dem Ehebett stammt, den sie gebiert, der Zimmerer; eben dieser Zimmerer, der da geboren wird, der Sohn des Oberzimmerers, hat das dreifache Himmels-

<sup>1)</sup> Der griechische Text bei Bratko a. a. O. Die deutsche Übersetzung gebe ich nach H. Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1911, S. 33. Die Übersichtlichkeit der Beweisführung zwingt mich, den Text erneut zu geben. Über diese Materie handelte ich früher von anderem Gesichtspunkte aus in meinem Alexander, S. 116 ff.

dach gezimmert durch allweise Künste, indem er dies dreihäusige Firmament durch das Wort festigte. Es blieben dann die Bildsäulen im Streit um Hera und Quelle, und einstimmig sagten sie: Wenn der Tag sich vollendet, werden wir alle, Männer und Frauen, Genaueres wissen. — Jetzt also, Herr, bleibe hier den Rest des Tages, denn jedenfalls wird die Sache volle Enthüllung finden. Der König blieb, und während sein Auge auf den Bildsäulen ruhte, begannen plötzlich die Harfenspielerinnen die Harfe zu schlagen und die Mäusen zu singen, und was alles drinnen war von Vierfüßlern und Vögeln, silbernen und goldenen, ließ ein jedes die eigene Stimme erschallen. Da befahl der König Schauer, und ganz von Furcht erfüllt, wollte er sich zurückziehen; denn er vermochte nicht das Gewirre der unwillkürlichen Laute zu ertragen. Es sprach zu ihm der Priester: Bleibe, König; denn nahe ist die vollkommene Enthüllung, die der Gott der Götter mir zu offenbaren beschlossen hat. Und wie dies so gesprochen war, da tat sich die Decke auf, und herab stieg ein leuchtender Stern und blieb stehen über der Bildsäule der Quelle, und eine Stimme ließ sich folgendermaßen vernehmen: Herrin Quelle, der große Helios hat mich abgesandt zu Dir als Verkünder zugleich und Diener unbefleckter Zeugung, die er an Dir vollzieht; Mutter wirst Du, des ersten unter allen Rangordnungen, Braut bist Du der dreinamigen Gottheit; es heißt aber das ungezeugte Kindlein Anfang und Ende, Anfang des Heils, Ende der Verdammnis. Und da diese Stimme erklangen war, fielen alle Bildsäulen aufs Antlitz, während allein die Quelle stehen blieb; und es fand sich an ihr eine Königskrone befestigt, auf der ein aus Karfunkel und Smaragd zusammengefügter Stern war; über ihr aber stand der Stern. „Die Götterbilder“, so resumiert Usener den weiteren Text, „bleiben am Boden liegen, und am späten Abend erscheint Dionysos im Heiligtum, nicht mit dem üblichen Gefolge von Satyrn, und verkündet jenen das Ende ihrer Macht und Ehren. Der König aber, nachdem ihm seine Zeichendeuter das Verständnis dieser Vorgänge eröffnet, sendet nach deren Weisung sofort seine Magier nach Jerusalem; und der Stern, der bisher zu Haupten der Pegel gestanden, zieht nun den Magiern voran.“

Außer dieser Sage enthält das Religionsgespräch auch bedeutungsvolle Orakel, darunter das uns schon bekannte vom El. Der schillernde Charakter dieser Verheißungen läßt deutlich erkennen, daß sie mit Absicht so eingerichtet sind, daß man sowohl Alexanders wie Christi

Wesen und Taten vorausverkündigt sehen kann<sup>1)</sup>. Aber auch die Sage selbst hat, wie ich früher dargetan habe<sup>2)</sup>, eine Alexanderprophezeiung benutzt, die in dem Könige den durch einen Stern verheißenen Messias erkannte. Auch darauf wies ich schon hin, daß die Göttin Quelle, bevor sie als Himmelskönigin und Gottesgebälerin vom Verfasser des Religionsgespräches verwertet wurde, schon in Beziehungen stand zur sagenhaften Geburt Alexanders<sup>3)</sup>. Doch die Überlieferung reicht über den Makedonen hinaus. Deutlich schimmert im Religionsgespräch alter Mythos durch, der bei der Blüte des Kultus der Dea Syria auch in der christlichen Zeit dem Verfasser wohlbekannt sein mußte. In jener dem Lucian zugeschriebenen Schrift über diese Göttin wird die ursprüngliche Fischgottheit Atargatis, die Astarte, geradezu Hera genannt. Ihr Sohn ist der Ichthys; sie ist die Himmelskönigin und der Venusstern ist ihr eigen. Auch andere Züge unserer christlichen Sage haben im Mythos und Kult der syrischen Göttin, die zu einer Mischgottheit geworden ist, ihren Ursprung<sup>4)</sup>. Zeus-Helios ist hier wie dort der Gemahl der Himmelskönigin. Strahlt dort ein leuchtender Stern über ihrem Haupte, so hat sie hier einen Stern am Kopfputz, welcher zur Nachtzeit den Tempel erhellt. Schließlich wird auch vom Tempel der syrischen Göttin erzählt daß die Götterbilder in ihm häufiger in Bewegung geraten, daß man Orakel und Stimmen darin vernehmen könne.

Die häufig gefeierte Hierogamie der Hera-Πρωή mit Helios ist im Religionsgespräch nur dürftig mit christlicher Tünche überstrichen<sup>5)</sup>. Ganz wie in den alten kosmogonischen Vorstellungen ist hier der Mutterleib Heras als Welthöhle gedacht. Die Erde und in umgekehrter Form auch der Himmel erscheinen in der altorientalischen Tradition als kosmisches Schiff, und dieses wieder ist das Gefäß des Fisches<sup>6)</sup>. Der Ichthys liegt in ihm, wie Apollo in der Gestalt eines Delphins auf dem Schiffe der Kreter aus Knossos<sup>7)</sup>. Bemerkenswert ist nun, daß neben Helios auch Mithras als Vater und die Götter-

<sup>1)</sup> Bratke a. a. O. S. 142.

<sup>2)</sup> Kampers, Alexander S. 116 ff.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 120 ff.

<sup>4)</sup> Bratke S. 117 u. 200. Nähere Angaben bei Kampers a. a. O. S. 129.

<sup>5)</sup> Usener, Weihnachtsfest S. 37 f.

<sup>6)</sup> Vgl. dazu R. Eisler, Kuba-Kybele. Philologus 68 (1909) 199 ff.

<sup>7)</sup> Siehe den Homerischen Hymnus auf den Pyth. Apollo v. 216. H. Usener,

Die Sintflutsagen. Bonn 1899. S. 145 f.

*Bratke 24/10*

mutter, die Petra genitrix, die matrix mundi, als Mutter des göttlichen Fisches erscheint<sup>1)</sup>).

Die Tatsache nun, daß die Mutter der Götter und Menschen auch als Kosmos selbst aufgefaßt wird, hellt mit dem Religionsgespräch zugleich auch das Traungesicht der Atia auf. Von der Allmutter Isis, für die auch der Name *Γένεσις* begegnet<sup>2)</sup>, erzählt Plutarch<sup>3)</sup>, man halte die vom Nil befruchtete Erde für ihren Leib. Der kosmische Mutterleib erscheint auch wohl als Chaos, unter dem man zuerst den heiligen Erdspace oder den zengenden Schoß der Erde verstand<sup>4)</sup>. Er ist weiter gleichzustellen der „Immensa spelunca aevi“ des Claudian<sup>5)</sup>, die dieser „annorum mater“ nennt und der Welthöhle Kybele<sup>6)</sup>. So gelangen wir zu der Überzeugung, daß enge Beziehungen bestehen zwischen Atias Mutterleib, aus dem die Sonne aufgeht, und der Höhle, aus der Helios strahlend hervortritt<sup>7)</sup>. Zu Zeus-Helios, als mystischen Vater des Augustus geleiten uns ja auch andere von den durch Sueton zusammengestellten Vorbedeutungen. Die Schlange, welche die Atia — wieder im symbolischen Bilde — befruchtet, ist Zeus, der nach Nonnos<sup>8)</sup> die von Drachen bewachte webende Kore in Schlangengestalt überrascht und zur

<sup>1)</sup> Eisler, Weltenmantel S. 183 f.

<sup>2)</sup> R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Straßburg 1901. S. 106.

<sup>3)</sup> De Js. et Osir. c. 38. Ganz allgemein sei verwiesen auf A. Dieterich, Mutter Erde. 2. Aufl. Leipzig 1913.

<sup>4)</sup> Eisler, Kuba-Kybele S. 192.

<sup>5)</sup> Claudian, De cons. Stilich. ed. Birt. II, 429 sq. Mon. Germ. Auct. Ant. X, 218.

<sup>6)</sup> Siehe die Materialien bei Eisler, Kuba-Kybele. Auch als Berg begegnet die Gottheit; so ist auch im 9. Gleichnis des Hirten des Hermas [Neutest. Apokryphen herausg. v. E. Hennecke. Tübingen 1904. S. 274] der würfelförmige Berg, auf dem der Turm errichtet wird, Christus.

<sup>7)</sup> Zu der allmorgendlichen Geburt des Lichtgottes aus seiner Höhle vgl. auch H. Usener, Kallone. Rhein. Museum. XXIII (1868) 340 ff.

<sup>8)</sup> Nonnos, Dionys. VI, 145 ff. Bei der Religionsvermischung in der ausgehenden republikanischen Zeit Roms halte ich es auch nicht für ausgeschlossen, daß der Drache am Leibe der Atia bei Sueton durch die Schlangenköpfe erklärt wird, welche die acht großen Weltgötter auf ihrem Leibe tragen. Vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. Leipzig 1910. S. 71. Herr Kollege Cichorius verweist mich auf das aus Ring und Anker bestehende Zeichen auf dem Leibe der Mutter des „Weltherrschers“ Seleukos. Es ist mir nicht gelungen, dieses Symbol zu deuten. Cfr. Trogus XV, 4; Appian, Syriac. 56.

Mutter des Zagreus, des gehörnten Knaben, macht<sup>1)</sup>, der als Jupiter Ammon, als Schlange, der Olympias den zweigehörnten Alexander schenkt<sup>2)</sup>. Alle diese Rudimente des alten Mythos von der den Weltherrscher gebärenden Welt sind, wie das Ei auf Philipps Schoß, wie die Erschütterung der Welt bei Alexanders Geburt, wie die Sagen über die Erzeugung dieses Heros dartin, durch die Vermittlung der Alexanderlegende oder besser vielleicht einer Alexanderweissagung nach Rom gelangt. Mit dem Weltherrschaftsgedanken, wie ihn das idealisierte Königtum Alexanders verkörperte, sind diese seltsamen Vorstellungen ins Abendland gedrungen. Nicht nur das Traumgesicht der Atia beweist das, sondern auch das bukolische Lied des Propheten der abendländischen Kaiseridee enthält Reste einer Weissagung vom kosmischen Welterretter. Zu dieser geleitet uns ein poetisches Motiv des Religionsgespräches.

Daß die Götterbilder vor dem höchsten Gotte niederfallen, ist ein alter Sagenzug<sup>3)</sup>, daß sie aber regelrecht, wie im Religionsgespräch, über das große Ereignis seiner bevorstehenden Geburt debattieren, scheint mir eine Weiterbildung dieses Zuges zu sein. Da ist es nun von besonderer Wichtigkeit, daß Tacitus und Josephus<sup>4)</sup> ganz ähnliche Dinge erzählen. Sie berichten von einem Tempel,

<sup>1)</sup> Nonnos, Dionysiaca. VI, 165: „*κεφάλαιον βράχος*“. Vgl. dazu auch E. Abel, Orphica. Leipzig 1885. p. 164 sq. No. 41 über die Hierogamie des Zeus und der Rhea, welche dabei beide [Sonne und Mond] Drachengestalt annehmen. Vgl. auch Dieterich, Mithrasliturgie S. 215 u. 236.

<sup>2)</sup> Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I. 2469 ff. Arrian, Anab. 4, 10, 2.

<sup>3)</sup> Bratke a. a. O. S. 194. Auch die apokryphen Evangelien kennen ein Niederfallen der ägyptischen Götterstatuen vor Maria und Jesus. F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart 1881. S. 237. C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Ed. alt. I [Lipsiae 1876] 91: „*idola prostrata sunt in terram*.“ E. Kuhn [Buddhistisches in den apokryphen Evangelien in der Festgabe für A. Wagner. Leipzig 1896. S. 116 f.] leitet diesen Zug aus buddhistischer Überlieferung ab. Dagegen von Dobschütz [Theolog. Literaturzeitung. 1896. Sp. 444], der auf Jes. 19, 1; 1 Sam. 5, 1—5; Tischendorf l. c. 451 verweist. Über das Fortleben dieses Zuges in den mittelalterlichen und späteren Mysterienspielen vgl. W. Creizenach, Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes. Germ. Abhandl. Bd. 12 (1896) 2; 6; 8.

<sup>4)</sup> Auf diese schon S. 248 ff. in meinem oben S. ————— genannten Aufsatz berührten Dinge muß ich hier zurückkommen. Tacit., Hist. V, 13; Josephus, Bell. Jud. 6, 5, 4.

welcher im Feuerglanze erstrahlt sei, erzählen von dem Stimmen-  
gewirr der Götterbilder im Tempel, die diesen verlassen möchten,  
und fügen dann bei, daß diese seltsamen Zeichen mit der jüdischen  
Verheißung zusammengebracht worden seien, nach welcher der Orient  
wieder zur Macht gelange und der von Judaea Aufgestandene die  
Herrschaft an sich reißen werde. Bei der Vieldeutigkeit dieser Weissagung  
sei diese auf Vespasian und Titus bezogen. Nun wissen wir, daß  
Nero, der nach den Sibyllen, einem Messiaskönig gleich, eine Glücks-  
zeit heraufführen sollte, als Sohn des Zeus und der Hera angesehen  
wurde<sup>1)</sup>. Wenn wir nunmehr die Beziehungen des Religionsgesprächs  
zu der Alexanderweissagung ins Auge fassen, so liegt es denn doch  
überaus nahe, anzunehmen, daß diese späte Hera-Myria-Sage Reste  
jenes Vaticinium enthält, das Tacitus und Josephus bezeugen. Um-  
gekehrt dürfen wir aus dem Religionsgespräch und aus dem Traum-  
gesicht der Atia rückschließend behaupten, daß jene orientalische  
Verheißung des Weltherrschers den Zug von der kosmischen Geburt  
des weltbeherrschenden Soter aufgezeigt haben muß.

Es ist nun selbstverständlich, daß dieses allzu übermenschliche  
Motiv von der kosmischen Geburt des rettenden Gottes höchstens in  
solchen visionären oder symbolischen Formen, wie wir sie wahrnahmen,  
auf einen menschlichen Erretter übertragen werden konnten. Vollends  
die christliche Sage mußte eine solche Vorstellung schroff ablehnen  
— und dennoch hat auch sie uns einen Rest davon aufbewahrt.  
Josef Görres<sup>2)</sup> schildert uns ein Traumgesicht. Er sah in „eines  
Domes Grund, in dämmernder Kapelle“ Friedrich Barbarossa. „Um  
ihn drängten sich die deutschen Helden: Siegfried, Karl der Große,  
Heinrich der Löwe, Wolfdietrich, Hagen.“ Die Ritter sprachen, „aber  
mit Geisterstimmen, Geistersprache, die Worte gestaltlos, vernehmlich  
dem Ohre, aber unverständlich.“ Überraschend ähnlich schildert uns  
Pseudo-Kallisthenes<sup>3)</sup> die Einkehr des großen Alexanders in die  
Höhle der Götter. Der König nahm einen sternschimmernden Nebel  
wahr und die Decke von Sternstrahlen funkelnd und drinnen die Er-  
scheinung von Gestalten und ein Gemurmel, das nur durch die Stille  
hörbar wurde“. Als er nach einem Gespräch mit „dem welt-

<sup>1)</sup> Näheres ebenda, S. 249.

<sup>2)</sup> Die Stelle teilte ich mit in der Festschrift zur Jahrhundertfeier der  
Universität zu Breslau der Schles. Ges. f. Volkskunde 1911. S. 199 f.

<sup>3)</sup> Ausfeld, Alexanderroman. S. 101.

beherrschenden König Sesonchosis, der ein Hausgenosse der Götter ward“, weiter hineinging, sah er „in einem glänzenden Nebel“ — das ist: im kosmischen Lichtgewand — den Gott thronen, den er einst in Rakotis gesehen, den Gebieter Sarapis“. Es will mich bedünken, daß diese murmelnden Göttergestalten rings um den höchsten Gott in Nachbildungen im Heratempel des Religionsgesprächs wiederkehren. Wie dem auch sei, diese sternengeschmückte Welthöhle, aus welcher der wiedergeborene Held oder Gott aufs Neue glorreich hervorkommt, findet sich häufiger in den Mythen des Orients. So ist eine Mithrasgrotte bekannt, welche nach dem Zeugnis des Porphyrius die Welt bedeutete<sup>1)</sup>. Wir haben hier ohne Zweifel den Rest des Mythos von der allmorgendlichen Geburt des Lichtgottes aus der Welthöhle, oder aus seinem Grabe<sup>2)</sup>, vielleicht auch die verwandte Vorstellung der Orphiker von der kosmischen Chronoshöhle vor uns, aus der die Sonne emportaucht, und in die sie allabendlich zurückkehrt; wir haben hier jenes Motiv, welches das Protoevangelium Jacobi kühn auf den „Weltherrscher“ Christus überträgt<sup>3)</sup>. Der mittelalterliche Sagenzug vom bergentrückten und wiederkehrenden, friedebringenden Kaiser, der übrigens zuvor schon dem Oriente sehr geläufig war, ist also nur eine Abwandlung des mythischen Motivs von dem Aufsteigen des Lichtgottes aus seiner Höhle oder über den Berg beim Strom des Okeanos, wo „des raschen Helios Strahlen aufbewahrt sind in goldener Kammer“<sup>4)</sup>, wo das Volk der Hyperboreer wohnt, von dessen Glück der Sonnengott der Welt einen Anteil bringt.

Nunmehr können wir an die Deutung einer vielumstrittenen Vergilstelle herantreten. Zu den Versen der vierten Ekloge, welche

1) Näheres bei Eisler, Weltenmantel u. a. S. 611 ff.

2) Aus dem Grabe erhebt sich in den dem Kaiser Leo VI. (886—911) zugeschriebenen Weissagungen (Migne, Patr. gr. CVII, 1121) auch Alexander der Große, bei dessen Erscheinen ein heller Stern erglänzt. Nach seiner Krönung fällt der Stern hernieder; dann wird der König, nachdem er mit himmlischem Licht gesalbt ist, den Islam besiegen und nach Zion hinaufziehen. Auch hier das kosmische Lichtgewand, auch hier die Kämpfe mit dem großen Widersacher, auch hier der Zug nach Zion — zum Sonnenlande. Näheres bei Kampers, Alexander S. 114 f. Dort [S. 28, 41 f., 138, 151.] auch weiteres über andere Sagen von Alexanders Wiederaufleben.

3) Siehe unten S. ~~157~~. Als Weltherrscher ist Christus aufgefaßt bei Lucas I, 32: vgl. oben S. ~~157~~ und unten S. ~~157~~.

4) Minnemos fr. II, 5. Usener, Siatflutsagen. S. 193.

im Orakelton den Weltherrscher verkündigen, rechnet Boll,<sup>1)</sup> auch jene, welche sich manche wunderliche Deutung gefallen lassen mußten:

„Aspice convexo nutantem pondere mundum,  
Terrasque tractusque maris caelumque profundum,  
Aspice, venturo laetentur ut omnia saeclo!“

Diese im Rahmen der Dichtung zunächst fremd anmutende Stelle glaubt Boll durch den Zug der Alexanderlegende von der Erschütterung der Welt bei der Geburt des großen Makedonen aufhellen zu können. Nicht mit Unrecht. Wenn aber Boll diese Erzählung nur eine kühnere Ausführung des gleichen Gedankens nennt, so möchte ich auf Grund der vorangegangenen Untersuchungen über das Wunderer darüber hinausgehen und behaupten, daß der alexandrinische Fabulant den in der Tat gleichen Gedanken verwässerte. Bei Vergil bebt und krümmt sich bei der Geburt des Kindleins, des Jupitersproßen, das Weltall. Die Fassung dieses Gedankens ist hier meines Erachtens originärer, wie die des Pseudo-Kallisthenes. Letztere stellt sich mir nur als einen notdürftigen Versuch dar, ein Mythologem, dessen tieferer Sinn dem Erzähler nicht mehr bekannt war, zur Verherrlichung Alexanders zu verwenden.

„Jetzt wirst Du einen Weltherrscher gebären“ verheißt Nektanebos nach Eintritt einer günstigen Stellung der Gestirne der Olympias. Diese Konstellation wird in Ausfelds Rekonstruktion des Textes<sup>2)</sup> so gekennzeichnet: „*Ὁ γὰρ φιλοπάρθενος Ζεὺς . . . μεσουρανίας καὶ κροῖος Ἀμίων, γενόμενος ἐπὶ τοῦ ὑδροχρόου καὶ ἰχθύων . . . κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ.*“ Nun erinnern wir uns, daß auch in Hephaestio's Verheißung<sup>3)</sup> des Weltherrschers gerade der Wassermann eine Rolle spielte. Wir erkennen weiter, daß auch die Begrüßung des Neugeborenen durch Philipp: „*ἐπεὶ δὲ ἀφορῶ τὴν μὲν σφόδρὰν ἔχειν αὐτὸν θεοῦ, τὸν δὲ τοκετὸν κοσμικῶν στοιχείων σημεῖωσίν τινα*“ merkwürdig anklingt an jenes astrologische Vaticinium<sup>4)</sup>. Pseudo-Kallisthenes bringt hier entschieden Rudimente

<sup>1)</sup> Siehe oben S. **==**

<sup>2)</sup> Pseudo-Kallisthenes I, 12. 13. Rekonstruktion von A nach Syr. bei A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907. S. 35 f.

<sup>3)</sup> Oben S. **==**

<sup>4)</sup> Auf diese Stelle verwies mich Herr Koll. Kroll, der auch die Güte hatte, mir nach Abschluß des Satzes die Fassung dieser und der folgenden Stelle nach A. mitzuteilen. Sie lauten: [I, 12] ὁ γὰρ φιλοπάρθενος Ζεὺς . . . μεσουρανίας . . . Αἰγύπτου ἀνθρώπων κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ . . . ταύτη τῆ ὄρα

einer alten Weissagung von jenem im Zeichen des Wassermannes geborenen Weltherrscher, die wohl schon zu Lebzeiten auf den Makedonen gedeutet wurde. Wenn nun aber der Alexandriner Fabulant den Knaben feiert als „ἐπίσημον κοσμικῶς [στοιχείου]“<sup>1)</sup>, so ergänzt er das Vaticinium bei Hephästio durch einen Zug, der sich als integrierenden Bestandteil seiner ursprünglichen Fassung kennzeichnet, da wir ihn ja auch in den oben mitgeteilten Versen des bukolischen Liedes auf den weltbeherrschenden Knaben wiederfinden. Es liegt nun die Annahme freilich nahe, daß beide, der unbekannte Autor des Alexanderromans und Vergil, vielleicht ganz im Sinne der benutzten Weissagung nur dem Gedanken einen Ausdruck verleihen wollten, daß die ganze Natur sich freue bei der Geburt eines Lieblinges der Götter, wie uns ja in der griechischen und römischen Literatur auch häufiger die Auffassung begegnet, daß der Tod eines solchen Auserwählten die ganze Natur und vornehmlich die Sonne, die sich trauernd verhüllt, in Mitleidenschaft zieht<sup>2)</sup>. Verwandte Texte aber sagen mehr und lassen erkennen, daß der Kern dieser ursprünglichen Weissagung die Verheißung der Geburt des Weltherrschers aus der Welt selbst war.

Schon Crusius<sup>3)</sup> wies auf die Ähnlichkeit dieser Vergilverse mit einer Stelle der von Dieterich erläuterten und von diesem in das zweite nachchristliche Jahrhundert gesetzten *κοσμοποιία* hin<sup>4)</sup>. Hier erscheint die Erde als Gebärerin des pythischen Drachens, und bei dieser Geburt hebt sie sich in die Höhe, der Himmel droht zerdrückt zu werden — also das ganze All nimmt teil an diesem gewaltigen Kreißen. Leider hat Dieterich seinen schönen Kommentar nicht bis zum Ende geführt. Er hat da innegehalten, wo wir die meisten Fragen stellen müssen: bei der Erschaffung des höchsten Gottes<sup>5)</sup>.

Im Mittelpunkte dieser Kosmogonie steht der erhabene Gedanke:

γέννησαν . ἀμα δὲ τῷ τούτῳ εἶπεν πᾶσιντος ἐπὶ γῆν τοῦ βράβους ἀσραπὴ γέγονεν, βροντὴ ἐβήχησε, σεισμός ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκινηθῆναι. [I, 13] „ἐπιθετὴ ἰσῶς τὴν μὲν σποράν οὖσαν θεοῦ, τὸν δὲ τοιαύτων ἐπίσημον καὶ κοσμικόν, τραπεῖσθαι“ . . .

<sup>1)</sup> So die armen. Rec. Ausfeld, a. a. O. S. 36.

<sup>2)</sup> H. Usener, Kleine Schriften IV (1913) 307 f.

<sup>3)</sup> O. Crusius, Exkurse zu Vergil. Rhein. Mus. f. Philologie. 51 (1896) 557.

<sup>4)</sup> A. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891. Der rekonstruierte Text S. 16 ff. Die Stelle weiter unten.

<sup>5)</sup> Das betonte mir gegenüber Herr Kollege Kroll mit vollem Rechte. Ebenso sprach dieser die Vermutung aus, daß der letzte „höchste Gott“ Christus ist.

„die Welt ward aus dem Lachen und der Freude des Schöpfers, und die Menschenseele ward aus den Tränen<sup>1)</sup>.“ Sehen wir von den Personifikationen des Feuers und des Wassers ab, so sind es sieben Götter, die der Gott durch sein Lachen erschafft: Nous, der Hermes genannt wird, Genna, die den Samen aller Dinge hat, Moira, Kronos, der pythische Drache, Phobos und der höchste Gott. Auffällig ist in dieser Liste der Name des Kronos. Auf diesen wird ja sonst dieser Welterschöpfungsmythus zurückgeführt. Von ihm heißt es: „*πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα*“, und vom höchsten Gott wird ausgesagt: „*ὅς πάντων ἐστὶν κύριος, ὅς τὰ τε προόντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὰ μέλλοντα ἔστησε*.“ Diese wörtliche Übereinstimmung und dazu noch das unmotivierte Auftreten der *βασιλίσσα* neben Kronos — gemeint ist natürlich Rhea-Urania<sup>2)</sup> —, von deren Erschaffung durch den Gott gar keine Rede war, legen die Annahme einer Vermengung zweier Kosmogonien nahe. Diese Annahme wird auch durch die Liste der Götter, die dem Ehebunde der Rhea mit Kronos nach Plutarch<sup>3)</sup> entsproßen, bestätigt; denn, vom Gotte Phobos abgesehen, lassen sich für alle dort genannten Gottheiten in unserer Kosmogonie die Parallelen finden. Osiris ist Hermes; Typhon entspricht dem pythischen Drachen; Isis hat, wie Dieterich zeigt, in der Moira ihr Ebenbild und Nephthys — Aphrodite in der Genna. So würde für den größten Gott, der für den Verfasser wohl Christus war, ursprünglich der den Drachen der Finsternis bezwingende Lichtgott Horos-Apollo übrig bleiben. Nun wissen wir, daß Isis auch als Gaia aufgefaßt wurde<sup>4)</sup>. Aus dem Bunde des Himmels und der Erde gehen also bei Plutarch, wie bei Pherekydes<sup>5)</sup>, die Götter hervor. Auch die Lebewesen der Erde entspringen dieser heiligen Hochzeit. Im Chryssippos des Euripides<sup>6)</sup> heißt es:

„*Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθῆρα*  
*ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ . . .*“

Dieser Zug von der die Erdgottheit gebärenden Gaia hat sich in der folgenden Stelle unserer Kosmogonie erhalten: „*ἰδὼν τὴν*

<sup>1)</sup> Ebenda S. 31.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 81.

<sup>3)</sup> Plutarch, De Is. et Osir. c. 3.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. ~~159~~.

<sup>5)</sup> Eisler, Weltenmantel S. 551.

<sup>6)</sup> Euripidis Tragoediarum Fragmenta iterum rec. A. Nauck. Leipzig 1908 p. 235.

ψυχὴν νεύσας εἰς τὴν γῆν ἐσύρισε μέγα καὶ ἡ γῆ ἠνοίγη λαβοῦσα τὸν ἦχον καὶ ἐγέννησεν ἴδιον ζῷον δράκοντα Πύθιον, ὃς τὰ πάντα προῆ̄ δει διὰ τὸν φθόγγον τοῦ θεοῦ . . . τοῦ δὲ φανέντος ἐκίρτανεν ἡ γῆ καὶ ὑψώθη πολὺ. ὁ δὲ πόλος ἠδυστάθησεν καὶ μέλλον συνέργεσθαι. ὁ δὲ θεὸς ἰδὼν τὸν δράκοντα ἐθαμβήθη καὶ ἐπόμπυσε καὶ ἐφάνη διὰ τοῦ πομπυσμοῦ Φόβος καθωπλισμένος . . . ἰδὼν ὁ θεὸς πάλιν ἐποίηθη ὡς ἰσχυρότερον θεωρήσας, μὴ ποτε ἡ γῆ ἐκβράσῃ θεόν. ὁ δὲ θεὸς βλέπων κάτω εἰς τὴν γῆν ἔφη Ἰάω<sup>1)</sup> καὶ πάντα ἐστάθη καὶ ἐγεννήθη ἐκ τοῦ ἦχου μέγας θεός, μέγιστος, ὃς πάντων ἐστὶν κύριος, ὃς τὰ τε προόντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὰ μέλλοντα ἐστήσῃ καὶ οὐκέτι οὐδὲν ἠτάκτησεν τῶν ἀέρων.“ Mit der Vorstellung von der gebärenden Erde kämpft hier offenbar eine andere: die von der Emanation<sup>2)</sup>. Aber der ursprüngliche Mythos ist nicht nur bei der Erschaffung des pythischen Drachen, sondern auch bei der des höchsten Gottes zu erkennen. Noch in einem rein christlichen Erzeugnis, in dem Protoevangelium Jacobi aus dem zweiten Jahrhundert, ist diese Vorstellung vom erdgeborenen Lichtgott nicht völlig unterdrückt. Christus wird hier in einer Höhle geboren<sup>3)</sup>. Schon Justin wies darauf hin, „daß der Konkurrent Christi aus dem Felsen geboren“ sei, und daß der Ort, wo die Weihung der neuen Anhänger stattfand von ihm Höhle genannt ward<sup>4)</sup>.“ Mithras ist der Sonnengott, und die lichte Wolke in der Höhle erinnert an dieses Urbild, noch mehr die Tatsache, daß die Geburt Christi beschrieben wird „wie ein Sonnenaufgang: erst lichte Wolke, dann Lichtglanz, dann die Sonne selbst“. Nun findet sich hier ebenso wie in der *κοσμοποιία* ein ungewöhnliches Motiv, das zugleich mit wesentlichen Zügen dieses Sonnenmythus im Märchen vom Dornröschen<sup>5)</sup> fortlebt: „*Πάντα ἐστάθη*“ heißt es dort, und hier steht bei der Geburt Jesu das Himmelsgewölbe still, die Luft erstarret.

<sup>1)</sup> Nach Dieterich [Abraxas S. 22] kommt bei den Gnostikern der mit dem hebräischen „Jahwe“ zusammenhängende Name „Jao“ häufig vor. In einem anderen Papyrus ist der göttliche Jao ein Bote des Zeus. L. Fahz., Ein neues Stück Zauberpapyrus im Archiv f. Religionswiss. 15 (1915) 418. Vgl. auch den Artikel „Jao“ in Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie, IX (1914) 698 f.

<sup>2)</sup> Dieterich, Abraxas. S. 21 f.

<sup>3)</sup> C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha. Ed. sec. Lipsiae 1876, p. 33 sq. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904, S. 61.

<sup>4)</sup> Ders., Handbuch zu den Neutestamentl. Apokryphen. Tübingen 1904. S. 126 f.

<sup>5)</sup> Vgl. den Exkurs unten S. **III**.

die Vögel des Himmels sind unbeweglich<sup>1)</sup>. Auch die innere Verwandtschaft der beiden Texte verstärkt den Beweis, daß beide Abwandlungen sind der gleichen uralten Vorstellung von dem aus der Welt geborenen Welterretter. Unter diesem Gesichtspunkte gewinnen auch die Verse der Sibylle auf Christus:

„*τικτόμενον δὲ βρέφος ποτὶ δ' ἔπειτο γηθοσύνη χθῶν  
οὐράνιος δ' ἐγέλασσε θρόνος καὶ ἀγάλλετο κόσμος*“<sup>2)</sup>

eine eigenartige Beleuchtung; besonders vieldeutig erscheint aber nunmehr der häretische Hymnus auf Christus, den das sechste Buch der Sibyllinen darstellt<sup>3)</sup>:

„*ἀνθήσει δ' ἄνθος καθαρὸν βρούσονσι δὲ πηγαί . . .*<sup>4)</sup>  
*οἶκος ὅταν Δαυὶδ φῆη φυτὸν ἐν χειρὶ δ' αὐτοῦ  
κόσμος ὅλος καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θαλάσσα . . .  
ἔσσειται ἡνίκα γαῖα χαρήσεται ἐλπίδι παιδός.*“

Merkwürdig berühren sich diese Verse von der Freude der hoffenden Erde ob der Ankunft des mitten in den ganzen großen Kosmos gestellten Messias mit den schon angeführten<sup>5)</sup> Versen des Vergil vom gewaltig bewegten Weltall. Da wir nun sichere Spuren einer Weissagung von der kosmischen Geburt eines Weltherrschers besitzen, da Atias Traum uns zeigt, wie diese Verheißung mit Augustus in Zusammenhang gebracht ward, da ferner Vergil in der Nekyia des sechsten Buches der Aeneis auch andere, menschliche Maße weit hinter sich lassende Züge des solarischen Mythos bei der Schilderung seines kaiserlichen Helden ohne Bedenken verwertet, so dürfen wir annehmen, daß diese Verse der vierten Ekloge erst durch den Mythos von der Geburt des Lichtgottes ihre rechte und restlose Erklärung finden. In freudiger Erregung kreißt das ganze Weltall. Das und nichts anderes will das allegorische Bild, in das sich hier das Vaticinium vom Weltherrschers wandelte, besagen. Die großen Gedanken dieser Verheißung: Weltherrschaft, Welterrettung, Weltfriede hatten einen großen Römer begeistert, und dieser war ein echter Künstler, als er

<sup>1)</sup> Vgl. dazu J. Sickenberger, Kathol. Bibelforschg. u. Wissenschaft. Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht XVI [1915] 129. Hennecke, Apokryphen S. 61.

<sup>2)</sup> Orac. Sib. VIII, 475 sq. J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. S. 172.

<sup>3)</sup> Orac. Sib. VI, 8—20. Geffcken, a. a. O. S. 131.

<sup>4)</sup> Andere Lesart πάντα.

<sup>5)</sup> Oben S. **■**

sie mit den größeren Vorstellungen des Weltbildes vergangener Zeiten vermählte.

Vergil redet in der Bildersprache der alten Weissagung, als er jubelnd so, wie diese es getan, der ermatteten römischen Welt die Geburt des Erlösers von dem Fluche verheißt. Es ist irgend ein menschliches Kind, an das der Dichter denkt, aber wie in dem Traumgesichte des Cajus Caesar das Knäblein Augustus an goldener Kette vom Himmel herabgelassen wird<sup>1)</sup>, so steigt es auch in diesem bukolischen Liede aus jenen lichten Höhen hernieder.

„Jam nova progenies caelo demittitur alto“

singt er, wie vor ihm die Sibylle gekündet hatte:

„Καὶ τότ' ἀπ' ἡλίου θεὸς πέμψει βασιλῆα“<sup>2)</sup>.

Indeß dieses Wunderkind kommt nicht allein; gleichzeitig mit ihm steigt die Virgo vom Firmamente hernieder, jene Dike — Parthenos oder *Δίκη Ἀστροαία*<sup>3)</sup>, die sich nach Arat von dieser greuelvollen Erde an den Himmel geflüchtet hatte und dort als Sternbild der hellenistischen Welt ein bedeutsames Zeichen war. Warum führt Vergil diese Sternjungfrau gleich zu Anfang seines Gedichtes so nachdrücklich ein?

Jüngst hat Franz Boll überzeugend dargetan, daß die Göttersage von Isis-Horos-Typhon am Himmel in den Sternbildern der Jungfrau und des Set oder Typhon lokalisiert wurde<sup>4)</sup>. Es wurde also jenes uralte Motiv vom jungen Lichtgott, der mit dem Drachen der Finsternis kämpft, versternt, das in den Sagen vieler solarischer Helden wiederkehrt. Ein solches kosmischen Denken war der hellenistischen Welt geläufig. Als Alexander der Große starb wurde gesagt, daß er der Erde entrückt sei. Bei Arrian<sup>5)</sup> lesen wir: „ὡς ἀφανῆς ἐξ ἀνθρώπων γενόμενος πιστοτέρων τὴν δόξαν παρὰ τοῖς ἔπειτα ἐγκαταλείπει ὅτι ἐκ θεοῦ τε αὐτῷ ἢ γένεσις ξυνέβη καὶ παρὰ θεοῦς ἢ ἀποχώρησις. Kein Zweifel, er war wie jener Hippolytos, von dem Pausanias<sup>6)</sup> erzählt, unter die Sterne versetzt, und in den dem Kaiser Leo zu-

1) Oben S. **==**

2) Vergil, Ekl. 4, 6. Orac. Sib. III, 652.

3) Dieterich, Abraxas. S. 108.

4) Siehe das Kapitel „Regina caeli“ in Boll's Offenbarung S. 98 ff.

5) Arrian, Anab. 7, 27, 3. Diese Sage wurde in gleicher Form von Gregor von Nazianz [Or. 5 c. 13] auf Kaiser Julian übertragen. Dazu vgl. Kampers, Alexander S. 138.

6) Paus. 2, 32, 1.

geschriebenen Weissagungen heißt es dementsprechend von dem wiedererwachenden makedonischen Weltherrscher, daß bei seiner Wiederkehr ein leuchtender Stern herniederfällt<sup>1)</sup>. Derartigen Vorstellungen gab man auch in Rom gern Raum. Vergil selbst hatte es erlebt, daß der Komet, welcher bei den Leichenspielen für Julius Caesar erschien, als Zeichen des vergöttlichten Julius aufgefaßt wurde<sup>2)</sup>. Etwas später schreibt Caesar Germanicus<sup>3)</sup> vom Steinbock:

„Hic, Auguste, tuum genitali corpore numen  
Attonitas inter gentis patriamque paventem  
In caelum tulit et maternis reddidit astris.“

Nun war auch an Vergils Ohr, vermutlich durch die Vermittlung des von ihm genannten Cumaeum carmen, die Weissagung des Ostens gedrungen, nach der die kosmische Allmutter einen Herrscher gebären wolle. Wie weit schon die ursprüngliche Fassung dieser Verheißung astral war läßt sich nicht sagen. Ihre synkretistische Abwandlung in dem Religionsgespräch läßt aber eine solche astrale Färbung der ersten Fassung vermuten. Dort wird ja geschildert, wie ein leuchtender Stern herabstieg und stehen blieb über der Bildsäule der Quelle<sup>4)</sup>. Das Erscheinen des Messiasknaben in der Gestalt eines Sternes spielt auch in dem gnostischen Buch des Seth eine Rolle: Hier erblickten die Magier den Stern „habens in se formam quasi pueri parvuli<sup>5)</sup>. Auch über dem Geburtshause des Alexander Severus, der gern jener Soter sein wollte, erstrahlte ein großer Stern<sup>6)</sup>. Nun jubelt Vergil: „Die Jungfrau kehrt zurück.“ Schon dieses „iam redit“ ist beweisend dafür, daß er sie am Himmel suchte, wo sie lolasiert war. Sie kommt zurück mit dem Knaben, und ich behaupte: der Dichter kleidet den Gedanken von der Geburt des Weltherrschers in das all-

<sup>1)</sup> Siche oben S. ~~80~~

<sup>2)</sup> Usener, Weihnachtsfest S. 80. Weitere Literatur in meinem Alexander S. 115. Über den thronus Caesaris, die Sterngruppe, in der das sidus Julium, der den göttlichen Caesar verkörpernde Komet, nach seinem Tode erschien, vgl. Boll, Offenbarung S. 31.

<sup>3)</sup> Arat. phaen. 358 sq. Vgl. auch die Stelle bei Plinius, Nat. hist. II, 25: „interiore gaudio sibi illum natum sequi in eo nasci interpretatus est.“

<sup>4)</sup> Oben S. ~~80~~

<sup>5)</sup> Migne, Patr. gr. LVI, 638.

<sup>6)</sup> Lampridius c. 13. Es ist mir bekannt, daß hier vielleicht auch der alte Glaube einen Ausdruck findet, nach dem bei der Geburt eines Menschen ein Stern aufleuchtet, der bei dessen Tode wieder verschwindet. Darüber Usener, Weihnachtsfest S. 79.

gemein verständliche astrale Bild der Virgo mit dem göttlichen Kinde auf dem Arm. Unter diesem Gesichtswinkel wird die spätere christliche Tradition fruchtbar für die Erkenntnis dieser religionsgeschichtlich so anziehenden Seite des bukolischen Liedes.

Da lesen wir unter einer Anbetung der Könige in der Zisterzienserkirche in Maulbronn: „Solem stella parit, aurora diem, petra fontem<sup>1)</sup>.“ Dieses Wort wird jetzt beredt; unbedingt beweisend für das Fortleben der Überlieferung von der astralen Himmelskönigin mit dem messianischen Knaben auf dem Arm ist aber die schöne Sage von Ara coeli. Zuerst wird diese im 6. Jahrhundert in der Chronik des Byzantiners Johannes Malalas erwähnt<sup>2)</sup>. Sodann taucht sie wieder auf in einer Chronik, welche um die Mitte des achten Jahrhunderts in Rom geschrieben wurde<sup>3)</sup>. Später gehört sie zum eisernen Bestande der *Mirabilia urbis Romae*. In diesen lesen wir<sup>4)</sup>: „Vidit in celo quendam pulcherrimam virginem stantem super altare, puerum tenentem in brachiis. Miratus est nimis, et vocem de celo audivit dicentem: Hec virgo conceptura est salvatorem mundi. Rursumque aliam vocem de celo audivit: Hec cara filia dei est.“ Daß hinter dieser Himmelskönigin der christlichen Sage ursprünglich jene Göttin stand, die man in dem Sternbild der Virgo erkannte offenbaren uns nun Kunst und Legende. Wie die Himmelskönigin der Apokalypse steht sie auf der Mondsichel. Und doch hat nicht die *γυνή* der Offenbarung, sondern die Isis das Urbild dazu geboten, die auch auf der Mondsichel stehend gefunden wird. Nicht das Sonnenkleid der Apokalypse, sondern den Sternenmantel der Isis<sup>5)</sup> gibt die christliche Kunst der heiligen Jungfrau, welche wie die Isis gern — ebenso wie im Religionsgespräch — *Μυρία* genannt wird<sup>6)</sup>. Wie die den Osiris suchende *Ἰσις ἐπιτάστολος*<sup>7)</sup> wird ein Madonnenbild in Sizilien auf dem Monte S. Giuliano das ganze Jahr mit sieben Schleiern verhüllt<sup>8)</sup> und nur am 15. August feierlich

<sup>1)</sup> Als Motto von Boll dem oben S. ~~III~~ genannten Kapitel vorangesetzt.

<sup>2)</sup> Joh. Malalas, Lib. X, 232. Näheres über diese Sage Kampers, Die Sibylle von Tibur. S. 243 f.

<sup>3)</sup> *Chronica minora* ed. Mommsen III (1898) 428 sq.

<sup>4)</sup> *Mirabilia Romae* ed. G. Parthey. Berlin 1869. p. 33.

<sup>5)</sup> Nach Apul., Metam. leuchten flimmernde Sterne auf dem schwarzen Mantel der Isis.

<sup>6)</sup> Dieterich, Abraxas S. 103 f.

<sup>7)</sup> R. Reitzenstein, Poimandres. Leipzig 1904. S. 86 f.

<sup>8)</sup> Th. Trode, Das Heidentum in der Katholischen Kirche. II [Gotha

enthüllt. Es scheint mir auch kaum ein Zufall zu sein, daß gerade in den August die Himmelfahrt der Gottesmutter verlegt wird, also gerade in den Monat in welchem die Sonne in das Sternbild der Jungfrau tritt.

Der Ring des Beweises, welcher sich wesentlich aus Kriterien zusammensetzt, die der Überlieferung entnommen werden konnten, hat sich geschlossen. Aber auch innere Gründe sprechen für diese Deutung der Ekloge<sup>1)</sup>. Wir sahen, daß der ganze Kosmos mit der Magna mater gleichgestellt wurde. Diese erscheint auch als *Παρθένος*, ja, bei Apuleius<sup>2)</sup> nennt sie sich mit den verschiedensten Götternamen. Hier ruft der Myste sie auch als Juno und Isis, sowie als regina caeli an. „Lichtgöttin, Schicksalsgöttin, Mondgöttin, Himmelskönigin —: immer mehr flossen alle mächtigen Göttinnen zu einer großen Weltherrscherin zusammen<sup>3)</sup>.“ Nun haben wir gehört, daß jene Verheißung der Geburt eines welterrettenden Knaben durch die Hera, von der das Religionsgespräch zu erzählen wußte, auf einen römischen Kaiser gedeutet wurde<sup>4)</sup>. Wenn wir uns jetzt der Traumgesichte bei Sueton erinnern, so dürfen wir mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Vergils mit dem Knaben vom Himmel herabsteigende Virgo jene Hera-Urania, jener wie in Atias Vision persönlich gedachte Kosmos ist. Die Jungfrau und Allmutter stand den Römern ganz besonders nahe. Isis ist nicht nur Dike, die Pförtnerin der Sonnentore, nicht nur Urania schlechthin<sup>5)</sup>, sondern auch die Fortuna caeli<sup>6)</sup>, und als Tyche wieder wird sie mit den

1889—91] 359. Eisler, Weltenmantel S. 86, dessen Ansicht vom Himmelfahrtstage Mariae ich übernehme.

<sup>1)</sup> Boll, Offenbarung, S. 105 setzt die Figur der Virgo auch in nähere Beziehungen zu der Geburt des rettenden Knaben, aber als Eileithya, nicht als Mutter. Der Annahme dieses Zusammenhanges der Verse 6 und 10 der Ekloge [Virgo-Lucina] kann ich mich nicht anschließen. Ich halte an meiner Auffassung fest [Hist. Jahrb. 1915. S. 258 f.], daß die dem Carmen saeculare verwandte Ekloge mit einer Anrufung der Stadtgottheiten Roms, Apollon und Diana, beginnt und schließt. Deshalb möchte ich Virgo und Lucina geschieden lassen.

<sup>2)</sup> Metam. XI, 2 u. 5.

<sup>3)</sup> Dieterich, Abraxas S. 102 f.

<sup>4)</sup> Oben S. ~~100~~.

<sup>5)</sup> Dieterich a. a. O.

<sup>6)</sup> So bei Apuleius l. c. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. München 1912. S. 359.

Gestirnen in direkten Zusammenhang gebracht<sup>1)</sup>. Fortuna verschmilzt mit der Isis zur Isityche<sup>2)</sup>, welche wiederum mit der Fortuna des römischen Volkes, die man zu Rom seit der Zeit der Republik verehrte, identifiziert wurde<sup>3)</sup>. Als Isityche ist sie, wie Kybele, bekleidet mit den weltbedeutenden Symbolen: der Mauerkrone, als Zeichen der beherrschten *Πόλις* im Doppelsinn von Welt und Stadt, und dem mit Sternen geschmückten Weltenmantel. Als Tyche Romanæ trägt sie der Kapitolinische Jupiter auf der Hand<sup>4)</sup>. Diese Virgo als Inbegriff der Gerechtigkeit und des Glückes der nun anbrechenden Epoche ist unserem Dichter die Allmutter; sie wird in der Gestalt der Isityche zur Mutter seines Sonnenkinds: die Matrix mundi, das Weltall kreißt.

Vergil hatte ein menschliches Kind dabei im Auge. Das ist unbedingt festzuhalten. Ausdrücklich sagt er ja: „Ille deum vitam accipiet“. In absichtlicher schillernder Art verwertet er die Bilder der alten Weissagung. Sein Ziel ist kein anderes, als das kleine Menschenkind herauszuheben aus der großen Masse, geheimnisvolle Beziehungen herzustellen zwischen ihm und den Überirdischen. Eine ähnliche Absicht erklärt ja auch das sicherlich tendenziös erdichtete Traumgesicht des Quintus Catulus<sup>5)</sup>. In ihm nahm Jupiter Optimus Maximus aus mehreren Knaben, die bei seinem Altar spielten, sich einen heraus und legte in dessen Schoß das signum rei publicae, oder wie Dio<sup>6)</sup> sagt, das kleine Bild der Roma. In einem weiteren Traumbilde erblickte er eben diesen Knaben auf dem Schoße des Kapitolinischen Jupiter — „gleichsam als sollte dieser Knabe zum Schutze der Republik aufgezogen werden“<sup>7)</sup>. Das ist doch nichts

1) F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. I. [Brüssel 1899] 120, 12. Dieterich, *Mithrasliturgie*. S. 72.

2) Wissowa, *a. a. O.* S. 264.

3) Über die Bedeutung dieses Kultus der Tyche F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*. 2. Aufl. Leipzig 1911. S. 87 f.

4) Über Roma als Mutter in der 4. Ekloge vgl. Kampers, *Geburtsurkunde* S. 258 ff.

5) Sueton, *Aug.* c. 94.

6) Dio Cass. 45, 2.

7) Ob wir hier an ein doppeltes *δέλκεσθαι διὰ κάλυψου*, an eine Adoption des Knaben im Sinne der Mithrasmysterien zu denken haben, wage ich nicht mit Sicherheit zu behaupten. Das umgekehrte Verhältnis, daß der Sohn die Mutter auf den Schoß nimmt, könnte dann durch die Größe der auf der Hand Jupiters stehenden Roma erklärt werden. Vgl. Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 136, der an den Satz „*δεσποίνης ὑπὸ κάλυπον ἔβον*“ anknüpft.

anderes als eine symbolische Adoption durch den Gott und die Göttin, durch welche wiederum unsere Annahme der mystischen Eltern der Ekloge, Jupiters und der Fortuna Romae, eine Stütze erhält.

Das Bild der Virgo mit dem welterrettenden Knaben am Himmel ist älter als Vergil und sollte ihn überleben. Auch Kleopatra gab sich als wiedergekehrte Isis aus und trug wie diese die kosmische Stola<sup>1)</sup>, und später offenbarte durch das gleiche astrale Bild der biblische Seher das Geheimnis der Geburt des praexistenten Weltheilandes.

Das zwölfte, von der Himmelskönigin handelnde Kapitel der Apokalypse des Johannes weist, wie Boll festgelegt hat, starke Parallelen zu dem Isis-Horos-Mythus auf. Es ist dem besten Kenner der „Sphaera“ der Alten zuzugeben, daß die äußere Form des von dem Apokalyptiker geschauten Bildes: der Jungfrau, des Knaben, und des Drachen durch die allgemein bekannten und darum auch besonders wirksamen Züge dieses versternten aegyptischen Mythus ganz wesentlich beeinflußt wurde. Der Apokalyptiker, sagt Boll<sup>2)</sup>, ist ausgegangen von der Lehre vom „Menschensohn“, „dem im Himmel von Gott verborgen gehaltenen, vor Beginn der Welt geschaffenen Urwesen, das als Weltenrichter und letzter Weltenkönig wiederkommen wird.“ Den Apokalyptiker, fährt Boll dann fort, „dessen Phantasie so stark von den kosmischen Vorstellungen der Zeit erfüllt war, mußte die Jesajastelle<sup>3)</sup> notwendig zu dem Bilde der *παρθένης* am Himmel führen: sie zwang ihn aber auch, für den präexistenten, nach der Menschensohnlehre von Gott geschaffenen Messias eine Mutter sich vorzustellen und zum *πρωτότοκος* die *τεκοῦσα* zu fügen. Jene *παρθένης* des Jesaja, die den Messias gebiert, erscheint ihm, weil er sie nicht auf der Erde, sondern in den himmlischen Regionen sucht, in der Gestalt der *παρθένης* des Tierkreises, des allen bekannten Sternbildes, das mit Muttergottheiten und jungfräulichen Göttinnen — und sie waren keineswegs immer verschieden — längst gleichgesetzt war. So wird der Isis-Horosmythus, der wie mancher andere schon lange in jenem Sternbild lokalisiert war, durch die Vermittlung jenes Sternbildes des „Weibes“ oder der „Jungfran“ für den Apokalyptiker verwend-

<sup>1)</sup> Plutarch, Anton c. 54.

<sup>2)</sup> Boll, Offenbarung S. 122.

<sup>3)</sup> Jes. 7, 14: „*ἰδοὺ ἡ παρθένη ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν.*“

bar. Das alte Rätsel, was ihn darauf führen konnte, vom Messias fast die ganze Sage von der Geburt des Lichtgottes zu erzählen, ist durch den Mittelbegriff der Isis als *Γυνή* oder *Παρθένος* des Himmels zu lösen. Er folgt der Neigung der Zeit, die immer mehr sich gewöhnt hatte, jede Lichtgottheit und zuletzt fast jeden Gott und Heros in bestimmten Sternen oder Sternbildern zu lokalisieren<sup>1</sup>. Dem möchte ich nur den einschränkenden Satz hinzufügen: Der Isis-Horos-Mythus, der in der Virgo am Himmel lokalisiert war, wird durch die Vermittlung dieses Sternbildes für den Apokalyptiker verwendbar, weil äußere Ähnlichkeiten eine Nebeneinanderstellung des Horos und des Gottessohnes, sowie der Isis und einer aus jüdisch-christlichem Empfinden herausgewachsenen Hypostase ermöglichen. Jene die Phantasie unseres Apokalyptikers gewiß überaus anregende astrale Bildersprache kleidet bei ihm im letzten Grunde doch nur schon vorhandene große Gedankenbilder ein.

„*Γυνή περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα.*“ So schaute der Seher das Wunderzeichen am Himmel. Das Himmelsweib ist gehüllt in das solarische Lichtkleid, in das Feuerkleid, wie Mithras, Osiris, Dionysos. Auf dem Haupte trägt es, wie Juno als Himmelsgöttin<sup>1</sup>), den Kranz mit den zwölf Sternbildern. Wie Isis steht es auf dem Monde. Nun wird von Johannes von Gaza auch die *Σοφία* mit der Mondgöttin verglichen und, ebenso wie die Isis bei Apuleius, in ein silberweißes Gewand gehüllt<sup>2</sup>). Wir kennen jetzt durch Reitzenstein die Beziehungen, welche der Hellenismus zwischen der Isis und der Sophia herstellte. Isis-Sophia ist „nicht nur die Erfinderin der Buchstaben, die Offenbarerin des *τερὸς λόγος*, die *θεσμοθέτις μερόπων*, sondern ihr ist auch die Ordnung des Weltalls übertragen<sup>3</sup>)“. Als Isis-Sophia ist die jungfräuliche Allmutter die mystische Mutter der gnostischen Lehre geworden. In rascher Entwicklung wurde Isis-Parthenos in ihr zur Sophia, zur Ruach, zum hl. Geist<sup>4</sup>). Dieser weiblich gedachte

<sup>1</sup>) Boll a. a. O. S. 99.

<sup>2</sup>) Ebenda S. 100. Apul., Met. XI, 2sq. P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius Leipzig 1912, Text S. 139. Komm. S. 172 f.

<sup>3</sup>) G. Kaibel, Epigrammata graeca. Berlin 1878. p. 437 sq. Nr. 1028 Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 106.

<sup>4</sup>) Im Hebräerevangelium das schon im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts in Syrien bekannt war, lesen wir [E. Hennecke, Neutestamentliche

30/12

*Handwritten signature*

Spiritus sanctus erhält den weiblichen Namen Sophia<sup>1)</sup>. Das Symbol der Sophia ist die Taube<sup>2)</sup>, die ja auch das Symbol der Himmelskönigin ist. Nun finden wir auf Katakombenbildern die Symbole des Fisches und der Taube vereinigt<sup>3)</sup>. Es erübrigt sich die Darlegung daß wir durch diese Zusammenstellung wieder auf den Ideenkreis der den Welterretter gebärenden Allmutter zurückgeführt werden.

Es läge nun nahe, zu denken, daß der Apokalyptiker eine Hierogamie nach heidnischem Muster zwischen dem *πρωτότοκος* und dem jungfräulichen heiligen Geiste, wie später die Gnostiker ihn sich vorstellten, angenommen hätte. Das aber hieße meines Erachtens seinem mystischen Gedankenbilde Gewalt antun. Wir haben es gar nicht nötig, die spätere Gnosis zur Aufhellung seiner Vision vom Himmelsweibe heranzuziehen.

Der alte Schöpfungsmythus, den später auch Ovid benutzte, stellte neben Osiris-Hermes, dem *Logos*, auch die Isis als die Sophia. Isis-Sophia also leuchtete im Zeichen der Virgo. Da war es nun von Bedeutung, daß neben den *θεός* die *σοφία θεοῦ* trat<sup>4)</sup>. Indeß auch in Israel war die dichterische Personifikation der „Weisheit“ allmählich so weit fortgeschritten, daß sie in dem Gesichte des Apokalyptikers im Gewande der Isis-Sophia zur Mutter des praexistenten Jesus werden konnte.

Wundervoll schildert schon Hiob die göttliche Weisheit, die erhaben thront über den Tiefen der Wasser und dem Lande der Lebendigen<sup>5)</sup>. Es heißt hier von der praexistenten Weisheit:

Apokryphen, Tübingen 1904, S. 19]: „Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Tabor“.

<sup>1)</sup> Es genüge auf Bousset's Artikel in Pauly-Wissowas Realencyclopaedie VII, 1503 ff. hingewiesen zu haben. Auch Usener, Weihnachtsfest S. 118 f. handelt über diese Materie.

<sup>2)</sup> Vgl. die Abbildung des archaischen in der Peloponnes gefundenen Figürchen mit der Taube auf der Hand bei Eisler, Weltenmantel S. 64. Über die Taube als Symbol der semitischen Muttergöttin Eisler, Kuba-Kybele S. 183 f. Vgl. ferner Usener, Weihnachtsfest S. 56 f. Im Homerischen Hymnus auf Aphrodite Nr. 4 ist diese Göttin, welche mit einem Gewand leuchtender als der Glanz des Feuers bekleidet ist, und wie der Mond strahlt mit ihren zarten Brüsten die Taube, *φάσσα*, die leuchtende. Vgl. Usener, Kallone, Rhein. Museum XXIII (1868) 343 und 349.

<sup>3)</sup> Usener, Sintflutsagen S. 225.

<sup>4)</sup> Reitzenstein, Fragen S. 108 f.

<sup>5)</sup> Kap. 28.

„Gott hat den Weg zu ihr gefunden,  
 Und er weiß um ihre Stätte.  
 Er, der da machte dem Winde ein Gewicht  
 Und das Wasser abmaß mit dem Maß;  
 Als er schuf dem Regen ein Gesetz  
 Und einen Weg dem Donnerkeil,  
 Da sah er sie und musterte sie,  
 Stellte sie auf und erprobte sie.

Es beginnt hier die Ablösung der Weisheit von Gott <sup>1)</sup>. Auch das Buch Baruch trennt die Weisheit von Gott und schildert sie in dichterischer Personifikation <sup>2)</sup>. Gerade diese Schilderung bietet fruchtbare Vergleichspunkte zum Isis-Horos-Mythus. „Wer stieg zum Himmel hinauf und nahm sie und brachte sie aus den Wolken herab?“ Gott allein findet sie. „Danach erschien sie auf der Erde und wandelte unter den Menschen <sup>3)</sup>“. Gott gibt sie Israel und zwar als das Gesetz <sup>4)</sup>. Einen Fortschritt in diesem Ablösungsprozeß der Weisheit von Gott bezeichnen die Sprüche Salomos <sup>5)</sup>. Hier gewinnt das Bild der Sophia greifbarere Formen, und es drängt sich die Auffassung vor, daß die Weisheit eine von der Gottheit ursprünglich unabhängige, ewige Größe, „eine konkrete Gestalt, ein für sich bestehendes Wesen“ ist <sup>6)</sup>. Ehe der Herr etwas schuf war sie da; sie war der Werkmeister bei ihm, sie hatte täglich ihre Lust und spielte vor ihm. Indem sie sich aber zu den Menschen wendet, welche sich zu ihr hinneigen sollen, tritt zu der kosmologischen Bedeutung ihrer Figur auch eine soteriologische <sup>7)</sup>. Die Künstlerin des Alls ist die Sophia auch im Buche der Weisheit <sup>8)</sup>. Hier wird

<sup>1)</sup> Über die Chokma (Sophia) der Juden existiert eine größere Literatur, welche ich einsah. Es genügt, zwei Werke hier herauszuheben: W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania II, Hist.-fil. Kl. 1913 und E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Freiburg 1910. Weiter sei noch der gute Artikel „Weisheit“ in der Realencyclop. f. prot. Theol. XXI (1908) von G. Hoennicke aufgeführt.

<sup>2)</sup> Hoennicke a. a. O.

<sup>3)</sup> Baruch 3,29 u. 3,38.

<sup>4)</sup> Als identisch mit der praexistenten Tora erscheint die göttliche Weisheit auch in der rabbinischen Literatur. Darüber Schencke S. 34 f.

<sup>5)</sup> Kap. 8.

<sup>6)</sup> Schencke, a. a. O. S. 24.

<sup>7)</sup> Krebs, a. a. O. S. 53.

<sup>8)</sup> Kap. 7—9.

sie in der Vorstellung des Verfassers zu einer „selbständigen Hypostase neben Gott“. Die Weisheit erscheint hier als ein Hauch aus Gottes Kraft, als ein lauterer Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit, als ein Abglanz des ewigen Lichts. Sie ist auf's innigste mit Gott verbunden, ist eingeweiht in Gottes Einsicht und Wählerin seiner Werke, d. h. „sie wählt unter den Werken, deren Idee Gott gefaßt hat, diejenigen die zur Ausführung kommen sollen<sup>1)</sup>“. Sie lehrt Salomo den Bau des Weltalls, die Wirksamkeit der Elemente, Anfang und Ende und Mitte der Zeiten, den Kreislauf der Jahre und die Stellung der Gestirne, die Natur der Tiere, die Macht der Geister auf die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln, was verborgen ist und sichtbar. Salomo liebte die Weisheit von Jugend an und strebte sie als seine Braut heimzuführen. Mit Gott steht diese in traurem Verkehr, und der Herr des Alls liebt sie, seine Ratgeberin und seines Thrones Beisitzerin. Im Auftrage des Herrn baut sie einen Tempel auf dessen heiligem Berg, als Abbild des heiligen Zeltes, welches Gott von Anfang an bereitet hat. Sende sie, bittet Salomo, vom heiligen Himmel und von dem Throne Deiner Herrlichkeit, schicke sie, damit sie mir bei meiner Arbeit zur Seite stehe. Ersichtlich wird hier die Weisheit „nicht nur als eigener Besitz Gottes, sondern als eine aus Gottes Wesen stammende Gehilfin Gottes vorgestellt<sup>2)</sup>“. Großartige Formen gewinnt das Bild der Weisheit dann bei Jesus Sirach<sup>3)</sup>. Hier trägt sie — eine Himmelskönigin — eine güldene Krone. „Ich bin“, sagt sie, „aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen und bedeckte die Erde wie ein Nebel. Ich wohnte in der Höhe, und mein Thron stand auf einer Wolkensäule. Von der Urzeit her, von Anfang an ward ich erschaffen, und bis in Ewigkeit höre ich nicht auf. Im heiligen Zelte tat ich Dienst vor ihm, und darauf ward ich in Sion eingesetzt, in der Stadt, die er wie mich liebt, ließ ich mich nieder, und in Jerusalem ist meine Herrschaft.“ Schließlich wird sie mit dem Wasser des Paradiesesstromes Pison verglichen, und im Anschluß daran heißt es: „Ich aber ging wie ein Bach aus dem Strome und wie eine Kanalleitung „εις παραδεισον“<sup>4)</sup>, und dieser Bach wurde

<sup>1)</sup> E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III<sup>3</sup> [1898] 379.

<sup>2)</sup> Ebenda.

<sup>3)</sup> Kap. 6 u. 24.

<sup>4)</sup> Im Gegensatz zum griechischen Text läßt Vulg. die Weisheit hier reden.

zum Strome, und dieser Strom wurde zum Meere. Die Weisheit, will das symbolisieren, ist die Emanation der Gottheit. Sie erfüllt den Lustgarten des himmlischen Jerusalem, ergießt sich über die ganze Welt und wohnt in Sion, dem Abbilde des himmlischen Jerusalem. Daß die Stelle so auszulegen ist ergibt sich aus der vorangegangenen Erwähnung der Paradiesesflüsse und des himmlischen heiligen Zeltes, das nach dem Buche der Weisheit von Ewigkeit her auf dem Paradiesesberg errichtet ward. Auch die vorangegangene Stelle des sechsten Kapitel: „Ihre Schranke wird dir eine feste Burg sein und ihre Fesselung goldene Gewänder“, möchte ich auf die Himmelsstadt, oder das verklärte Jerusalem, und die Lichtgewänder der Gerechten deuten<sup>1)</sup>. Diese Auffassung der Weisheit geht frühzeitig auch in die außerbiblische Literatur über. Im slavischen Henochbuch heißt es: „Am sechsten Tage befahl ich meiner Weisheit den Menschen zu machen aus sieben Bestandteilen“<sup>2)</sup>. Und wiederum Vergleichsmomente zum astralen Mythos der Virgo bietet das aethiopische Henochbuch: „Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz“. Diese unter den Engeln weilende Weisheit, heißt es aber weiter, „wird sich einst erheben“. Es wird von ihr das bedeutsame Wort ausgesagt: „Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn (den messianischen Richter) den Heiligen und Gerechten offenbart“<sup>3)</sup>. Auch Philo befaßt sich häufiger mit der Gestalt dieser Weisheit<sup>4)</sup>, aber ohne sich konsequent zu bleiben. Die alte kosmogonische Auffassung schimmert durch Philos Gedankenbild, daß Gott der Vater und die Sophia die Mutter der Welt ist<sup>5)</sup>. Das hindert ihn aber nicht, ein anderes Mal die Weisheit als Tochter Gottes zu bezeichnen<sup>6)</sup>. Bald strömt

<sup>1)</sup> N. Peters [Das Buch Jesus Sirach. Münster 1913. S. 205] erkennt im *παράδεισος* die jüdische Religion wie Is. 5.

<sup>2)</sup> N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch. Abhandlg. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. I (1896) 29.

<sup>3)</sup> Schencke a. a. O. S. 26.

<sup>4)</sup> Siehe die Analysen bei Schencke a. a. O. S. 65 ff. und Krebs a. a. O. S. 40 ff. Vgl. dazu auch L. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo. Judaica. Festschrift zu H. Cohens 70. Geb. Berlin 1912. S. 303 f.

<sup>5)</sup> De Cherubim 49 sq. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I [Berlin 1896] recogn. L. Cohn. p. 180. De ebrietate 30. Ebenda Vol. II. [Berlin 1897] recogn. P. Wendland. p. 164 sq.

<sup>6)</sup> De fuga et inventione 50. Ebenda. Vol. III [Berlin 1898] recogn. P. Wendland p. 106.

der Logos aus der Sophia als Quelle<sup>1)</sup>, und Gott erscheint als Vater und die Sophia als Mutter des Logos<sup>2)</sup>, dann wieder ist der Logos die Quelle der Sophia, und schließlich erscheinen auch beide Begriffe als Synonyma<sup>3)</sup>. Auf die innere Bedeutung dieser Begriffe, auf die Frage nach etwaigen hellenistischen Vorbildern und Abwandlungen gehe ich nicht ein<sup>4)</sup>. Der Nachweis einer solchen Hypostase der Weisheit allein genügt uns für unsere Deutung der Himmelskönigin und der Himmelsstadt der Apokalypse.

Bei Jesus Sirach nun sahen wir eine Gleichsetzung von Sophia und Eden sich vorbereiten, welche in frühchristlicher Zeit bei den Gnostikern zur Tatsache wurde. Eine seltsame Allegorie des samaritanischen Protognostikers der apostotischen Zeit, Simon Magus, dessen System Beziehungen zu der als Mondgöttin aufgefaßten Göttermutter erkennen läßt, mag uns zu dieser Abwandlung der im biblischen Schrifttum verkörperten Sophia hinüberleiten. Simon Magus sagt<sup>5)</sup>: „*Τὸν παράδεισον ἀλληγοῦσιν ὁ Μωσῆς τὴν μήτραν . . . εἰ πλάσσει ὁ θεὸς ἐν μήτρᾳ μητρὸς τὸν ἀνθρώπον, τουτέστιν ἐν παραδείσῳ . . . ἐστὶ παράδεισος ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δὲ τὸ χωρίον, ποταμὸς δὲ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδέμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλὸς οὕτως, φησὶν, ἀφορίζεται ὁ ὀμφαλὸς εἰς τέσσαρας ἀρχάς, ἐκατέρωθεν γὰρ τοῦ ὀμφαλοῦ δύο εἰσὶν ἀρτηρίαι περατεταμμέναι, ὀχετοὶ πνεύματος καὶ δύο φλέβεις, ὀχετοὶ αἵματος κτλ.*“ Daß diese allegorische Deutung eines Bibelwortes ursprünglich sich auf die Sophia bezog, wird durch die manchmal wörtlich übereinstimmende Stelle bei Philo<sup>6)</sup> erwiesen: „*ποταμὸς δὲ φησὶν ἐκπορεύεται ἐξ*

<sup>1)</sup> De somniis Lib. II, 242. Ebenda vol. III, 280: „*καλεῖ δὲ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν Ἐδέμ, ἧς ἐρμηνεῖα τροφή, δίδωσι οἶμαι, ἐντρέφημα καὶ θεοῦ σοφία καὶ σοφίας θεός . . . κατεῖται δὲ ὡσπερ ἀπὸ κηρῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεὸς λόγος, ἵνα ἄρθῃ καὶ ποτίσῃ τὰ ὀλίμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαπτίματα καὶ φυτὰ, ὡσανεὶ παράδεισον.*“

<sup>2)</sup> De fuga et inventione 108 sq. Ebenda Vol. III, 117 sq.: „*πατὴρ μὲν θεοῦ, θεὸς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητὴρ δὲ σοφίας.*“

<sup>3)</sup> So in der weiter unten S. ~~174~~ angeführten Stelle. Näheres bei Schencko a. a. O. S. 67.

<sup>4)</sup> Krebs a. a. O. S. 74.

<sup>5)</sup> In S. Hippolyti Refutationis omnium haeresium librorum decem. Rec. L. Duncker et F. G. Schneidewin. Göttingen 1859. p. 244. Abgedruckt bei Migne, Patr. gr. XVI, pars 3. p. 3214 sq., Eisler, Weltenmantel S. 478 f. Über Simon Magus u. a. M. E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien in Annales du Musée Guimet. XIV (1887) 24 sv.

<sup>6)</sup> Legum allegoriarum. I, 65. Philo l. c. I, 66. Dazu vgl. De posteritate

Ἐδέμ ποτίζειν τὸν παράδεισον, ποτάμῳς ἡ γενική ἐστὶν ἀρετή, ἡ ἀγαθότης· αὕτη ἐκπορεύεται ἐν τῆς Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποιήται ἡ γενική ἀρετή.“ Das ist die gleiche Weisheit, die bei Jesus Sirach „εἰς παράδεισον“ strömt, und nunmehr erinnern wir uns auch der Worte des Hohen Liedes: „Ein verschlossener Garten ist meine bräutliche Schwester, ein verschlossener Born, ein versiegelter Quell<sup>1)</sup>.“ Den Himmelsgarten nun bringt Jesaias<sup>2)</sup> in nahe Beziehung zu Zion: „Denn Jahve tröstet Zion . . . er macht ihre Wüste dem Wonnelande gleich und ihre Einöde dem Garten Jahves.“ Dieses verklärte Jerusalem schaut der Apokalyptiker aber wieder am gestirnten Himmel. Er sieht es dort, nachdem nach der großen Ekpyrosis<sup>3)</sup> ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen wurden, als würfelförmige Himmelsburg. In vielen Zügen gleicht diese der Burg des irdischen Paradieses, welche nach dem Avesta<sup>4)</sup> jener Yima errichtete, dem Ahura Mazda die goldgeschmückte Peitsche schenkte, damit er mit dieser, wie Hermes, wie Augustus, wie der Messiasknabe der Apokalypse die Seelen leite<sup>5)</sup>. Aber auch andere ältere Motive, so das vom Lebensbaume, von den zwölf Toren der kosmischen Himmelsmauern, von der Lichtsäule<sup>6)</sup> kehren hier wieder.

Dieses neue Jerusalem heißt die „σκηνή τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων“ und wird als Braut Gottes eingeführt. Ersichtlich enthält dieser Gedanke kosmische Vorstellungen, welche gewiß von der hellenistischen Umwelt des Apokalyptikers wohl verstanden wurden. Das Gottheit und Menschheit umfassende, würfelförmige, kosmische Himmelszelt wurde ja häufiger, namentlich von den Semiten, personi-

Caini 127 sq. ebenda II, 28 sq. Hier ist der Logos „ἀρχὴ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων.“

<sup>1)</sup> Hohes Lied 4, 2.

<sup>2)</sup> Jes. 51, 3.

<sup>3)</sup> „ἡ θάλασσα οὐκ ἐστὶν ἔτι.“

<sup>4)</sup> Avesta übersetzt von F. Wolff. Straßburg 1910. S. 319 ff. Die jüngere Fassung bei Usener [Sintflutsagen S. 209 ff.] läßt die große Ähnlichkeit noch mehr erkennen.

<sup>5)</sup> Siehe oben S. ~~174~~. Nach Usener [Zu den Sintflutsagen in Kleine Schriften 4 (1913) 393] ist aus dem Reiche der Sonne die himmlische Stadt Christi geworden. In der Offenbarung des Paulus [Robinsons Texts and studies II 3, p. 24, 1] gelangt man zu ihr in goldenem Schiff.

<sup>6)</sup> Auch dieses Motiv findet sich im Avesta. „Was sind das für Leuchten?“ fragt Yima. „Ewige und unvergängliche Leuchten.“

fiziert. Gott selbst ist der Tempel dieser heiligen Stadt. Auch in diesem Bilde klingt der alte Gedanke, daß der Tempel der Leib Gottes ist<sup>1)</sup>, an.

Uns interessieren aber nun vor allem jene bei Jesus Sirach wahrgenommenen Beziehungen zwischen der Sophia und dem himmlischen Paradiese. Dieses durch Philo erläuterte Bibelwort und dazu spätere Gedankenbilder der Gnostiker<sup>2)</sup> geben uns den Schlüssel zum Verständnis des apokalyptischen Bildes der Himmelsstadt.

Wir besitzen einen in griechischer und syrischer Sprache überlieferten Hymnus auf die Sophia, dessen Verfasser mutmaßlich Bardesanes ist. Die syrische Übertragung, welche sich als katholische Bearbeitung kennzeichnet, erblickt in der mystischen Heldin: „meine Kirche.“ Nach Lipsius<sup>3)</sup> heißt es in diesem Hymnus:

„Das Mädchen ist des Lichtes Tochter,  
Der Abglanz der Könige wohnt in ihr ein.  
Fröhlich und erquickend ist ihr Anblick,  
In strahlender Schönheit erglänzt sie.

Ihre Gewänder gleichen den Blumen,  
Lieblicher Duft strömt von ihnen aus.  
Über ihrem Haupte thront der König  
Und nährt, die unter ihm weilen . . .

Ihr Nacken erhebt sich wie Stufen,  
Ihn hat der erste Baumeister gebildet.  
Ihre zwei Hände zeigen verkündigend auf den Chor der  
Ihre Finger zeigen auf die Tore der Stadt. Äonen

<sup>1)</sup> Ganz allgemein sei wieder verwiesen auf Eisler, Kuba-Kybele.

<sup>2)</sup> Ob man die bei Hippolytos l. c. p. 116 sich findenden und bei Usener [Weihnachtsfest S. 31f.] wiedergegebenen Mitteilungen der Naassener über die eleusinischen Mysterien als Beleg für eine Gleichstellung von Sophia und Himmelsstadt heranziehen kann, ist zweifelhaft. Die Erwähnung des „vollkommen großen Lichtes, das vom Undarstellbaren kommt“, der Ausruf des Hierophanten bei der geistigen Wiedergeburt: „Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, einen Starken die Starke“ [dazu vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 213], die Wendung, daß im Hause Gottes „alle das Gewand abwerfen und Bräutigame werden, entmannt durch den jungfräulichen Geist“, all das ist immerhin von Interesse für den Gang dieser Untersuchung.

<sup>3)</sup> Text mit nachfolgenden Erläuterungen bei R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. I (Braunschweig 1883) 301 ff. Zur Texterklärung ist auch zu vgl. Dieterich, Abraxas S. 106 f.

Ihr Brautgemach duftet von Balsam und allen Aromen . . .

Ihre Brautführer, sieben an der Zahl, umringen sie,  
Welche sie selbst erwählt hat,  
Ihre Brautführerinnen sind sieben,  
Die vor ihr den Reigen anführen.

Zwölf sind es an der Zahl, die vor ihr dienen  
Und ihr unterworfen sind,  
Sie richten den Blick auf den Bräutigam hin,  
Um durch seinen Anblick erleuchtet zu werden.

Und auf ewig werden sie mit ihm sein zu ewiger Freude,  
Und werden bei der Hochzeit sitzen, zu der sich die  
Großen [syr.: die Gerechten] versammeln . . .“

Dieses Lied von der Hochzeit der Sophia feiert deren Rückkehr ins Pleroma, oder in das paradiesische Brautgemach. Bardesanes spricht bei Ephrem<sup>1)</sup> von ihrer Wiederkehr „in die Stadt“, worunter auch er das Pleroma versteht:

„O Ursprung der Wonne,  
Dess' Tore auf Befehl  
Vor der Mutter sich öffneten.“

Lipsius glaubt mit Recht, daß dieses Pleroma wohl auch unter dem Paradiese des Bardesanes zu verstehen ist,

„Welches Götter maßen und gründeten,  
Das Vater und Mutter  
In ihrer Verbindung befruchteten,  
Durch ihre Vermischung pflanzten.“

Neben diesem himmlischen Paradiese kennt Bardesanes auch ein schmutziges irdisches; es ist das die unreine *μήτρα*. Diese Gleichsetzung der Sophia mit dem Paradiese oder dem Pleroma, läßt unser Hochzeits-Hymnus ja deutlich erkennen. Der stufenförmige Nacken des Mädchens, den der erste Baumeister bildete, symbolisiert doch deutlich den Stufenberg, auf dessen Höhe das Lichtreich ist. Der Dichter denkt an die Zikkurats<sup>1)</sup>, die gestuften Sakraltürme, jene

<sup>1)</sup> Hymn. 55.

<sup>2)</sup> Th. Dombart, Zikkurat und Pyramide. München 1915, S. 73 f. Hier auch schöne Ausführungen über den Thron Salomos mit den 6 Stufen.

architektonisch gestalteten Nachahmungen der mythischen Götterwelt- und Länderberge, der Wohn- und Thronsitze der Götter in den Höhen. Es war ja kein weiter Schritt mehr, um von der Vorstellung der Sophia als des Paradiesstromes zu ihrer Gleichsetzung mit dem Paradiese oder der Himmelsstadt<sup>1)</sup> selbst zu gelangen.

Die frühesten Wurzeln dieser seltsamen Gedankenreihen reichen in das uralte Weltbild der Kultur des Ostens zurück. Führt uns der stufenförmige Nacken der Sophia zum Götter- und Paradiesesberge zurück, so die gleiche gnostische Weisheit zur Kybele-Istar-Hera-Urania, zu jener Himmelskönigin, welche Jungfrau und Mutter ist. Noch lebte in frühechristlicher Zeit die alte Vorstellung von dieser kosmischen Muttergottheit. Erzählten doch die Ophiten<sup>2)</sup>, daß *Σοφία* *Ἀγαυὸν* „aus dem Chaos sich aufschwingend, aber durch die ihr anhaftende Materie gehemmt, sich ausgedehnt und aus ihrem chaotischen Körper diesen sichtbaren Himmel gemacht habe. Unter ihm habe sie zunächst gewohnt, um dann später, ganz von der Materie befreit, über ihn emporzusteigen.“

Noch waren die vom Hellenismus übernommenen und von ihm mit philosophischen Gedanken durchsetzten mythischen Vorstellungen eine Macht in der Umwelt des Apokalyptikers. Kein Wunder, daß die Gesichte, welche er schaute, ihre Farben vielfach von den bunten Gebilden der Göttersage erhielten, sofern diese geeignet waren, seine Ideen zu symbolisieren. Diese Bildersprache wollte nichts anderes, als Geheimnisse der Offenbarung einhüllend enthüllen. So sahen wir in den ursprünglich kosmischen Gesichtern des Weibes am Himmel und der Himmelsstadt den gleichen Gedanken von der himmlischen Sophia Formen annehmen. Durch ihn wird das bräutliche himmlische Jerusalem zugleich zur Mutter am Himmel. Diese schon bei Michaeas<sup>3)</sup> sich vorbereitende Gleichstellung übernimmt der Apokalyptiker nicht ohne Einwirkung der Gedankenbilder, welche die religionsgeschichtliche

<sup>1)</sup> Über die astrale Seite dieser Frage siehe jetzt R. Knopf in den Neutestamentlichen Studien für G. Heinrici. Leipzig 1914, S. 213, der sich zu der Ansicht bekennt, daß hinter der Beschreibung der Himmelsstadt die Beschreibung des Himmels zu erkennen ist. Eingehender handelt darüber Boll, Offenbarung S. 39 ff.

<sup>2)</sup> Irenaeus I, 28, 2. Vgl. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897, S. 90 f.

<sup>3)</sup> Mich. 4, 9. 10. D. Völter, Die Offenbarung Johannis. Straßburg 1911. S. 80 f.

Entwicklung gestaltet hatte. „Winde dich und kreiße Zion“, hatte Michaeas ausgerufen, „wie eine Gebärende! Denn nun wirst du zur Stadt hinaus müssen und auf freiem Felde lagern und bis Babel gelangen. Dort wirst Du Rettung erfahren, dort wird Dich Jahve aus der Hand Deiner Feinde erlösen.“ Was hier der Prophet dem Abbild der Himmelsstadt auf Erden verkündet, das verheißen die Gesichte von der Himmelskönigin und der Himmelsburg dieser selbst — aber in der Bildersprache vorangegangener Kulturen.

Nunmehr glaube ich behaupten zu dürfen, daß der Gedankeninhalt der von mir besprochenen Kapitel der Apokalypse auf folgende Formel gebracht werden darf: Die göttliche Weisheit als Emanation des Höchsten ist zugleich dessen mystische Mutter und Braut. Sie lebt in der Gottheit und die Gottheit in ihr; sie erfüllt das göttliche Lichtreich, die Himmelsstadt; sie ist selbst das ideale Zion; sie strömt als himmlische Pege vom Throne Gottes auf die Erde. In diesem Sinne steigt sie als Himmelskönigin auf die Erde hernieder; in diesem Sinne verfolgt der teuflische Drache die *λοιοι του πνεματος αυτης*<sup>1)</sup>.

Mit dieser Deutung und Auslegung der beiden apokalyptischen Bilder werden wir nun aber mittenhineingeführt in die johanneische Theologie. Unser, wie ich glaube, festgefügtter Beweis, daß diese astralen Gesichte nur durch das Theologumen der Sophia ihre Erklärung finden, widerspricht der allgemeinherrschenden Annahme, daß dieses letztere sich weder im Evangelium Johannis, noch in dessen Offenbarung finde. Ja es ist sogar die Behauptung aufgestellt worden, daß Johannes absichtlich in schroffer Frontstellung gegen die Gnosis nicht einmal andeutungsweise dieses Theologumen berührt habe, weil dieses in der gnostischen Weltanschauung „degradiert“ sei, daß also gerade in der Ausscheidung der Sophia durch den Evangelisten die stärkste Abweisung des gnostischen Dualismus zu erkennen sei<sup>2)</sup>. Ohne so anmaßend zu sein, den berufenen Exegeten vorzugreifen, welche hoffentlich die Tragfähigkeit meines Beweises nachprüfen und gegebenenfalls dessen Erträgnis für die Logoslehre unseres Evangelisten in das rechte Licht setzen werden, möchte ich mich zu dieser Frage doch wenigstens in Kürze äußern.

<sup>1)</sup> So auch Boll, Offenbarung S. 118.

<sup>2)</sup> J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. Tübingen 1902, S. 199.

Zuerst will ich darauf hinweisen, daß der Logos des Prologes, den, wie die Weisheit, die Welt nicht erkannte, der in sein Eigentum kam, und den die Seinigen nicht aufnahmen, doch nichts anderes ist als die welterschaffende Kraft und Weisheit Gottes<sup>1)</sup>, wengleich dieser Gedanke nicht so deutlich ausgesprochen ist, wie bei Paulus, nach welchem Christus „Gottes Kraft und Weisheit“ ist<sup>2)</sup>. Sodann ist zu bemerken, daß nicht nur die Sophia, sondern auch der Logos sich in den heidnischen oder haeretischen Spekulationen wesentliche Umformung gefallen lassen musste. Der spätere Origenes<sup>3)</sup> gebraucht den Logos geradezu in Opposition gegen die Gnotiker, welche ihm seine *ὑπόστασις*, seine selbständige Persönlichkeit nehmen wollten. Wie also Johannes den heidnischen Logoslehren, welche ihm sicherlich bekannt waren<sup>4)</sup>, den wahren Logos gegenüberstellte<sup>5)</sup>, so hätte er eben so gut die falsche Sophia durch die wahre ersetzen können. Die Logoslehre des Evangelisten wurzelt in der Weisheitslehre der biblischen Schriften. Vielleicht hat Origenes nicht Unrecht, wenn er den vielbesprochenen Anfang des vierten Evangeliums: „*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*“ so deutet: „*δημιουργός δὲ ὁ χριστός ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. ἡ γὰρ σοφία παρὰ, τῷ Σαλομώντι φησιν· Ὁ θεὸς ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, ἵνα ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος, ἐν τῇ σοφίᾳ*“<sup>6)</sup>. Daß diese Deutung nicht allein durch die Vorliebe dieses Schriftstellers für Allegorien zu erklären ist, beweist die Tatsache, daß bei Philo, dem ja auch, wie wir sahen, die Sophia als das höhere Prinzip erscheint, aus dem der Logos hervorgeht, einer der vielen Namen der Weisheit *ἀρχή* ist<sup>7)</sup>. Daß eine solche Gleichstellung schon durch die

<sup>1)</sup> Ich stütze mich bei diesen Ausführungen besonders auf das schon genannte Werk von Krebs. Hier S. 155, vgl. auch S. 79 ff. Herr Kollege Güttsberger in München bemerkte mir gegenüber hierzu, daß er die alttestamentliche Weisheit dem Logos, dem Messias und Jesus gleichstellt.

<sup>2)</sup> 1. Kor. 24. Über die Gleichsetzung Christi mit der alttestamentlichen Weisheit bei Paulus, siehe Krebs, S. 83 f.

<sup>3)</sup> Origenes, Johanneskommentar, hrsg. von E. Preuschen, Leipzig 1903. I c. 19, S. 29. Krebs S. 4.

<sup>4)</sup> Krebs S. 98 f.

<sup>5)</sup> Ebenda S. 99.

<sup>6)</sup> Das wird noch weiter ausgeführt. Origenes I c. 14, a. a. O S. 23.

<sup>7)</sup> *Legum allegoriarum*, I, 43. Philo, I c. I, 61: „τὴν μεταρῶσιν καὶ οὐράνιον σοφίαν πολλὰς ὑπόμασι πολυώνυμον ὡσαν ἠεθῆλωνται καὶ γὰρ ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ἄρασαν θεοῦ κέκληται.“

Proverbien<sup>1)</sup> nahegelegt werden konnte, zeigt das Zitat in der angeführten Stelle des Origenes, das auch Philo anführt in seiner Allegorie von der Weisheit, mit der als *μήτηρ* Gott als *πατήρ* die sichtbare Welt geschaffen habe<sup>2)</sup>. Begünstigt konnte eine solche Deutung werden durch die Tatsache, daß auch die jungfräuliche Muttergottheit jenes astralen Bildes, in das der Apokalyptiker seinen Gedanken kleidet, *ἀρχή* genannt wurde<sup>3)</sup>. Auch das spricht für die Möglichkeit einer solchen Auslegung der lapidaren Anfangsworte unseres Evangeliums, daß Synesios von der Gottesmutter der Christen sagt: „*παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ἔξων ἕξια, μονὰς εἰ μονάδων.*“ Die Begriffe *πηγή* und *ἀρχή* sind also hier gleichgesetzt. Bei der Bedeutung der Göttin „Quelle“ für das Gesicht unseres Propheten geleitet auch diese Tatsache zurück zum alten Mythos von der kosmischen jungfräulichen Allmutter und von der Welterschöpfung.

## Anhang.

### Das Märchen vom Dornröschen.

In einem ansprechenden Buche hat Adolf Thimme auch über das Märchen vom Dornröschen gehandelt<sup>4)</sup>, weil dieses „recht als ein Beispiel für die Verschiedenheit der Auffassung und der Theorien in der Märchenerklärung dienen“ kann. Der Verfasser kritisiert hier vornehmlich eine Arbeit Reinhold Spiller's<sup>5)</sup>, welche zu dem Ergebnis

<sup>1)</sup> Prov. 8, 22.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 177. Cohn, a. a. O. S. 328.

<sup>3)</sup> Plutarch, Crassus c. XVII: „Γίνεται δὲ πρῶτον αὐτῷ σημεῖον ἀπὸ τῆς θεοῦ ταύτης, ἣν οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ἡγῶν παρασχούσαν αἰτίαν καὶ φῶσαν νομίζουσι.“

<sup>4)</sup> Mitgeteilt von A. Harnack, Zur Abercius Inschrift. Texte und Untersuchungen XII (1895) 24. Dort auch Ausführungen über die Magna mater Hera als Πηγή. Vgl. die Gleichsetzung beider Begriffe bei Philo. S. oben S. 177.

<sup>5)</sup> Das Märchen. Leipzig 1909. S. 92 ff.

<sup>6)</sup> Zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen. Progr. d. Thurgauischen Kantonsschule. Frauenfeld 1893.

gelangte, daß das Märchen aus Indien stamme, sowie einen Aufsatz von Friedrich Vogt<sup>1)</sup>, welcher in einem alten griechischen Mythos das Urbild unseres wunderlieblichen Dornröschen erkannte.

Thimmes Ausführungen gipfeln in dem Wunsche, „vorläufig mythologische Spekulationen von der Märchenforschung möglichst fernzuhalten.“ Gewiß, diese so verführerischen mythologischen Deutungen, die arg in Miskredit gekommen sind, haben ihre recht bedenklichen Schattenseiten; dennoch aber ist ein übergroßes Mißtrauen ihnen gegenüber auch vom Übel. Gewiß kann die Übereinstimmung eines einzelnen Zuges eines noch im Volksmunde lebenden Märchens mit einem Zuge eines alten Mythos oder älteren Märchens, so anziehend eine solche Parallele nach der ästhetischen oder literarischen Seite auch sein mag, noch keine Abhängigkeit des einen vom andern beweisen. Wenn aber mehrere Motive in derselben ursächlichen Verknüpfung in solchen älteren Erzeugnissen der Volkphantasie und in dem fortlebenden Märchen festgestellt werden können, so dürfen wir dennoch Schlüsse für die Entstehungsgeschichte dieses letzteren ziehen. Zu seinem Urbilde werden wir freilich wohl niemals gelangen, nur aufzeigen können wir, wo und wann einmal die gleichen Gedankenbilder in der gleichen Verknüpfung den fromm grübelnden oder den träumend dichtenden Volksgeist beschäftigten.

Das Dornröschen-Märchen hat anmutige Schwestern in den Dichtungen verschiedener Völker. Spiller und Vogt haben auf sie hingewiesen. Drei davon verdienen ein besonderes Interesse. In dem 1696 erschienenen Märchen „La belle au bois dormant“, das ursprünglich aber auch „Fleur d'Epine“ geheißen hat<sup>2)</sup>, wird auch von der Verkündigung des hundertjährigen Schlafes, den der Stich einer Spindel erzeugen soll, geredet. Die Verzauberung und Erlösung des Mädchens ist die gleiche wie in unserem Märchen. Nur wird diese französische Fassung nicht mit dem Liebeskusse des eingedrunghenen Königssohnes abgeschlossen, sondern es wird noch hinzugefügt, daß Dornröschens Kinder Aurore und Jour, die Frucht jener kurzen Vereinigung, zugleich mit ihrer Mutter von der bösen Schwiegermutter verfolgt werden. Auch der altfranzösische, dem 14. Jahrhundert angehörende Prosaroman „Perceeforest“ bringt eine Episode, die gleichfalls dem Märchen eine derartige Fortsetzung

<sup>1)</sup> Dornröschen-Thalia. Germanistische Abhandlungen. XII (1896) 195 ff.

<sup>2)</sup> Spiller's Begründung S. 16 ist ansprechend.

gibt. Hier wird das Mädchen, als das verhängnisvolle Geschick sich erfüllt hatte, auf den Turm einer Burg gebracht, der nur nach Osten hin eine Fensteröffnung besaß. Durch diese bringt der Sonnengott der Schlafenden Erfrischungen. Der hilfreiche Genius Zephyr trägt den Erretter Troylus auf dem Rücken zum Lager des Mädchens. Er wohnt ihm bei, und dieses gebiert einem schönen Knaben, der sogleich ihren kleinen Finger ergreift und die Mutter von den verderbenbringenden Flachsagen befreit. „Nach<sup>1)</sup> einem gefährlichen Abenteuer kommt Troylus wieder in die Nähe seiner Geliebten. Auf einer Wiese unter einem Baume verfällt er in einen wunderbaren Schlaf, in welchem er von einer schönen Dame über einen fürchterlich wilden Fluß in ein Schloß geführt wird, wo er eine schöne ältliche Dame, die Amme eines herrlichen Knaben findet, von dem sie viele gewaltige Taten voraussagt. Er trägt das Zeichen, welches die Kinder Israels machten, als sie ins gelobte Land kamen, auf der rechten Schulter eingebrannt: einen König, der ein Schwert im Munde und eine Wage in der Rechten hält.“ Darnach meldet sich noch ein Rivale; diesen besiegt unser Held, und dann werden die Liebenden vereint. Das seltsame Bild des Knaben mit dem Schwerte im Munde ist höchst auffällig. Spiller fand in der Bibel und in der jüdischen Sage nichts derartiges — und doch ist das ein Zug, der sich in der Bibel findet, aber vielleicht aus anderen Vorstellungskreisen entnommen wurde. Der Messias der Apokalypse des Johannes hat ein aus dem Munde ausgehendes Schwert<sup>2)</sup>. Es ist das der Schwertkomet, wie uns Boll gelehrt hat, und die Wage, von der im Zusammenhange damit das Märchen erzählt, ist das gleichnamige Sternbild. Es muß also etwas ganz besonderes sein um diesen Knaben des französischen Märchens, wenn er in solcher Art mit dem Messias selbst verglichen wird.

Auch ein italienisches Märchen sei noch erwähnt. Es findet sich mit dem Titel „Sole, luna e Talia“ in dem 1637 erschienenen Pentamerone des Giambattista Basile<sup>3)</sup>. Hier dringt ein König zu der verzauberten Maid, wohnt der Schlafenden bei, die dann zwei Kinder Sole und Luna gebiert, welche auch hier die Agen aus dem

<sup>1)</sup> Anszug nach Spiller, S. 22.

<sup>2)</sup> Apoc. I 16. Darüber F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Berlin 1914. S. 54 f.

<sup>3)</sup> Giambattista Basile, Der Pentamerone oder das Märchen aller Märchen. Aus dem Neapolitanischen übertragen von F. Liebrecht. Breslau 1846. S. 195 ff.

Finger saugen. Die eifersüchtige Gemahlin des Königs stellt den Kindern nach und will die Mutter in ein Feuer werfen lassen. „Da diese nun sah, wie schlecht es mit ihr stand, so fiel sie vor der Königin auf die Knie und flehte sie an, ihr wenigstens so viel Aufschub zu gestatten, bis sie ihre Kleider abgelegt habe. Die Königin, nicht sowohl aus Mitleid mit der Unglücklichen, als um sich die mit Gold und Perlen gestickten Gewänder anzueignen, erwiderte daher: >Nun denn, so ziehe dich aus<, worauf Talia sich zu entkleiden anfang und bei jedem Stück, das sie ablegte, ein lautes Geschrei ausstieß.“ Den letzten Schrei vernimmt der König und rettet sie. Die Bitte Talias ist nicht recht begründet; es muß auch hier wieder eine ganz besondere Bewandnis um diese Kleider gehabt haben. Wir denken an Allerleirauh's — auch eines verfolgten Mädchens, das ein goldenes Spinnrädchen und ein goldenes Haspelchen sein eigen nennt — drei glänzende Kleider: das eine strahlend wie die Sonne, das zweite leuchtend wie der Mond, das dritte schimmernd wie die Sterne<sup>1)</sup>. Der Leser des vorigen Aufsatzes erkennt darin unschwer kosmische Gewänder, wie sie die *Ἰσις ἐπιπόρολος* trug. Ob sie es in der älteren Fassung unseres Märchenstoffes auch wirklich waren?

Für diese „Allerleirauh- oder Griseldisformel,“ wie zustimmend Thimme sich ausdrückt, hat nun Vogt die Herkunft aus dem antiken Mythos von Thalia nachgewiesen, die nach Äschylus *Αἰναιοί* von Zeus geliebt und vor der Eifersucht der Hera im Innern der Erde verborgen wurde, wo sie zwei Knaben, die Paliken gebar. Möglich, daß diese in Sizilien nachzuweisende Göttersage auf die Fortbildung unseres Märchenstoffes von Einfluß gewesen ist. Wichtige Züge unseres Märchens bleiben aber bei der Annahme dieses Urbildes gänzlich ungeklärt. Freilich war Vogt auf dem rechten Wege; seine Thalia hätte ihn rasch zu verwandten mythischen Gestalten führen können, die eher Anspruch darauf erheben können, in Dornröschens Ahnenreihe aufgenommen zu werden.

Trotz des Einspruches Thimmes<sup>2)</sup> vertrete ich mit Spiller und Vogt den Standpunkt, daß unser Märchen ursprünglich, ebenso wie die ausländischen Schwestern, nicht mit dem Liebeskusse abschloß. Dafür spricht einmal die Übereinstimmung der erwähnten aus-

<sup>1)</sup> Grimm, Kinder- und Hausmärchen. Nr. 65.

<sup>2)</sup> Thimme, a. a. O. S. 99.

ländischen Märchen in diesem Punkte; dafür spricht weiter, daß sich diese Fortsetzung, wenn auch gesondert, sowohl als Märchen von Allerleirauh mit der goldenen Haspel und besonders als Märchen von der bösen Schwiegermutter in Grimms Sammlung findet; dafür spricht endlich die Tatsache, daß die Grundmotive der ausländischen Märchen in der gleichen Verknüpfung uns schon viele Jahrhunderte zuvor in der abendländischen Literatur begegnen. Der Gang dieser anspruchslosen Untersuchung wird erweisen, daß die folgenden Motive die ursprünglichen und wesentlichen des Märchens sind: einmal das Weben, sodann die Verzauberung und der Aufenthalt in einem unzugänglichen Gemach, endlich die Entzauberung durch das neugeborene Kind. Alles andere, was die späteren Märchen erzählen, sind Abwandlungen und Zutaten, die entweder der rastlos weiterdichtenden Phantasie ihren Ursprung verdanken, oder auch dem Bestreben des Volksgeistes, ursprünglich fremden Stoffen ein heimisches Gewand zu geben.

Alle genannten Motive — ausgenommen die Verzauberung — finden sich nun in dem von Nonnos<sup>1)</sup> erzählten Kore-Mythus: Die Göttin, welche, von schrecklichen Drachen beschützt, in der Höhle webt, wird von ihrem Vater überrascht und zur Mutter des zweigehörnten Zagreus, also eines solarischen Gottes gemacht. Claudian<sup>2)</sup> erzählt diesen Mythus in einer Form, die der Thalia-Sage näherkommt. Hier sitzt die Jungfrau am Webstuhl und wird dann in den Hades entführt. Auch was Ovid<sup>3)</sup> von der Leukothöe erzählt gehört hierher. In stillem Gemache zur Nachtzeit naht sich der liebende Helios der erschrockenen Schönen, der vor Angst die Spindel aus der Hand fällt. Was Kore-Gaea webt wissen wir: es ist der Himmelmantel, bestickt mit Sonne Mond und Sternen, den diese mythische Allerleirauh dem Himmelsgott übergibt, damit er ihn über den Weltenbaum bei der Feier ihrer heiligen Hochzeit ausbreite.

Gewiß ist es von diesen Mythen zu unserem Märchen noch weit. Aber ein Zwischenglied, das, wie wir sahen, diesen Göttersagen seltsam verwandt ist, bringt uns den Beweis, daß im Umkreise dieser Sagen von der webenden Göttin das Dornröschen-Motiv zuerst angeklungen ist.

<sup>1)</sup> Dionys., 6, 145; 41, 277.

<sup>2)</sup> De raptu Pros. 33, 24.

<sup>3)</sup> Metam.

*Heim 30/12*

Im Protoevangelium des Jacobus wird berichtet, daß die Jungfrau Maria vom Priester aufgefordert wurde, am Vorhange für den Tempel des Herrn weben zu helfen. „Maria aber nahm den Scharlach und spann. Und sie nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei gegrüßt, Du Begnadigte, der Herr sei mit Dir, Du Gebenedeite unter den Weibern“ . . . Als ihre Niederkunft nahe ist fährt das Protoevangelium folgendermaßen fort: „Und er [Joseph] fand daselbst eine Höhle und führte sie hinein und stellte seine Söhne zu ihr und ging aus, eine Hebamme in der Umgegend von Bethlehem zu suchen. Ich aber Joseph, ging umher und ging nicht umher, und ich blickte auf an das Himmelsgewölbe und sah es stillstehen und blickte auf in die Luft und sah sie erstarrt, und ich sah die Vögel des Himmels unbeweglich, und ich sah auf die Erde und sah eine Schüssel dastehen und Arbeiter (darum) gelagert und ihre Hände in der Schüssel, und die Kauenden kauten nicht, und die am Aufheben waren brachten nichts in die Höhe, und die zum Munde führen wollten, brachten nichts zum Munde, sondern aller Angesichter waren nach oben gerichtet, und siehe Schafe wurden getrieben und blieben stehen, und es hob der Hirt seine Hand auf, sie zu schlagen, und seine Hand blieb oben stehen, und ich sah auf den Wasserlauf des Flusses und sah die Mäuler der Böcke darauf gehalten, und sie tranken nicht, und auf einmal ging alles wieder seinen (natürlichen) Lauf“. Joseph findet die Hebamme und spricht zu ihr: „Komm und siehe; und sie ging mit ihm, und sie traten an die Stätte der Höhle, und siehe eine lichte Wolke überschattete die Höhle. Und es sprach die Hebamme: heute ist meine Seele erhoben, denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Heil für Israel ward geboren. Und sofort verschwand die Wolke aus der Höhle, und es erschien ein großes Licht in der Höhle, sodaß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde, und es kam und nahm die Brust von seiner Mutter Maria. Und es schrie die Hebamme und sprach: Das ist heute ein großer Tag für mich, weil ich dies neue Schauspiel gesehen habe<sup>1)</sup>“. Keinen Zweifel läßt hier die Schilderung der Geburt des Erlösers, daß sie ihr Vorbild in der Geburt des Sonnengottes aus der kosmischen Höhle hatte<sup>2)</sup>. An die Stelle der Kore-

<sup>1)</sup> E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 58 ff.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 185.

Gaea, welche den kosmischen Weltenmantel webt, ist die Jungfrau Maria getreten, welche am Vorhange des Tempels webt, der auch eine kosmische Bedeutung hatte<sup>1)</sup>. Am wichtigsten aber ist die hier eingehend geschilderte Verzauberung. Sie tritt kurz vor der Geburt des Heilandes ein. Das Gleiche ist der Fall in der ägyptischen *Κοσμοποια*. Hier blickt der Gott zur Erde und ruft „*Ίάω και πάντα έστάθη και έγενήθη εκ του ήχους μέγας θεός, μέγιστος*“<sup>2)</sup>. Die Geburt des rettenden Gottes bricht auch hier wohl den Zauber, der die atemlos harrende Erde umfängt.

Nur unwesentlich sind diese hier hervortretenden Motive: die Webe, die Verzauberung, die Geburt des Gottes in der Höhle im Märchen verändert. Die Webe wird in diesem zur Ursache der Verzauberung. Vielleicht ist diese Änderung auf die antike Vorstellung zurückzuführen, welche der Spindel eine alles vernichtende Kraft beimaß, und diese der winterlichen Todesgöttin Proserpina als Attribut gab<sup>3)</sup>, die wiederum in Abwandlungen des alten Mythos an die Stelle der Kore tritt. Aus der Höhle machte das Märchen ein unzugängliches Schloß, das von hoher dürrer Dornhecke rings vollständig umgeben ist. Vielleicht erinnert diese bei Dornröschens Liebesfeier wieder frisch grünende und blühende Hecke noch dunkel an den Weltenbaum, welcher durch den über ihn gebreiteten Himmelmantel bei der heiligen Hochzeit seine Früchte, die goldenen Sterne, wieder erhält.

Im Umkreise der uralten Vorstellungen von der Geburt des Sonnengottes aus der Gaea, der kosmischen Welthöhle, haben wir demnach die Heimat der Grundmotive unseres Märchens zu suchen. Auf einen Sonnenmythus deuten ja auch mehrere Züge unserer Märchengruppe hin: Der Schwertkomet im Munde des Knaben; sein Name Sole oder Jour; die Ernährung der schlummernden Maid durch den Sonnengott; der Name Dornröschens in einem verwandten indischen Märchen<sup>4)</sup>, in dem es „Sonnenmädchen“ heißt; die kosmischen Gewänder Allerleirauh's.

<sup>1)</sup> Eisler, a. a. O. S. 191. Joseph., Ant. III, 7, 7. Dort auch Näheres über die Madonna als Spinnerin.

<sup>2)</sup> Siehe oben S. III.

<sup>3)</sup> Eisler, a. a. O. S. 142 f. Hier auch einige Bemerkungen über den an die Spindel geknüpften Aberglauben.

<sup>4)</sup> Bei Spiller a. a. O. S. 26 ff.





