



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

UC-NRLF



#B 285 270

A. DIETERICH
EINE MITHRASLITURGIE



LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA



JANE K. SUTHER
LIBRARY FUND.

Accession

Class





EINE MITHRASLITURGIE

ERLÄUTERT

VON

ALBRECHT DIETERICH



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

1903

BL 1585
D5

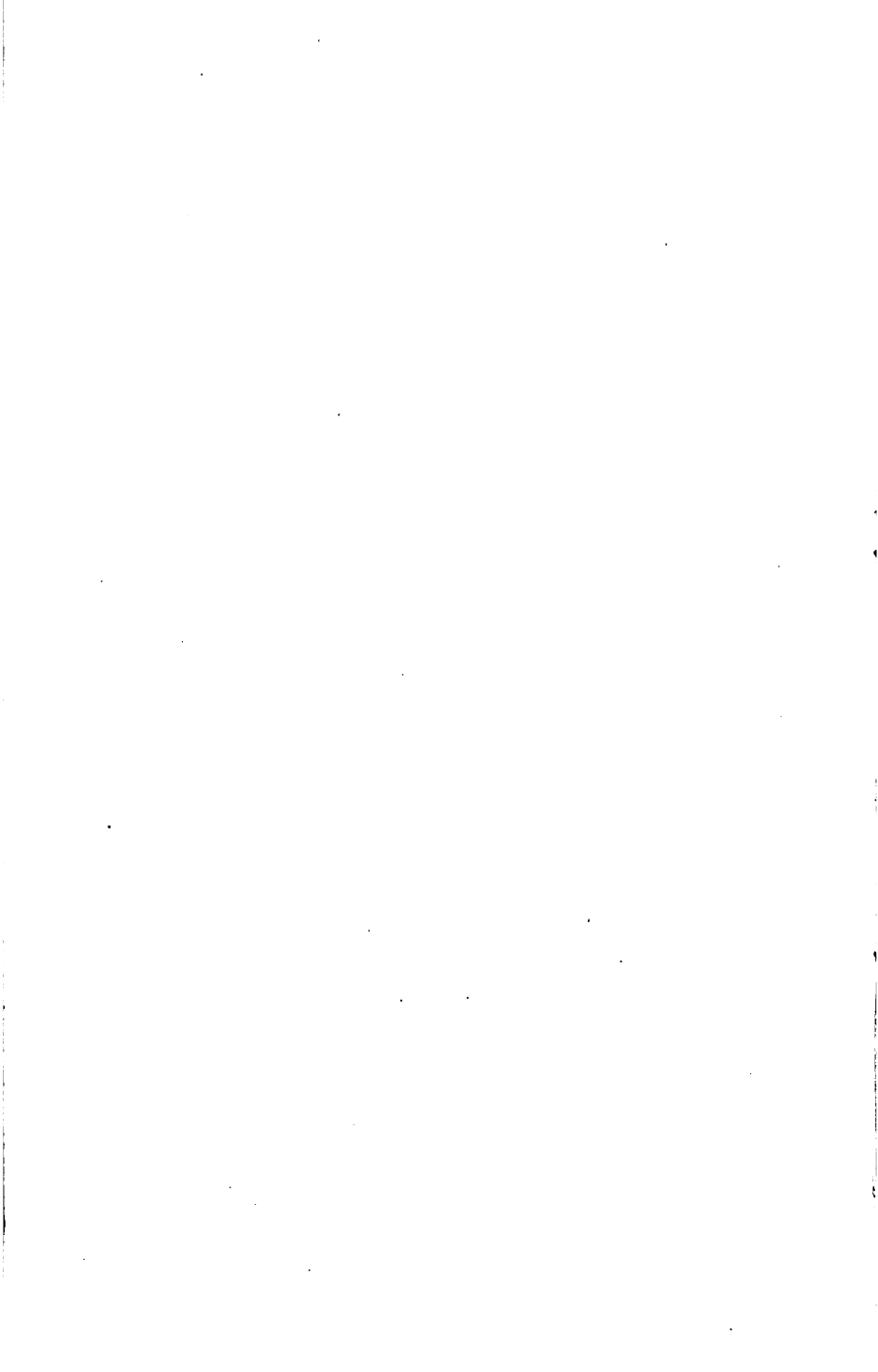
SATHIR

Πάντα θεία και πάντα ανθρώπινα
Hippokrates

mp

FRANZ CUMONT

GEWIDMET



Vorwort.

Veranlassung und Zweck dieses Buches ist in ihm selbst erklärt; gern würde ich freilich im voraus begründen, warum manches darin so und nicht anders ist. Aber rechtfertigen, was verfehlt ward, kann kein Vorwort; und allen Tadel, der verdient ist, nehme ich um so lieber auf mich, je mehr die Sache dabei gewinnt. Denn ich weiß den Tadel, der erzieht und fördert, sehr wohl von dem zu unterscheiden, der beleidigt und im innersten verletzt.

Ein vorausgeschicktes Wort soll nur den herzlichen Dank für vieler Freunde Rat und Hilfe aussprechen. Den größten Dank schulde ich meinen alten Freunden Siegfried Sudhaus, Paul Wendland und Richard Wünsch, die mir die Druckbogen durchsahen und mich auf das mannigfachste durch Wink und Warnung förderten. Wünsch hat alle Mühe wiederholter Korrekturen treulich mit mir geteilt. An der Herstellung des griechischen Textes, von dem ich durch das Entgegenkommen der Verlagsbuchhandlung schon vor Jahresfrist eine Reihe von Exemplaren versenden konnte, haben sich viele freundliche Helfer beteiligt, ohne daß deren Anregung und Förderung immer an einer bestimmten Stelle hätte bezeichnet werden können. So ist, hoffe ich, in der Edition des schwierigen kleinen Textes das Erreichbare erreicht.

Den Mut, auch den zweiten Teil über die liturgischen Bilder trotz der großen Schwierigkeiten und Bedenken, die durch die Unendlichkeit des Materials immer wieder hervorgerufen wurden, in einer möglichst gedrängten, aber ohne Zweifel vielfach ungenügenden Fassung vorzulegen, gaben mir Hörer meines Vortrags über die Mithrasliturgie auf der Straßburger Philologenversammlung; die Mahnung etlicher unter ihnen, deren Urteil mir besonders hoch steht, ist für mich bestimmend geworden.

Heidelberg, 2. Mai 1903.

Albrecht Dieterich

Inhaltsübersicht.

	Seite
Text und Übersetzung der Mithrasliturgie . . .	1
Anweisung zu magischer Verwendung der Mithrasliturgie, griechischer Text	16
Erläuterungen	23
Einleitung	25
Antike Liturgien 25; liturgische Bilder 25; Wiedergewinnung antiker Liturgien 26; Kultlieder und Kultliturgien in den Zauberritualbüchern 27; Psalmen und Vaterunser in Zauberbüchern 28; bisherige Beurteilung unseres Textes 29; seine eigentliche Bedeutung 29	
I. Herkunft und Quellen des Papyrustextes . . .	30
1. Liturgie und Zauber	30
Liturgien als Quellen der Zauberpapyri 30; Cumonts Urteil 31; die Praxis der Magier voces mysticae einzuschreiben 32; voces mysticae auch schon im übernommenen Text 32; sieben Vokale 33; Geheimnamen 34; keine iranischen, einige ägyptische Bestandteile der voces mysticae 36; vox mystica in einer Isisliturgie 37; Geheimnamen und Geheimworte 39; Pfeifen und Schnalzen 40; Brüllen im Kult 41; Zischen 42; Schweigen 42	
2. Zeit der Abfassung des Textes	43
Gesamtprozess von der Entstehung der Liturgie bis zur Herstellung unserer Papyrushs. zwischen 100 und 300 (um 200 Annexion durch die Zauberer)	
3. Die Introduktion der Liturgie	46
Die Offenbarungsform 46; die Segensformeln und ihr ursprünglicher Text 49; παρὰδotic an das „Kind“ 52; „Adler“ 54	
4. Das erste große Gebet	54
Der Mikrokosmos und die Elemente 55; φύσις ὑποκειμένη 59; Ἀνάγκη 59; Dualismus 61	
5. Die Tagesgötter und die Winde	61
Erklärung des Textes und Vergleich der Darstellungen der Mithrasdenkmäler	

	Seite
6. Der Feuergott Aion	64
Übereinstimmung der Beschreibung des Textes und der Aiongestalten aus den Mithrasgrotten	
7. Helios	67
Der Text und die Denkmäler 67; Helios der Sohn des Mithras, Helios der Mittler, Vater und Sohn eins 68	
8. Die sieben Schicksalsjungfrauen und die sieben Polherrscher	69
Τύχαι und πολοκράτορες Herrinnen und Herren der Fixsternsphäre 70; ägyptische Vorstellungen wirksam 71; die 7 πολοκράτορες sind die 7 Sterne des kleinen Bären, die 7 παρθένοι die 7 Sterne des großen Bären 72; iranische Einflüsse 73; anderweitige Parallelen 74	
9. Mithras mit der Schulter des Rinds	76
Mithras im Text beschrieben ὤμων μόχου ἔχων 76; Schulterblatt des Stiers Sternbild des großen Bären 76; Mithras mit der Rindsschulter auf einem Relief aus Noricum, wie in der Liturgie 77	
10. Das Weltbild der Liturgie im ganzen	78
Die stoisch-peripatetische Welt nach Poseidonios ist es, durch die der Myste aufsteigt, Schrift περὶ κόσμου 79; das Stoische und Ägyptische 80, Vereinigung iranisch-ägyptischer Elemente mit dem griechischen Weltbild stoisch-peripatetischer Herkunft 81	
11. Der Schluß der echten Liturgie und die Zusätze	82
Ist die Liturgie am Schlusse vollständig? 82; Zusätze mit möglicherweise echten liturgischen Resten 83	
12. Die Aufführung der Liturgie in einer Grotte	86
Die Textangaben und die Funde der Grotten 85; Cumonts Schilderung einer Weihe 86; ägyptischer Mithraskult 87; die sieben Halbkreise im Mithräum zu Ostia und ein Zeugnis des Porphyrios 88; κλίμαξ ἐπτάπυλος des Origenes 89; sieben Teile der Liturgie, sieben Gebete 90; Zeugnisse für den Aufstieg der Seele im Mithrasdienst 90	
II. Die liturgischen Bilder des Mithrasmysteriums	92
Liturgie, μυστήριον, sacramentum 93; Wesen des Mysteriums und Sakraments, die kultische Vereinigung des Menschen und der Gottheit 93	
1. Der Mensch in Gott und Gott im Menschen; das Essen des Gottes	95
Körperliches Ineinandersein von Gott und Menschen 96; Dämonen im menschlichen Körper 98; Vereinigung mit dem Gotte durch Essen des Gottes 100; das Essen im Mithraskult 102; im Attiskult 103, κερνοφορεῖν 103, im Kult von Samothrake 104; im Dionysoskult 105;	

- im christlichen Kult 106; ἐν Χριστῷ εἶναι 109; Vereinigung „im Namen“ Gottes (Christi) 110; Bedeutung des Namens 112; εἰς τὸ ὄνομα, ἐν ὀνόματι 114; Vereinigung „im Geiste“ Gottes 116; πνεῦμα 117; Übertragung des Geistes 119; Handauflegung in Mithrasdarstellungen 120
2. Die Liebesvereinigung des Menschen mit dem Gotte 121
 Das nächsthöhere Bild der Vereinigung ist die körperliche „Vermischung“ 121; συμφύσις in antiker Liturgie 122; ὁ διὰ κόλπου θεός 123; das Brautgemach in liturgischen Formeln (πατρός) 126; συμφύων 127; Braut und Bräutigam in christlichen Anschauungen 130; Bräute Gottes und Christi 131; Visionen ekstatischer Jungfrauen in mittelalterlicher Mystik 133
3. Die Gotteskindschaft 134
 Neuzeugung durch Mithras 134; δεσποίναν ὑπὸ κόλπον ἔδου 136; θεῶν γένος, γεννήτης τῶν θεῶν 137; ἄνω γένεσις der Naassener 138; „Vater“ und „Kind“ in christlicher Liturgie 139; Neugeburt zum Sohn Gottes in mittelalterlicher Mystik 140; der Gott als Vater im Altertum 141; die Mutter-Gottheit im Altertum, Mutter Erde 143; Herkunft der Kinder in antikem und deutschem Volksglauben 144; sakramentale Annahme zum „Kind“ der „Mutter“ in den ältesten Mysterienkulten 145; Zeugnisse später antiker Kulte für die Vaterbezeichnung 146; Isiskult 147; Attiskult und Kult der großen Mutter 147; Dionysoskult 148; „Brüder“ 149; Entstehung der Terminologie der Mysterienklassen im Mithrasdienste 150; υἱοθεσία und κληρονομία bei Paulus 152; der pater spiritualis, der Pater, im christlichen Kultbrauch und Volksglauben 153; die Einheit des Vaters und des Sohnes in antiken Zeugnissen 155
4. Die Wiedergeburt 157
 Der Begriff der Entwicklung fehlt ursprünglich dem Denken 157; Tod und Wiedergeburt als Einweihungsriten bei Naturvölkern 157; Begraben und Wiedergeburt der Zeiten und Feste 159; Wiedergeburt der Totgesagten und Heimgekehrten in altgriechischem Volksbrauch 160; indischer Ritus 160; Tod und Wiedergeburt im Mithrasdienst 161; die Juden haben das Bild nicht 161; das Bild im Isiskult 162; im Attiskult 163; in andern spätantiken Kulte 163; die Prüfungen im Kult des Mithras 165; die Formeln von Tod und Wiedergeburt in unserer Liturgie 165; die Verhüllung in antiken Weißen 166; in der griechischen und römischen Kirche 167. Indirekte antike Zeugnisse der Anschauung von Tod und Wiedergeburt bei der Weihe 168; die

- Neugeburt durch Speise und Trank 170; der Erstling der Neugeborenen ein auferstandener Gott 173; Einigung mit diesem durch Essen 174. Christliche Vorstellungen von der Wiedergeburt 175; die Sakramente Abbilder des Sterbens und der Wiedergeburt 177
5. Die Himmelfahrt der Seele zu Gott. 179
- Richtige Fragestellung 179; Allgemeinheit der Vorstellung bei Naturvölkern und in unserem Volksglauben 180; die Seelenreise ins Jenseits 181; Seelenabstieg 182; Seelenaufstieg 182; Berg, Treppe, Stufen, Reiten, Fahren auf dem Wagen, auf dem Schiffe, Fliegen 183. Spezielle Charakteristika des Weges der Seele lassen weitere Quellenuntersuchung zu 185; die Herleitung der Vorstellung aus Babylon 186; aus Iran 187; die jüdische Litteratur 191. Die Vorstellung bei den Ägyptern 192; in der griechischen Welt 196; Parmenides, pythagoräisch-orphische Mystik, Platon 197; allgemein im 5. Jahrhundert 200; speziellere Darstellungen auf Poseidonios zurückgehend 201; das Weltbild der Liturgie das der stoisch-peripatetischen Popularreligion nach Poseidonios 202. — Liturgische Verwendung der Himmelfahrt der Seele im Isiskult 203; allgemeine Verbreitung der Vorstellung in später Litteratur 204; die Oracula chaldaica, die hermetischen, gnostischen und orphischen Bücher, ihr verschiedenartiger Synkretismus 205; Verhältnis der Liturgie zu Neuplatonismus, Christentum, Manichäismus 208. Die besprochenen liturgischen Bilder in bestimmtem Kreis der spätantiken Kulte und im Christentum, nicht im jüdischen Kult vorhanden 210; die Reihe der Bilder als religiöses Denkgesetz 211

Register	220
1. Wortregister zum Text der Liturgie	220
2. Orthographisches und Grammatisches	227
3. Sachregister zu den Erläuterungen.	228

ΑΠΑΘΑΝΑΤΙΣΜΟΣ
TEXT UND ÜBERSETZUNG DER
MITHRASLITURGIE

Text und Übersetzung

Ἰλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Τύχη, τάδε χρὴ οὖν σε, ὃ
 γράφονται τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια, θύγατερ, λαμβά-
 μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν, ἀξίῳ μύστη νεῖν χυλοῦς βο-
 τῆς ἡμετέρας δυνάμειος ταύτης, ἣν ὁ τανῶν καὶ εἰδῶν
 5 μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι τῶν μ[ε]λόντων
 μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, σοι ἐν τῷ τέλει
 ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητὸς οὐρανὸν βαίνω τοῦ ἱεροῦ μου
 καὶ κατοπτεύω πάντα. συντάγματος.

ἔστιν δὲ τοῦ λόγου ἥδε ἡ κλήσις·

10 Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως *αετιουω*, ἀρχὴ
 τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη *π π ο ο φ ρ*, πνεῦμα πνεύμα-
 τος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον *μῦμ*, πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν
 κρᾶσιν τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ

P = Pariser Papyrus 574 des *Supplément grec de la Bibliothèque nationale*. W = Wessely *Denkschriften der k. k. Akademie d. W. zu Wien, philos.-histor. Classe, XXXVI. Bd. (1888) S. 56 (32 des Sonderabdrucks) Zeile 475—723*. Nachträge zur Lesung gaben W im *Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums Hernals, 1889 S. 12 ff.* und N. Novossadsky *Ad papyrus magicam bibliothecae Parisinae nationalis additiones palaeographicae, Petropoli 1895*. Ich verdanke eine neue Vergleichung des Textes der Güte Wilhelm Kroll's. Von ihm stammen die von Wesselys Text abweichenden Lesungen und die genaueren Angaben über die Handschrift in diesem Apparat. [] Ergänzungen. D = Vermutungen des Herausgebers. In kleinerem Druck ist gegeben was zu der von den Zaubermeistern übernommenen Liturgie sicher oder wahrscheinlich nicht gehörte. Von den zahlreichen eingefügten *voces mysticae* sind nur die in großem Drucke belassen, die schon in der Liturgie in dieser odereiner ähnlichen Fassung gestanden haben müssen.

1 ψυχη P γραφεντι P γράφοντι D ist vom Schreiber eingesetzt für παραδίδοντι o. ä. 2 πατα P πρῶτα D πατροπαράδοτα



der Mithrasliturgie.

Gnade sei mit mir von dir, Vorsehung und Schicksal, wenn ich schreibe diese ersten überlieferten Mysterien, allein aber für mein Kind Unsterblichkeit, einen Mysten, würdig dieser unserer Kraft, die der große Gott Helios Mithras mir hat geben lassen von seinem Erzengel, auf daß ich allein, ein Adler, den Himmel beschreite und erschau alles.

Dies ist des Gebetes Anrufung:

Erster Ursprung meines Ursprungs, Urgrund meines Urgrunds erster, Geist des Geistes, des Geistes in mir Erstling, Feuer, das zu meiner Mischung (aus den Mischungen in mir) von Gott gegeben ist, des Feuers in mir Erstling, Wasser des

Die Übersetzung will nur die ursprüngliche Liturgie geben, die Zusätze der Zauberer nicht. Wo auch jene eine vox mystica enthalten haben muß, steht †; die magischen Formeln des griechischen Textes sind nicht wiederholt. Die vorgeschriebenen Gebetsworte der Liturgie sind in der Übersetzung kursiv gedruckt.

Usener πρωτοπαράδοτα Wendland. 3 αξιωµεται P αξιω, ὃ µυεται früher D ἀθανασιας ἀξίω µωτα? Cumont. S. unten S. 49f. Der Satz χρη οὖν bis συντάγματος, der jetzt nach δυνάµειος ταύτης in den Text geschoben ist, ist eine Angabe aus einem magischen Rezept, wie sie am Schlusse (S. 16ff.) angefügt sind. Sie war hier an ungehöriger Stelle an den Rand geschrieben. 5 θζ P = θεός. 6 αρχαγγελου P (λλ nicht absolut sicher). 7 αιητης P αιητός D δι' αὐτης W οὐρανοβατῶ W δι' αὐτης εἰς οὐρανόν? Cumont. ΑΙΗΤΗC vermutet aus MYCTHC verdorben Sudhaus. 11 της εμης αρχη πρωτη P corr. W 11—12 πνευμα πνευματος του εν εμοι πνευματος πρωτον halte ich für richtig, da die hieratische Sprache solche Verstärkungen liebt. 13 τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων scheint später zugesetzt nach dem Schema der übrigen Glieder. τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν θεοδώρητον und ferner τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων πρῶτον und τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρός πρῶτον scheinen die hier vereinigten parallelen Varianten zu sein.

πυρὸς πρῶτον *ἡγημα*, ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἔμοι ὕδατος
 πρῶτον *ωω ααα εεε*, οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἔμοι οὐσίας
 γεώδους πρῶτη *ἡγω*, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ Δ τῆς Δ
 διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χει-
 5 ρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ ἐν τε
 ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ *ἡνι ανι ευωιε*· ἐὰν δὴ ὑμῖν δόξη
μετερτα φωθ μεθαρθαφθριν, ἐν ἄλλῳ ἱερεζαθ μεταπα-
 ραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσκει ἐχόμενον τῇ ὑποκειμένη
 μου φύσει, ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπεί-
 10 γουσάν με χρεῖαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ
 ἀθανάτῳ πνεύματι *ανχρε φρενεσουφριγιγχ*, τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι
ερονουῖπαροκουνηθ, τῷ στερεῷ καὶ τῷ ἄερι *εἰοαηφεναβωθ*,
 ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ *κραοχραξρο*, ἵνα ἐνάρχωμαι καὶ
 πνεύσῃ ἐν ἔμοι τὸ ἱερὸν πνεῦμα *νεχθεν ἀπὸ τοῦ νεχθιναρ-*
 15 *πιηθ*, ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ *κυφε*, ἵνα θεάσωμαι τὸ
 ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ *νω θεγω εχω ουχιε-*
χωα καὶ ἀκούσῃ μου ὁ Ζωογόνος καὶ περικεχυμένος
 αἰθὴρ *αρομηθφ*· ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν ἡμέρον τοῖς
 ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας,
 20 βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς
 χειρὸς ἀφθάρτου ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα
 καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἀγίοις ἀγιασθεὶς
 ἀγιάσμασι, ἀγίας ὑπεστῶσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀν-
 θρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἦν ἐγὼ πάλιν μετα-
 25 παραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπεΐγουσάν
 με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον, ἐγὼ ὁ Δ, δν ἡ Δ, κατὰ
 δόγμα θεοῦ ἀμετάθετον *ευηγῖασημα ωειανῖναῖω*, ἐπεὶ οὐκ
 ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυ-
 σοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος *ωην*
 30 *αεω ηνα εωη υαε ωιαε*· ἔσταθι, φθρατὴ βροτῶν φύσι, καὶ

6 εαν δε P δη Usener 7 ἐν ἄλλῳ giebt die Variante eines
 anderen Exemplars dieses Textes an. 7—8 μεταπαρὰδῶναι. δῶναι im
 späteren Griechisch statt δοῦναι belegt z. B. *Griech. Urk. aus den Berl.*
Mus. 36, 7; 38, 13. Siehe K. Dieterich, *Unters. zur Gesch. d. gr. Spr.*
 232. 8 εχομενος P ἐχομένως Sudhaus ἐχόμενον D 12 στερεοτατω
 P στερεῷ καὶ τῷ Δ 13 μεταγεννηθω P κραοχραξροῖμ P κραοχραξρο

Wassers, des Wassers in mir Erstling, Erdstoff des Erdstoffes in mir Erstling, mein gesamter Leib des N. N., Sohnes der N. N., fertig gebildet von einem ehrenreichen Arme und einer unvergänglichen Rechten in lichtloser und durchleuchteter Welt, in unbeseelter und beseelter. Wenn es euch denn gefallen hat, mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit, mich, der ich gehalten werde durch meine gegebene Natur, auf dafs ich nach der gegenwärtigen und mich arg bedrängenden Not schauen möge den unsterblichen Urgrund mit dem unsterblichen Geiste, mit dem unsterblichen Wasser, mit dem Festen und der Luft, auf dafs ich durch Geist wiedergeboren werde, dafs ich geweiht werde und in mir wehe der heilige Geist, auf dafs ich bewundere das heilige Feuer, auf dafs ich schaue die abgrundtiefe, schauervolle Flut des Aufgangs, und auf mich hört der lebenszeugende und ringsumwallende Äther; denn erschauen soll ich heute mit den unsterblichen Augen, sterblich gezeugt aus sterblichem Mutterleibe, erhöht von großmächtiger Kraft und unvergänglicher Rechten, mit unsterblichem Geiste den unsterblichen Aion und Herrn der Feuerkronen, durch heilige Weihen gereinigt, da unter mir steht auf ein kleines rein die menschliche Seelenkraft, die ich wiedererlangen werde nach der gegenwärtigen und mich bedrängenden bitteren Not schuldentrückt, ich der N. N., Sohn der N. N., nach Gottes unwandelbarem Ratschlufs, denn es ist mir nicht erreichbar als dem sterblich geborenen mit dem goldenen Flammenglanz der unsterblichen Leuchte in die Höhe zu steigen. Stehe still, vergängliche Menschennatur, und sogleich

ἵνα D εναρχομαι P νεχθὲν = ἐνεχθὲν? 16 δ ἐγὼ ἔχω? 23 υπε-
 τωσης P = ὑπεστῶσης vgl. p. 6, 1 υπει = ὑφει. Solche nicht-
 aspirierten Formen in spätem Griechisch häufig, in Kleinasien wie
 in Ägypten, s. Buresch *Philol.* LI 96, K. Dieterich a. a. O. 85.
 26 zu ἀρεοκόπητον vgl. Suid. s. v. χρεωκοπεῖται und Plutarch de
 vit. aer. al. 5 p. 829^c; oder ,ohne Schulterlafs? vgl. χρεοκοπεῖν,
 χρεοκοπία. 27 ἀμετάθετον deutlich P ἀμετάθετον notwendig
 von wei. . an Palindrom, deshalb statt ν an fünfter Stelle υ zu
 setzen. 28 κυναῖναι P κυανιέναι D 30 φθαρη P vgl. Fleckeis.
 Jbb. Suppl. XVI, 824.

αὐτίκα με ὑπείει μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπείγουσαν
χρείαν· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱός, ψύχω δὲ *μωσπροχω πρωα*
ἐγὼ εἰμι *μαχαρφν μωσ πρωα*, ψύχων *πρωε*.

- ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρίς ἀνάσπῳν δ
5 δύνασαι καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον [κ]αὶ ὑπερ-
βαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι.
οὐδενὸς δὲ ἀκούει [ο]ὔτε ἀνθρώπου οὔτε ζῴου, ἀλλ'
οὐδὲ ὄψει οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ,
πάντα δὲ ὄψει ἀθάνατα· ὄψει γάρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας
10 καὶ τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας ἀναβαίνοντας
εἰς οὐρανὸν θεούς, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας, ἡ δὲ
πορεία τῶν ὀρμωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου,
θεοῦ, φανήσεται· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ
ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψει γάρ ἀπὸ τοῦ
15 δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον, εἰς δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς
λίβα ἀπέραντον οἶον ἀπηλιώτην· ἐὰν ἦ κεκληρωμένος
εἰς τὰ μέρη τοῦ ἀπηλιώτου ὁ ἕτερος, ὁμοίως εἰς
τὰ μέρη τὰ ἐκείνου ὄψει τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὀρά-
ματος. ὄψει δὲ ἀτενίζοντάς σοι τοὺς θεοὺς καὶ ἐπὶ
20 σε ὀρμωμένους. σὺ δὲ εὐθέως ἐπίθεος δεξιὸν δάκτυλον
ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· *σιγή, σιγή, σιγή*, σύμβολον
θεοῦ· ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, *σιγή*· νεχ-
θειρθανμελου· ἔπειτα κύρισον μακρὸν *τ τ*, ἔπειτα πόπ-
πυσον λέγων· προπροφεγγη μοριος προφυρ προφεγγη
25 νεμεθιρε αρψεντεν πιτητμιμεωυεναρθφυρκεχωψυριδαριτω-
τυρηφιλβα, καὶ τότε ὄψει τοὺς θεοὺς σοι εὐμενῶς ἐμ-
βλέποντας καὶ μηκέτι ἐπὶ σε ὀρμωμένους, ἀλλὰ πορευο-
μένους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων.

1 με υγιη P ὑγιή <καθίστη> W ὑπείει (= ὑφείει) D 2 nach
ψυχω Loch, in dem zur Not ein Buchstabe Platz hat. *πρωα* =
πρωί? 3 *μαχαρφν* letzter Buchstabe nicht ganz sicher, aber wahr-
scheinlich. Die mystische Formel mag etwas vom echten Texte
verdrängt haben. *πρώ ψύχων πρωί?* 4 *τ P* = τρίς. ο P
δσων? 5 *οψη P* wie immer im folgenden; die Schreibung η
oder ει ganz beliebig verwendet für den gleichen Laut. 6 *υπος*
P u scheint aus ψ gemacht zu sein. *δοκει . . εσων P δοκεῖν μέσον*
Kroll 8 *τηι ωρα P* das einzige Mal in diesem Texte i beige-schrieben

laßs mich los nach der unerbittlichen und niederdrückenden Bedürftigkeit. Denn ich bin der Sohn . . . (ich hauche . . . am Morgen . . .)

Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend so stark du kannst, und du wirst dich sehen aufgehoben und hinüberschreitend zur Höhe, so daß du glaubst mitten in der Luftregion zu sein. Keines wirst du hören weder Mensch noch Tier, aber auch sehen wirst du nichts von den Sterblichen auf Erden in jener Stunde, sondern lauter Unsterbliches wirst du schauen. Denn du wirst schauen jenes Tages und jener Stunde die göttliche Ordnung, die tagbeherrschenden Götter hinaufgehen zum Himmel und die andern herabgehen; und der Weg der sichtbaren Götter wird durch die Sonne erscheinen, den Gott, meinen Vater; ähnlicher Weise wird sichtbar sein auch die sogenannte Röhre, der Ursprung des dienstthuenden Windes. Denn du wirst von der Sonnenscheibe wie eine herabhängende Röhre sehen: und zwar nach den Gegenden gen Westen unendlich als Ostwind; wenn die Bestimmung nach den Gegenden des Ostens der andere hat, so wirst du in ähnlicher Weise nach den Gegenden jenes die Umdrehung (Fortbewegung) des Gesichts sehen. Sehen wirst du aber, wie die Götter dich ins Auge fassen und gegen dich heranrücken. Du lege sogleich den Zeigefinger auf den Mund und sprich „Schweigen! Schweigen! Schweigen!“, das Zeichen des lebendigen unvergänglichen Gottes, „Schütze mich, Schweigen!“ † Darauf pfeife lang, dann schnalze und sprich † und dann wirst du sehen, wie die Götter gnädig auf dich sehen und nicht mehr gegen dich heranrücken, sondern an die Stelle ihrer Thätigkeit gehen.

Wenn du nun die obere Welt rein siehst und einsam und keinen der Götter oder Engel herankommen,

(vgl. $\mu\upsilon\tau\alpha\iota$? S. 2, 3). 10 $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ = $\acute{\alpha}\tau\rho\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ Konstellation. 16 $\lambda\acute{\iota}\psi$ Westwind s. Deissmann *Bibelstudien* 139. 17 $\kappa\alpha\iota\ \omicron\ \epsilon\rho\epsilon\pi\omicron\varsigma$ P $\kappa\alpha\iota$ tilgt Wunsch 19 $\omicron\psi\eta\upsilon\beta\epsilon$ P $\kappa\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}$ Dittographie aus 20? 28 $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\omega$ P.

ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν καὶ μονοῦ-
μενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων ὀρμώμενον,
προσδόκα βροντῆς μεγάλης ἀκούεσθαι κτύπον, ὥστε
σε ἐκπλαγῆναι. ⁵ *ἐγὼ εἰμι κύπλανος ὑμῖν ἀστήρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων οὐροῦ.* ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως
ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται.

μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν σε τὸν δεύτερον λόγον, ὅπου
σιγή δις καὶ τὰ ἀκόλουθα, κύρισον δις καὶ πόπυσον
¹⁰ δις καὶ εὐθέως ὄψει ἀπὸ τοῦ δίσκου ἀστέρας προ-
ερχομένους πενταδακτυλίου πλείστους καὶ πιπλῶντας
ὅλον τὸν ἀέρα· *ἐγὼ δὲ πάλιν λέγε· σιγή· σιγή· καὶ τοῦ*
δίσκου ἀνοιγόντος ὄψει ἄπειρον κύκλωμα καὶ θύρας
πυρίνας ἀποκεκλεισμένας.

¹⁵ *ἐγὼ δὲ εὐθέως δώσω τὸν ὑποκείμενον λόγον καμ-
μύων σου τοὺς ὀφθαλμούς· λόγος τρίτος· ἐπάκουσόν*
μου, ἄκουσόν μου τοῦ Δ τῆς Δ κύριε, ὁ συνδῆσας
πνεύματι τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ, διζώματος,
πυρίπολε, πεντετερου, φωτὸς κτίστα, οἱ δὲ· συνκλείστα
²⁰ *σεμεισίλαμ, πυρίπνοε, ψυριφεν, πυρίθυμε, ιαω, πνευματό-*
φως, ωαι, πυριχαρή, αἰλουρε, καλλίφως, αἰαῖωννακβα,
φωτοκράτωρ, πεπεπερεπεπεπι, πυρισώματε, φουνηιοχ,
φωτοδότα, πυρισπόρε, αρειϊκίτα, πυρικλόνε, γαλλαβαλβα,
φωτόβιε, αιαιω, πυριδίνα, πυριχίβοοσηια, φωτοκινήτα, σαν-

1—2 δονουμενον P μονούμενον D 2 ορμωμενον P ὀρμώ-
μενον W 4 ὁ P = λόγος. 8 β P = δεύτερον. 9 β P = δις.
11 ἔδακτυλίου P = πενταδακτυλίου W. Kroll *Philologus*
LIV 563. 13 ἀνυγνεντος P ἀπυρον P ἄπειρον D διάπυρον (Δ = δια)
Diels 14 ἀποκεκλεισμένας P 16 γ P = τρίτος. 18 κληθρα P του Δ P =
οὐρανοῦ (oder statt Δ = ἡλίου?) διζώματος P διαζώματος
Kroll, Diels 19 In πεντετερουνι ist das erste τε zu π oder τι
korrigiert; am Schlusse vi wahrscheinlicher als μι. 19 οἱ δὲ
gibt wieder die Variante eines oder mehrerer anderer Exemplare an.
συνκλίστα P (nicht συνκτίστα nach W; τ kaum möglich). 20 ψυ-
ριφεν P sicher. 21 ελουρε P αἰλουρε W mit fast vollständiger

erwarte zu hören gewaltigen Donners Krachen, so daß du erschüttert wirst. Sprich du aber wiederum „*Schweigen! Schweigen!*“ Gebet: *Ich bin ein Stern, der mit Euch seine Wandelbahn geht und aufleuchtet aus der Tiefe* †. Wenn du das gesagt hast, wird sich sofort die Sonnenscheibe entfalten.

Nachdem du aber das zweite Gebet gesagt hast, wo es zweimal *Schweigen* heißt und das folgende, pfeife zweimal und schnalze zweimal, und sogleich wirst du von der Sonnenscheibe Sterne herankommen sehen, fünfzackig sehr viele und erfüllend die ganze Luft. Sprich du wiederum „*Schweigen! Schweigen!*“ und wenn sich die Sonnenscheibe geöffnet hat, wirst du einen unermeßlichen Kreis sehen und feurige Thore, die abgeschlossen sind.

Du aber sagst sogleich das hier folgende Gebet her, deine Augen schließend. Drittes Gebet: *Erhöre mich, höre mich den N. N., den Sohn der N. N., Herr, der du verschlossen hast mit dem Geisthauch die feurigen Schlösser des Himmels, Zweileibiger, Feuerwaltender, des Lichtes Schöpfer (andere: Verschließer), Feuerhauchender, Feuermutiger, Geistleuchtender, Feuerfreudiger, Schönleuchtender, Lichtherrscher, Feuerleibiger, Lichtspender, Feuersäender, Feuertosender, Lichtlebendiger, Feuerwirbelnder, Lichterreger, Blitztosender, des Lichtes Ruhm, Lichtmehrer, Feuerlichthalter, Gestirnbewinger, öffne mir, weil ich anrufe um der niederdrückenden und bitteren und unerbittlichen Not willen die Namen, die noch nie eingingen in sterbliche Natur, die noch nie in deutlicher Sprache ausgesprochen wurden von einer menschlichen Zunge oder mensch-*

Regelmäßigkeit ist jedesmal zwischen zwei griechisch geformten Anrufungen eine vox mystica, wie ich denke, von den umarbeitenden Zaubernern eingesetzt. Auch αλουε (nach ägyptischer Anschauung wird die Sonne als „Kater“ angerufen) würde die Vorstellungen des übrigen Textes ganz durchbrechen und ist Zusatz der magischen Redaktoren. 22 πεππερ ... P sicher. 23 φωτοδωτα P πυριχλωνε P 24 φωτοβιαιαιω P φωτόβιε αιαιω D πυριδεινα P

χειρωβ, κεραυνοκλόνε, ιηωιωηω, φωτὸς κλέος, βαίεγέν-
 ητε, αὐξήσιφως, σοσινεφι, ἐνπυριςχησίφως, σοσινεφι
 αρενβαράζει μαρημαρεντεν, ἀστροδάμα, ἀνοιξόν μοι προ-
 προφεγγη εμεθειρε μοριομοστρηφίλβα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἔνεκα
 5 τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης
 τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρακθέντα
 ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγ-
 γου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνό-
 ματα· ηεω οηεω ιωω οη ηεω ηεω οηεω ιωω οηηε ωηε
 10 ωη ιη ηω οω οη ιεω οη ωση ιεωη ιεεω εη ιω οη
 ιση ωηω εση οεω ωηω ωηεω οι ιι ηση ωση ηω οηε
 εωηια ἀηαηα ηεση εση εση ιεω ηεω οηεση ηεω ηωω
 οη εἰω ηω·ωη ωη ωη εε οοουιωη. ταῦτα πάντα λέγε μετὰ
 πυρὸς καὶ πνεύματος τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἶτα ὁμοίως
 15 τὸ δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσης τοὺς ἑπτὰ ἀθα-
 νάτους θεοὺς τοῦ κόσμου. ταῦτά σου εἰπόντος ἀκούσει
 βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυ-
 τὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον. σὺ δὲ πάλιν λέγε· σιτή.
 λόγος. εἶτα ἀνοιξόν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψει ἀνεμψυΐας
 20 τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὃς ἐστὶν ἐντὸς
 τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θαύματος ἡδονῆς καὶ τῆς
 χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν.
 στὰς οὖν εὐθέως ἔλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς
 σεαυτὸν τὸ πνεῦμα. ὅταν οὖν ἀποκατασταθῇ σου ἡ
 25 ψυχὴ, λέγε· πρόσελθε, κύριε, αρχανδαρα φωταζα
 πυριφωταζα βυθιξ ετιμενμεροφοραθηνεριηπροθριφοραθι.
 τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται ἐπὶ σε αἱ ἀκτίνες, ἔσει δὲ
 αὐτῶν μέσον. ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσης, ὄψει θεὸν νεώ-
 τερον εὐειδῆ πυρινότριχα ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι
 30 κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον. εὐθέως ἄσπασαι
 αὐτὸν τῷ πυρίνῳ ἀσπαστικῷ· κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύ-
 ναμε, μεγαλοκράτωρ βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ
 κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὲ θεῶν, ἰσχύει σου
 ἡ πνοιή, ἰσχύει σου ἡ δύναμις. κύριε, ἐάν σοι δόξη,

lickem Laut oder menschlicher Stimme, die ewig lebenden und hochgeehrten Namen †. Das alles sage mit Feuer und Geist, erstmals es vollendend, dann ähnlich zum zweiten Male beginnend, bis du zu Ende gesagt hast die sieben unsterblichen Götter der Welt. Wenn du das gesagt hast, wirst du Donner hören und ein Krachen in der Luft und entsprechend wirst du dich selbst erschüttert fühlen. Du aber sprich wieder „Schweigen!“ Gebet. Dann öffne die Augen und du wirst die Thüren geöffnet sehen und die Welt der Götter, die innerhalb der Thüren ist, so daß von der Lust und Freude des Anblicks dein Geist mitgerissen wird und in die Höhe steigt.

Tritt nun hin sogleich und ziehe von dem Göttlichen gerade hinblickend in dich den Geisthauch, und wenn deine Seele wieder zur Ruhe gekommen ist, sprich: *Komm herzu, o Herr †! Wenn du das gesagt hast, werden sich zu dir die Strahlen wenden und du wirst mitten unter ihnen sein. Wenn du nun das gethan hast, wirst du einen Gott sehen jugendlich, schön, mit feurigen Locken in weißem Gewande und in scharlachrotem Mantel mit einem feurigen Kranze. Sogleich begrüße ihn mit dem Feuergruße: Herr, sei gegrüßt, großmächtiger, hochgewaltiger König, größter der Götter, Helios, Herr des Himmels und der Erde, Gott der Götter, mächtig ist dein Hauch, mächtig ist deine Kraft, Herr, wenn es dir gefällt, melde mich dem höchsten Gotte, der dich gezeugt hat und gemacht: ein Mensch ich der N. N., Sohn der N. N.,*

P βαίεννῆτε D βαί ägyptisch „Leben“, also „Lebengezeugter“, oder βαίεννῆτα „Lebenerzeuger“, s. Wiedemann *Sammlung altäg. Wörter, welche von klass. Autoren umschrieben oder übersetzt worden sind*, S. 16. Auch dies Wort wird der ägyptische Magier eingeschoben haben.

7 διαθρῶει P διαθρῶει (Artikulation) Usener ἀθάνατα ζῶντα *ewig lebenden* s. Radermacher zu *Demetrius de el.* p. 72 zu p. 9, 1. 15 Ζ' P = ἐπτά. 18 αἰσθηθήσομαι z. B. Iesai. XXXIII, 11 Sept. 19 ὁ P. 20 ὁν P = θεῶν. 26 ἐτιμενφερῶ . . . P vielleicht. 33 θεῶν P.

ἄγγειλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ δὲ γεννήσαντι καὶ ποιή-
 σαντι, ὅτι ἄνθρωπος ἐγὼ ὁ Δ τῆς Δ, γενόμενος ἐκ θνη-
 τῆς ὑτέρας τῆς Δ καὶ ἰχώρος σπερματικοῦ καὶ σήμερον
 5 τούτου ὑπὸ σου μεταγεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριά-
 δων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν
 θεοῦ ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ, προσκυνῆσαι σε ἀξιοὶ καὶ
 δέεται κατὰ δύνάμιν ἀνθρωπίνην *ἵνα συνπαράλάβῃς τὸν τῆς*
σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὠρονόμον, ὃ ὄνομα θραψιαρι μοριροκ,
ἵνα φανεῖς χρηματίσῃ ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὥραις εἰς τὴν εἰρήνην
 10 *οὐρανίου καὶ ἐκ τῆς εἰρήνης εἰς τὴν εἰρήνην.* ταυτά σου εἰπόν-
 τος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον καὶ ὄψει αὐτὸν περιπα-
 τούντα ὡς ἐν ὁδῷ.

οὗ δὲ ἀτενίζων καὶ μύκωμα μακρὸν κερατοειδῶς,
 ὅλον ἀποδιδούς τὸ πνεῦμα, βασανίζων τὴν λατὸνα, μυκῶ
 15 καὶ καταφίλει τὰ φυλακτήρια καὶ λέγε πρῶτον εἰς τὸ
 δεξιόν· φύλαξόν με, προσκυμηρι. ταῦτα εἰπὼν ὄψει
 θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένους ἐκ τοῦ βάθους ἑπτὰ
 παρθένους ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων πρόσωπα ἐχούσας.
 αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι κρατοῦσαι χρύσεια βρα-
 20 βεῖα. ταῦτα ἰδὼν ἀσπάζου οὕτως· χαίρετε αἱ ἑπτὰ
 Τύχαι τοῦ οὐρανοῦ, σεμναὶ καὶ ἀγαθαὶ παρθένοι, ἱεραὶ
 καὶ ὁμοδίαιοι τοῦ μινιμιρροφορ, αἱ ἀγιώταται φυλάκισσαι
 τῶν τεσσάρων στυλίσκων· χαῖρε ἡ πρώτη χρεψενθαῖς,
 χαῖρε ἡ δευτέρα μενεσχεῖς, χαῖρε ἡ τρίτη μεχραν, χαῖρε
 25 ἡ τετάρτη αραρμαχῆς, χαῖρε ἡ πέμπτη εχομμη, χαῖρε ἡ
 ἕκτη τιχνονδαῖς, χαῖρε ἡ ἑβδόμη ερουρομβρη.

προέρχονται δὲ καὶ ἕτεροι ἑπτὰ θεοὶ ταύρων μελά-
 νων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες
 ἑπτὰ διαδήματα χρύσεια· οὗτοί εἰσιν οἱ καλούμενοι πολο-
 30 κράτορες τοῦ οὐρανοῦ, οὓς δεῖ σε ἀσπάσασθαι ὁμοίως
 ἕκαστον τῷ ἰδίῳ αὐτῶν ὀνόματι· χαίρετε οἱ κνωδακο-
 φύλακες, οἱ ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανῖαι, οἱ στρέφοντες

4 με γεννηθεντος P μεταγεννηθέντος D 5 δοκησιν ου P
in o vor u ist ein Punkt d. i. θυ = θεοῦ. 6 υπερβαλλοντος P
 7 ff. sind eingefügt, um auf den besondern Zweck, zu dem hier
 der Mithrastext verwendet ist, hinzuweisen. Sie fallen von selbst

geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neu-gezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist in dieser Stunde nach dem Ratschlufs des überschwänglich guten Gottes, strebt und verlangt dich anzubeten nach menschlichem Vermögen. Wenn du das gesagt hast, wird er zum Pol kommen und du wirst ihn sehen schreitend wie auf einem Wege.

Du aber blicke zu ihm auf und ein langes Gebrüll wie mit einem Horn, deinen ganzen Atem drangebend, deine Seite pressend, gieb von dir und küsse die Amulette und sprich zuerst zur Rechten: *Schütze mich †!* Wenn du das gesagt hast, wirst du Thore sich öffnen sehen und kommen aus der Tiefe sieben Jungfrauen in Byssosgewändern mit Schlangengesichtern. Sie werden genannt des Himmels Schicksalsgöttinnen, haltend goldne Scepter. Wenn du das siehst, begrüße sie so: *Seid gegrüßt, ihr sieben Schicksalsgöttinnen des Himmels, ihr ehrwürdigen und guten Jungfrauen, heilig und eines Lebens mit †, ihr heiligsten Wächterinnen der vier Säulen, sei gegrüßt du erste †, sei gegrüßt du zweite †, sei gegrüßt du dritte †, sei gegrüßt du vierte †, sei gegrüßt du fünfte †, sei gegrüßt du sechste †, sei gegrüßt du siebente †.*

Und es kommen hervor andere sieben Götter mit Gesichtern schwarzer Stiere, mit Linnenschürzen, mit sieben goldenen Diademen. Das sind die sogenannten Polherrscher des Himmels, die du in ähnlicher Weise begrüßen mußt, jeden mit seinem eigenen Namen: *Seid gegrüßt, ihr Weltaxenwächter, ihr heiligen und starken Jünglinge, die ihr umdreht auf ein Kommando die drehbare Axe des Kreises des Himmels und Donner und Wetterleuchten und*

aus Sinn und Satzkonstruktion heraus. 10 $\omega\pi\epsilon\omega\upsilon\omega\pi\iota$ P 16 wenn $\delta\epsilon\iota\delta\acute{o}\nu$ φυλακτήριον zu verstehen ist, fehlt der Spruch an das linke Amulet, vgl. 14, 23; 20, 4 (so Wünsch). 17 ζ $\theta\acute{o}\rho\alpha\varsigma$ = $\acute{\epsilon}\pi\tau\alpha$ $\theta\acute{o}\rho\alpha\varsigma$? $\bar{\zeta}$ P = $\acute{\epsilon}\pi\tau\alpha$ 19 $\beta\alpha\beta\iota\alpha$ P 24 β P = $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$, so auch $\bar{\gamma}$, $\bar{\delta}$, $\bar{\epsilon}$, $\bar{\zeta}$, $\bar{\zeta}$. 27 $\bar{\zeta}$ P = $\acute{\epsilon}\pi\tau\alpha$, ebenso Z. 29. 30 $\omega\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$ P

ὑπὸ ἐν κέλευσμα τὸν περιδίνητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ καὶ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς καὶ σεισμῶν καὶ κεραυνῶν βολὰς ἀφιέντες εἰς δυσσεβῶν φύλα, ἐμοὶ δὲ εὐσεβεῖ καὶ θεοσεβεῖ ὄντι ὑγείαν καὶ σώματος ὁλοκλη-
 5 ρίαν ἀκοῆς τε καὶ ὁράσεως εὐτονίαν ἀταραξίαν ἐν ταῖς ἐνεστώσας τῆς σήμερον ἡμέρας ἀγαθαῖς ὥραις, οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί· χαῖρε ὁ πρῶτος αἰερωνοθι, χαῖρε ὁ δεύτερος μερχειμερος, χαῖρε ὁ τρίτος αχριχιουρ, χαῖρε ὁ τέταρτος μεσαργιλτω, χαῖρε ὁ πέμπτος χιχρωαλιθω,
 10 χαῖρε ὁ ἕκτος ερμιχθαθωψ, χαῖρε ὁ ἑβδομος εορασιχη.

ὅταν δὲ ἐνστώσιν ἔνθα καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῷ ἀέρι καὶ ὄψει κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρμαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώ-
 15 τερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῇ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσειον, ὃς ἐστὶν ἄρκτος ἡ κινουσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψει αὐτοῦ ἐκ τῶν ὁμμάτων ἀστρα-
 20 πὰς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἄλλομένους. σὺ δὲ εὐθέως μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα, ἵνα συνκινήσης τὰς πέντε αἰσθήσεις, μακρόν εἰς ἀπόθεσιν μυκῷ καταφυλῶν πάλιν τὰ φυλακτήρια καὶ λέγων· μοκριμοφεριμοφερεριζων μου τοῦ Δ, μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ
 25 ψυχῇ μου, μὴ με καταλείψης, ὅτι κελεύει σοι ἐνθρονε-
 νενθροπιωθ. καὶ ἀτένιζε τῷ θεῷ μακρόν μυκώμενος καὶ ἀσπάζου οὕτως· κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος· λαμπροφεγγη
 30 προπροφεγγη εμεθιγιαρτεντεπι θηθ μιμεω νεναρω φουρχα
 ψηρι θαριω· φρη φρηλβα χρημάτισον κύριε περὶ τοῦ Δ· πράγ-
 ματος. κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωοτόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον.

Ἰ ἐνκελευσμα P ἐν κέλευσμα (statt ἐγκέλευσμα) Diels περιδεινη
 τον P 2 σισμων P 4 υγιαν P 8 β P — δεύτερος, u. s. w. γ, δ, ε, ζ, ζ.

Erdbeben und Donnerkeile entsendet auf der Freoler Scharen, mir aber, der ich fromm bin und gottesfürchtig, Gesundheit und des Leibes Unversehrtheit, des Gehöres und Gesichtes Stärke, Seelenruhe in den gegenwärtigen guten Stunden des heutigen Tages, ihr Herren über mich und hochgewaltigen Götter: sei gegrüßt du erster †, sei gegrüßt du zweiter †, sei gegrüßt du dritter †, sei gegrüßt du vierter †, sei. gegrüßt du fünfter †, sei gegrüßt du sechster †, sei gegrüßt du siebenter †.

Wenn sie aber antreten hier und dort nach der Ordnung, blicke geradeaus in die Luft und du wirst merken Blitze herabkommen und Lichter funkeln und die Erde beben und herabkommen Gott übergewaltig mit leuchtendem Antlitz, jung, mit goldnem Haupthaar, in weißem Gewande, mit goldnem Kranz, in weiten Beinkleidern, haltend in der rechten Hand eines Rindes goldne Schulter, die da ist das Bärengestirn, das bewegt und zurückwendet den Himmel, stundenweise hinauf und hinabwandelnd, dann wirst du sehen aus seinen Augen Blitze und aus seinem Leibe Sterne springen. Und du erhebe sogleich ein langes Gebrüll, pressend deinen Leib, damit du mit erregst die fünf Sinne, lang, bis du absetzen mußt; küsse wiederum die Amulette und sprich: † (*Herr*) *über mich, den N. N., bleibe bei mir in meiner Seele, verlaß mich nicht, weil es dir befiehlt †.* Und sieh dem Gott ins Antlitz lange brüllend und grüße ihn so: *Herr sei gegrüßt, Herrscher des Wassers; sei gegrüßt, Begründer der Erde; sei gegrüßt, Gewalthaber des Geistes. Herr, wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament.*

14 ΘΥ P = θεόν. 15 χρυσοκομᾶν P cūv εμε sic P cūv c. acc. häufig in einem Teil der Überlieferung der LXX, ohne Variante z. B. Ecclesiastes II 17, III 10, III 17, vgl. Iannaris *Historical Greek Grammar* § 1670. cύναμει? Wünsch 25 καταλιψς P. Der Satz 30f. ist eingeschoben wegen des magischen Zwecks ein Orakel zu erhalten.

Anweisung zu magischer Verwendung der Mithrasliturgie.

ἐγὼ εἰμι φερουρα μιουρι. ταῦτά σου εἰπόντος
εὐθέως χρησµωδῆσει. ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ
οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται. λέγει δέ
σοι διὰ στίχων τὸν χρησµὸν καὶ εἰπὼν ἀπελεύσεται. ⁵ *cū*
d' ἔστηκεῖς ἐνεὸς ὥς. ταῦτα πάντα χωρήσεις αὐτομάτως
καὶ τότε μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ μεγάλου
θεοῦ ῥηθέντα κἂν ἦν μυρίων στίχων ὁ χρησµός.

ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνµύστη χρῆσασθαι ὥστε τὰ
λεγόμενα ἐκεῖνον μόνον *cū* σοὶ ἀκούειν, συναγνεύτω
¹⁰ σοι [ἐπτά] ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλα-
νείου. ἐὰν δὲ καὶ μόνος ᾖς καὶ ἐγχειρῇς τὰ ὑπὸ τοῦ
θεοῦ εἰρημένα, λέγεις ὥς ἐν ἐκστάσει ἀποφοιβώμενος.
ἐὰν δὲ καὶ δεῖξαι αὐτῷ θέλῃς, κρίνας, εἰ ἄξιός ἐστιν
ἀσφαλῶς ὥς ἄνθρωπος, χρῆσάμενος τῷ τρόπῳ, ὥς ὑπὲρ
¹⁵ αὐτοῦ κρινόμενος ἐν τῷ ἀπαθανατισμῷ τὸν πρῶτον ὑπό-

Dieser Text schließt sich im Pariser Papyrus Zeile 723—834
unmittelbar an den vorstehend edierten an. Die gleichen Zeichen
sind angewendet wie unter dem Texte des Ἀπαθανατισμοῦ.

2 χρησµωδῆσει P χρησµωδῆσει D 4 εἰπω P Daß *cū d' ἔστηκεῖς*
ἐνεὸς ὥς ein hexametrischer Halbvers ist, bemerkt Usener; er ist
entlehnt: das zeigt die Inversion *ἐνεὸς ὥς* und das Tempus,
der hiesige Zusammenhang würde *ἔστηκα* fordern. 5 χωρήσει W
χωρήσει „du wirst fassen, begreifen“, wie oft im späten Griechisch.
7 *ἂν* = *ἐάν* c. ind. s. Hatzidakis *Einl. in die neugr. Gramm.* 218f.
K. Dieterich *Unters. zur Gesch. d. gr. Spr.* 206 ἐὰν ἐλάλησεν Marc.
Diac. *vita Porphyrii ep. Gaz.* ed. Bonn 55, 24. 8 *cū* *µυστη* P
10 *τ̄* wird vor ἡμέρας am Schlusse der Zeile oder nach ἡμέρας aus-
gefallen sein, s. 17, 16; 18, 1, *Pariser Pap. Z.* 1274 (ἡμέρας γ' 2216).
14 *ως* durch Dittographie? ὁ? Wünsch τοπο P τρόπῳ D

βαλε αὐτῷ λόγον, οὐ ἡ ἀρχή· γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως αἰθίουω. τὰ δὲ ἐξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ, χρίων αὐτοῦ τὴν ὄψιν τῷ μυστηρίῳ. γίνεται δὲ ὁ ἀπαθανατισμὸς οὗτος τρίς τοῦ ἐνιαυτοῦ· ἐὰν δὲ βουλευθῇ τις, ὦ τέκνον, 5 μετὰ τὸ παράγγελμα παρακοῦσαι, οὐκέτι ὑπάρξει.

διδασκαλία τῆς πράξεως· λαβὼν κἀνθαρον ἡλιακὸν τὸν τὰς δώδεκα ἀκτῖνας ἔχοντα ποίησον εἰς βησσίων καλλάινον βαθὺ ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληθῆναι 10 συνεμβάλων αὐτῷ λωτομήτρας σπέρμα, καὶ μέλι 10 λειώσας ποίησον μάζιον καὶ εὐθέως αὐτὸν ὄψει προσερχόμενον καὶ ἐσθίοντα, καὶ ὅταν φάγῃ, εὐθέως θνήσκει. τοῦτον ἀνελόμενος βάλε εἰς ἀγγεῖον ὑελοῦν μύρου ῥοδίνου καλλίστου ὅσον βούλει καὶ στρώσας καθαρείως ἄμμον ἱερὰν ἐπίθες τὸ ἀγγεῖον καὶ λέγε τὸ 15 ὄνομα ἐπὶ τοῦ ἀγγους ἐπὶ ἡμέρας ἐπτὰ ἡλίου μεσουρανοῦντος· ἐγὼ σε ἐτέλεσα, ἵνα μοι ἡ σοῦ οὐσία γένῃ χρήσιμος τῷ Δ μόνῳ, ιε ια η εη ου εια, ἐμοὶ μόνῳ χρησιμεύσης, ἐγὼ γάρ εἰμι φωρ φορα φωσφοτιζας, οἱ

1 Siehe S. 2, 10. 3 αὐτονω P ἀτόνῳ D χρεῖων P 6 το παραγγέλματω P παράγγελμα ατω = παράγγελμα αὐτῷ Wünsch (vgl. αὐτονω = ατονω) ὑπάρξει scil. ὁ ἀπαθανατισμός. 8 ιβ = δώδεκα P βωσιον P κιβώτιον? W βήσσιον W im Index s. Hesych s. v. βησσίων· ποτήριον. Athen. XI p. 784^d βήσσα ποτήριον παρὰ Ἀλεξανδρεῶσι, πλατύτερον ἐκ τῶν κάτω μερῶν, ἐστενωμένον ἀνωθεν. Epigramm des Hedylos bei Athen. XI p. 497^d βήσαν Αἰγύπτιον. βυσιον υελουν (κελουν P) in einem andern Zauberpapyrus (Kenyon *Greek Papyri* 1893, S. 115, b. Z. 4, Wessely *Neue Zauberp. Denkschriften d. Wiener Ak.* XLII 1893, Pap. CXX, v. 1041 βησιον υελουν P βησιον υελουον W). ἀρπαγῇ τῆς σελήνης, s. Wünsch, *Festschr. f. CFW. Müller* 114 Anm. 11 λιωσας P λειωσας W 13 αγγιον P ἀγγεῖον W 15 καθαρίως P αγγιον P 16 □ = ὄνομα P ὦ = ἐπτὰ P 17 ἡ σὴ οὐσία W zur Stellung von σοῦ vgl. Winer-Schmiedek *Gramm. des neut. Sprachidioms* ² 210, Blafs *Gramm. des nt. Griech.* ² 171, Compagnat *de sermone graeco vulgari Pisidiae Phrygiaeque meridionalis*, Bonner Diss. 1895, 11 γένηται W zu γένῃ vgl. ἔγινα, γένοικαν auf Inschriften römischer, nicht christlicher Zeit, Hatzidakis 198.

δέ· φωρφωροφοθει Ξασ. τῇ δὲ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ βαστάξας
τὸν κάνθαρον βάψας ζμύρνᾳ καὶ οἶνῳ Μενδησίῳ καὶ βυ-
cίνῳ ἀπόθου ἐν κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι. τὸ δὲ χρῖσμα
ἐστιάσας καὶ συνευωχηθεὶς ἀπόθου καθαρείως εἰς τὸν
5 ἀπαθανατισμόν.

ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλῃς δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης
βοτάνης κεντρίτιδος χυλὸν περιχρίων τὴν ὄψιν οὐ βού-
λει μετὰ ῥοδίνου καὶ ὄψεται τηλαυγῶς ὥστε σε θαυ-
μάζειν. τούτου μεῖζον· οὐχ εὖρον ἐν τῷ κόσμῳ πραγ-
10 ματεῖαν. αἰτοῦ δὲ ἃ βούλει τὸν θεὸν καὶ δώκει σοι.

ἡ δὲ τοῦ μεγάλου θεοῦ κύστασις ἐστὶν ἥδε· βαστάξας
κεντρίτιν τὴν προκειμένην βοτάνην τῇ συνόδῳ τῇ γενο-
μένην λέοντι ἄρον τὸν χυλὸν καὶ μίξας μέλιτι καὶ ζμύρνῃ
γράψον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ ὀκτωγράμματον ὄνομα
15 ὡς ὑπόκειται καὶ πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἀγνεύσας ἐλθε
πρωίας πρὸς ἀνατολάς, ἀπόλειχε τὸ φύλλον δεικνύων
ἡλίῳ καὶ οὕτως ἐπακούσεται τελείως. ἄρχου δὲ αὐτὸν
τελεῖν τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νομηνίᾳ. τὸ δὲ ὄνομά
ἐστὶν τοῦτο· ιεσοοιαί. τοῦτο ἔκλειχε, ἵνα φυλακτηριασθῇς,
20 καὶ τὸ φύλλον ἐλίξας ἔμβαλε εἰς τὸ ῥόδιον. πολλάκις

1 ζ Ὰ = ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ P 2 κανθαρο- P θαψας P βάψας D
3 Zu κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι vgl. Wunsch *Frühlingsfest* 41.
4 vgl. zu der hier vorgeschriebenen Weihung des Käferamulets den
steinernen Skarabäus, den Wunsch besprochen hat *Bull. della Comm.
arch. Comunale* 1899, fasc. 3, 4. Die Inschrift lautet aufer andern
Zauberworten ιεουω ηιαη αιηωυοει χρημάτισόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ
ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμης (vgl. IGSI 2413, 16 Kaibel).
8 τηλαυγας P 12 κεντρίτιν P nach Ws Nachträgen im Programm des
Gymn. von Hernal 1889. κεντρίτιν kann nicht das Ursprüngliche
sein. προκειμένη- P 14 φύλλου P nach Ws Nachträgen a. a. O.
Frühere Lesung φύλλον. οκτογραμματον P nach W, οκτωγραμμα-
τον nach Novossadsky *Ad papyrus mag. bibl. Par. nat. additiones
palaeogr., Petropoli* 1895, p. 5, der ὀκτώ γραμμάτων vorschlägt;
vgl. *Abraxas* 194, 1. 15 γ = τριῶν P, zu der Redeweise πρὸ
τριῶν ἡμερῶν s. nach Usener *Der heil. Theodosius* 179 zu 82, 13
vor allem W. Schulze *Graeca Latina*, Programm von Göttingen zur
Preisverteilung 1901, 14 ff. 19 ἐκλίχε P 20 φύλλο- P

δὲ τῇ πραγματείᾳ χρησάμενος ὑπερεθαύμασα. εἶπεν δέ μοι ὁ θεός· μηκέτι χρώ τῷ συγχρίσματι, ἀλλὰ ῥίψαντα εἰς ποταμὸν χρᾶσθαι φοροῦντα τὸ μέγα μυστήριον τοῦ κανθάρου τοῦ ἀναζωπυρηθέντος διὰ τῶν εἴκοσι πέντε ζῶων ὀρνέων χρᾶσθαι ἅπαξ τοῦ μηνὸς ἀντὶ τοῦ κατὰ 5 ἔτος τρίς κατὰ πανσέληνον.

ἡ δὲ κεντρῆτις βοτάνη φύεται ἀπὸ μηνὸς Παῦνι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς μελάνης γῆς, ὁμοία δέ ἐστίν τῷ ὀρθῷ περιστερεῶνι. ἡ δὲ γνῶσις αὐτῆς οὕτως γίγνεται· ἴβως πτερὸν χρίεται τὸ ἀκρομέλαν χαλασθὲν τῷ χυλῷ καὶ 10 ἄμα τῷ θιγεῖν ἀποπίπτει τὰ πτερὰ. τοῦτο τοῦ κυρίου ὑποδείξαντος εὐρέθη ἐν τῷ Μενελαΐτῃ ἐν τῇ Φαλάκρῃ πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς πλησίον τοῦ βησάδος βοτάνης· ἔστιν δὲ μονόκλωνον καὶ πυρρὸν ἄχρι τῆς ῥίζης καὶ τὰ φύλλα οὐλότερα καὶ τὸν καρπὸν ἔχοντα ὅμοιον τῷ 15

3 ποταμο- P 4 κῆ = εἴκοσι πέντε P 6 ᾱ = τρίς. Die Worte beziehen sich auf S. 17, 4 f. 7 Παῦνι äg. Monat, der zehnte der Ordnung, vom 26. Mai bis 24. Juni. Anthol. Pal. IX 383 εὐκάρπου δὲ Παῦνι προάγγελός ἐστιν ὀπώρης. 8 μελάνης statt μελαίνης s. K. Dieterich a. a. O. 178, zur Sache Wiedemann *Herodots zweites Buch* 76. 9 Im Constantinopolitanus des Dioskurides bezw. Krateuas werden zwei Arten des περιστερεῶν unterschieden, περιστερεῶν ὀρθός und ὕπτιος. Dioskur. IV 61 ἱερὰ βοτάνη· οἱ δὲ περιστερεῶνα ἐκάλεσαν. Vgl. M. Wellmann *Krateuas, Abh. d. Gött. Ges.* N. F. II 1, 29. τοῦ κυρίου, κύριος von vielen Göttern gebraucht, Roscher II 1, 1755, bes. häufig in den Zauberpapyri, Wessely *Index* 182, im Text der Liturgie 7 mal. 12 Μενελαΐτης νομός Strabo XVIII p. 801, ἡ χώρα Μενελαΐτις, ebda. p. 803. φαλαγρυ P Steph. Byz. Φαλάκραι, ἄκρα τῆς Ἰδης, ἥτις οὐκ ἔχει ζῶν φυτὸν διὰ τὴν χιόνα καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλ' ἐψίλωται. καὶ πάντα δὲ τὰ ἐψιλωμένα ὄρη ἐλέγγοτο φαλάκραι. ὁ ἐκ τόπου Φαλακραῖος. Λυκόφρων (v. 1170) 'στερρὰν κύβηλιν ἢ φαλακραῖον κλάδον' καὶ θηλικῶς (v. 24) 'φαλακραῖαι κόραι', καὶ οὐδέτερον. Ἔστι καὶ κῶμη Λιβύης Φαλάκραι (Φαλάκρα Ptolem. IV 12 p. 274, 29). 13 ἀναβολαῖς P ἀνατολαῖς D βησάδ *agrestis ruta* Dioskur. III 46, Alexandr. Trall. II p. 134 Puschm. Die Formen βήσασα, βίσσασα, βισσάδ wechseln in der Überlieferung (βησασά die beste Überlieferung des Dioskurides nach freundl. Mitteilung von M. Wellmann). βησασάδος?

κορύμβῳ ἀσπαράγου ἀγρίου. ἔστιν δὲ παραπλήσιον τῷ καλουμένῳ ταλάπῃ ὡς τὸ ἄγριον σεῦτλον.

τὰ δὲ φυλακτῆρια ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον. τὸ μὲν δεξιὸν γράψον εἰς ὑμένα προβάτου μέλανος ζυρνομέλανι, τὸ δὲ αὐτὸ δῆσας νεύροις τοῦ αὐτοῦ ζῖου περίασαι. τὸ δὲ εὐώνυμον εἰς ὑμένα λευκοῦ προβάτου καὶ χρῶ τῷ αὐτῷ τρόπῳ. εὐώνυμον πρὸς θυμῆρεις (πληρέστατον καὶ τὸ ὑπόμνημα ἔχει).

10 ὡς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μώνυχας ἵππους
ἀνδρας τ' ἀσπαίροντας ἐν ἀργαλέοις φόνοις
αὐτοὶ δ' ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσῃ
τολμήσεις Διὸς ἅντα πελώριον ἔγχος αἶραι.

ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὄρος χρυσοῦν μόσχον ἔχων καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν. πᾶσιν μέρος ἐπέδωκεν, ἀμαρα

1 ασπαράγω αγριω P 2 ταλάπη = κάλη? ἢ κάλη und ὁ κάλης ein Meerfisch, lat. *salpa*, frz. *saupe*, α nach λ entwickelt wie χαλάκανθον = χάλκανθον Fleckeis. Jbb. Suppl. XVI 822. 3 τροπο- P 7 θυμηρι P θυμῆρεις D vgl. 21, 7 πρὸς φίλους. 9—12 Homerverse in der bekannten Verwendung des Zaubers. 9 Π. X 564. 10 Π. X 521 (ἀργαλέῃσι φονήσιν, gleich gesprochen). 11 Π. X 572. ἀπαινίζοντο P 12 Π. VIII 424, ebenso 21, 6. 13 ερος P ὄρος D 14 ἀμαρα muß eine Person bezeichnen (ἄμοιρα, ἄμαυρά, woran gedacht werden könnte, scheint unmöglich), schwerlich steckt ein griechischer Name darin. Da ich nach der Möglichkeit eines iranischen Namens fragen mußte, belehrte mich Bartholomae freundlich: „*amara* unzählig, *amahra* (nur in Verbindung mit *spand*) unsterblich, kaum noch in seiner eigentlichen Bedeutung gefühlt; *amahaspad* als Bezeichnung der höchsten Götter.“ Für diese Erzählung im ganzen verdanke ich Bartholomae folgenden Hinweis: „Bundehesh 30₃₈, wo es heißt: Sōšyans (der Heiland) veranstaltet bei der Auferstehung ein Opfer, bei dem der Ochse Hadayōš geschlachtet wird. Aus dessen Fett und aus dem weißen Hōm wird eine Unsterblichkeitsspeise (oder -trank) bereitet, die allen Menschen gegeben wird. Vgl. zur Stelle Darmesteter *Zend Avesta* II 309.“ Man sieht, daß ἀμαρα guten Sinn hätte, wenn es die „Unsterblichen“ bezeichnete. Aber der verstümmelte Rest der Erzählung gestattet keine festen Schlüsse.

μόνον οὐκ ἔδωκεν, εἶπεν δὲ· ἑξάφες δ' ἔχεις καὶ τότε
λήψει ψινωθερ νωψιθερθερνωψι.

Κοινόν·

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὠτος κρατερός τ' Ἐπιάτης.
θυμοκάτοχον·

τολμήσεις Διὸς ἅντα πελώριον ἔγχος αἶραι.
πρὸς φίλους·

αἰρείτω, μὴ χάρμα γενώμεθα δυσμενέεσσιν.

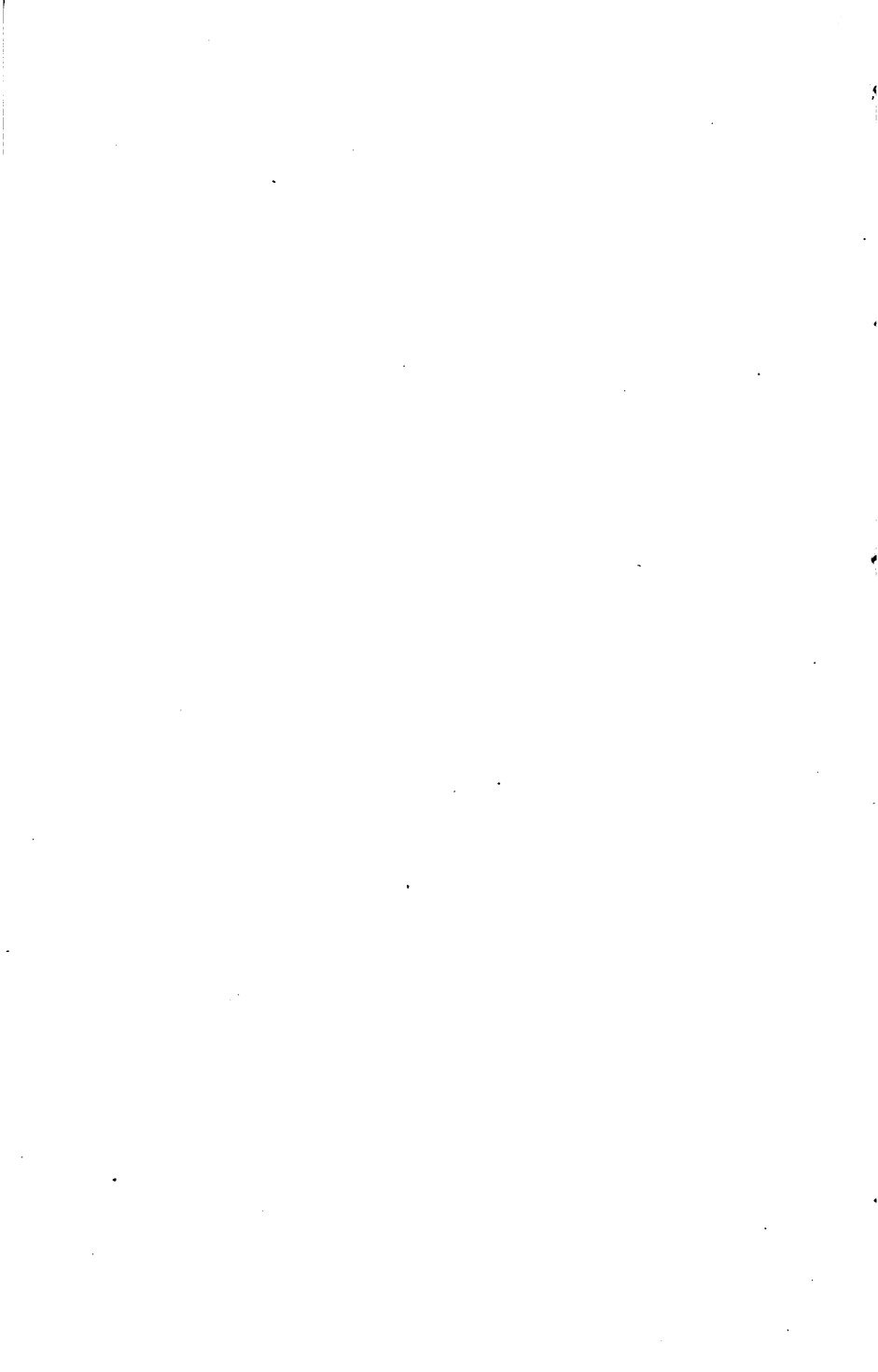
2 der mystische Silbenkomplex ist in der Art der Permutation durchsichtig. Die drei Silben $\psi\iota = a$, $\nu\omega = b$, $\theta\epsilon\rho = c$ sind so permutiert $abc bac cba$. 3 $\kappa\omicron\iota$ P 4 Π . V 385. Die Homerhss. ἐπιάτης. ἐπιάτης auch in der Überlieferung des Clemens Protrept. p. 18^b Sylb. Nauck zu der Homerstelle *malim Ἐπιάτης cum Clem. Alex. Protr.* p. 25. Vgl. Roscher *Ephialtes* 48. 6 Π . VIII 424. 8 Π . X 192.

Unmittelbar vor dem ἀπαθανατισμός, oben S. 2ff., stehen im Pariser Pap. genau dieselben Angaben mit Homerversen wie hier, zuerst v. 467—470 = oben 5—8, dann 471—473 = S. 20, 9—11 (der Vers von 20, 12 fehlt dort), 474 = oben 4. Abweichend im Text nur v. 472 ἀργαλεῖσι P 473 ἀπενίζοντο P Es scheint, daß zwischen die Homerverse der große Wahrsagezauber eingeschoben ist, so daß vor und nach ihm noch deren gesprengte Stücke erscheinen.

Nachtrag zu 19, 7ff. und 20, 2. Über einige in diesem Texte vorkommende, mir dunkle Pflanzennamen habe ich die Belehrung meines Freundes M. Wellmann erbeten und darf seine Bemerkungen über $\kappa\epsilon\nu\tau\rho\iota\tau\iota\varsigma$ und $\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\pi\eta\varsigma$ hier wiedergeben: Der Name $\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\pi\eta\varsigma$ kann so nicht richtig sein: die Identifizierung mit $\sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\eta$ ist deshalb unmöglich, weil Vergleichung von Pflanzen mit Fischen in der botanischen Litteratur nie vorkommt. Sicher ist, daß hinter $\tau\alpha\lambda$. der Name einer Pflanze steckt: gemeint ist eine libysche Pflanze, wie es scheint, und gefordert ist Ähnlichkeit mit dem Mangold ($\sigma\epsilon\upsilon\tau\lambda\omicron\nu$) und mit der $\kappa\epsilon\nu\tau\rho\iota\tau\iota\varsigma$. Unter den mir bekannten Pflanzen trifft das zu für das $\acute{\alpha}\lambda\upsilon\pi\omicron\nu$, von dem es bei Dioskurides (IV 177) heisst: $\gamma\epsilon\nu\theta\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\pi\omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\rho\alpha\theta\alpha\lambda\alpha\kappa\kappa\iota\omicron\iota\varsigma$, $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \Lambda\iota\beta\acute{\upsilon}\eta\varsigma$ und bei Plin. XXVII 22: *alypon cauliculus est, molli capite, non dissimile betae* ($\sigma\epsilon\upsilon\tau\lambda\omega$). Der Name $\kappa\epsilon\nu\tau\rho\iota\tau\iota\varsigma$ kommt sonst in der ganzen Litteratur, soweit ich sie kenne, nicht vor. Soviel folgt aus dem Namen, daß wir es mit einer Pflanze zu thun haben, deren Blätter stachelig sind d. h. spitz zulaufen

oder deren Frucht einen harten Kern hat. Beides trifft zu für die Arten der Gattung *Ruscus* L., deren eine bei Theophr. *h. pl.* III 17, 5 κεντρομυρρίνη heißt. Die Beschreibungen der verschiedenen Arten bei D. (IV 145. 146. 147. Plin. XXIV 132) weisen Züge auf, die denen der κεντρίτις entsprechen. Die *Chamaedaphne* hat ῥάβδους μονοκλῶνους (bei Plin. l. c. *chamaedaphne unico ramulo est*), ὀρθάς (wie das περιστερών ὀρθός: daher die Vergleichung, abgesehen davon, daß es auch μονόκλωνος ist). Die Blätter heißen dort οὐλότερα, hier λεπτότερα, die rotbraune Farbe ist dort Charakteristikum der ganzen Pflanze, hier der Frucht. Auch die Notiz, daß die Blüte resp. Frucht in Trauben steht, gilt für die χαμαιδάφνη, wenn man darunter mit Sprengel *Ruscus racemosus* L. traubigen Mäusedorn versteht. Endlich: wenn meine Deutung der τάλανης richtig ist, wird man sich nicht wundern, auch bei D., allerdings in sekundärer Überlieferung (in der pariser interpolierten Hds. p und v) die Ähnlichkeit einer *Ruscus*art, der δαφνοειδής, das auch mit der χαμαιδάφνη identifiziert wurde (D. IV 146: δαφνοειδής· οἱ δὲ εὐπέταλον, οἱ δὲ χαμαιδάφνην, οἱ δὲ εὐπέταλον καλοῦσι, so die beste Überlieferung) mit dem ἄλυπον hervorgehoben zu sehen: δαφνοειδής ὅμοιον ἄλύπῳ, ἄνθος ὡς νυμφαίας καὶ μέσον τούτου κώνῳ ἐμφερές, ἐν ᾧ τὸ σπέρμα. Auch der Steinkern der Frucht wird von den *Ruscus*arten überliefert (D. IV 144). Kurz — ich halte die Identifizierung der κεντρίτις mit der Gattung *ruscus* für sehr wahrscheinlich: eine bestimmte Art anzugeben ist bei antiken Pflanzenbeschreibungen allerdings häufig unmöglich.

ERLÄUTERUNGEN



Liturgien antiker Kulte besitzen wir nicht. Kein Text ist uns erhalten, der auch nur in ungestörter Folge mehrerer Sätze die sakralen Aktionen und die Formeln der Gebete überlieferte. Ein paar ärmliche abgerissene Sätzchen sind uns geblieben von einem ungeheuren Reichtum und sie geben kaum irgendwo etwas an von dem rituellen Thun, der heiligen Aktion. Sie können um so weniger einer Rekonstruktion des Verlorenen dienen, als auch nicht ein Beispiel uns ein Gesamtbild giebt, mit dem verglichen dieses oder jenes Fragment seinen rechten Platz erhalten könnte. Wir haben wohl Spuren, das gelegentlich einmal die antike Philologie wenigstens den hymnischen Gebeten, die im Kulte gebraucht wurden, ihr Interesse zugewendet hat, daß es wohl eine Sammlung solcher Hymnen, geordnet nach Städten, in denen sie in sakralem Gebrauch gewesen und vorgefunden worden waren, in der alexandrinischen Bibliothek gegeben hat. Größere Bedeutung legte man nur einer solchen Hymnensammlung bei: der Vorstellung, daß die Ὀppéwc ὕμνοι bezeichnete Sammlung von Götteranrufen eine Dichtung des alten göttlichen Sängers sei, verdanken wir es, daß wir wenigstens das liturgische Gesangbuch eines griechischen Mysterienkults besitzen. Etwas anderes als die Gebete der Mysten oder ihrer Vertreter im Kulte und einige Angaben der Gewürze, die jedesmal beim Opfer verwendet werden sollen, ist aber in dem Büchlein nicht gegeben.

Wir können uns denken, was uns entgeht, wenn wir die ältesten christlichen Liturgien, die wir haben, kennen lernen: in deren Bildern und Formen schlägt sich nieder und prägt sich aus der eigentliche Inhalt des religiösen Glaubens und in deren sakramentalen

Handlungen verkörpern und gestalten sich die wesentlichsten religiösen Grundgedanken, der Reinigung und Erleuchtung, der Wiedergeburt und Gotteskindschaft.

Solche liturgische Bilder haben auch vorher schon ihre Geschichte gehabt; jedes Bild, so sehr es in dem Zusammenhange, in dem wir es vorfinden, nur als Bild erscheinen mag, ist einmal der eigentlichste Ausdruck sinnlich-konkreter Vorstellung gewesen.

Wir wissen so viel, daß in den verlorenen antiken Liturgien manche der immer wieder in den Religionen der europäischen Menschheit umgestalteten „Bilder“ zuerst ihren Ausdruck gefunden hatten, daß auch dort schon Jahrhunderte lang die Gemeinden und die Geheimkulte strebten, ihrem religiösen Glauben und ihrer Hoffnung äußere rituelle Form zu geben. Wir ahnen die Größe des Verlustes, wenn wir wissen, wie viel mehr zur Erkenntnis der wirklichen Religion eines Volkes zu gewinnen ist aus den festen Thatsachen und Formen des Kultes als aus den freien Gebilden des Mythos.

Ist es möglich, von den verlorenen Erscheinungen dieses oder jenes Abbild in irgend einer Spiegelung der Tradition wiederzuerkennen, einen Schatten nur des verdeckten Lichtes zu erhaschen? Wir kennen einige oft verschlungene Wege zu solchem Ziele. Man wird in noch viel weiterem Umfange, als es bisher versucht worden ist¹, in Chorliedern des griechischen Dramas Nachahmungen von liturgischen Gebeten und Gesängen der Kulte nachweisen können, ja, man wird hier und da in einer Scene der Komödie die parodische Nachbildung eines Kultrituals bis in Einzelheiten der Aktion wieder erkennen können.² Und wer es unternimmt — eine in der That für Erkenntnis antiken Kultes sehr dringende Aufgabe — die Reste aller sakralen Hymnen gesammelt vorzulegen, der wird diese Aufgabe von selbst dahin er-

¹ Von Friedrich Adami *De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, *Fleckeisens Jbb. Suppl.* XXVI 213ff. (Giefsener Preisschrift).

² S. *Rhein. Mus.* XLVIII 375ff.

weitert sehen, alles zu untersuchen, was von liturgischem Thun und Reden in irgend einer antiken Kultgenossenschaft überliefert ist, er wird solche Überlieferungen auch allen Nachahmungen und Verzerrungen, wo es auch immer sei in den Winkeln antiken Schrifttums, abzugewinnen suchen.

Manchen ist ja in den letzten Jahren klar geworden, daß aus den Zauberritualbüchern, die uns die ägyptischen Gräber nun schon in großer Menge wiedergegeben haben, mehr zu holen ist als sinnlose Rezepte wahnsinnigen Aberglaubens. Daß in diese Bücher Kulthymnen griechischer Sekten eingelegt waren, ist das erste gewesen, was die wissenschaftliche Arbeit an diesen Produkten klar stellte. Es wurde immer deutlicher, in welcher Weise die Zaubermeister solche aus dem Kultbrauch und den heiligen Kultbüchern entnommenen Stücke in ihre magischen Aktionen als Gebete einfügten, wie sie das metrische Gefüge sprengten und überall ihre sinnlosen mystischen Worte und Zaubernamen dazwischen schoben. Wo man mit Leichtigkeit aus diesen Verbindungen die alten Verse herausheben und zusammenschieben kann, ist das Verfahren der magischen Redaktoren am augenfälligsten. Ich habe seinerzeit manche solcher Liederreste wieder herzustellen gesucht und der Herausgeber der antiken Hymnenfragmente muß diese Arbeit wiederaufnehmen, ich habe einen antiken Weltschöpfungsmythus, der in dem Kultbuch einer griechischen Sekte gestanden haben wird, in entsprechender Weise ausgelöst und nicht anders ein Ritualgebet antiker „Katharer“, einer den Essenern und Therapeuten verwandten hellenistisch jüdischen Kultgenossenschaft. Wir sehen aufs deutlichste, in welcher Weise die Magier den geistigen Gehalt ihrer Aktionen, d. h. vor allem den religiösen Inhalt der Gebete und Anrufungen erwarben, indem sie die Liturgien der Kulte, denen sie angehörten oder deren heilige Bücher sie kannten oder erlangen konnten, in oft großen kompakten Stücken übernahmen. Es ist dasselbe, wenn der jüdische oder christliche Zeitgenosse der eben erwähnten Zauberer zu seinen magischen Beschwörungen die Psalmen oder

das Vaterunser verwendet.¹ Und wie heute noch im Aberglauben, der um uns lebt, Bibel und Gesangbuch für den Inhalt der Sprüche und Segen herhalten müssen, weiß jeder, der nicht ganz an diesen bedeutsamen Zeugnissen unsers Volkslebens vorübergegangen ist oder der gar eines der heute noch in Schrift und Druck umlaufenden, den antiken durchaus analogen Zauberbücher gesehen hat.

Der Sammler liturgischer Reste des Altertums darf von vornherein in den antiken Magiebüchern auf eine nicht unbeträchtliche Ausbeute hoffen. Und die Scheidung der abergläubischen Formeln und wahnwitzigen Rezepte, die von den gar armseligen, kläglich stotternden Winkelpropheten selbst herrühren, und der Rituale und Gebete eines bedeutenden Kultes wird in den meisten Fällen sehr viel leichter sein, als man vielleicht erwartet. Aber nicht einzelne vergrabene Stückchen sollen hier aufgesucht und gereinigt werden: es handelt sich um eine ganze Liturgie, die in dem großen Pariser Zauberbuch unter dünner magischer Schuttschicht kaum verborgen liegt. Sie ist, wenn ich recht sehe, die einzige

I Neue Funde haben uns gerade hier letzthin weiter belehrt. Hiller v. Gärtringen hat die Bleirolle aus Rhodos, die den 80. Psalm enthält, in den *Sitzungsberichten der Berl. Ak. d. W.* 1898, 582ff. erklärt und richtig beurteilt, und eine Thonscherbe mit dem Texte des Vaterunser ist vom Herausgeber R. Knopf *Athen. Mitteil.* XXV (1900) 313ff. ebenfalls in den richtigen Zusammenhang gestellt. 1888 hatte Kayser nach einer syrischen Handschr. *Über den Gebrauch von Psalmen zur Zauberei* gehandelt in der *Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellschaft* XLII 456ff.; 1894 berichtete Julian Kulakowsky in der *Röm. Quartalschrift* VIII 49—87 über eine altchristliche Grabkammer in Kertsch aus dem Jahre 491, an deren Wänden Teile von Psalmen und Hymnen mit Kreuzen eingezeichnet waren, offenbar zu apotropäischem Zweck. Hillers Ausführungen möchte ich weiter die Notiz zufügen, daß in einem neugriechischen Zauberbuche aus Kos, das etwa vor 100 Jahren geschrieben ist, Psalmentexte als Amulette und bei Zauberationen erwähnt werden, W. H. D. Rouse *Folk Lore* X (1899), 153, 157. Eine ganze Reihe weiterer Beispiele von Amuleten, die Zusammenstellungen von Sätzen der Bibel, auch wiederum ein Vaterunser enthalten, giebt Wilcken im *Archiv für Papyrusforschung* I 430ff., 433ff. — (insalmar = impsalmare heißt, wie mich Wünsch belehrt, im Spanischen „zaubern“.)

Liturgie eines antiken Gottesdienstes, die uns (im wesentlichen jedenfalls) vollständig erhalten ist.

Vor zwölf Jahren habe ich nachdrücklich auf die Bedeutung dieses Textes, namentlich für die Mithrasmysterien, hingewiesen¹ und einige kleine Stücke hergestellt. Und er ist durchaus nicht unbeachtet geblieben. Cumont hat ihn in seinem großen Mithraswerke registriert (außer dem Anfang giebt er nur drei Sätze wörtlich) und kurz besprochen²; vor kurzem haben Anz³ und Bousset⁴ den Text an hervorragender Stelle ihrer Untersuchungen zu weitreichenden Schlüssen verwendet. Niemand hat bisher die unerlässliche Vorbedingung jeder weiteren Verwertung des Dokumentes erfüllt, nämlich die Vorlegung und Herstellung des sehr schweren und zum Teil verderbten Textes. Das große Verdienst der ersten Lesung bleibt Wessely, aber die Lesung ist keine Textrezension. Wäre dies Papyrusstück in den letzten Jahren allein ans Licht gekommen, es würde heute Herstellung und Erklärung genugsam gefunden haben. Nun es in den dunkeln Textmassen des großen Pariser Zauberbuches vergraben steckt, halten die hohen Herren von der Litteraturgeschichte und der „Religionswissenschaft“ ihre großen Hände rein von der Befleckung. Ich wünschte, sie wüßten, wie viel Schätze in diesen so abschreckenden Schutthaufen verborgen liegen. Nur zu wenige Hände haben sich geregt, sie zu heben. Aber nicht zu den Zauberpapyri will ich heute zurückkehren. Weil ich die Reste antiker Kulthymnen und -liturgien gesammelt vorzulegen unternehmen habe, ist es notwendige Vorarbeit, die einzige erhaltene Liturgie zu edieren und zu erklären, aus ihr

1 *Abrahas* 104, 106, vgl. 23, 48f., 57f.

2 *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II 55f., I 41. Ich zitiere im folgenden nur durch C. mit der betr. Band- und Seitenzahl.

3 *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Texte und Untersuchungen* N. F. XV 4, S. 80ff.).

4 In dem Aufsätze über *Die Himmelsreise der Seele* im *Archiv für Religionswissenschaft* IV, 1901, S. 167f.

leitende Gedanken zu gewinnen für das Verständnis antiker Liturgik überhaupt. Hier gerade, in unserem Dokument, ist ein Höchstes des religiösen Kultus in sakramentalem Ritus dargestellt: die Erhebung der Seele zum göttlichen Licht und ihre Vereinigung mit Gott. Es handelt sich am letzten Ende um die Geschichte von Bildern und Formen, in die das alte Christentum seine höchsten Gedanken gefaßt, in denen sie die christlichen Kirchen weiter überliefert haben in geheiligtem Brauche bis auf den heutigen Tag.

I.

Herkunft und Quellen des Papyrustextes.

I.

Dafs Cumont den Papyrustext so gering gewertet und nicht als echtes Dokument des Mithraskultes hat gelten lassen, scheint mir vor allem darin seinen Grund zu haben, dafs er keinen hergestellten Text verwenden konnte und dafs er über die Quellen der Zauberpapyri, die in solchem Falle in Betracht kommen, nicht ebenso urteilte, wie ich es oben gethan und früher mehrfach begründet habe. Er kann nicht verkennen, wie vieles in dem Texte dem entspricht, was wir von der Lehre der Mithrasmysterien wissen: in sie paßt es auch nach seiner Meinung, dafs durch eine Weihe besonderer Art die Seele in den Himmel eingeht und durch bestimmte Formeln die göttlichen Mächte versöhnt, dafs das Paradies ein Reich des Lichtes und Glanzes ist, dafs eine „bittere und unerbittliche Notwendigkeit“ die Seelen auf der Erde gefesselt hält, dafs der Mensch wie das All aus den vier Elementen zusammengesetzt ist (I 41). Aber im ganzen entspreche die „phantastische Schilderung der himmlischen Welt“ nicht dem, was wir aus andern Quellen wüßten. Er führt nur an, dafs das Paradies eben nach unsern Quellen aus sieben übereinanderliegenden Zonen bestände (damit kann nur der Bericht des Kelsos bei Origenes VI 22 gemeint sein), und dafs die vorkommenden

Geheimnamen, die *voces mysticae* keine persische Analogie, vielmehr hebräischen Einfluß zeigten. Und so ist denn das Urteil wegwerfend genug: der Autor dieses „*galimatias triple*“ habe nur eine sehr oberflächliche Kenntnis der Mithrasmysterien gehabt (I 42) oder, wie er an anderer Stelle sagt (wo die Anführung des Papyrus den Zeugnissen eingereiht ist II 56), der Name des Mithras sei nur an die Spitze des Textes gesetzt, um ihm Geltung zu schaffen beim Pöbel.

Mein bester Beweis, daß dieses Urteil nicht richtig sein kann, ist der Tenor des Textes selbst, den ich meine Leser am liebsten einfach bitten möchte auf sich wirken zu lassen. Hat das ein Magier des Pöbels gemacht? Oder rechtfertigt sich hier meine Anschauung von den Quellen dieser Papyrusstücke von selbst? Ich will vor der Hand darauf kein Gewicht legen, daß die Nichtübereinstimmung unsers Textes mit dem Celsusbericht eigentlich nur darin besteht, daß in dem letztern die Himmelsthore übereinander sind oder zu sein scheinen und durch noch andere Dinge charakterisiert werden als in dem ersteren geschieht, und es wird später überdies klar werden, wie zwar die Hauptlehren und ihre Denkmäler in den Mithraskulten überall die gleichen blieben, wie aber die rituellen Gebete und Bräuche ganz naturgemäß sich wandelten und lokal verschieden waren, durch den Einfluß anderer Kulte affiziert wurden — Dinge, die alle Cumont selbst hervorhebt (74, 293) — und wie niemand annehmen wird, daß die mannigfachen Weißen und Begehungen der verschiedenen Grade der Mysterien immer die gleichen Lehren und diese alle vollständig vorgeführt hätten. Schon die Verschiedenheit unserer Berichte, die verschiedene Anlage und Einrichtung der erhaltenen Grotten, in denen doch die Weißen agiert wurden, könnte die erwähnten Punkte bestätigen. Wir haben ja in jedem Falle nur ein *μυστήριον*, das Sakrament eines Grades der Diener des Mithras, nur eines in Ägypten ausgeübten Kultes. Nur die Betrachtung des Hauptinhalts des Textes kann uns dessen richtige Beurteilung lehren.

Zuvor aber muß noch eine kurze Bemerkung ihre Stelle haben, die zugleich den zweiten Punkt des oben gegebenen Cumontschen Werturteiles betrifft. Ich habe in dem von mir vorgelegten Texte die große Menge der *voces mysticae* und *nomina arcana*, die in das Gefüge der Sätze eingedrängt sind, zwar nicht ausfallen lassen wollen, um die Urkundlichkeit der Edition nicht zu schädigen, sie aber durch kleinen Druck ausgeschieden, um anschaulich zu machen, wie sie erst dem immer gleichartigen Apparat der Zauberschriftsteller ihre Stelle verdanken und wie nach ihrer Beseitigung die alten Sätze zusammenrücken. Der beste Beweis ist auch hier der Text selbst und die hundertfach in den Papyri belegte Praxis der Magier, namentlich wo sie die liturgischen Lieder auf die gleiche Weise verarbeiten.¹ Aber an einigen Stellen hat auch der zu Grunde liegende, der übernommene Text schon seine *voces mysticae* gehabt. Mit Sicherheit läßt sich das für einige Stellen erkennen. Die Planeten, die sieben unsterblichen Götter der Welt, werden durch Rezitation von verschiedenen Gruppen der sieben Vokale angerufen. Das ist nichts neues. Am lehrreichsten ist vielleicht gerade hier wieder die Inschrift des Theaters von Milet.² Sieben Nischen mit den Planetenzeichen enthalten die Anrufungen der

1 Wer die Papyri kennt, braucht keine Belege. Sie finden sich in meinem Abraxas in Menge: in den dort vorgelegten Texten ist immer nach dieser Auffassung verfahren. Wer sich in Kürze eine Anschauung schaffen will, vergleiche im Pariser Papyrus etwa den Text v. 179 ff. λόγος· κραταῖε τύφων τῆς ἀνω σκηπτουχίας σκηπτοῦχε καὶ δυνάτα, θεὲ θεῶν ἀναξ ἀβεραμενθωου λόγος· γλῶφεντινακτα . . . ιω ερβητ αὐταυῖμηνι ἐγὼ εἰμι ὁ κλείσας οὐρανοῦ διςὸς πτύχας . . . v. 195 καὶ μὴ με βίψης χθονοριφῆ, ἀναξ θεῶν, αεμοναεβαρω θερρεε θωραβεα νεῖμεα δυνάμωσιν, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν ἵν' ὅταν τινὰ αὐτῶν τῶν θεῶν φράσω μολεῖν ἐμαῖς δοῖδαῖς θάπτον ὀφθῇ μοι μολῶν ναῖνε βασαναπτατου κτλ. und z. B. die Auslösung der Verse bei Wunsch *Sethianische Verfluchungen* 91.

2 CIG II 2895, Wunsch *Seth. Verfluchungstafeln* 78. Maafs *Tagesgötter* 244, vor allem Roscher *Philologus* LX 369. Dort ist auch der Anfang der *Fab.* 277 des Hygin emendiert: *Parcae Clotho Lachesis Atropos invenerunt litteras graecas septem* ΑΕΗΙΟΥΣ.

ἀρχάγγελοι, eben der sieben Planeten. Vor der jedesmal wiederkehrenden Bitte ἄγιε φύλατον (so) τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας stehen die sieben Vokale, das erste Mal αεηιουω, das zweite Mal εηιουωα u. s. f.: immer tritt der beginnende Vokal in der folgenden Reihe ans Ende, nach sattem bekanntem Rezept. Die Vokalreihen, die in unserm Text zur Anrufung der sieben Planeten stehen (10, 9 ff.), sind nicht so geordnet. Ein Permutationsgesetz in ihrer Anordnung hat auch ein scharfsinniger Mathematiker, dem ich sie vorlegte, nicht entdecken können.

Pythagoreische Mystik hat die Planeten und Vokale identifiziert, die orphische und gnostische Weisheit hat das gleiche immer und immer wieder variiert und ausgedeutet. Ich will diese neuerdings vielfach erörterten Dinge¹ nicht weiter verhandeln. Hier könnte, wenn es sich um eine aus Ägypten stammende, wirklich vorgetragene Liturgie handelt, von Interesse sein, was über den „euphonischen Vortrag“ der Vokale bei Demetrios περὶ ἐρμηνείας c. 71 (p. 20 Raderm.) berichtet wird: Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἐπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἤχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μούσαν. Man mag sich das geheimnisvolle Psalmodieren der Vokalreihen vorstellen, das auch bei unserer Liturgie geübt wurde.² Und eine Auseinandersetzung des Musikers und Mystikers Nikomachos von Gerasa (2. Jhrh.

¹ Die Litteratur kurz angegeben *Rhein. Mus.* LVI 90, vgl. Diels *Elementum* 44. Etliches weitere noch in der Abhandlung von Ruelle und Poirée *Le chant gnostico-magique des sept voyelles*, in den *Mémoires lus au Congrès international de l'Histoire comparée* 8^e Section, *Histoire musicale*, Paris 1900, erschienen in Solesmes 1901. Die Ausführung freilich, daß die Vokale Noten seien, und der Versuch Poirées die Vokalreihen der Papyri zu komponieren (man lese und singe S. 20 ff.) stimmt mich nicht sehr ernst. So einfache Palindrome wie ιεουωηιαηηιωωοει *exemple* nr. IX S. 23 werden auch in Musik gesetzt!

² Im Londoner Papyrus XLVI Zeile 24—30 (*Greek Papyrus* Dieterich, Mithras-Liturgie.

n. Chr.) dient geradezu direkt unserm Texte zur Erläuterung. Er redet¹ von den φωνήεντα στοιχεῖα (jede Sphäre giebt einen solchen Vokalon von sich) συντιθέμενα δὲ μετὰ τῶν ὑλικῶν (οἷα δὴ τὰ κύματα) ὥσπερ ἡ ψυχὴ μὲν τῷ σώματι, ἡ δὲ ἁρμονία ταῖς χορδαῖς, ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῶα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη, ἡ δὲ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θεῶν. διὸ δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεουργοὶ (θερινοὶ Hss.) τὸ τοιοῦτον σεβάζωνται, σιγμοῖς τε καὶ πομπυςμοῖς καὶ ἀνάρθοις (ἐνάρθοις Hss.) καὶ ἀσυμφῶνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται. Wo in unserem Texte die Anrufung der Planeten durch die Vokalreihen eingeleitet wird, heisst es ausdrücklich (10, 4 ff.) ὅτι ἐπικαλοῦμαι — τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἡ θνητοῦ φθόγου ἡ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα ἦεν οἷα κτλ. Das sind die ἀναρθοὶ καὶ ἀσύμφωνοι ἤχοι, die dem Nikomachus so wohl bekannt sind.

Weitere ἄσσημα ὀνόματα ergeben sich für den ursprünglichen Text gerade da, wo die Himmelsgötter beschwichtigt werden, daß sie „gnädig auf dich sehen und nicht mehr gegen dich heranrücken“ (6, 26 f.), wo die Sonnenscheibe sich entfalten (8, 6 f.), wo der Sonnengott erscheinen soll (10, 25 ff.), wenn sich die Himmels-thore öffnen und mit einem φύλαξόν με der Myste sich sichert (12, 16), wenn er Mithras selbst beschwört, ihn nicht zu verlassen, in seiner Seele zu bleiben (14, 24 ff.).

in the *British Museum* ed. by Kenyon, London 1893 p. 66) werden Einzelschriften über die Rezitation der Vokale gegeben:

τὸ ᾠ ἀνεψυμένῳ τῷ στόματι κυματούμενον],

τὸ ὕ ἐν κυτροφῇ πρὸς πνευματικ[ήν] ἀπειλή[v],

τὸ ἰᾶω γῇ ἀέρι οὐρανῷ,

τὸ εῖ κυνοκεφαλίστι,

τὸ οὐ ὁμοίως, ὡς πρόκειται,

τὸ ἦ μεθ' ἡδονῆς δαδύνων,

τὸ ὕ μακρόν καθὼς ποιμένες (überliefert ποιμένοι καθὼς μακρόν. Kenyons Erklärung *unto the Shepherd (Hermes) as if were long* verstehe ich nicht. ποιμαντικῶς? ποιμενικῶς? Wunsch).

1 *Musici scriptores graeci* ed. Jan p. 277, *Excerpta ex Nicomacho* c. 6 p. 37.

Und außerdem müssen *nomina arcana* ihre Stelle gehabt haben in den sieben Anrufungen der himmlischen Τύχαι und den sieben Anrufungen der Κοσμοκράτορες. Wir werden uns heute nicht mehr wundern, auch in einer Liturgie höheren Stils diese Zaubernamen zu finden. Wohl ist allerlei Verbindung auch mit niederer Magie beim Mithraskult mehrfach festzustellen (und von Cumont hervorgehoben, z. B. I 301) wie bei fast allen Kulturen dieser Zeit; aber gerade, wo es sich um Beschwörung der Götter oder Dämonen auf dem Jenseitsgang der Seele handelt, haben jene Formeln in den Riten der verbreitetsten Gottesdienste ihre Stelle. Die Archonten beschwört die aufsteigende Seele auf diese Weise in mancher gnostischen Liturgie, von der uns Notiz gegeben wird, ja die Hoffnung des Mysten besteht oft in der Kenntnis der sehr zahlreichen mystischen Wortgebilde.¹ Dafs der Einflufs gnostischer Sekten auf den Mithrasdienst von Kelsos ausdrücklich bezeugt wird, mag hier in Erinnerung kommen.² Auf die gleiche Weise mufs die aufsteigende Seele gegen die Dämonen siegen in den Oracula chaldaica, die ja persischen und mithräischen Anschauungen nicht ferne stehen.³ Gerade auch von den παρὰ Πέρσαις μάγοι wird dieser Brauch bei Origenes bezeugt (I 24 κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον wären einige der ὀνόματα überliefert) und Arnobius berichtet Entsprechendes (das allein will ich gerade hier wörtlich anführen): II 13 *quid illi sibi volunt secre-*

1 Z. B. Kelsos bei Origenes VII 40, wo von den göttlichen Thürhütern die Rede ist, deren Namen die Unseligen mit saurer Mühe auswendig lernen. Ein Beispiel (Anz a. a. O. v. 27f.): „Weichet zurück ἡλδοβαώθ und χοῦχω, ihr Archonten des dritten Äons, denn ich rufe ζωζηζαζ ζωζωζ χωζωζ an. Wiederum werden die Archonten des dritten Äons davonstieben und nach Westen, nach links, fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.“ Die Pistis Sophia und die Bücher Jeû enthalten viel ähnliches. Vgl. besonders Anz 27, 50 u. s.

2 S. Origenes *contra Cels.* VI 22, Réville *La religion à Rome sous les Sévères* 82 ff.

3 Bousset a. a. O. 264 f., 266 ff.

tarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant. II 62 neque quod magi spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contentibus subvolare etc. (s. C. I 39).

Im Beginn seiner Erörterung über Liturgie des Mithrasdienstes sagt Cumont, als er festgestellt hat, daß die griechische Sprache lange die Sprache des Kults gewesen sei, folgendes (I, 238, 313): *Des mots barbares incompréhensibles aux profanes se mêlaient au texte sacré et augmentaient la vénération pour cet antique formulaire et la confiance en son efficacité* und er erinnert mit Recht an das *Nabarze*, das *Nama* und *Nama Sebesio* der mithräischen Inschriften. Ob die ἄγνια ὀνόματα, die in dem Papyrus heute an den Stellen stehen, wo auch in der Quelle solche gestanden haben müssen, diejenigen der Quelle sind, kann niemand wissen. Ihr ihnen geläufiges Material der ἑφέσια γράμματα schoben die Zauberer überall ein und ihnen Fremdartiges werden sie vielfach aus ihrem Apparat ersetzt haben, der ja, wie wir sahen, im wesentlichen immer der gleiche war. Aber wir können hier nicht eher urteilen, als bis jene Namen und Zeichen auch von den Kennern der andern in Betracht kommenden Sprachen untersucht sind. Was über die Arten der Wortgruppen ohne das festzustellen war, ist festgestellt: die Klangspiele, Palindrome, Permutationsreihen, dann aber die nur griechisch klingenden Unworte, manche hebräische, etwa mit griechischem Zusatz oder griechischer Endung, sichere babylonische (ἑρεσχιγαλ z. B.) u. s. w. Es ist ein heilloser Hexenkessel, aber die Mittel der Analyse sind noch nicht in Anwendung gebracht, die zur Verfügung stehen. Das hat mein Kollege Bartholomae auf meine Bitte festgestellt, daß in den hier an den erwähnten Stellen überlieferten γράμματα ohne Zwang und Änderung persische Worte nicht zu erkennen sind. Andere Bestandteile sind hier und da deutlich, so einige ägyptische, die zunächst ja eben nur beweisen können, daß die Magie, die hier zur

Anwendung kam, stark ägyptisch war oder aus Ägypten stammte.¹

Es sei mir hier gestattet, noch an einem Punkte zu zeigen, welche Rolle dergleichen Zeichengruppen in der Liturgie spätern antiken Kults spielen; denn dieser allein hat hier für uns Interesse. In der bekannten Schilderung der Isisfeier am Schlusse der Metamorphosen des Apuleius tritt zuletzt, ehe die Gläubigen heimgehen, im

1 Da ich nach Beginn des Druckes von Brockelmann in Breslau (durch Wünschs Vermittlung) auf die Möglichkeit einiger ägyptischen Deutungen der „magischen“ Worte hingewiesen wurde, erbat ich mir noch den oft bewährten Rat Alfred Wiedemanns. Ich darf seine Angaben hier wiedergeben. Folgende Bemerkungen schickt er voraus: „Es ist ja wohl unzweifelhaft, daß in den magischen Worten Ihres Textes ägyptisches Sprachgut steckt, aber dasselbe im einzelnen nachzuweisen hält schwer. Störend ist dabei immer wieder unsere unvollkommene Kenntnis der ägyptischen Vokalisation. Ohne weiteres die koptischen Vokale einzusetzen, hat sein Gefährliches, da hier jüngerer Sprachgut vorliegt, das nicht dem in den Papyris erhaltenen ältern in den Vokalen zu entsprechen braucht. Und von den Vokalen ganz abzusehen, geht erst recht nicht, dann ist der Hypothese Thür und Thor geöffnet. Ich stehe daher den Deutungen immer skeptischer gegenüber.“ Dann sagt er folgendes von den Stellen, wo bestimmt Ägyptisches vorzuliegen scheint: „S. 4, 12 $\psi\epsilon\nu\alpha\beta\omega\theta = \psi\epsilon\nu$ „der Sohn des“ $\alpha\beta\omega\theta$ „Monat“. 15 $\pi\iota\eta\theta$ — $\eta\theta$ nach Horapollon I, 7 „Herz“ (äg. *hāti*, Masculin, woher der masculine Artikel $\pi\iota$ erklärlich); das $\alpha\theta$ davor ist wohl „Horus“. Fraglich ist mir das $\nu\epsilon\chi\theta\epsilon\nu$. Äg. bedeutet $\nu\epsilon\chi\tau$ „kräftig, stark, Sieg“; aber das Schlufs-n ist mir unklar. Genitivexponent kann es nicht gut sein, da es auch das isoliert stehende $\nu\epsilon\chi\theta\epsilon\nu$ in der gleichen Zeile hat. 18 $\acute{\alpha}\rho$ „Horus“. S. 6, 25 $\alpha\theta\psi\epsilon\nu$ „Horus, Sohn des“. $\tau\epsilon\nu$ kann ich aber nicht deuten. S. 10, 1 $\beta\alpha\iota$ „Seele“ (Horapollon). 12, 8 $\epsilon\rho\iota\nu$ ist ein Dekan (cf. z. B. Brugsch, Ägyptologie p. 341). S. 12, 23 $\psi\epsilon\nu\theta\alpha\eta(\iota\epsilon)$ Name „der Sohn der, die der Isis“; cf. Spiegelberg, Äg. Eigennamen, Index p. 53. 25 $\alpha\theta\alpha\mu\alpha\chi\eta\varsigma =$ „Hor (‘Ap) — Harmachis“ (= Hor-emachu-ti „Horus an den beiden Horizonten“). S. 14, 9 $\mu\epsilon\varsigma$ wohl mes „Kind“ des $\alpha\theta$ „Horus“ und dahinter ein Zusatz zu Horus, den ich aber nicht verstehe. 16, 1 $\Phi\eta\eta$ „die Sonne“, wie Brockelmann bereits mit Recht bemerkt hat.“ Es ergibt sich also, daß sicher Ägyptisches sich nur in evident unzugehörigen Zauberzusätzen findet (4, 12; 15; 18 u. s.; 14, 30); nur einmal gehört ganz sicher Ägyptisches 12, 25 $\alpha\theta\alpha\mu\alpha\chi\eta\varsigma$ wahrscheinlich zum echten Text und da ist es der Name einer der sieben Tychen, die sich weiter unten (S. 71f.) als ägyptische oder stark ägyptisierte Gestalten erweisen werden.

Tempel ein Priester auf (XI c. 17): *quem cuncti grammatea dicebant pro foribus assistens coetu pastophorum — quod sacrosancti collegii nomen est — velut in contionem vocato, in idem de sublimi suggestu de libro, de litteris fausta vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo nauticis navibus quaeque sub imperio mundi nostratis reguntur renuntiat sermone ritum Graeciensi ita αοια ΕΦΕCΙΑ, quam vocem feliciter cunctis evenire signavit populi clamor insecutus.* Man hat statt der nach Graeciensi überlieferten Worte (ich gebe sie nach van der Vliet) einst λαοις ἄφειC, seit Mommsen (CIL I 387) πλοιαφέC eingesetzt. Ich meine, das Überlieferte ist richtig: wir lesen eine Vokalgruppe von der Art der oben besprochenen αοια¹ und den Beisatz ἘφέCια, den wohl Apuleius selbst, schwerlich erst ein Schreiber geschrieben hat als Andeutung der andern Formel, die noch hinzugesetzt wurde, sei es der im speziellen in unsern Zeugnissen als ἐφέCια bezeichneten γράμματα² oder anderer, die im allgemeinen diesen Namen trugen³ und dem Apuleius und den Isisdienern seiner Zeit geläufig gewesen sind. Man kann nur im Zweifel sein, ob auch in dem *ita* bereits *iea* sich verbirgt, und natürlich auch darüber, ob die unverstandene Vokalreihe gerade so richtig in der Überlieferung erhalten ist.⁴ Τὰ πλοιαφέCια kann nicht richtig sein, das zeigen die umstehenden Worte, und aus den folgenden können wir erkennen, wie es erst aus dem *populi clamor* hervorging, daß allen die *vox*, die also an sich dunkel war, Segen zu bedeuten schien. Daß solche *voces mysticae* auch in feierlicher Liturgie ihre Stelle hatten,

1 In den Papyri entsprechende häufig genug *pap. Paris.* 3257 ἰαωῖα, s. 1222ff. und unzählige andere Beispiele, in unserm Text 10, 9ff.

2 Sie sind nun auch auf einer Zaubertafel des 4. Jh. v. Chr. aus Kreta nachgewiesen Ziebarth *Nachr. d. Ges. d. W. zu Gött.* 1899, S. 129ff., Wünsch *Rhein. Mus.* LV S. 73ff., vgl. Roscher *Philologus* LX 89ff.

3 Wünsch *Verfluchungstafeln* 80, *Tab. defix. Att.* p. XX u. *Index* p. 51. Wessely *Ephesia grammata*, Programm des Wiener Franz-Josef-Gymnasiums 1894.

4 Sudhaus vermutet: *Graeciensi* τὰ (statt *i-ta*) αοια (oder ἰαω?) ἘφέCια.

konnte man früher nicht annehmen, heute wissen wir es. Ein $\kappa\omicron\gamma\epsilon\ \delta\mu\pi\acute{\alpha}\zeta$ als Formel in Mysterien (Hesych. s. v.) werden wir heute weder unmöglich noch ohne weiteres lächerlich finden.

Die $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\chi\eta\mu\alpha$ spielen denn auch in den großen Kulte der Spätzeit eine bedeutende Rolle. Das natürliche Bedürfnis jeden Geheimdienstes wie jeder Magie, geheime, dem Laien unverständliche Namen und Gebetsworte zu besitzen, ist uns sehr begreiflich. Der Gottesname selber ist eine der primärsten Formen des Gebetsanrufs und in den niedern Schichten der Zauberkunst hält sich die Häufung der Namen im Anrufe zu allen Zeiten, wenn sie in den großen Liturgien schwindet. Das Geheimnis des Namens wird auf mehrfache Weise erreicht: Laute werden so, daß sie kein bekanntes Wort und unmittelbar keinen Sinn ergeben, neben einander gestellt und müssen nun, wenn sie wirksam sein sollen, immer in der gleichen Folge angewandt werden. Die Vokalreihe konnte so erst verwendet werden, als sie durch die Schule geschaffen war: die lautliche Analyse des Alphabets ist das Werk der Musikschule; dagegen reicht das erste Bedürfnis, Laute zu einer bestimmten Reihenfolge zu verknüpfen, um einen wirksamen Zaubergeheimspruch zu gewinnen, viel weiter zurück als die Anordnung der Alphabete durch Schule und Grammatik.¹ Andererseits wurde das Geheimnis der Namen dadurch erreicht, daß sie aus fremder Sprache übernommen und sorgfältig in ihrer fremden Form bewahrt wurden.² Höchst lehrreiche Auseinandersetzungen darüber finden sich bei Origenes *contra Celsum* I 24, V 45. Er argumentiert für die Wirksamkeit des Gottesnamens durch Hinweis auf Zauberformeln, die nur kräftig sind, wenn sie in dem Dialekt gesagt werden, in dem sie original sind, übersetzt aber wirkungslos bleiben. So dürfen auch die Namen Abrahams, Isaaks, Jakobs, Israels nicht übersetzt werden, wenn sie etwas erreichen sollen. Man hat mit Recht, denke ich, die Beibehaltung der Formeln $\epsilon\phi\phi\alpha\theta\acute{\alpha}$

¹ *Rhein. Mus.* LVI 89 ff., 103 f. ² Belege *Rhein. Mus.* a. a. O. 99.

und ταλιθα κουμι bei Marcus (VII 34 und V 41), dem Heilungen und Auferweckungen durchaus Mysterien sind, aus diesem Gesichtspunkt erklärt.¹ Der Gebrauch des *Amen* in der christlichen Kirche hat doch wohl auch heute noch etwas von solcher Geheimkraft behalten, wie andere der Gemeinde unverständliche, aus hebräischem Text beibehaltene Worte, Hosiannah und Hallelujah und Sela.

Solche Gebetskunst in weiterem Umfange kommt natürlich erst in komplizierteren Kulturverhältnissen auf, sie blüht zu den Zeiten des Synkretismus. Aber ein Gebetsbrauch unseres Textes ist wohl noch ein Rudiment wirklich „vorhistorischer“ Form der Anrufung. ποππυς-μός und κυριγμός spielen in unserem Ritual eine Hauptrolle. Solches Pfeifen und Schnalzen ist mehrfach für den Kultbrauch und die Kulttheorie später Zeit belegt.² Beide sind Bezeichnungen von Tierlauten.³ Hier schützen sie gegen die Götter und stimmen sie gnädig, andererseits locken beide die Sterndämonen herbei (8, 9). Der ποππυςμός ist schon im 5. Jahrhundert in Griechenland nachweisbar als im Volk üblich beim Blitz, um die Gottheit gnädig zu stimmen. κὰν ἀτραψῶ, ποππύζουσιν heißt es in Aristophanes *Wespen* 626, dazu im Scholion ἔθος γὰρ ταῖς ἀτραπαῖς ποππύζειν. Das wird von Plinius bestätigt *h. n.* XXVIII 25 *fulgetras poppymis adorare consensus gentium est.*⁴ Andererseits findet sich auch

1 Nach D. F. Strauß so auch Wrede *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 147.

2 Plotin *Ennead.* II 9 c. 14 in der Schrift πρὸς τοὺς γνωστικούς erwähnt deren Zaubersprüche und Zaubervokale ὅταν γὰρ ἐπασιδὰς γράφωσιν, ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω τί ποιοῦσιν; ἢ γοητείας καὶ θέλεις καὶ πείσεις λέγουσι; καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἀγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταῖς καὶ οὕτως μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται; Κυρίζειν und ποππύζειν und die sieben Vokale sind ähnlich in dem zweiten Leidener Zauberpapyrus verbunden zu neun mystischen Klängen (*Abrahas* 175, 8ff.).

3 Wackernagel *Voces variae animantium* 27. 60. 71. 81. S. auch über diese Laute Tylor *Anfänge der Kultur* (übers. von Spengel u. Poske) I 172. 195f.

4 Dafs bei Donner κίζειν καὶ ψοφεῖν nötig sei, steht auch

bereits bei Aristophanes (*Plutos* 732), daß Asklepios pfeift, wenn seine heiligen Schlangen herankommen sollen

εἴθ' ὁ θεὸς ἐπόππυεν.
ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεῷ
ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος.

Auch von wilden Völkern ist bekannt, daß sie die Dämonen durch Pfeifen locken oder vertreiben.¹ Der Verkehr der Menschen mit den Tieren, die er mit bestimmten Lauten locken und scheuchen gelernt hat, ist übertragen auf das Verhältnis zu den dämonischen Mächten. Ohne weitere Folgerungen anzuschließen, darf ich soviel sagen, daß es sich hier sichtlich um eine älteste Schicht religiöser Überlieferungen handelt.

Ob hierher auch das Brüllen (wie mit einem Horn 12, 13²), zur Anrufung und Begrüßung der Gottheiten mehrfach vorgeschrieben, gehört? Dies Gebrüll im Kult ist auch sonst für Mithrasdienst (s. u. S. 69) und Dionysosdienst bezeugt. ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῦμοι heißt es in fr. 57 der Edonen des Aischylos bei der Schilderung der thrakischen Dionysosfeier. In beiden Kulturen spielt ja der Stier eine bedeutende Rolle. Ich kann nicht umhin, hier auf eine sehr lehrreiche Untersuchung Andrew Langs aufmerksam zu machen (*Custom and Myth* 29 ff.), in der er *the bull-roarer* behandelt, ein heiliges Instrument, mit dem viele wilde Völker in ihren Geheimdiensten, namentlich bei Einweihungsriten, z. B. in Neu-Mexiko, in Australien, Neu-Seeland, in Afrika, ein Gebrüll hervorbringen, das den Gott ruft oder sein Kommen direkt anzeigt. Die sonstige, höchst bedeutsame, geradezu heilige Geltung dieses Instrumentes, das z. B. ein Weib nie sehen darf, will es nicht den Tod erleiden, geht uns hier nichts an. Ob

bei Aristot. *anal. post.* II 10 p. 94a, *meteor.* II 9 p. 1359a, Riefs bei Pauly-Wissowa I 43.

¹ A. Lang *Custom and Myth* 43. In Afrika beschwören die Neger den Regen durch Pfeifen.

² Dionys. *de comp. verb.* c. XIV μέγας δὲ πῶς διατίθηται τὰ διὰ τῶν ῥωθῶνων συνηχούμενα, τό τε ἡ καὶ τὸ ὕ κερατοειδεῖς ἀποτελοῦντα τοὺς ἡχούς notiert mir Wünsch.

Lang mit Recht den ῥόμβος und κῶνος griechischer Mysterien vergleicht, ist mehr als zweifelhaft. Aber seine Beispiele können doch dazu dienen, solche Urformen des Gebets, wie sie noch in der antiken Liturgie sich vorfinden, begreiflicher zu machen.

Etwas anders als mit dem πομπύζειν und μυκάσθαι steht es nun freilich doch wieder mit dem κυρίζειν. Es bedeutet ja „zischen“, meist vom Tone der Schlange gebraucht. Aber es ist hier offenbar neben dem Zeichen des Schweigens (6, 20 ff.) als Laut der Beschwichtigung wie cιζω gemeint: κύριον μακρόν τ̄τ̄. Die cιγή spielt eine große Rolle in diesem Ritual cὺ δὲ εὐθέως ἐπιθεὶς δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· cιγή, cιγή, cιγή, κύμβολον θεοῦ ζώντος ἀφθάρτου. Und wir sind hier wieder ganz in der Gedankenwelt der späten Zeiten. Man darf hinweisen auf die Rolle, die Cιγή als Hypostase in etlichen gnostischen Systemen spielt: die altägyptische Menu (Ruhe, Stille) hat mit eingewirkt¹, auch die Geberde des Harpokrates, die von den Griechen als die des Schweigens gedeutet wurde, eben als das ἐπιθεῖναι δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα.² Seine Figürchen waren ja so häufige Amulette und seine Geberde das κύμβολον des εὐφημεῖν³, die zum Schutze diente wie hier die Geberde mit dem dreimaligen cιγή und dem κυρίζειν τ̄τ̄. cιγή wird geradezu angeredet φύλαξόν με, cιγή (6, 22) — man möchte Cιγή schreiben. Ob die nackten Frauenfigürchen, die eben jene Geberde machen und augenscheinlich als Amulette gebraucht wurden⁴, wenigstens in später Zeit einfach als Darstellungen der Cιγή aufgefaßt werden konnten? In antiken mystisch-theologischen Schriften spielt die Theorie vom Schweigen als dem rechten Gottesdienste mit der Zeit eine immer größere Rolle. In den Mysterien wird den heiligen δρώμενα und δεικνύμενα die φρίκη und

1 Straufs-Torney *Die altäg. Götter und Göttersagen* I 422.

2 Belege für diese Geberde bei Sittl *Geberden* 213f.

3 Belege bei O. Jahn *Aberglaube des bösen Blicks* 47.

4 S. O. Jahn a. a. O. 47f. Man kann sie meines Wissens auch heute noch nicht deuten.

die *σιωπή* entgegengebracht (Plutarch *de profect. in virt.* 10 vgl. *quaest. gr.* 44). Bei Pseudo-Iamblichos *de mysteriis* VIII 3 heisst es vom höchsten göttlichen Wesen *διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται*. Die hermetische Doktrin ist (I 10, 5 p. 70), daß die Erkenntnis Gottes göttliches Schweigen sei, und z. B. Porphyrios führt weiter aus (*de abstin.* II 34), daß gesprochene Worte nicht adäquat dem höchsten Gott sein könnten, nur durch Schweigen könnten wir uns mit ihm verbinden und ihm ähnlich werden. Diese Gedanken gehen dann auch im Christentum weiter und es wird hier und da geradezu das Schweigen zum eigentlichen Opfer christlicher Askese.¹ Der Mithrasliturgiker wird so weitgehende Gedanken nicht gehabt haben: aber er steht mit seiner Geberde und Formel *σιγή σιγή σιγή* doch mitten inne in der Entwicklung dieser Kräfte des heiligen Schweigens.

2.

Noch einige wenige Worte muß ich sogleich, ehe ich den Inhalt des Textes im einzelnen behandle, über die Zeit der Abfassung dieses Textes vorausschicken. Es ist eine Frage, die jeder alsbald stellt, der sich mit den Problemen dieses Mysteriums beschäftigen soll. Trotz aller Bemühungen vermag ich kein Mittel zu entdecken, das einen festen Zeitansatz zu gewinnen dienlich sein könnte. Über die Erwägungen und Kombinationen, die bereits früher über die Zeit dieser Papyri und des großen Pariser Papyrus insbesondere angestellt worden sind, wird schwerlich hinaus zu kommen möglich sein. Ich muß die Hauptpunkte, die mir gesichert scheinen, hier kurz rekapitulieren und daraus, soweit tunlich, die Folgerungen für unsern Text ziehen.

Der Pariser Papyrus ist geschrieben Anfang des IV. Jahrhunderts nach Christus, etwa in der Zeit Diokletians. Auf meine Anfrage hatte Carl Wessely die Güte, mir zu bestätigen, daß er das auch heute noch (vgl. Einleitung

¹ Eine reiche Zusammenstellung über „mystisches Ruhen und Schweigen“ findet man bei Koch *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Forsch. z. christl. Litt.- und Dogmengesch. I 2) 123 ff.

zu seiner Ausgabe des Pariser Papyrus S. 40) im Einverständnis mit dem Ägyptologen Jakob Krall aus den übereinstimmenden sprachlichen und paläographischen Indicien schliesse. Das Urteil, das der ausgezeichnete Kenner der heute so weit geförderten Paläographie der Papyri mit voller Bestimmtheit abgibt, wird für uns Geltung zu beanspruchen haben. Die Zeit Diokletians ist also terminus, ante quem das Papyrusbuch abgefaßt sein muß: auf alle Fälle ist die Liturgie in dieser Abschrift geschrieben zur Zeit hoher Blüte des Mithrasdienstes.

Nun giebt es sehr viele Anzeichen auch in dem Pariser Papyrus, daß dieser Niederschrift, die auf uns gekommen ist, eine längere Zeit der Überlieferung, der Erweiterung, Korruption und Zerbröckelung vorausgegangen sein muß. Auch in diesem Text sind ja mannigfach die Varianten anderer Parallelabschriften angegeben (hier z. B. 4, 7 ἐν ἄλλῳ, 8, 19 φωτὸς κτίστα, οἱ δὲ συνκλείστα.¹

Natürlich können die einzelnen jetzt zusammenstehenden Teile des Papyrusbuchs verschiedenen Zeiten entstammen, und wenn in einer Partie erzählt wird, daß sich ein Zauberer vor Hadrian in Ägypten produziert und von da an doppelten Gehalt erhalten habe (v. 2446 ff.), so beweist das nur für dieses Stück des Buches, daß es nach Hadrian, ja daß es recht bald nach Hadrian abgefaßt wurde, da das Erzählte offenbar eine echte Erinnerung an den reisenden und aller Mystik nachgehenden Kaiser ist.

Eine Beobachtung aber, die für den ganzen Papyrus — wie für die meisten dieser Papyri überhaupt — zutrifft, ist die, daß die zahllosen Anklänge an den Gnostizismus, seinen Glauben und seine Lehren, ohne daß Christliches die geringste Rolle spielte (Ἰησοῦς Χριστός wird nur zweimal angerufen, einmal neben Ἀβραάμ, Ἰσάκ, Ἰακώβ v. 1233, einmal ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ v. 3020), nur dann

¹ Weitere Angaben und weitere Litteratur über solche Varianten giebt Skutsch bei Heim *Incantamenta magica* (*Fleckeisens Jbb.* Suppl. XIX) 565 ff.

zu erklären und zu verstehen sind, wenn alle diese Stücke abgefaßt wurden, bevor der Gnostizismus die enge Verbindung mit dem Christentum einging.¹ Alles andere stimmt dazu, daß die γνῶσις dieser Urkunden die heidnische, vorchristliche, die Vorläuferin der großen christlich-gnostischen Systeme ist.

Wäre unser Papyrusbuch noch nach rund 200 erweitert und umgestaltet, so müßten sich starke Einwirkungen der damals alle Gnosis bestimmenden Lehren des nun auch in Ägypten diese Kreise beherrschenden Christentums zeigen. Daß keinerlei direkte Einwirkung des Neuplatonismus des Plotin und Porphyrios sich aufweisen läßt, bestätigt diese Beobachtungen.

Alle Schlüsse führen auf das zweite Jahrhundert. Mögen wir einerseits zugeben, daß die Mithrasliturgie immerhin zu dem allerletzten gehören könnte, was dem Zauberbuche zugefügt wurde, und mag die Möglichkeit nicht abgestritten werden können, daß sie erst zwischen 200 und 300 hier eingereiht worden sei, so führt andererseits jede Erwägung der Wahrscheinlichkeit dahin, daß die Liturgie schon lange Zeit, ehe sie hier in der Werkstatt des Magiers verstückt wurde, dem Gebrauch des Kultus gedient hatte.

Die letzte Niederschrift des schon in das Magiebuch verarbeiteten Mysteriums um etwa 300 läßt mit Bestimmtheit ihrerseits eine lange variierende Überlieferung erschließen. Auch so würden wir bis auf rund 200 zurückgedrängt. Ist die Liturgie aber bereits um 200 und vor 200 mit den andern Texten zu einem Ganzen

¹ So urteilt in sehr treffender Formulierung auch Anz S. 7 Anm. (in der Sache schon ebenso Abraxas 148ff.), ebenso sehr bestimmt auch Wilcken *Archiv für Papyrusforschung* I 427: „Daß die uns erhaltenen Zauberlehrbücher trotz der vielen alttestamentlichen Elemente rein heidnisch — in diesem weiteren Sinne mit Einschluss des Jüdischen — sind, zeigt nichts deutlicher als daß die einzige griechische Stelle, an der Christus genannt wird, ihn als Gott der Hebräer“ . . . Zitat . . . „bezeichnet“. Auch sonst ist mir nichts Christliches in diesen Büchern begegnet.“ In der Anmerkung fügt er hinzu Ἡκοῦς Ἀνοῦ[βις] meiner Ausgabe der Pap. mag. 805, 17. Die eine oben gegebene Stelle kommt noch dazu.

verbunden gewesen — und das Pariser Zauberbuch hat eben nach Ausweis seines Gesamtinhalts nach rund 200 neue Bestandteile nicht mehr aufgenommen —, so würden wir wiederum noch weiter zurückgedrängt. Nach 100 erst beginnt die stärkere und alsbald rapide Ausbreitung des Mithrasdienstes. Vorher ist ein so ausgebildetes griechisches Ritual dieses Dienstes in Ägypten nicht denkbar. Auch von diesen Gesichtspunkten aus ist es am wahrscheinlichsten, daß in der Epoche zwischen 100 und 200 das Ritual des oder eines ägyptischen Kultes des Mithras ausgebildet wurde. Denn die schriftstellerische Schöpfung eines Mannes pflegt ein solcher Text nicht zu sein, sondern das Resultat der langsam ausgestaltenden Arbeit mehrerer Generationen von Kultgenossen. Erst die wiederum längere Zeit gebräuchliche und als besonders heilig und wirkungsvoll geltende Liturgie suchten die Zauberer ihren Zwecken dienstbar zu machen.

Der angedeutete Gesamtprozeß der Entstehung und Überlieferung des Denkmals, das wir betrachten, muß sich also zwischen 100 und 300 abgespielt haben; nur als wahrscheinlich kann es ausgegeben werden, wenn wir in runden Zahlen die Etappen der Entwicklung ansetzen: zwischen 100 und 150 Entstehung, zwischen 150 und 200 Gebrauch im Kult; um 200 Annexion durch die Zauberer und von da an Weiterüberlieferung in ihren Kreisen; um 300 Herstellung der Handschrift, die wir besitzen.

3.

Der Text giebt sich selbst als eine Offenbarung des Mithras. Von der δύναμις — ein Ausdruck für die Weihe, die „Kraft“ selbst, die im späten Griechisch häufig ist¹ — heißt es: ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μί-

¹ Auch vom Evangelium wird er gebraucht, z. B. im Römerbrief I 16. Wie das Wort bei den griechischen Ärzten längst die Heilkraft der Arzneien und dann die Arzneien selbst bezeichnet, so später alle „Heilkraft“ der Zaubersprüche und Zauberationen, der Gebete und der religiösen Rituale und dann

θρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ. Also dem, der hier redet, ist was folgt zuteil geworden von Mithras selbst durch seinen Erzengel, ihm zuerst; und wir könnten uns denken, daß dieser πρωτο-
 μύστης, der Erstling dieses Mysteriums, ein den Mysten heiliger Mann gewesen sei, ein ihnen großer Name, der Vorzeit vermutlich, wie die religiöse Schriftstellerei dieser Zeit ihn so häufig ihren Produkten voransetzte. Wir können ihn schwerlich wiedergewinnen, denn daß hier Zoroaster gemeint sein könnte, würde sich kaum wahrscheinlich machen lassen. Nicht einmal von dem ἀρχάγγελος können wir bestimmte Erklärung geben. Nach dem weitem Verlauf des Textes wäre anzunehmen, daß Ἥλιος gemeint sein müsse, der ja nachher als der Pfortner Gottes und der Vermittler zwischen dem Mysten und Mithras auftritt, und vielleicht würde das nicht einmal unmöglich dadurch, daß soeben noch Ἥλιος Μίθρας die Bezeichnung des einen großen Gottes war (s. u.). Aber am wahrscheinlichsten dünkt mich, daß die Einleitungsworte der Liturgie nur in ganz traditioneller Wendung eine Form der Offenbarung angeben wollen, die auch sonst gehandhabt wird, um heiligen Büchern ihre göttliche Autorität zu geben.¹ Die Johannes-

alle diese Dinge selbst; im neuen Testament sind δυνάμεις direkt „Heilungen“, z. B. Matth. VII 22 τῷ ὡς ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν. Die Bedeutung ist am klarsten Mark. VI 5; II. Kor. XII 12 werden die Arten der Wunder genannt σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις. Im Sprachgebrauch der Gnostiker ist es auch in ähnlichen Bedeutungen sehr gewöhnlich. Es ist häufig — und so auch an unserer Stelle — fast so viel als „Weihe“, etwa dasselbe, was wir mit „Sakrament“ ausdrücken. Ähnlich, scheint mir, muß es auch schon I. Kor. XII 28 verstanden werden καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφῆτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, εἰτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. Im folgenden Vers ist μὴ πάντες δυνάμεις, μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων so zusammen zu nehmen, daß δυνάμεις auch von ἔχουσιν abhängt.

¹ Die Formen göttlicher Offenbarung im Glauben der Völker lassen sich unschwer von den ältesten und einfachsten zu jüngern und komplizierteren in einer z. T. geschichtlich nachweisbaren Reihenfolge darthun. Gott erscheint selbst und spricht: das ist

apokalypse beginnt Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ὃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ. Die Elkesaiten haben ein heiliges Buch, das nach einer Überlieferung dem Elxai von einem Engelpaare übergeben sei (Hippolytos *ref. haer.* IX 13); nach einer andern ist es vom Himmel gefallen (Origenes bei Euseb. *h. e.* VI 38). Die Vermittlung des Engels findet sich auch in den Traditionen über Pachomius, der das Buch seiner Ordensregel in einer Vision aus der Hand eines Engels empfangen haben soll.¹ Das Motiv stammt aus dem alten Testament: nicht nur die Überbringung der Gesetzes-

die älteste und einfachste Form; er kommt auf die Erde, erscheint selbst in Naturvorgängen. Oder aber der Mensch geht zu Gott, zum Himmel, zum Berge; Gott offenbart dem Menschen auf dem Berge. Weiterhin aber erscheint Gott im Traume, er erscheint in Visionen. Oder endlich Gott redet durch den Menschen und aus dem Menschen, in den er eingeht (die im alten Griechenland übliche Form der Offenbarung durch Propheten, die Pythia, Sibylle), oder der Mensch geht in der Ekstase zu Gott und offenbart dann den andern das Göttliche. Eine weitere Stufe ist es, wenn ein Mittler auftritt, wenn Boten, Engel bestellen was Gott spricht, oder wenn Menschen, die zugleich göttlich sind und von Gott stammen, die gute Botschaft (εὐαγγέλιον) bringen. Sobald die Vorstellung von Geschriebenem eintritt, ist die älteste und einfachste Form der schriftlichen Offenbarung die, daß das von Gott Geschriebene vom Himmel fällt (das Gesetz *Exod.* XX 1 mündlich gegeben, *Exod.* XXXIV von Gott geschrieben). Sie liegt dem naiven Volksglauben zu allen Zeiten am nächsten, wie die „Himmelsbriefe“ vom Altertum an bis zu dem heute noch blühenden Volksglauben beweisen (s. *Hessische Blätter für Volkskunde* I 19ff.). Weiterhin wird das Geschriebene von Gott einem Menschen direkt übergeben oder aber wieder indirekt durch einen Mittler, einen Engel: von ihm hat dann ein Mensch (s. oben, so empfing auch Muhammed den Koran) die geschriebene Offenbarung erhalten. Die weiteren Formen sind, daß ein Engel diktiert, daß der Mensch im Enthusiasmus schreibt (das sind die heiligen „Männer Gottes“). Die „Verbalinspiration“ pflegt sich im Fortgang der Anschauungen zu verflüchtigen, bis dann die Interpreten, um das „Wort Gottes“ als Offenbarung zu retten, zu den gewundensten Sophismen greifen, die uns nicht mehr interessieren. Eine „Formenlehre“ der Offenbarung in dem angedeuteten Sinne kann geschrieben werden.

¹ Amélineau *Annales du musée Guimet* XVII 366, Grütz-macher *Pachomius* 69.

tafeln durch Moses hat stark eingewirkt, überhaupt sind dort die Engel recht eigentlich Boten der Offenbarung. Die Urkunden des alten Christentums verwenden ausgiebig das Motiv der Engelsbotschaft, ja es beherrscht so sehr seinen Ideenkreis, daß seine Offenbarung εὐαγγέλιον heißt. Das Wort und seine Verwandten (εὐάγγελος εὐαγγέλιος εὐαγγελιστής) waren in anderem, aber zuweilen eigentümlich nahestehendem Sinne gerade den Griechen Kleinasiens geläufig¹, die Fassung der Offenbarung als der Engelsbotschaft war auf griechischem Boden bei allerlei Kulte erst in den nachchristlichen Jahrhunderten gebräuchlich.²

Die Offenbarungsform wird hier im ersten Satze der Liturgie angegeben, der so beginnt: Ἰλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Τύχη, τάδε γράφοντι τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν, ἀξίῳ μύστη τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης, ἣν ὁ μέγας θεὸς κτλ. Eine Schwierigkeit bietet der Interpretation der Accusativ ἀθανασίαν. Man kann ja allenfalls ἀθανασίαν als den Inhalt der μυστήρια, die eben genannt sind, und als diesen grammatisch gleichgestellt auffassen: er schreibt die Geheimnisse für den einen ausgewählten Sohn, was Unsterblichkeit bereitet. Ich nahm früher an dieser Erklärung Anstoß, da hinzukam, daß die Änderung μύστη aus μύσται wenig wahrscheinlich erscheinen wollte. Ich glaubte lange Zeit, daß

¹ S. meine Bemerkungen in der *Zeitschr. für die neuest. Wiss.* I 336.

² Für die Geschichte des Wortes ἄγγελος, die durch neue Steine, namentlich aus Thera, und Papyri beträchtlich gefördert worden ist und bald versucht werden kann, giebt A. Wilhelm die wichtigen Stellen neuer Litteratur *Österr. Jahreshfte* IV (1901), Anzeiger S. 10. In unsern Exemplaren attischer Fluchtafeln sehen wir mit Augen, wie statt θεοί, δαίμονες, ἥρωες καταχθόνιοι mit einemale eintritt ἄγγελοι καταχθόνιοι, Ziebarth, *Gött. Nachrichten* 1899, S. 117 n. 18, 10; 129, n. 25, 2; 127 n. 23, 1; 127 n. 24, 1. ἀρχάγγελος, zur Bezeichnung Michaels (vgl. Daniel X 13, XII 1) gebildet, von Philo und neutestamentlichen Schriften aufgenommen, ist in den ersten Jahrhunderten n. Chr immer häufiger als allgemeine Bezeichnung eines obersten Engels verwendet. Ganz allgemein der Verkünder der göttlichen Epiphanie ist er i. Thess. IV 16 ὁ κύριος . . ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου . . καταβήσεται.

ἀξιῶ als Verbum aufzufassen sei und ein von ihm abhängiger Accusativ in diesem Griechisch, so wenig ich ihn bei dem in der Bedeutung „beten“ später geläufigen ἀξιοῦν nachzuweisen vermochte, nicht für unmöglich erklärt werden dürfe: es schien sich dann ein Satz μόνῃ δὲ τέκνῳ ἀθανατίαν ἀξιῶ, [ῶ] μύεται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης gut zusammenzuschließen. Ich bin durch drei Erwägungen von der Richtigkeit der erstangeführten und in den Text gesetzten Lesung überzeugt worden. Erstlich sind die Bedenken, die der häufige und doch immer andersartige Gebrauch von ἀξιοῦν erregen mußte, nicht zu beseitigen; zweitens muß es für höchst wahrscheinlich gelten, daß die Worte Ἰλαθί μοι, Πρόνοια κτλ. den Beginn der rituellen Aktion selbst ausmachten und zur Eröffnung der Kulthandlung gesprochen wurden; daraus folgt dann, daß τὰδε γράφοντι τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια nicht mehr der echte Wortlaut der Liturgie sein kann: das Wort γράφοντι wäre die ganz äußerlich eingetragene Änderung dessen, der den heiligen Text abschrieb; das ursprüngliche statt γράφοντι müßte ein ἄγοντι oder aber wiederum παραδιδόντι gewesen sein: so erst erhalten wir eine der Einleitung der sakramentalen Aktion in jeder Weise entsprechende Formel und zugleich steht nun der Accusativ ἀθανατίαν ausgezeichnet im ursprünglichen Text und seine gezwungene Stellung im jetzigen Text ist aufs beste erklärt. Durch die dritte Erwägung endlich wird der Änderung μύεται aus μύεται alles Unwahrscheinliche genommen. Gerade im Anfang des Textes begegnen die Formen πῶτα, μύεται und αἰητός (αἰητης P): das ist kein Zufall. Der Schreiber kannte vielleicht aus ältern Texten gewisse dorische Formen oder war doch aus irgend einem Grunde gerade damals dorisch zu schreiben gewohnt. Bei der Form αἰητός kann man zweifeln, ob die echte Liturgie sie schon enthielt (war sie doch z. B. bei Arat die gebräuchliche Phain. 522. 691, vgl. Manetho II 121 u. a.)¹ oder der Schreiber sie einsetzte: darum

1 Bei Pindar Pyth. IV 6 kann das überlieferte ἀετῶν stehen

habe ich sie im Text belassen. Die so gewöhnlichen Worte und Formen *πρῶτα* und *μύστη* hat der das gewöhnliche, wenn auch hier und da stark volkstümliche *κοινή*-griechisch geläufig schreibende Verfasser der echten Liturgie, die ja lange bei Griechen der Spätzeit in Gebrauch gewesen sein muß, ganz gewiß angewendet; nur ein Schreiber hat die Umsetzung vorgenommen, die dann begreiflicherweise in der Zauberüberlieferung ohne Verständnis peinlich beibehalten ward. *μύστη* für *μύσαι* einzusetzen — 1 ist auch 6, 8 einmal nebengeschrieben *τηι ὡρα* — heißt also für uns nichts anderes als eine erkannte Dialektumsetzung beseitigen. So ist jedes Wort der Überlieferung verstanden und kein kritischer Eingriff nötig.

Die Segensformel im Anfang ist ja wohl auch von dem, der den heiligen Text aufzeichnete, etwa so aufgefaßt worden, wie die, welche Vettius Valens im 2. Jahrhundert dem letzten Buche seines astrologischen Werkes vorausgeschickt hat (s. bei C. I 108, Anm. 6) *καὶ ταῦτα μὲν, ὦ Μάρκε, μετὰ πολλοῦ πόνου καὶ ἐγκρατείας ζητήσας καὶ ἀνευρὼν συνέταξα καὶ τὰς αἰρέσεις ἐξεδόμην. τοιγαροῦν ὀρκίζω σε Ἡλίου καὶ Ἀελήνης καὶ πέντε Ἀκτέρων τοὺς δρόμους, Φύσιν τε καὶ Πρόνοιαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα μὴ ταχέως τινὶ μεταδοῦναι καὶ ταῦτα ἀμαθεὶ μὴδ' ὥς ἔτυχε, λογισάμενον τὸν πόνον καὶ τὸν πόθον (μόχθον? C.) καὶ τὴν πολυχρονίαν εἰς τὰ τοιαῦτα διατριβὴν τε καὶ ζήτησιν. Wie eng die Beziehungen astrologischer Weisheit und der Mithraslehre waren, ist bekannt (C. I 31). In jener mußte ja Vorsehung und Schicksal neben- und gegeneinander eine besondere Rolle spielen. Wir denken ohne weiteres an die stoischen Erörterungen über πρόνοια und εἰμαρμένη, aber wir erfahren auch direkt vom Mithrasdienst, daß Τύχη — mit ihr wurde die iranische Hvarenō identifiziert —, daß Fortuna in ihm eine bedeutsame Rolle spielte.¹*

bleiben, s. O. Schröder z. d. St. αἰετός ist die altattische Form, Meisterhans 31; 33. αἰήτης oder vielmehr ἀήτης = ἄνεμος (s. Hesych. s. v.) kann an der Papyrusstelle nicht in Betracht kommen.

1 Das überlieferte *ψυχη* kann keinen Sinn haben und muß Verschreibung sein. Wessely hatte zuerst *τυχη* gelesen und ediert,

Die Mithrasdiener, die dem Nero huldigen als ihrem neuen Mithras, nennen ihn zugleich ihre *Μοῖρα καὶ Τύχη* (Dio Cass. LXIII 5).

Wie es sich aber auch mit der Einleitungsformel verhalten möge, jedenfalls handelt es sich darum, daß allein einem Kinde die Unsterblichkeit zuteil werden soll. Ich habe bei anderer Gelegenheit¹ Beispiele gegeben, wie üblich in aller mystischen Litteratur der griechischen Spätzeit nur das Kind der Adressat der Offenbarungen ist, der Geheimglaube und die Geheimweihen nur dem Kinde vorbehalten sind und nur in solch strenger Geheimtradition fortgepflanzt werden dürfen. Für den Mithrasdienst ist es möglicherweise nicht ohne Bedeutung, daß gerade im Zend Avesta ähnliche Vorschriften sich finden, so z. B. *Yasht XIV 46 o Zaratuštra, in diesen Spruch sollst du niemand einweihen außer den Vater oder einen Sohn oder einen leiblichen Bruder oder einen Priester der drei Grade* (mir nachgewiesen und übersetzt von Bartholomae). Von den Chaldäern wird bei Diodor (II 29) ganz ähnliches berichtet. Eine Stelle aus griechischer Litteratur will ich hier wiederholen²: ταῦτα οὖν μηδενὶ παρὰδίδου εἰ μὴ μόνῳ τῶν ἱερίων (μονῷ . . . ἱερίῳ Pap.) υἱῷ σου ἁγιοῦντι τὰ παρ' ἡμῶν ῥηθέντα ἐνεργήματα. Nicht immer ist, wie hier, in analogen Stellen der leibliche Sohn gemeint, in unserm Texte schwerlich. Wir haben ja einen merkwürdigen Bericht³ von μαγουσαῖοι, mazdäischen Kultgenossen in Kappadokien, die keine Bücher hätten, in denen ihre Lehre überliefert sei, sondern der Sohn empfinde sie vom Vater.⁴ Aber wir wissen auch, daß die Mysten ersten Grades in den Mithrasmysterien πατέρες = *patres* hießen. Und so redet denn auch die Inschrift, die ich hierhersetze⁵, gewiß nur in liturgischer Bildlichkeit von Vater und Sohn⁶:

später las er ψυχὴ und Kroll bestätigt mir, daß es ganz zweifellos dastehe.

1 Abraxas 161 ff. 2 Partheys Berliner Zauberpapyrus I 192 f.

3 Basilius *Epist.* 258 *ad Epiphanium*, ed. Bened. III p. 394.

4 παῖς παρὰ πατρός διαδεχόμενος ἀτέθειαν, s. C. I 10.

5 Weiteres siehe im 3. Kapitel des zweiten Teiles.

6 CIL VI 751^b, C. II nr. 10 p. 93.

D(ominis) n(ostris) Valente V et Valentiniano iuniore primum aug(ustis) VI idus april(es) tradidit hierocoracica Aur(elius) Victor Augentinus v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) filio suo Emiliano Corfuni(o) Olympio c(larissimo) p(uer)o anno tricenisimo acceptionis suae felic(iter). Mithras selbst ist seinen Gläubigen der Vater, nicht selten wird auch Helios von ihnen Vater genannt.¹ Die Gläubigen sind die Söhne, die Kinder. Die, von denen sie in die Weihen des Gottes aufgenommen werden, die Leiter der Gemeinde, sind den andern Väter. Ich bin der Sohn, sagt der Myster in Verlaufe unseres Textes, die Sonne nennt er den Gott, seinen Vater; hier im Beginn redet der „Vater“, der dem „Kinde“ die Unsterblichkeit überliefert.²

Tradidit, tradiderunt: das sind die stehenden, offenbar liturgisch festen Ausdrücke von der Übergabe einer Weihe in den Inschriften.³ Und nicht zufällig sagt Firmicus Maternus, wo er vom Mithrasdienste spricht (*de errore prof. rel.* c. 5), nicht nur da, wo er einen Vers aus einer Mithrasliturgie zitiert: *sicut propheta eius tradidit nobis dicens*

Μύστα βροκλοπίης, συνδέξιε πατρός αγαυού,

noch viel bemerkenswerter fährt er fort: *hunc Mithram dicunt, sacra vero eius in speluncis abditis tradunt.* In unserm Texte heisst es τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια.⁴

1 S. besonders C. I 345, 7. Iulian sieht die Sonne als seinen Vater an und sich *comme son fils spirituel*.

2 Es ist wohl möglich, daß μόνῳ τέκνῳ wie μόνῳ υἱῷ im Berl. Papyrus die Einzahl des Sohnes hervorheben soll, die durch die mythologische, in griechischen Mysterien wie in der Gnosis so verbreitete Vorstellung vom υἱὸς μονογενῆς vorgebildet ist. (Stellen in genügender Zahl bei Wobbermin *Religionsgesch. Studien* 114 ff., der sie nicht richtig gedeutet und verwertet hat.) Daß Helios wohl in diesem Mithraskult der υἱὸς μονογενῆς des Mithras heissen konnte, wird erst später verständlich werden: der πρωτομύστης wäre auch hier das Vorbild der irdischen Nachfolger.

3 C. II nr. 7 ff., s. Index II 535.

4 Die Ausdrücke παράδοσις, παραδιδόναι, wie *traditio, tradere*, sind natürlich nicht auf die Mithrasweihen beschränkt, sondern bei Mysterien überhaupt bräuchlich. Eine reiche Liste von Beispielen bei Lobeck *Aglaophamus* 39 Anm. Dem παρα-

Dafs es sich hier um Weihen des ersten Grades handelt, liegt im ganzen Satze und in diesen Worten auch direkt. Anwesend sind gewifs nur die Geweihten des höchsten Mysteriums.

Noch verlangt aber der Schlufs des Einleitungs-
passus ein Wort: Mithras hat die Kraft geben lassen
von seinem Erzengel, ἵνα ἐγὼ μόνος αἰήτορ οὐρανὸν
βαίνω καὶ κατοπτέω πάντα. Vorsehung und Schicksal
müssen ihm gnädig sein; wenn er die höchsten Weihen
weiter überliefert: denn er allein sollte nach des Gottes
Willen den Himmel beschreiten und alles schauen, als
ein Adler. Wir wissen aus Porphyrios und zwei klein-
asiatischen Inschriften mit Sicherheit — ich habe das
begründet in den *Bonner Jahrbüchern* 1902, S. 12 —,
dafs der höchste Grad der Mysten des Mithras, jeden-
falls in gewissen Kulturen und Gegenden des Ostens, den
Namen oder den Nebennamen der αἰετοί trug. Hier
also besteht die Weihe, die Mithras gegeben, eben darin,
dafs der Myste als „Adler“ zum Schauen Gottes empor-
steigt. Er ist der „Vater“, er ist der „Adler“. Hier
sind die „ersten Mysterien“ des Kults, das Unsterblich-
keitssakrament des ersten Grades der Eingeweihten.

4.

Es wäre fast genügend, wenn ich zum Verständnis
des den einleitenden Formeln sogleich folgenden grossen
Gebetes, der Anrufung (κλήσις), nur auf die einschlagenden

διδόναι entspricht παραλαμβάνειν (Schol. Aristoph. *ran.* 745),
accipere, *acceptio* vom Taurobolium, im Kult der grossen Mutter,
im Isiskult, im Mithraskult, Anrich *Das antike Mysterienwesen
und sein Einfluss auf das Christentum* 54, C. Index s. v. Gerade
auch im Naassenerhymnus, wo es sich darum handelt, der Seele
den Aufstieg zu zeigen, heisst der bedeutsame Schlufs τὰ κε-
κρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γινῶσιν καλέας παραδῶσω.
Weiteres trägt Koch (s. S. 43) zusammen S. 104f. Bei Pseudo-
Dionysios ist dasselbe Wort in der gleichen Anwendung üblich.
Beide Termini, παράδοσις *traditio* und *acceptio* gehen im christ-
lichen Kult als Bezeichnung der Priesterweihe und ganz besonders
der Einsetzung des Abendmahls, auch des Empfangs der Taufe
immer weiter, Anrich 161.

Bemerkungen Cumonts verwiese, der die Verehrung der Elemente im Mithraskulte mehrfach bespricht. Diese Lehre ist auch hier erkennbar durch die Stoa beeinflusst (I 103, 108). Die Vorstellung, daß der Mensch, wie auch die Himmelskörper, aus den vier Elementen gebildet sei, ist der Mithraslehre nicht fremd (I 117). Der Stoizismus hat auf die Astrologie und ihre Litteratur eingewirkt und andererseits davon Lehren übernommen und verwendet. Die *Verknüpfung stoischer Lehre mit mazdäischer Religion war um so leichter*, sagt Diels *Elementum* 45, *als in der That bereits in alter Zeit die Elemente in Persien Verehrung genossen, und im zweiten Jahrhundert polemisiert der Apologet Aristides heftig gegen diese Elementargötter der Chaldäer, die in Tempeln Kultbilder besäßen. So kann es nicht auffallen, daß im Mithraskult, der eine weitgetriebene Konfusion östlicher und westlicher Gedanken anstrebt, die Apotheose der Elemente eine große Rolle spielt und ihre Darstellung auf den Mithräen weitverbreitet ist.* Die Lehre vom „Mikrokosmos“ lesen wir in den erhaltenen astrologischen Büchern, bei Manilius wie bei Firmicus, nicht anders in mannigfach verwandten hermetischen Schriften¹; das Hauptwerk „ägyptischer“ Astrologie des Nechepso und des Petosiris hat sie enthalten.² Und fast überall in dieser Litteratur tritt uns auch die alte Lehre von dem sonnenhaften Auge, das allein die Sonne schauen kann, entgegen, die bei Empedokles schon so deutlich ausgebildet ist (s. Abraxas 58):

γαῖα μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον.

1 Boll *Studien zu Ptolemaios* 238.

2 Boll a. a. O.; s. auch die Zusammenstellung von Bouché-Leclercq *L'astrologie grecque* 76ff. Ich setze einige altchristliche liturgische Stellen hinzu aus dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen bei Brightman *Liturgies eastern and western* p. 16, 18f.: καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου κόσμον ἀναδείξας . . . 22ff. διὸ καὶ πεποίησας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων . . .

Nach Platon (*Rep.* VI 508a) hat dann Poseidonios das Bild verwendet (καὶ ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὀψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὄλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου Sext. Emp. VII 93); nach ihm verwendet es wie die pseudoaristotelische Schrift περὶ κόσμου (c. I ῥαδίως οἶμαι τὰ συγγενῇ γινώσκειν καὶ θεῖω ψυχῆς ὁμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα), so auch Manilius¹ in den berühmten Versen II 115

*quis caelum possit nisi caeli munere nosse,
Et reperire deum nisi qui pars ipse deorum.*

Und er hat das Bild von der φωτοειδῆς ὄψις da, wo er von der Rückkehr der Seele zu Gott kurz vorher redet. Ich muß die ganze Stelle hierhersetzen IV 886 ff.:

*An dubium est habitare deum sub pectore nostro
In caelumque redire animas caeloque venire?
Utque est ex omni constructus corpore mundus
Aeris atque ignis summis terraeque marisque
Spiritus et toto rapido quae iussa gubernans:
Sic esse et nobis terrenae corpora sortis
Aetheriasque auras animo qui cuncta gubernat
Dispensetque hominem? quid mirum noscere mundum
Si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis;
Exemplumque dei quisque est in imagine parva?
An quoquam genitos nisi caelo credere fas est
Esse homines? . . .*

905

*. . . stetit unus in arcem
Erectus capitis victorque ad sidera mittit
Sidereos oculos . . .*

Von den weiteren Nachwirkungen dieses Gedankens (Boll 228) sei noch besonders der orphische Vers erwähnt fr. 280:

¹ Vgl. Badstübner *Beiträge zur Kritik und Erklärung des philos. Schriften Senecas*, Hamburg 1901, 13f., Boll 228f.

τῷ λαμπρῷ βλέπομεν, τοῖς δ' ὄμμασιν οὐδὲν ὁρώμεν.¹

Wir bemerken schon hier, daß diese Gedankenreihen im wesentlichen auf Poseidonios zurückgehen, denselben, von dem auch die Ausführungen bei Cicero Tusculanen I und im Somnium Scipionis über die Himmelfahrt der Seele stammen (s. u.). Wir werden ihm in dieser Untersuchung immer wieder begegnen.

Noch die Stelle des Firmicus Maternus *Math.* III *prooem.* mag hier statt weiterer Erörterungen Platz finden, der, wie schon Cumont dem Bericht des Firmicus über Mithras in seinem christlichen Buch anmerken wollte (I 29), selbst Mithrasdiener war, ehe er Christ wurde. Waren doch in der That im 4., 5., 6. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts so viele höhere Beamte Roms nach Ausweis vieler Inschriften Diener des Mithras. Die Lehre, die den Anschauungen unserer Urkunde genau entspricht, formuliert Firmicus a. a. O. so: *Scire itaque nos principe in loco oportet, Lolliane decus nostrum, quod ad imaginem speciemque mundi formam hominis ac statum totamque substantiam deus ille fabricator hominis natura monstrante perfecit; nam corpus hominis ut mundi ex quattuor elementorum commixtione composuit, ignis scilicet et aquae, aeris et terrae, ut omnium istorum coniunctio temperata animal ad formam divinae imitationis ornaret, et ita hominem artificio divinae fabricationis composuit, ut in parvo corpore omnem elementorum vim atque substantiam natura cogente conferret, ut divino illi spiritui, qui ad sustentationem mortalis corporis ex caelesti mente descendit, licet fragile sed tamen simile mundo pararet hospitium. Hac ex causa hominem quasi minorem quendam mundum stellae quinque, Sol etiam et Luna ignita ac sempiterna agitatione sustentant, ut animal quod ad imitationem mundi factum est, simili divinitatis substantia gubernetur.*

Nehmen wir hinzu die Vorrede des 8. Buches des

¹ Vgl. Philo *de gig.* 2 ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὁμοιον θεωρηῇται, *de congr. quær.* 9 φῶς ψυχῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη. Plotin *Ennead.* I 6, 9 τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον κυρτηνὴν καὶ ὁμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ· οὐ γὰρ ἂν πῶποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένον οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

Firmicus, daß der Geist Finsternis und Schmutz des irdischen Lebens abthun müsse eingedenk seines himmlischen Ursprungs, zu dem er zurückkehren solle — ich will die lange Erörterung nicht ausschreiben —, so haben wir auch da Hauptgedanken, die unsere Liturgie gestalten und erfüllen. Astrologische Weisheit auf platonisch-stoischer, d. h. im wesentlichen poseidonischer Grundlage ist es, zu der wir gewiesen werden.

Das Verständniß des ersten Gebetes, des längsten der großen Liturgie, wird uns jetzt kaum noch irgendwelche Schwierigkeiten machen. Der Myste ruft an die γένεσις πρώτη seiner γένεσις, die ἀρχὴ πρώτη seiner ἀρχή, die πρώτα der Elemente in ihm; sie sind droben im Reiche des Lichts.¹ πνεῦμα, πῦρ, ὕδωρ, οὐσία γεώδης werden genannt und bedeutsam genug das Feuer besonders bezeichnet als τὸ εἰς ἐμὴν κράσιν θεοδώρητον, es ist das „göttliche“ Element in der Mischung, die den Menschen macht: ich brauche nicht zu sagen, wie stark wir an stoische Lehre gemahnt werden.² Schliesslich wird der „vollendete Leib“ genannt — seinen Namen muß der Myste hinzufügen —, der fertig gebildet ist von einem ehrenreichen Arme und einer unvergänglichen Rechten: Gott selbst hat die κράσις vollzogen als der allmächtige Schöpfer. Die folgenden Sätze vervollständigen das Bild, das sich diese Gläubigen von dem Menschen und seiner Seele machen. Wenn er der ἀθάνατος γένεσις wiedergegeben werden und die ἀθάνατος ἀρχή

¹ Über ἀρχή und στοιχεῖον s. Diels *Elementum* 35, 43.

² κράσις ist stoischer Terminus (Zeller III 1^s 127). In der Astrologie hat er besondere Geltung erlangt. Jenachdem in einem Horoskop sich feurige, wässerige, erdige oder luftige Zeichen befinden, bildet sich die Natur des Gebornen: die verschiedenen Mischungen der Elemente bestimmen die κράσις, das Temperament, s. *Catalogus codicum astrol. Graecorum* ed. Boll, Cumont, Kroll, Olivieri, *codices Florentini* p. 146 ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὕλικά πάντα ἐκ τούτων τῶν δ' στοιχείων ἤτοι σωματίων συνέστηκεν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἀνθρώπου ὡς τῆς αὐτῆς φύσεως κεκοινωνηκότα μετέχειν τούτων τῶν δ' στοιχείων. καὶ προσέταξαν τὰ τέσσαρα κέντρα τῆς γενέσεως κατὰ τὰς τέσσαρας κράσεις τούτων τῶν δ' στοιχείων ὅλον· ἕαν κριὸς ὠροσκοπήσῃ, τοῦτ' ἔστιν πυρῶδες ζῷδιον κτλ.

schaufen soll, so kann er das eben nur dadurch, daß das unsterbliche πνεῦμα in ihm, das unsterbliche Wasser, das Feste und die Luft in ihm schaut das heilige Feuer, des Aufgangs abgrundtiefe Flut, daß in ihm weht τὸ ἱερὸν πνεῦμα, der heilige Geist. Man sieht aus einigen nachfolgenden Vorschriften, wie eigentlich die Erhebung durch das πνεῦμα gemeint ist: er muß von den Strahlen πνεῦμα einziehen, dann hebt er sich zum Licht und kommt mitten in die Luftsphäre. Auch späterhin muß er nochmals vom Göttlichen einziehen den Geisteshauch: ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ, sagt er sehr eigentlich. Je mehr der heilige Geisteshauch in ihn eingeht, wird er in die Höhe gehoben zur Luftregion und weiter: die ψυχικὴ δύναμις wird unterschieden, die ihm emporhilft, die er wiedererlangen wird, und die ὑποκειμένη φύσις, die φθαρτὴ βροτῶν φύσις, die unter ihm bleiben soll; er ist gegenwärtig noch bedrängt von der bitteren ἀνάγκη und χρεία. Nur der gnädige Ratschluß Gottes erhöht ihn, da er, der Sterbliche, nicht begehren kann emporzusteigen mit den Flammen des ewigen Lichts. Nur er erhöht ihn, der sterblich gezeugt ist aus sterblichem Mutterleibe, mit allmächtiger Kraft und unvergänglicher Rechten¹: dann kann er schauen den unsterblichen Aion und den Herrn der Feuerkronen. Wer diese letzteren sind, wird alsbald erläutert werden.

Die Lehre von dem Feuerhauch der Seele, von der φύσις ὑποκειμένη, ja auch die von der φύσις und ψυχὴ im engeren Sinne als den Teilen der Seele selbst, also einem „psychologischen Dualismus“, die z. B. Panaitios vertreten hat²; und die von der ἀνάγκη erkennen wir als stoisch oder doch von der Stoa beeinflusst.

Die Lehre von der Ἀνάγκη ist ja schon von den

¹ Es ist schwerlich zufällig, daß gerade die δεξιὰ βασιλείος des Mithras genannt wird in einer Anrede des Dareios an einen Perser im *Alexandros* des Plutarch c. 30 εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρου τε φύς μέγα καὶ δεξιὰν βασιλείον, ἄρα μὴ κτλ. δεξιὰ wie βραχίων kennt, auch parallel, die griechische Bibel.

² S. Rohde *Psyche* II 322, 3, vgl. Schmekel *Philosophie der mittleren Stoa* 197.

alten mystischen Kulte Griechenlands ausgebildet; sie ist es, die die Seelen immer aufs neue in irdische Leiber zwingt: dadurch angeregt ist die grandiose Schilderung Platons von der Ἀνάγκη, vor deren Throne die Seelen erscheinen müssen, die ein neues Lebenslos zu wählen haben. Auch der mannigfachen griechischen Mystik der Spätzeit ist sie sehr bekannt. In die Mithraslehren fand sie um so leichter Eingang, als dort schon von persischen Traditionen her eine entsprechende Gestalt überliefert war. Und wir besitzen jetzt eine Stelle in den neu ans Licht gekommenen Teilen des Prokloskommentars zur platonischen Republik, die ausdrücklich ἐκ τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν beglaubigt, daß dort Ἀνάγκη ihre besondere Geltung hatte (II 345, 6 ff. Kroll). In unserm Texte ist die bittere, unerbittliche, niederdrückende „Not“, die die Seele im Leibesleben hält, nicht mehr so ganz als Person genommen, wenn es heißt μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην (od. χρεῖαν) u. a. Im Anfang der Gebete wird diese Formel nachdrücklich mehrfach gebraucht: die Not und Bedürftigkeit des irdischen Leibes bedrängt den Mysten noch, ein letztes Mal sagt er im dritten Gebet an den Licht- und Feuergott: „öffne mir, weil ich anrufe, um der mich niederdrückenden und bitteren und unerbittlichen Not willen die Namen . .“ (9, 24 ff.) und unmittelbar danach, als die Thore geöffnet und der κόσμος τῶν θεῶν zu schauen ist, heißt es, daß der Geist von der Freude und Lust des Schauens mitgerissen wird und in die Höhe steigt. Nun ist er der Not entgangen, und demnächst heißt es „in den gegenwärtigen (ἐνεστῶσας wie in jener Formel ἐνεστῶσῃ) guten Stunden des heutigen Tages“. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß auch die furchterregenden Vorgänge bei den ersten Stationen der heiligen Handlung selbst, die Not in den Gefahren, die erst durch Gebetsformeln gelöst werden müssen, ja daß allerlei Vorbereitungen und körperliche Peinigungen, denen der zu Weihende unterworfen wurde (ἀγίοις ἀγιασθεὶς ἀγιασµατὶν andeutungsweise 4, 22), daß auch dergleichen

in der feststehenden Formel von der Not mitgemeint war.

Aus all dem bisher Erörterten geht ja unzweifelhaft für die Lehren dieses Kultes ein Dualismus in Kosmologie und Psychologie hervor. Und mag das einzelne namentlich in der Lehre der Stoa fast genau entsprechende Analogien haben, an einer Stelle, die bisher unerwähnt blieb, geht der Dualismus deutlich über das hinaus, was etwa die Stoa jemals hätte zugestehen können. Das *cῶμα τέλειον* des Mysten, der aus den Elementen besteht, ist von einem ehrenreichen Arme und einer unvergänglichen Rechten zu Ende gebildet *ἐν ἀφωρίτῳ καὶ διαυγεί κόσμῳ ἐν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ*. Also es giebt einen finstern und einen lichten κόσμος, einen seelenlosen und einen beseelten: in beiden ist der Mensch geschaffen, d. i. z. T. stammt er aus jenem, z. T. aus diesem. Genau das ist altpersische Lehre: der Kampf des Reiches des Lichtes und des Reiches der Finsternis ist der Weltprozeß und die Menschenseelen müssen gereinigt sein von allem, was sie vom Reiche der Finsternis haben, bis sie eingehen können zum Reiche des Lichtes. Auch im Mithraskult tritt dieser Dualismus hervor (C. I 308): der Manichäismus setzt ihn zu äußerster Schärfe fort. In dem Papyrus ist er verbunden mit den Lehren griechischer Philosopheme und durch sie gemildert. Wir spüren, daß wir in längerer Tradition verwachsene Gedanken vor uns haben, die man längst gelernt hatte, in gewohnte griechische Worte und Sätze zu fassen.

5.

Nach dem Gebete folgen in der Agende Vorschriften: hole von den Strahlen Atem; der Myste wird in die Höhe gehoben. Er wird sein mitten in der Luft: die Luftregion ist die nächste, die über der Erde kommt, auch das nach stoischer Lehre. Dort wird er schauen τοὺς πολεύοντας θεοὺς. Es sind die Himmelskörper. Der Ausdruck ist nicht selten und bezeichnet die umwandelnden d. i. den Tag beherrschenden Planeten, die Tagesgötter. Über die Göttlichkeit der Gestirne

brauchen wir hier keine Worte zu verlieren; sie ist bei Platon, bei Aristoteles und bei Stoikern wie Peripatetikern und erst recht im Mithraskult gewöhnlich, ja selbstverständlich. Wenn im Papyrus gleich darauf von den ὀρώμενοι θεοί die Rede ist, so brauchen wir nur an die θεοὶ ὄρατοί zu erinnern, wie schon Platon (*Tim.* 40d) die Gestirne genannt hat.¹ Unmittelbar danach erwähnt der Papyrus einen merkwürdigen Anblick, der dem Aufsteigenden werden soll. Der Weg der Planeten erscheint durch die Sonne, d. h. man sieht, wie er durch die Sonne geht, und von der Sonne geht aus eine „Röhre“², durch diese geht der Wind von der Sonne aus; es wird nun ein Fall gesetzt, da ja der Verfasser der Liturgie nicht weiß, welcher Wind an dem Tage, da die Himmelfahrt stattfindet, herrschen wird, d. i. welcher ὁ λειτουργῶν ἄνεμος sein wird³: geht die Röhre nach den Gegenden des Westens, dann ist Ostwind (er kommt von Osten); wenn aber nach den Gegenden von Osten gewendet — der Wind kommt von Westen — dann wird die Röhre umgedreht, abbewegt (fortgetragen, abgekehrt), ἀποφέρεται, und der Myste sieht τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὁράματος, das Gegenbild.⁴ Das Wort ἀπηλίωτης hat offenbar mit Veranlassung zu diesen Sätzen gegeben. Es ist der Morgen- und der Abendwind, die eben beide von der Sonne ausgehen sollen. Dafs sie daher kämen, ist Volksvorstellung in mancherlei Ländern. Aber hier mag nur eine Stelle aus einem Hymnus Platz finden, der den besprochenen Anschauungen überhaupt nicht fern steht. Er ist durch den grofsen

¹ Vgl. Bernays *Abh. d. phil.-hist. Cl. d. Berl. Ak.* 1882 III 44 ff. τοὺς φαινόμενους οὐρανίους θεοὺς Theophrast, s. Bernays *Theophr. Schrift über die Frömmigkeit* 44. Vgl. Maafs *Tagesgötter* 24 ff. u. ö.

² Anaximander nahm an der Sonne und dem Monde eine Öffnung an, durch welche das Feuer ströme wie durch einen αὐλὸς πρηστήρος (Diels *Doxogr.* 348, 355^b,¹¹ ἔχοντα μίαν ἐκπνοὴν οἷον πρηστήρος αὐλόν).

³ Tagesdienst der Winde bei Lukian *Ikaromen.* 26.

⁴ Pollux III 94 ἀποφορὰ . . . καὶ πνευμάτων ἀποβολή. — ἡ ἔξ ἄρκτου φορὰ ist z. B. Joh. Stobaeus I, 107, 26 die vom Bärenstern ausgehende Umdrehung des Fixsternhimmels.

Pariser Papyrus 436 ff. (kurz vor der Liturgie) und 1957 ff. erhalten:

ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις,
 Ἥλιε χρυσοκόμα διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ
 αἰθερίοις τριβοῖς μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων . . .
 ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοις.

Wie natürlich und naheliegend die Anschauung ist, daß der Wind aus einer Röhre, einer Trompete, einer Tuba kommt, zeigt ja auch die antike Kunst genugsam. Aber allgemeine Erwägungen genügen hier nicht und brauchen nicht zu genügen. Die Mithrasdenkmäler geben nicht selten eine Darstellung der Winde; am häufigsten sind es Köpfe in den Ecken der Monumente, gelegentlich vier, gelegentlich nur zwei (C. I 94; 95, 3). Oft befinden sie sich in der Nähe gerade des Helios (und der Selene C. mon. 273 b, 246 d, 267 a), und gewöhnlich blasen diese Köpfe in ein Rohr, eine Art Trichter, *entonnoir*, wie es Cumont mehrfach bezeichnet (I 95). Auf der Stele von Carnuntum (mon. 228^{bis} c) sind es Rundfiguren, die *une trompe allongée* blasen. Und auch die litterarische Überlieferung läßt uns nicht ganz im Stich. Porphyrios zieht, *de antro nympharum* c. 24, wo er die Odysseeverse N 109 ff. erklärt, Mithraslehren heran in einer mir nicht ganz verständlichen Auseinandersetzung τῷ μὲν οὖν Μίθρα οἰκείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἡμερίας ὑπέταξαν διὸ κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηίου ζωδίου τὴν μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης· κατὰ τὸν ἡμερινὸν δὲ τέτακται κύκλον ἐν δεξιᾷ μὲν ἔχων τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια, τεταγμένου αὐτῷ κατὰ μὲν νότον τοῦ κατ' αὐτὸν ἡμισφαίριου διὰ τὸ εἶναι θερμόν, κατὰ δὲ τὸν βορρᾶν τοῦ κατ' ἐκείνον διὰ τὸ ψυχρόν τοῦ ἀνέμου. Dann fügt er hinzu: ψυχραῖς δ' εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὡς τινες ψήθησαν, καὶ οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην. ἀλλὰ βορρᾶς μὲν οἰκείος ταῖς εἰς γένεσιν ἰούσαις. Eine stärkere Bestätigung kann man kaum erwarten als die hier ge-

gebene: in der Mithraslehre wurde den Seelen, die aus der Geburt gingen, Winde bestimmt, da auch diese Seelen Hauch einzögen nach einiger Meinung und ein derartiges Wesen hätten. Und  unserem Texte begann ja die Partie, die vom Schauen der Planeten und Winde sprach: ἔλκε . . . πνεῦμα. Wenn wir auch die Zusammenhänge nicht durchschauen können, in denen diese Lehren stehen, so viel erkennen wir, daß auch hier das echt Mithräische unseres Dokumentes durch die Denkmäler und durch den auch sonst in Dingen des Mithras so aussergewöhnlich gut unterrichteten Porphyrios bestätigt wird.

Die Beziehungen zwischen Seele und Wind in antikem Glauben sind bekannt¹; hier mag hingewiesen sein auf die Formel des orphischen Hymnus von den αὔραι παντογενεῖς², . . . θανάτου ἀνάπαυσιν ἔχουσαι. Ζωογόνοι, ψυχοτρόφοι (XXXVIII 3 und 22.)

Endlich aber will ich an dieser Stelle daran erinnern, daß die Überlieferungen von altpersischer Religion, die wir haben, die Verehrung der Elemente, der Planeten, der Winde nennen (Herodot, Strabon s. C. I 6 und öfter): wir hatten von denselben Dingen auch hier bei der Mithrasagende bisher zu handeln. Noch Iulian, der Mithrasdiener, hat nach einer merkwürdigen Notiz des Cedrenus (s. C. I 345, 8) dem Helios, dem Feuer, den Winden geopfert.

6.

Wie der Myste nun die Feindschaft der geschauten Götter abwendet durch das κύμβολον des lebendigen Gottes σιγή, σιγή, σιγή³, wie ihn des Donners Krachen

1 S. z. B. Rohde *Psyche* I 247—249, Kroll *Rhein. Mus.* LI 338 ff. Durch Einwirkung der Luft entsteht nach stoischer Lehre die animalische Seele Zeller III 1, 197, Wendland *Philos Schrift über die Vorsehung* 69.

2 LXXX 1, so richtig überliefert, nicht παντογενεῖς.

3 κύμβολον kennen wir als Terminus antiker Kulte für die Sprüche, die die Kultgenossen kenntlich machen, die dem Mysten in der Unterwelt zu den Seligen Eintritt schaffen als Kennworte, s. *de hymnis orphicis* 35, *Aberkios* 47. Hier ist überall κύμβολον „Kultbekenntnis“ (Kultparole, Signum der Einweihung), im Christentum wird es „Glaubensbekenntnis“.

erschüttert, wie er sich wieder schützen muß: das alles bedarf keiner Erklärung. Und daß er das bedeutsame Wort sagt ἐγώ εἰμι κύπλανος ὑμῖν ἀστήρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων, wird nach dem oben Angedeuteten leicht verständlich.¹ Aus den gleichen Elementen wie die Sterne ist der Mensch gebildet und abgesehen von astrologischen und ähnlichen Reflexionen ist der naive Glaube, daß die Menschenseele ein Stern sei, weitverbreitet im alten Orient und Occident. Ob bei den fünfzackigen Sternen, die von der Sonnenscheibe herankommen und die Luft erfüllen, ähnliche Gedanken vorwalten oder mitsprechen, das zu entscheiden haben wir keinen Anhalt. Soviel aber ist klar, daß diese Sterne nicht Planeten sein können: denn die haben ihre andere feste Stelle. Fixsterne sind es auch nicht: denn sie müssen nach jeder antiken Anschauung der Sphären nicht unter, sondern über den Planeten gesucht werden. Man mag an die Sterne denken, die auch sonst in antiker Astronomie von den andern besonders genannt werden, die διόττοντες, die Sternschnuppen. Es sind jedenfalls Schwärme von Sternen, die der Adept durch sein κύμβολον verjagt.

Der Aufgefahrene hat unermesslichen Lichtkreis vor sich und steht vor feurigen Thoren, die geschlossen sind. Nun folgt das dritte Gebet, und nachdem es dreimal wiederholt ist, öffnen sich die Thore: der Geist steigt nun in die Höhe in Lust und Freude des Schauens. Die Welt der Götter wird offenbar. Jenes Gebet ruft den Herrn an, der mit dem Geisthauch die feurigen Schlösser des Himmels verschlossen habe, den Zweileibigen; dann folgen 21 (3×7) griechische Epitheta, die den Licht- und Feuergott als solchen rufen. Das Gebet schließt: öffne mir, weil ich anrufe um der mich niederdrückenden Not willen — in der uns bekannten Formel — die Namen, die nie ausgesprochen wurden; und dann folgen die Vokalreihen, die ich oben erklärte, die Namen der Planeten, die er schauen will und schauen wird. Aber wer ist der Gewaltige, der öffnen

¹ S. C. I 117. 291. 309.

soll? Der Himmelspfortner der Mithrasmysterien ist Aion oder Kronos, die merkwürdige Gestalt, die uns Cumont in den umsichtigsten Erörterungen deutlich und erkennbar gemacht hat.¹ Auch über den Namen Αἰών (neben Κρόνος), den ganz analog Orphiker und Gnostiker verwenden, handelt Cumont ausführlich (I 76 ff.) und auch er findet den Gebrauch dieses Namens sehr wahrscheinlich neben dem eigentlichen, für den er Κρόνος hält.² Unser Text nannte schon einmal im ersten Gebet τὸν ἄθανατον Αἰῶνα, den der Myste schauen solle. Aber ich brauche nur an die bekannten Bilder des Aion oder Kronos zu erinnern: der Löwenkopf sitzt auf dem Menschenleib, von der Schlange ist der ganze Körper umwunden; oft sind die Schlüssel, die Blitze auf der Brust angebracht. Hinzukommt, daß uns gerade in diesem Falle ein Einblick in die Verwendung der Figuren im Kultus gegeben ist. Cumont hat nämlich gezeigt, daß eine mehrfach gefundene Röhrenleitung, die durch die Steinfigur hindurchführte und im Munde endete, dazu diente, allerlei Feuerspiel aus dem Munde gehen zu lassen. Der Löwenkopf war ja das Symbol des Feuers: der Löwenköpfige war der Feuergott. Besonders lehrreich ist ein römisches Basrelief, das den Kronos zeigt, wie er das Feuer anbläst, das auf einem Altar emporlodert; in den ausgestreckten Armen hält er brennende Fackeln (C. Fig. 22, II 196).³ Und nun prüfe man die einzelnen Ausdrücke jenes Gebetes: der Feuergott soll öffnen,

1 I 74 ff., über den Pfortner 84, 294 ff. u. s.

2 Er sagt selbst später 294 *on l'appelait parfois Αἰών ou Saeculum, Κρόνος ou Saturnus.*

3 Man vergleiche nun auch das von Cumont *Revue archéologique* 1902 Pl. I veröffentlichte Relief von Modena. Aion steht zwischen zwei Kegeln, den Hemisphären, aus denen Flammen quillen und aufsteigen. *Les flammes qui s'échappent des deux cônes s'expliqueraient ainsi très naturellement, puisque selon la cosmologie des anciens, la région supérieure du ciel est ignée, le feu de l'éther enveloppant tout l'univers . . . Aux yeux des mithriastes le feu était l'élément sacré par excellence, et ils semblent avoir attaché une valeur religieuse particulière à la propriété qu'il possède s'élever vers le ciel au lieu de tomber comme les autres corps* (C. a. a. O. p. 8).

er hat mit dem Geisthauch die feurigen Schlösser des Himmels geschlossen: das ist eben der Feuergott, der die Schlüssel des Himmels hat. Zweileibiger heist er: er hat Löwen- und Menschenleib. Unter all den Anrufungen, die mit πῦρ, φῶς, κεραυνός zusammengesetzt sind, will ich nur noch zwei hervorheben; κεραυνοκλόνε: er trägt ja den Blitz, πυρίπνοε: er hat das Feuer tatsächlich aus dem Munde gehaucht bei der Begehung der heiligen Weihe. Sein Bild stand im Heiligtum¹ und ward an bestimmter Stelle der Liturgie angerufen. Man wird zugeben, daß auch diese eigenartigste Gestalt der Mithraslehre in unserem Texte an ihrem Orte nicht un deutlich hervortritt.

7.

Nun beginnen die Offenbarungen aus der Welt, deren Thore der angerufene Pfortner eröffnet hat. Der Myste soll den Geisthauch in sich ziehen. Komm herzu, o Herr, muß er sagen; die Strahlen werden sich zu ihm wenden und er wird mitten unter ihnen sein; dann erscheint zuerst Helios. Er wird beschrieben: jugendlich, schön, mit weißem Gewande und in scharlachroter Chlamys, mit einem feurigen Kranze. Ich setze am einfachsten daneben, was Cumont über die Darstellung des Helios auf den mithräischen Denkmälern — sie fehlt nur ganz selten — sagt (I 123): *Sol est un jeune homme à longue chevelure bouclée, vêtu d'une chlamyde attachée sur l'épaule (flottant derrière son dos S. 124), portant une couronne radiale, ou du moins la tête entourée de rayons parfois accompagnés d'un nimbe.* Nur das Scharlachrot der Chlamys fehlt hier, das man eben auf den Denkmälern nicht mehr sehen kann.

Helios wird gebeten, den Mysten dem höchsten Gotte zu melden.² Wie weit etwa der vorletzte Grad

1 In einem Falle wissen wir, daß es in einer besondern Nische stand C. II 375. mon. 253f.

2 Der Satz von ὅτι an ist die direkte Rede, die an den höchsten Gott bestellt werden soll. Merkwürdig ist τοῦτου ὑποκου μεταγεννηθέντος zwischen ἄνθρωπος γινόμενος und ἀπαθα-



der Mithrasmythen, der ἡλιοδρόμοι — die Weihe des vorletzten Grades heißt ἡλιακά (C. I 317, 3) — zur Erklärung dieser Rolle des Helios dienen könnte, läßt sich schwerlich sagen. Eins aber fällt als sehr wichtig in dem wundervollen Gebete an den Sonnengott in die Augen ἀγγειλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι: Mithras hat den Helios gezeugt und geschaffen. Und doch heißt der höchste Gott im Beginn unseres Textes ὁ μέγας θεός Ἥλιος Μίθρας und wir erinnern uns jetzt der Schwierigkeit, die es machte, daß gerade dort ein ἀρχάγγελος die Offenbarung vermittelte, der doch am wahrscheinlichsten eben Helios wäre. Es ist schon vielen seltsam erschienen, daß Ἥλιος Μίθρας *Sol Mithras* als Name eines Gottes zusammenstehen und doch auf so vielen Denkmälern Helios und Mithras deutlich genug unterschieden werden als zwei Personen. Die Lehre unseres Textes kann nicht zweifelhaft sein: Mithras ist der Vater¹ und Helios ist der Sohn. Helios ist der Vermittler zwischen dem Mysten und dem Mithras, der μεγίστης, wie einst Mithras selbst, wenn über ihm ein höherer gedacht wurde. Aber der Vater und der Sohn sind eins: ὁ μέγας θεός Ἥλιος Μίθρας. Wie alle die Denkmäler, die den Mithras und Helios gemeinsam als bundschließend, das heilige Mahl haltend, gen Himmel fahrend, darstellen, zu solchen Lehren sich verhalten, wage ich nicht zu bestimmen; ob aber nicht vielfach das Nebeneinander der Anrufungen des Sol Mithras und der Darstellungen der beiden Personen nur so begreiflich wird, darf ich fragen. Daß eine Vorstellung von der *unio mystica* des Vaters und des Sohnes auch antikem religiösen Empfinden nicht ganz fremd war, wird weiter unten kurz zu besprechen sein.²

νατιθεῖς. Jedenfalls will der Verfasser in seiner Weise ausdrücken, daß schon im vorhergehenden Akte die Neugeburt geschehen ist durch den Geist- und Lichthauch, das πνεῦμα; nun folgt der eigentliche ἀπαθανατισμός

¹ Vgl. auch hierzu bei Porphyrios *de antr.* n. 5. 6. τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου.

² Im übrigen denke ich gar nicht daran — auch hier sei

8.

Eine seltsame, neue Vorschrift wird dem Mysten nun gegeben; er soll den Helios anblicken und soll lange brüllen, den ganzen Atem drangebend, die Seite pressend. Dasselbe soll er noch einmal thun, ehe der höchste Gott erscheint: erhebe ein langes Gebrüll, pressend deinen Leib, damit du mit erregst die fünf Sinne, lang, bis du absetzen mußt. Uns fehlen die Mittel zu erörtern, wie weit die Nachahmung der Tiere im Mithraskult ging, deren Namen einzelne Grade der Mysten tragen — ein Relief lehrt uns ja, daß sie als Raben und Löwen verkleidet zu heiligen Handlungen kamen.¹ Wir haben schon oben über die Tierlaute in religiösem Brauch einige Bemerkungen gemacht. Aber das muß ich hier noch registrieren, wo es auf die Bestätigung unserer Liturgie als eines echten mithräischen Textes ankommt, daß ein Schriftsteller des 4. Jahrhunderts in einer Schrift, die dem Augustinus zugeschrieben wird², gewiß aus eigener Kenntnis der Mithrasmysterien berichtet *alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes, alii vero leonum more fremunt.*

Nun aber treten nach der Beschwörung und dem vorgeschriebenen Brüllen aus den sich öffnenden sieben Toren³ sieben Jungfrauen und danach sieben Jünglinge.

Die Planetenwelt ist vorüber. Die Planetengötter sind beschworen 10, 9—13, οἱ ἑπτὰ ἀθάνατοι θεοὶ τοῦ κόσμου. Die Thore haben sich aufgethan und der κόσμος τῶν θεῶν, ὃς ἐστὶν ἐντὸς τῶν θυρῶν (10, 20) ist er-

das kurz betont — die Möglichkeit der Einwirkungen christlicher Anschauungen auf diejenigen unseres Textes in Abrede stellen zu wollen.

¹ Zu dem I 175 bei Cumont abgebildeten kommt jetzt noch ein Bruchstück eines römischen Reliefs, das Cumont nachträglich in der *Revue archéologique* 1902 I S. 14 f., Fig. 2 veröffentlicht. ¹

² *Quaestiones veteris et novi testamenti* Migne PL. XXXIV p. 2214, C. II 5 f.

³ Ich glaube, daß die zweite Angabe von Toren, die sich nun wieder öffnen sollen (τὰυτα εἰπὼν ὄψει θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένους ἐκ τοῦ βάθους ἑπτὰ παρθένους), nur begreiflich wird, wenn man bei θύρας ein ᾱ einsetzt.

schaute. Der Myste ist zu ihnen aufgestiegen (10, 22) und hat den Sonnengott beschworen, geschaut und angebetet. Er ist ihm weiter vorangegangen zum Pol (12, 11 f.). Nun öffnen sich neue Thore. Wenn es also auch sehr nahe läge, in den sieben Schicksalsgöttinnen des Himmels die Repräsentantinnen der Planeten zu sehen, so kann doch höchstens irgend welche Gestaltung von Planetengöttern mit eingewirkt haben: die Planeten selbst können diese Göttinnen nicht sein. Sterne müssen die Tychen wohl repräsentieren: αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰς δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι (ἀπόρροιαὶ ist astrologischer Terminus für die „Einflüsse“ der Gestirne), heißt es in einem Leidener Papyrus.¹ Es kommt mehrfach in gnostischen Systemen vor, z. B. in dem der Ophiten,² daß die sieben Archonten an den sieben Himmelsthoren nicht mehr wirklich die Planeten sind, aber nach deren früheren Gestaltungen in Beschreibung und Namen sich noch sehr deutlich richten. Auch sie führen *nomina arcana* wie die Τύχαι und wie die πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ unseres Textes in den siebenmaligen Begrüßungen. Es ließe sich denken, daß sogar die zweimal sieben Gestalten der Τύχαι und der πολοκράτορες sich irgendwie anschließen könnten an vorhandene Vorstellungen und Ausgestaltungen der sieben Planetengötter. Aber die Beschreibung der ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανῖαι als der Weltachsenwächter, „die ihr umdreht auf ein Kommando die drehbare Achse des Kreises des Himmels“, zeigt, daß es sich nicht um Planeten, auch nicht um deren Vertreter mehr handeln kann, sondern um die Gewaltigen der Fixsternsphäre, wie denn gleich darauf das Bärengestirn genannt wird „das bewegt und zurückwendet den Himmel“. Die Τύχαι und die πολοκράτορες sind ganz parallel in ihrer Stellung im Weltgebäude: sie kommen aus denselben Thoren hervor (12, 27).

Die göttlichen Herrinnen und Herren der Fixsternsphäre glauben wir zu erkennen. Aber die weitere Be-

¹ Fleckeis. Jbb. Suppl. XVI 808, VIII 7.

² Des Origenes c. Cels. VI 31.

schreibung läßt daran keinen Zweifel, daß noch andere Vorstellungen mit eingewirkt haben. Das fremdartigste ist uns, daß die Schicksalsjungfrauen Schlangengesichter haben, die Polherrscher die Gesichter schwarzer Stiere. Das erstere möchte man dadurch schon erklärt zu haben glauben, daß nach ägyptischer Anschauung die Sterne überhaupt als Schlangen angesehen werden. Liegt es an sich schon nahe, bei den sieben Tychen an die sieben Hathoren, eben die „Schicksalsgöttinnen“ der Ägypter¹ zu erinnern, so werden wir nun darauf gewiesen, daß die weiblichen Gestalten der Ogdoas, der großen acht Weltgötter, mehrfach auf ihren Leibern Schlangenköpfe tragen.² Daß wir mit Recht Ägyptisches heranziehen, wird dadurch bestätigt, daß gerade hier einige *nomina arcana* als ägyptisch sicher sind (S. oben S. 37 Anm.). Es wird weiter dadurch bestätigt, daß eben die Jungfrauen genannt werden αἱ ἄγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων τευλικῶν; denn die Lehre von den vier Säulen des Himmels ist ägyptisch.³ *Die vier Säulen des Himmels*, so lehrt Brugsch einmal (203), *werden nicht selten als Frauengestalten angesehen, die mit erhobenen Armen das Himmelsgewölbe tragen*. Es ist, als ob verschiedene Vorstellungen in unserm Text gemischt wären, die von den sieben Hathoren, den schlangenköpfigen Weibern der Ogdoas und den Säulenfrauen. Schwerlich wird solche Mischung hier zuerst von dem Mithrasliturgen vollzogen sein. Und sie war gewiß nur darum möglich, weil sie sich anschlöß an die in der parsischen und in der Mithraslehre vorhandenen Gestalten. Wir wissen, welche Rolle Τύχη dort spielte (S. 51); wir wissen, daß die Moiren, die Parzen, Fata, Fatae, Fortuna verehrt wurden; an Inschriften wie *Fatis augustis* (C. nr. 167, vgl. Mon. 291^{bis}) will ich nur erinnern (vgl. C. I 151, 152, 156).

¹ Wiedemann *Herodots II. Buch* 196, Brugsch *Rel. u. Myth. d. a. Ägypter* 318f.

² Brugsch 159; ob die Erklärung, die er giebt, richtig ist, kann ich nicht beurteilen.

³ Die notwendigsten Belege *Fleckeis. Jbb. Suppl.* XVI 773.

- Τύχη wird mit den Gestirnen in direkten Zusammenhang gebracht (C. I 120, 12).

Dafs die sieben πολοκράτορες Stierhäupter haben, vermag ich auch nicht ohne weiteres zu erklären. Denn dafs die sieben Hathoren gelegentlich Kuhköpfe tragen, hat kaum jene Vorstellung hervorgerufen. Ob astrologische Lehren Veranlassung waren?¹ Die oben erwähnte Stelle des Porphyrios sagt ja auch *ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὦν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης*. Dafs der Stier auch im Mithraskult mehrfach eine Bedeutung hat, die wir nicht ganz aufklären können, ist ja bekannt. Das wahrscheinlichste ist mir, dafs bei Einführung der sieben Jünglinge mit Stierköpfen die Repräsentanten der sieben Sterne des grossen oder des kleinen Bären mitgewirkt haben; denn die Ägypter dachten sich jedenfalls den grossen Bären als Stier oder als Teil eines Stieres. Darüber habe ich gleich weiter zu handeln; wenn Mithras selbst, wie wir sehen werden, mit seiner Hand die Stierschulter d. i. das Bärengestirn lenkt, so ist es sicher, dafs die sieben stierköpfigen Gestalten, die die Achse des Himmels drehen, die sieben Sterne des kleinen Bären sind. Wie es zusammenhängt, dafs für unsere Kenntnis gerade der grosse Bär als Stier oder Stierschenkel oder Schulterblatt eines Stieres gedacht war, kann ich nicht mehr erkennen. Ob es das Ursprüngliche war, dafs der kleine Bär Stiergestalt hatte, oder ob in unserem Text durch die Verknüpfung verschiedener, nicht mehr deutlich erkennbarer Anschauungen Verwirrung entstanden ist, kann ich ebenfalls nicht entscheiden. Sicher ist auf jeden Fall, dafs die πολοκράτορες die sieben Sterne des kleinen Bären sind. Dann bleibt für die sieben Jungfrauen mit grosser Wahrscheinlichkeit die Identifizierung mit den Sternen des grossen Bären. In der Himmelsbeschreibung des Hermes bei Joh. Stobaios

¹ Der Stier ist z. B. das Zeichen des Tierkreises, in dem sich die Sonne beim Frühlingsäquinoccium befindet, und deshalb trägt z. B. Cautes zuweilen den Kopf des Stieres (C. I 210).

I 21¹ werden die zwei Bären auch mit je sieben Sternen erwähnt ἡ καλουμένη ἄρκτος ἐξ ἀστέρων κειμένη ἐπτά, ἔχουσα ἀντίζυγον ἑτέραν ὑπὲρ κεφαλῆς. In unserm Texte heisst es von den zweimal sieben Gestalten ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα καὶ ἔνθα τῇ τάξει. Das paßt vortrefflich auf das Paar: grösser und kleiner Bär hier und dort mit je sieben Sternen.² Sie sind zugleich die Herren über des Menschen Schicksal und die Lenker seiner Lebensbahn.³

Eins aber scheint mir an diesen sieben heiligen und starken Jünglingen doch noch ausser allem andern bemerkbar, den hochgewaltigen Göttern, die Donner und Wetterleuchten und Erdbeben und Donnerkeile entsenden auf der Frevler Scharen, dem Frommen und Gottesfürchtigen Gesundheit geben und des Leibes Unversehrtheit, des Gehöres und Gesichtes Stärke. Dieser Götter eigentliche Heimat ist die gleiche wie die des Mithras. In der avestischen Religion steht um den höchsten Gott der Kreis der Vasallen, die sieben Ameshas Spentas. Ihr Name bedeutet die unsterblichen Heiligen. Sie sind die „mächtig hinschauenden Herrscher, die Hohen, die Gewaltigen, die unvergleichlich Gerechten“. Sie sitzen auf goldenen Thronen, jedem ist ein Monat heilig. Einige ihrer besondern Namen bedeuten „beste Gerechtigkeit, Gesundheit, Ganzheit, Vollkommenheit, Wohlfahrt und Unsterblichkeit“. Ein offenbar formelhaft wiederkehren-

1 Riefs bei Pauly-Wissowa *RE* II 1821 macht schon darauf aufmerksam.

2 Die vorgetragene Deutung der Τύχαι und der πολοκράτορες auf die Sterne des grossen und kleinen Bären verdanke ich F. Boll, dessen briefliche Darlegung ich hier und da wörtlich übernommen habe. Während des Drucks kann ich noch auf Bolls Darlegung in seiner *Sphaera* 163f. hinweisen.

3 Sehr bemerkenswert scheint mir, daß Philo, wo er in der Schrift über die Vorsehung das Weltgebäude bespricht, Fixsterne, Planeten u. s. w. (S. 73 ff.) auch die beiden Bären nennt, die dem Menschen das kühne Werk der Schifffahrt, mit dem er die Grenzen seiner Natur überschreitet, ermöglichen, s. Wendland *Philos. Schrift über die Vorsehung* 70. Auch hier hat Philo griechische Vorgänger.

des iranisches Gebet an sie lautet *Gieb mir Unsterblichkeit und Wohlfahrt durch den heiligsten Geist . . . Kraft und Bestand*, *Yasht* 51, 7; 45, 10; 44, 18; 47, 1.¹ Diese sieben brachte die Mithraslehre mit. Sie sind unserm Texte nun zugleich die Götter der Fixsternsphäre, die Polherrscher und die Walter der Gerechtigkeit über die Menschen, die den Frevler strafen² und dem Frommen alles Gute geben. Sie sind auch hier die nächsten dem höchsten Gotte.³

Wir haben einige Spuren, daß auch in andern Überlieferungen sieben Jungfrauen und sieben Jünglinge eine Bedeutung in der Gestaltenwelt des Himmels haben. In den Apostelakten des Thomas begleiten die göttliche Sophia, „des Lichtes Tochter“, sieben Brautführer und sieben Brautführerinnen. Ich will hier nicht auf die andern mythologischen Anschauungen, die dort mitspielen, zu sprechen kommen (wie früher Abraxas 106f.), nur ein merkwürdiges Fragment⁴ kann ich mir nicht versagen auch hier anzuführen:

Γῆ προήγαγεν

ἐπτὰ μὲν εὐειδῆς κόρας, ἐλικώπιδας, ἀγνάς,

ἐπτὰ δὲ παῖδας ἀνακτας ἐγεῖνατο λαχνήεντας.

Wie wenig wir hier von langen Entwicklungsprozessen

1 S. Edv. Lehmann bei Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgesch.* II 175. *Iranische Religion* von Jackson bei E. W. Geiger und E. Kuhn *Grundriss der iranischen Philologie* II 633ff. Plutarch *de Is. et Os.* c. 47 kennt diese Götter und giebt ihre Namen wieder mit den griechischen Worten εὐνοία, ἀλήθεια, εὐνομία, σοφία, πλοῦτος, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός.

2 Ähnliche Wendungen bei den LXX z. B. Psalm CXLIV 6 ἀτραπὼν ἀτραπὴν, καὶ σκοπιεῖς αὐτοῦ: ἐξαπότειλον τὰ βέλη σου καὶ συνταράξεις αὐτοῦ. Entlehnt ist unser Text schwerlich daher, obwohl natürlich mannigfache Einwirkung der Sept. in dieser Sphäre gar nichts Merkwürdiges hätte.

3 Cumont hat aus einem armenischen Texte (II 5) den Satz von Mithras entnommen, daß er der mächtige Verbündete der sieben Götter sei: wohl könnten das die Planeten sein, möglicherweise auch die Ameshas Spentas = πολοκράτορες.

4 Proklos zu Plat. Tim. III p. 137^b.

wissen, kann uns deutlich werden, wenn wir plötzlich auf dem durch Diels¹ eben hergestellten Täfelchen der unteritalischen Kultgenossen neben dem Ἑλλioc-Ζεύς-Πύρ die Τύχαι und Νίκαι und die Μοῖρα auftauchen sehen. Und wie manches von griechischem Volksglauben uns unbekannt sein mag, mögen wir entnehmen, wenn durch einen günstigen Zufall gerade eine attische schwarzfigurige Schale uns schlangenleibige „Nymphen“ kennen gelehrt hat.²

In solchen einstweilen unklaren Synkretismen, wie sie unser Text bietet, die Erkenntnis weiter zu führen muß ich aufgeben. Mir genügt es, wenn niemand um des ägyptischen Einflusses willen in den Gestalten der Τύχαι die Echtheit und Urkundlichkeit der Liturgie anzweifelt. Wie sollte es auch Bedenken erregen, wenn ein ägyptischer Mithraskult — und aus einem solchen hat doch wohl das ägyptische Buch geschöpft — die Einflüsse ägyptischer Religion an einem oder dem andern Punkte zeigt? Hat doch schon Cumont die Beeinflussung des Mithraskultes durch andere Kulte mehrfach hervorgehoben (z. B. I 86, 235). Und was wissen wir denn von der Ausgestaltung des Planetenhimmels oder des Fixsternhimmels in der Mithraslehre? Eigentlich nichts, trotzdem so viele Denkmäler des Kults der Planeten übrig sind, die Cumont sorgfältig besprochen hat (I 112 ff., 299 ff.). Welche Figuren auf sechs oder sieben gelegentlich in den Grotten gefundenen Altären oder in sieben Nischen standen — einmal erwähnt Cumont (s. I 64. 113 mon. 242 b 3 u. a.) *une rangée de sept formes humaines tout à fait indistinctes* und vermutet Planetengötter —, können wir nicht sagen. Die zweimal sieben Altäre auf einem römischen Mithrasdenkmal (mon. 13, Fig. 23) hat schon Zoëga auf die Planeten und die Fixsterne beziehen wollen.³ Was der Papyrus giebt, hat jedenfalls seinen guten Platz in unsern Überlieferungen, wird aber z. T. nur in Ägypten eben so seinen Platz gehabt haben.

¹ Festschrift für Gomperz 13.

² Böhlau *Philologus* LVII 513 ff.

³ *Abhandl.* p. 173 s. C. I 116.

Die sieben Schicksalsgöttinnen und die sieben Polherrscher stehen da in zwei Gruppen nach der Ordnung; da kommen Blitze, Lichter funkeln, die Erde bebt: der Gott kommt selbst. Er wird beschrieben: mit leuchtendem Antlitz, jung, mit goldenem Haupthaar, in weißem Gewande, mit goldenem Kranze, in weiten Beinkleidern. Dafs das Mithras ist, braucht niemandem gesagt zu werden. Wenn irgend etwas ungewöhnlich ist, so ist es das, dafs die Mütze nicht besonders genannt wird. Strahlen hat er auch in den Denkmälern sehr häufig ums Haupt.¹ Es ist genau die uns so bekannte Gestalt des Gottes. Ja noch weiter²: der Gott hält in der rechten Hand eines Rindes goldene Schulter. Dafs das ein Symbol seiner Stiertötung sein soll, leuchtet ein. Aber seltsam mutet uns an, dafs nun auch hier eine astrologische Deutung eingedrungen ist: die Schulter des Rindes ist das Bärengestirn, das bewegt und zurückwendet den Himmel. So wird sie zugleich zum Symbol der Lenkung des Himmels und der Welt.³

Ich gedachte bereits oben der Thatsache, dafs das Sternbild des (grofsen, s. o.) Bären bei den Ägyptern als Stier dargestellt wird und zwar entweder als ganzer Stier oder als Schulterblatt des Stiers.⁴ In diesem

1 C. I 200 vgl. 116, mon. 251 den Pilleus mit Radien auf der Rückseite des grofsen Hedderheimer Reliefs.

2 Es werden aus seinen Augen Blitze und aus seinem Leibe Sterne springen, heifst es zuletzt. Ob man hier hinweisen darf auf die Sterne, die zuweilen neben und um Mithras angebracht sind (z. B. mon. 13), oder auf die Sterne auf seinem Mantel (C. I 120), bleibe dahingestellt.

3 Es sei mir erlaubt, auf eine Stelle in Suetons Augustus hinzuweisen, die aus der Anschauung eines Gottes, der das Bärengestirn lenkt, erst verständlich wird. Es heifst c. 80 *corpore traditur maculoso, dispersis per pectus atque alvum genetivis notis in modum et ordinem ac numerum stellarum caelestis ursae*. Diese Stellung der Narben waren eben Vorzeichen oder Bestätigung der Weltherrschaft des Augustus.

4 Belege dafür finden sich im *Thesaurus inscript. Aegypt. I Astronomische und astrologische Inschriften der altäg. Denkmäler* von H. Brugsch, Leipzig 1883, S. 124 ff.

Punkte ist also der ägyptische Einfluß auf unsere Liturgie und auf den Mithraskult, dem sie gehört, jedem Zweifel enthoben.

Und gerade an diesem Punkte erfährt der Papyrus-text die wesentlichste Bestätigung eben als Mithrasliturgie durch ein Mithrasmonument, das längst bekannt, aber auch von Cumont nicht richtig gedeutet ist. Man mag das Denkmal und die im Texte beschriebene Scene vergleichen. Es ist ein Relief aus italienischem Marmor, das aus Virunum in Noricum stammt und sich heute im historischen Museum in Klagenfurt befindet (bei C. S. 335 ff. beschrieben und nach Photographie abgebildet). Auf dem Titelblatt ist die Scene, die wir brauchen, nach Cumonts Fig. 213 wiederholt. Auf der Reliefstele, die übereinander sieben Scenen enthält, ist es die fünfte von oben. Brauche ich zu erklären? Helios kniet vor Mithras; der legt ihm die linke Hand aufs Haupt und in der Rechten hält er empor die Schulter eines Rindes. Cumont sieht in dem Gegenstand, den der Gott in der Hand hält, *un objet bizarre, qui ressemble à une outre à moitié dégonflée* (einem zur Hälfte geleerten, eingeklappten Schlauch). Ich muß der Prüfung meiner Leser überlassen, ob ich richtig erkläre: ich finde die Rindsschulter so deutlich dargestellt und in der Abbildung des Reliefs so charakteristisch klar wiedergegeben, daß auch ohne unsern Text die richtige Deutung, einmal ausgesprochen, kaum zweifelhaft sein könnte. Studien bei einem gefälligen Metzgermeister haben mir jedes Bedenken endgiltig genommen. Erkläre ich richtig, so erhält der Text eine einwandfreie monumentale Bestätigung.

Wir erkennen auf dem Denkmal, wie Helios, der Erstling der Mysten, es ist, den Mithras zu sich aufnimmt: ihm erscheint Mithras wie dem Mysten unserer Liturgie; die Angabe von dem ὦμος μόχου bestätigt sich gerade in der Darstellung dieser ersten Weihescene des ersten Mysten. In welchem Zusammenhange die andern Relief-scenen, namentlich die Himmelfahrt und der „Bund“ zwischen Helios und Mithras — d. h. auch irgend eine

Weihe irgend eines Grades — mit unserer Scene stehen und wie sie zu erklären seien, kann nur vermutet werden. Ich will das Sichere nicht verlassen.

Mit dem Gebet des Mysten an Mithras, dem tiefsten und feinsten unseres Textes, — unten soll sein Inhalt weitere Besprechung finden — schließt die ganze, lückenlos zusammenhängende, sakramentale Aktion.

10.

✕ Betrachten wir nun noch einmal den Aufstieg, den der Myste vollbracht hat, im ganzen und seine aufeinanderfolgenden Stationen, so ist das Weltbild, das ihm zu Grunde liegt, völlig klar. Zuunterst befindet sich die Erde mit den vier Elementen Erde, Wasser, (irdisches) Feuer, Luft. Die sublunare Welt, in der der Adept sich befindet, besteht eben aus πνεῦμα πῦρ ὕδωρ οὐσία γεώδης gleich dem Menschen selbst. Von der Erde aus steigt der Myste empor. Er erhebt sich zuerst bis zum μέσον τοῦ ἀέρος (6, 4—28). Der Übergang zu dem Sublunaren ist die Luftregion um die Erde. Dann kommt die ätherische Region. Zuerst aber ist noch eine Vorstufe vorhanden: die Sterne, die von der Sonnenscheibe kommen und die ganze Luft erfüllen. Dann steht er vor den feurigen Thoren, die die Götterwelt verschließen. Der Feuergott, der Pfortner, wird angerufen. Das himmlische Feuer kennzeichnet eben den Beginn der Ätherregion. In diese ganze Region hat sich der Myste Zutritt verschafft durch sein Wort, auch er sei Planet, κύπλανος ἀστήρ. Nun sieht er die Pforten geöffnet und erschaut τὸν κόσμον τῶν θεῶν. Er ist in der Planetenregion und hier erscheint auch Helios. Der Sonnengott geht ihm voran zum Pol. Es folgt die Fixsternregion: die sieben Τύχαι und die sieben πολοκράτορες sind ihre Repräsentanten, wahrscheinlich die sieben Sterne des kleinen und des großen Bären um den Pol. Über dem Pol endlich und über der Fixsternregion thront der höchste Gott, der die ἀρκτος selber lenkt. Diese ist κινούσα καὶ ἀντιτρέφουσα, sie dreht den Himmel den Planeten entgegen: der Fixstern-

himmel, den das Bärengestirn drehen soll, bewegt sich in entgegengesetzter Richtung gegen die Sonne.

Das Weltbild, das sich so widerspruchslös zusammenfindet, ist uns wohlbekannt. Es ist die stoisch-peripatetische Anschauung von der Welt, wie sie seit und durch Poseidonios weithin und lange im Altertum geherrscht hat. Ich brauche das nicht des weitern darzulegen und werde auf die Stellen antiker Litteratur, die an Poseidonios selbst anknüpfend einen Seelenaufstieg durch diese Welt schildern, im zweiten Teile meiner Erläuterungen zurückkommen müssen. Hier darf es genügen, auf die bekannteste und wirksamste Darstellung jenes stoisch-peripatetischen Weltbildes hinzuweisen, die im 1. Jahrhundert nach Christus verfaßt, sich als Brief des Aristoteles an Alexander περὶ κόσμου giebt und eben im wesentlichen Poseidonios wiedergiebt. Dafs diese Schrift im 2. Jahrhundert gerade Apuleius ins Lateinische übersetzt hat, mag uns vermuten lassen, eine wie grofse Rolle diese Weltanschauung auch in den Gedankenkreisen der den Apuleius beherrschenden Mystik gespielt hat. Die Welt, die in der Schrift περὶ κόσμου gelehrt wird, ist genau die gleiche, wie die des Papyrustextes. Die fünf Elemente werden so geordnet (c. 3) πέντε δὲ στοιχεῖα ταῦτα, ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰὲς τῆς ἐλάττονος τῇ μείζονι, λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρί, πυρὸς δὲ ἐν αἰθέρι, τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο καὶ τὸ μὲν ἄνω θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων.¹ Das würde passen zu der Stellung des Feuergottes am Anfang der Ätherregion im Papyrus. Die Ordnung der Planeten wird auch hier περὶ κόσμου c. 2 mit dem bekannten Terminus θέσις genannt συνεχῇ δὲ ἔχειν αἰὲς τὴν θέσιν ταύτην und am Schlusse dieser Auseinandersetzung heifst es: ὁ δὲ αἰθήρ τὰ τε θεῖα ἐμπεριέχει κύματα καὶ τὴν τῆς κινήσεως τάξιν. Die Angaben über die Regionen von den Planeten abwärts will ich noch hierher setzen

¹ „Der aristotelische Gegensatz der himmlischen und sublunaren Region wurde von Poseidonios übernommen“, Wendland a. a. O. 68, 1 mit reichen Belegen.

(c. 2 Schlufs) μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θεῖαν φύσιν, ἦντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθὴ, συνεχὴς ἐστὶν ἢ δι' ὧν παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ καί, τὸ σύμπαν εἰπεῖν, φθαρτὴ τε καὶ ἐπὶ κηρος. Ein Dualismus wird gelehrt, der dem im Papyrus hervortretenden sehr nahe kommt. ταύτης δὲ αὐτῆς πρώτη μὲν ἐστὶν λεπτομερὴς καὶ φλογώδης οὐσία, ὑπὸ τῆς αἰθερίου φύσεως πυρούμενη διὰ τὸ μέγεθος αὐτῆς καὶ τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως. Der Feuergott in der Liturgie eröffnet die Thore der Götterwelt. ἐν δὲ τῇ πυρῶδει καὶ ἀτάκτῳ λεγομένη τὰ τε céla διὰ τρεῖς καὶ φλόγες ἀκοντίζονται καὶ δοκίδες τε καὶ βόθυνοι καὶ κομήται λεγόμενοι στήριζονται καὶ βέννυνται πολλάκις. Hier finden wir genau die Region, die im Papyrustexte uns auffallend war, wieder, diejenige, die von Sternen erfüllt ist, in denen wir Sternschnuppen oder Kometen vermuten mußten. ἔξῃς δὲ ταύτης ὁ ἀπὸ ὑποκέχεται, ζοφώδης ὧν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν, ὑπὸ δ' ἐκείνης λαμπρόμενος ἅμα καὶ διακαίόμενος λαμπρότερός τε γίνεταί καὶ ἀλεινός. ἐν δὲ τούτῳ τῆς παθητῆς ὄντι καὶ αὐτῷ δυνάμει καὶ παντοδαπῶς ἀλλοιούμενῳ νέφει τε συνίσταται καὶ ὄμβροι καταράττουσι χιόνες τε καὶ πάχνη καὶ χάλαζαι πνοαὶ τε ἀνέμων καὶ τυφώνων, ἔτι τε βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ πτώσεις κεραυνῶν μυρίων τε γνόφων συμπληγάδες. — Auf der andern Seite über dem Ganzen, über der Fixsternwelt, über dem Pol, der c. 2 ἀρκτικός heisst, thronet der höchste Gott κατὰ τὸν ποιητὴν 'ἀκροτάτῃ κορυφῇ' τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος (c. 6).

Es wird uns jetzt noch begreiflicher, daß wir schon mehrfach gerade stoische Termini in dem Texte feststellen mußten. Der Einfluß der Stoa auf die religiösen Gebilde hellenistischer Zeit in Ägypten wird immer häufiger und deutlicher erkannt. Ich habe ihn einst in gnostischen und hellenistisch-jüdischen Gebilden aufgewiesen (Abraxas 83 ff.) und letzthin hat Reitzenstein gerade das gezeigt, „daß die Zersetzung und Hellenisierung der ägyptischen Religion im wesentlichen das Werk der Stoa und daß sie auch hauptsächlich die Vermittlerin war, welche ägyptische Gedanken über den Orient nach Griechenland und

nach Rom übertrug.¹ Wir werden uns bald nicht mehr wundern, wenn wir eine solche Herrschaft stoischer und ägyptischer Gedanken und Mythenformen im Mithraskult vorfinden, wie sie sich uns unleugbar erwiesen hat. Für die Verbreitung noch manches andern Kults ist Ägypten die Centralstelle gewesen. *Terra nostra totius mundi est templum* sagt mit Recht der Ägypter Hermes Trismegistos zu Asclepius (Pseudo-Apuleius 24).

Wie die teilweise Ägyptisierung des Mithrasdienstes vor sich gegangen ist, werden wir im einzelnen schwerlich noch nachweisen können.² Aber ein gut Stück Geschichte des Mithraskults erfassen wir doch, wenn wir die Schichtung der einzelnen Elemente in unserm Texte erkannt haben. Neben Mithras selbst haben wir deutliche Spuren altiranischen Glaubens: durch dessen Erbschaft tritt der psychologische Dualismus noch so scharf hervor. Und die Gestalten der Ameshas Spentas sind, wie ich wahrscheinlich zu machen suchte, noch deutlich in der Ausstattung der sieben Polherrscher wiederzuerkennen. Ferner ist ja aus dem eigentlichen, uns bekannten Mithrasdienste die so charakteristische Aionfigur eingesetzt in die Welt unserer Liturgie. Weiterhin aber sind die ägyptischen Elemente erkennbar: aber nur in der letzten Partie des ganzen, auf der Höhe des dadurch nicht affizierten Gesamtweltbildes in der Ausgestaltung der sieben schlangenköpfigen Schicksalsgöttinnen, der Wächterinnen der vier Säulen, und der stierköpfigen Polherrscher und der Ausstattung des Mithras selbst mit dem Rindsschenkel in der Bedeutung der ἀρκτος. Die zweimal sieben Gestalten waren sicher schon in dieser ägyptisierten Lehre Repräsentanten der Fixsternwelt geworden.

Nun wird dieser iranisch-ägyptische Bestand eines

¹ Zwei religionsgeschichtliche Fragen 72 u. s.

² Reitzenstein machte mich gelegentlich darauf aufmerksam, daß die Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς bzw. τῶν πεζῶν daran schuld sein könnten. Die alte persische Besatzungstruppe habe ihren volkstümlichen Mithrasdienst mitgebracht und sich dann allmählich ägyptisiert und mit ihr ihr Kult.

Mithraskults, dessen göttliche Gestalten eben der Aion, die sieben Schicksalsgöttinnen, die sieben Polherrscher, Mithras mit der Rindsschulter sind, hineingestellt in das griechische Weltbild stoisch-peripatetischer Provenienz, und überall ziehen sich die beiderseits parallel vorhandenen Lehren an, wie z. B. die Elementenlehre, die so ähnlich in der Stoa, im Mithrasdienste, in ägyptischer Weisheit vorhanden sind. Von wo und in welcher Form sie zuerst in das so ausgebildete Mithrasmysterium kam, können wir natürlich nicht mehr erschließen. Das Weltbild in dieser Ausdehnung und Spezialisierung wurde zur Konstituierung des sakramentalen Aktes eines Aufstieges der Mysten von der Erde zum höchsten Gott gebraucht. Die diese Liturgie schufen, waren Mithrasgläubige mit griechischen Grundanschauungen. Die Betrachtung des liturgischen Bildes der Seelenauffahrt wird uns am Ende des zweiten Teiles dieser Erläuterungen auf anderem Wege zu der gleichen Erkenntnis führen.

II.

Noch einige Bemerkungen habe ich an den Schluß des Textes der Liturgie, wie ich ihn aus dem Papyrus herausgehoben habe, anzuknüpfen. Wir fühlen in den letzten Worten eine Art Abschluß der Weihe, deren Zweck ja die Neugeburt, die Unsterblichmachung des Mysten nach der Not des Leibeslebens ist. Dies Ziel ist immer wieder mit größter Deutlichkeit im Texte ausgesprochen. Wenn darum nun im Papyrus der Satz folgt: ταῦτά σου ἐπὶόντος εὐθέως χρησιμώδῃ (Μίθρας), so kommt hier der umarbeitende Magier zu Wort, der die Liturgie benutzt zur Erlangung von Wahrsagungen. Was er etwa abgeschnitten hat an dem Texte, was etwa noch folgte nach dem von uns Herausgehobenen, kann natürlich niemand sagen. Ich habe wohl diese und jene Vermutung, aber da ich nicht einmal Sicherheit geben kann, daß etwas fehlt, lasse ich sie unausgesprochen. Ob irgendwie der Abstieg des Mysten liturgisch angegeben war, kann ich ebenfalls nicht

ausmachen. Ist doch die ganze Aktion natürlich nur sakramental, d. h. sie wird im Gottesdienst immer wieder agiert; ob bei der Einweihung zum höchsten Grade an jedem Mysten nur einmal, ob öfter in gewissen regelmäßigen Wiederholungen an Mysten des ersten Grades, bleibt auch unbekannt. Sie ist das sakramentale Abbild der Himmelfahrt der Seele, der Erlangung der Unsterblichkeit, die der Mithrasgläubige mit dem wirklichen Ende seines Leibeslebens zu erlangen hofft. Die Sakramente der christlichen Kirche lehren jeden, in wie eigentlichem Sinne ein solches liturgisches Abbild wirklicher Vorgänge auch der Vergangenheit in beliebig häufiger Wiederholung dargestellt werden kann.

Wahrscheinlich ist es mir nicht, daß die Rückkehr des Geweihten in der echten Liturgie irgendwie vorkam; das widerspräche aller Analogie ähnlicher sakraler Aktionen. Und die Worte von dem χωρεῖν αὐτομάτως (S. 16, 5) gehören um so eher dem Magier, als sie ja zusammenstehen mit den Worten vom Behalten des wenn auch noch so langen Orakels des Gottes. Darum ist doch wohl möglich, daß der Zauberredaktor einzelne Wendungen aus echter Liturgie verwendet hat, wie den Ausdruck ὑπέκλυτος ἔχει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔχει und nachher ἐν ἐκστάσει ἀποφοιβώμενος. Beibehalten hat er den Ausdruck ἀπαθανατισμός, der gerade darum aus dem echten Texte stammen oder doch als echter Name unserer Mithrasweihe bekannt gewesen sein muß, weil er als Bezeichnung der Zauberooperation, wie sie zurechtgestutzt ist, sinnlos bleibt.

Ich halte auch nicht für wahrscheinlich, daß die Vorschriften für den Fall ἐὰν θέλῃς καὶ συμμύστη χρήσασθαι κτλ. aus dem echten Ritualbuche stammen, denn den Worten (namentlich des Anfangs) und dem ganzen Sinn des Sakraments widerspricht die Verbindung zweier Adepten. Ob in den Vorschriften zur Vorbereitung der Weihe Echtes steckt, kann man nicht wissen, ebenso wenig ob der Satz γίνεται δὲ ὁ ἀπαθανατισμός οὗτος τῷ ἐνιαυτοῦ dem Kultritual entstammt. Wenn es heißt ἐὰν δὲ βουλευθῇ τις, ὡ τέκνον, μετὰ τὸ παράγγελμα

αὐτῷ παρακοῦσαι, οὐκέτι ὑπάρξει (sc. ὁ ἀπαθανατισμός), so entspricht solche Drohung, daß die ganze Kenntnis der Kunst verloren gehe, wenn der Adept ungläubig und ungehorsam ist, doch wohl der Art der Zauberer (es wird heute noch im Volke bei uns die gleiche Drohung vielfach angewendet, wie ich aus Erfahrung weiß), nicht aber der Praxis der Mitglieder einer mächtigen Kultgenossenschaft.

Im Text der Liturgie war mehrfach von Amuleten die Rede und ich habe die Worte dort belassen; denn solche Amulette spielten in ähnlichen Kulte (man denke nur an die Gnostiker) eine große Rolle. Ob nun die Vorschriften, die in den Nachträgen des Textes folgen, in denen eben die Herstellung der Amulette im einzelnen gegeben wird, aus dem mithräischen Ritualbuch in ganzer Ausdehnung oder etwa zum Teil stammen, läßt sich wiederum unmöglich feststellen.

Ich will die Geduld meiner Leser nicht für die Erörterung der Dinge in Anspruch nehmen, die ja doch nicht über subjektive Urteile hinausführen können. Hinweisen möchte ich nur auf den arg verstümmelten Text S. 20, 12 ff. Gewiß lesen wir hier jetzt einen Zauberspruch. Die, wie in solchen Sprüchen so oft, unverständlich gewordene epische Einleitung hat vielleicht Zusammenhang mit Mithras. Und der Kernspruch ἐξάφες ὃ ἔχεις καὶ τότε λήψει „gieb von dir was du hast, dann wirst du empfangen“ ist eine Perle, die nicht immer auf dem Kehricht des Zauberers gelegen hat. (Weiteres s. im Anhang.)

Ich bitte aber eben dies wohl zu bedenken, daß bei dem Herausheben der echten Liturgie aus dem Zauberbuche mancherlei Fehlgriffe im einzelnen unvermeidlich sind, die in jedem Falle auf Entschuldigung und Nachsicht rechnen müssen. Wie ich den ganzen Text auch mit den Zusätzen des Redaktors vorgelegt und nur durch den Druck die einzelnen Bestandteile geschieden habe, so habe ich alle weiteren Ausführungen des Zauberrituals, die nach meiner Überzeugung bis auf einzelne Wendungen zur echten Liturgie nicht gehören, als Anhang des Textes vorgelegt, um dem Vorwurf zu begegnen, daß ich Störendes nach subjektivem Ermessen

weggelassen habe. Danach folgen im Pariser Papyrus ganz andere Dinge (astrologische Angaben über Stufenjahre), wie dem Beginn völlig fremdartige vorausgehen.

Wenn das sicher ist, daß in die zur Erforschung der Zukunft ausgestaltete Zauberhandlung eine echte Mithrasliturgie der Himmelfahrt der Seele und ihrer Unsterblichmachung, ein ἀθανατισμός, eingelegt ist, so sind die Zuweisungen einzelner Sätze von verhältnismäßig geringer Wichtigkeit. Über die Hauptstücke der Liturgie wird dann ein Zweifel nicht aufkommen.

12.

Endlich möchte ich eins nicht versäumen: die Phantasie meiner Leser fordere ich auf, die heilige Handlung, deren Formular wir gewonnen haben, sich in einer Mithrasgrotte ausgeführt zu denken. Wir haben ja oben mehrfach bemerkt, wie die Darstellungen, die in den Grotten selbst ihre Stelle hatten, mit den Anrufungen und Angaben des Textes übereinstimmen. Von Darstellungen der Elemente nicht zu reden, war der Aion oder Kronos ja genau so angerufen, wie er dargestellt zu werden pflegte: er hauchte Feuer, wenn der Myste ihm nahte; ich wiederhole nicht, was ich oben ausgeführt habe über die Parallele der Aionfiguren der Grotten und unseres Textes. Die Planeten und Winde waren mannigfach dargestellt; seltsam genug sind in einem Mithräum die Sterne durch Löcher in der Decke dargestellt (C. I 198). Ist doch die Grotte ein Abbild der Welt, durch die der Myste schritt, hin zu dem Gott, der im Hintergrunde sichtbar war. Hauptmittel bei der Inszenierung des sakralen Dramas war die Beleuchtung: viele Lampen sind ja in den Grotten gefunden worden, oft noch auf dem *rebord des podia* oder vor dem Mithrasbilde oder dem Aion (einmal im Halbkreis vor ihm, mon. 10, C. I 67); einmal sind auch sieben halb verkohlte Fackeln vor dem Mithrasbild festgestellt worden, mon. 15). Die heilige Handlung wurde von Musik begleitet: eine Flöte und zwei Schellen sind in der Grotte von Heddernheim ge-

funden (C. I 68). Wie die Darstellung des heiligen Wassers des Osiris vor den Gläubigen durch den Priester im Kulte der Isis begleitet wurde vom Getön der Sistrer¹, so mögen hier und da in den Grotten die einzelnen Erscheinungen oder etwa die Epiphanie des Gottes selbst vom Schellengetön angezeigt worden sein. Zuletzt wurde jedenfalls das bisher verdeckte Mithrasbild enthüllt. Inschriften und Denkmäler² beweisen das Vorhandensein eines Vorhangs vor dem Kultbilde. Der lichtbestrahlte Gott erschien: das war das Letzte und Höchste; so in unserer Liturgie. Wie die sieben Tychen und die sieben Polherrscher ihre Stelle haben konnten, ist oben angedeutet. Statt weitere Vermutungen zu äußern oder Schlüsse zu ziehen, lasse ich lieber Cumont selbst sprechen, der das Bild einer liturgischen Handlung (er redet von der Weihe der Neophyten) aus seiner Kenntnis der Monumente, der Zeugnisse und aller Einzelfunde zeichnet. Er ist durch unsern Papyrus nicht beeinflusst, und wenn die Aktion unserer Liturgie im wesentlichen hineinpaßt in die Konstruktion des umsichtigsten Kenners der Mithrasreligion, so wird das eine bessere Gewähr der Echtheit unserer Mithrasweihe sein, wenn sie anders noch vonnöten ist, als irgendwelche Kombinationen, die ich versuchen könnte. Ich übersetze Cumonts Schilderung (I 322f.): „wenn er (der Neophyte) die Vorhalle des Tempels durchschritten hatte, und die Stufen der Krypte hinabstieg, bemerkte er vor sich in dem herrlich geschmückten und erleuchteten Heiligtum das verehrte Bild des stiertötenden Mithras, das in der Apsis aufrecht stand, dann die monströsen Figuren des löwenköpfigen Kronos, überladen mit Attributen und mystischen Symbolen, deren Sinn ihm noch verschlossen war. Zu beiden Seiten knieten die Teilnehmer auf Steinbänken, beteten und sammelten sich im Halbdunkel. Lampen, um den

¹ Das sieht man am deutlichsten in dem pompejanischen Bilde Helbig *Wandbilder* I III.

² An einem Relief Suppl. mon. 228^{bis} b sind eiserne Nägel in den Ecken gefunden, eingelassen in Stuckverkleidung; Inschr. 51 *vela domini insignia habentes*, s. C. I 325.

Chor aufgestellt, warfen ein lebhafteres Licht auf die Gesichter der Götter und auf die Offizianten, die in seltsame Gewänder gehüllt den Neubekehrten empfangen. Unerwartete Lichtspiele, geschickt geleitet, überraschten ihm Augen und Geist. Die religiöse Erregung, von der er ergriffen war, verlieh den eigentlich kindlichen Schauspielen den Anschein der Furchtbarkeit. Die eiteln Blendwerke, die man ihm gegenüberstellte, erschienen ihm als ernste Gefahren, über die sein Mut triumphierte. Der gährende Trank, den er einnahm, überreizte seine Sinne und verwirrte seine Vernunft. Er murmelte wirksame Formeln und sie riefen vor seiner erregten Phantasie himmlische Erscheinungen hervor. In seiner Ekstase glaubte er sich über die Grenzen der Welt herausgehoben und nach seiner Verzückung wiederholte er wie der Myste bei Apuleius (X 123): „Ich bin gekommen zum Gestade des Todes, ich habe betreten die Schwelle der Proserpina, bin gefahren durch alle Elemente und zurückgekehrt, in der Unterwelt habe ich die Sonne gesehen, funkelnd von reinem Glanze. Ich habe die unteren und die oberen Götter gesehen und sie angebetet von Angesicht zu Angesicht.“

Über die offenbaren Beziehungen der Isisweihen zu unseren Mithrasweihen soll in einem anderen Kapitel die Rede sein. Dafs Cumonts sicherer und scharfer Blick aus den geringen Mitteln der Überlieferung im wesentlichen denselben Hergang einer Weihe wiederhergestellt hat, den die Papyrusliturgie giebt, ist ein bedeutsames Zeugnis für die letztere; nur galt jene Weihe nicht den Neophyten — die dienenden κόρυκες werden so wenig wie die *militēs*, von deren Weihen wir einiges wissen (C. I 319), so begnadet worden sein —, es ist eine höhere Weihe; wenn wir unsern Text befragen, die höchste. Eben das Ritual der Weihe der Mysten höchsten Grades, der ἀσσοί, wie es in einem ägyptischen Mithraskult begangen wurde, giebt der Papyrustext.

Ein ägyptisches Mithräum ist so wenig erhalten wie irgend eines aus Griechenland oder Kleinasien; überhaupt sind für ägyptischen Mithraskult wenig Zeugnisse

zu finden (C. I 241, 4; 242, 1). Aber er war dort vorhanden und war dem Volke noch spät sehr ans Herz gewachsen, wie der Vorgang am 24. Dezember 361 zeigt, am Vorabend des Natalis Invicti. Der Patriarch Georgios hatte auf einem zerstörten Mithrastempel eine Kirche errichten wollen und erregte dadurch blutigen Aufstand. Ins Gefängnis geworfen, wird er vom Volke herausgerissen und auf offener Strafse gelyncht (Belege bei C. II 44f.). Auch Origenes hält nicht etwa den Mithrasdienst, gegenüber seiner starken Betonung und Verwendung durch Celsus, für einen obskuren Kult (C. I 241, 4), er versucht nur sich zu verwundern, daß Celsus diesen barbarischen Kult so sehr statt der „griechischen Mysterien“ ins Treffen führe. Ihm selbst ist die Mithrasreligion gut bekannt. Mit Recht macht Cumont darauf aufmerksam, daß zwei ganze Legionen bis 114 n. Chr. in Alexandrien lagen und eine bis zum Ende des 3. Jahrhunderts. Sie werden auch hier die ersten Verbreiter des Mithraskultes gewesen sein.

Können uns auch ägyptische Mithras-Grotten und -Denkmäler keinen Anhalt geben für die Begehung ägyptischer Mithrasfeier, einige Funde anderer Gegenden mögen wir zum Ersatze wohl beachten. Ich will nicht von den immerhin schwer deutbaren Treppen und Etagen in manchen Grotten reden¹, aber wenigstens hinweisen auf die höchst merkwürdigen sieben Halbkreise, die auf dem Boden des eigentlichen Heiligtums im Mithräum zu Ostia aufeinander folgen — ich muß auf die Abbildung bei Cumont Fig. 77 verweisen (II 244 vgl. I 63) — und auf die Planetengötter, die dort nach der üblichen Darstellungsweise in rohem Mosaik angebracht sind. Auch Cumont erinnert an die Pforten des Himmels und stellt dazu den Bericht des Porphyrios², wo es nach einer Darlegung, daß die Grotten die Welt darstellen, die Mithras geschaffen hat, wörtlich heißt: τῶν δὲ ἐντὸς (sc. τοῦπηλαίου) κατὰ συµµέτρον ἀποστάσει

1 z. B. Capri C. II 251, Carnuntum II 492 ff.

2 *De antro nymph.* 5. 6, C. II 40.

σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Hier könnten wir uns ohne weiteres unsere Liturgie agiert denken, wenn wir uns im Anfang der Grotte oder gar davor bereits ein Bild des Aion mit Symbolen der Elemente und etwa auch der Winde vorstellen.

Auch Cumont sieht keinen Widerspruch mit jenem Befunde in der wichtigen Schilderung des Celsus (bei Orig. VI 21, C. II 31). Von der τελετὴ τοῦ Μίθρου ist die Rede: ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὐ̃ νενεμμένης καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Also ein Durchgang der Seele durch die Sphäre der Planeten und der Fixsterne fand dort statt. τοιόνδε τὸ σύμβολον heißt es weiter κλίμαξ ἐπτά-πυλος, ἐπὶ δὲ αὐτῇ πύλῃ ὁγδόη. Dann wird noch berichtet, wie die ersten sieben aus den verschiedenen Metallen hergestellt gewesen seien und den verschiedenen Planeten zugewiesen. Auch Cumont hat doch wohl nicht ernstlich — oder doch I 41? — acht Thore räumlich übereinander verstehen wollen. Wo sind denn solche gefunden oder auch nur in den Grotten möglich? Selbstverständlich ist der Ausdruck κλίμαξ nur gebraucht, weil der stufenweise Aufstieg dadurch dargestellt werden soll. Die einzelnen Thore waren ja möglicherweise hier oder da aus den angegebenen Metallen hergestellt, vielfach gewis nicht; sonst müßte irgend ein Fund deren Reste ergeben haben. Nun ist ja in unserm Papyrustext ein Aufstieg durch sieben Thore der Planeten nicht weiter beschrieben: die Repräsentanten der Planeten sind hinter geöffneten Thoren sichtbar und die zweimal sieben Vertreter der Fixsternsphäre treten aus sieben Thoren und dann erscheint Mithras.

Mit dem zweiten Gebet steht der Myste in unserm Texte vor den ersten Thoren. Mit dem dritten nach dem Anfang ruft er die sieben Planetengötter an und den Schlüsselhalter Aion, der öffnen soll. Und nun die Erscheinungen: zuerst sieht er die sieben Planetengötter, darauf Helios besonders und dann die zweimal sieben Repräsentanten der Fixsternsphäre. Auch mag außer der mehr-

fach erwähnten stufenweisen Erhebung eine ἀνάβασις des Mysten von Thor zu Thor gedacht und auch dargestellt gewesen sein. Vielleicht war das aber in ausführlicher liturgischer Aktion wieder eine andere Weihe oder es war so ausgestaltet in Liturgieen anderer Kulte, die wir uns in verschiedenen Ländern verschieden denken dürfen.

Unser Mysterium zerfällt im übrigen auch sichtlich in sieben Teile. Die Gebete werden ein paarmal ausdrücklich gezählt (zweites Gebet, drittes Gebet); zählen wir durch, so sind es sieben: auch das eine Gewähr, meine ich, daß wenigstens die Gebete zu Ende sind, wo wir den Text der Weihe für beendet halten. Und der Gang des Aufstiegs läßt sich leicht in sieben Stationen teilen.

1. Gebet und erstes Aufsteigen: tagbeherrschende Götter und Winde.
2. Gebet: die Sonnenscheibe öffnet sich, vor den Thoren.
3. Gebet: an den Schlüsselhalter Aion und an die sieben Planetengötter, Öffnung der Thore, die Welt der Götter (Planeten) wird sichtbar; weiteres Emporsteigen.
4. Gebet: Helios erscheint.
5. Gebet an die Τύχαι und deren Erscheinung.
6. Gebet an die Polwächter und deren Erscheinung.
7. Gebet an den erschienenen Mithras.

Entscheiden läßt sich natürlich aus den wenigen Resten nicht, wie die sieben Akte des heiligen Dramas in den Grotten selbst im einzelnen ausgeführt worden sind; daß die Denkmäler unserm Text so wenig widersprechen wie die litterarischen Zeugnisse, ist das, was wir hier darlegen konnten.

Und die Bestätigung, die durch solche Zeugnisse einer Mithrasweihe, die den Aufstieg der Seele darstellt, zu teil wird, ist nicht gering. Nur drei Belege mögen noch beigelegt sein. Zwei ausgezeichnete Kenner des Mithrasdienstes halten offenbar jene Erhöhung der Menschenseele für das Höchste der Mithrasreligion. Iulian, der Mithrasmyste, sagt in geheimnisvollen Worten (or. V p. 172^d C. II 20) εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀπαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχὰς, ἄγνωστα

ἐρῶ καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ κυρφετῷ, θεουργοῖς δὲ μακαρίοις γινώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τὰ νῦν. So erhalten auch Licht die bedeutsamen Worte in den *Caesares* (p. 336° C. II 19), die Hermes dort zu Julian selbst sagt, κοὶ δὲ . . . δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγινῶναι· εὐ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πείσμα καὶ ὄρμον ἀσφαλῆ ζῶντι τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἥνικα ἂν ἐνθὲνδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ. Das ist die höchste Hoffnung des kaiserlichen Mysten, daß ihm der Gott ein gnädiger Führer sein wird hinauf zum Himmel. Er kennt das höchste Sakrament seines Kults. Nicht anders Porphyrios (*de antr. nymph.* 5 C. II 39), der sich einmal so ausdrückt, wo er vom Mithrasdienst spricht: Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τύπον. Es ist ebendieselbe Stelle, wo er von den Symbolen der κοσμικὰ στοιχεῖα καὶ κλίματα redet, und von den symmetrischen Abständen in den Grotten, wie sie in Ostia noch gefunden sind.

Endlich glaube ich die bekannte Tertullianstelle (*de praescr. haeret.* 40) hier geltend machen zu müssen, wo deutlich sakramentale Handlungen des Mithrasdienstes angeführt werden *et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam*. Neben der Zeichnung der „Soldaten“ an der Stirn, der Darreichung des Brotes, der Weihe durch den Kranz ein „Abbild der Auferstehung“: ist das nicht das Sakrament, dessen Ritual, in einer ägyptischen Fassung, wir besitzen?

Solche Zeugnisse beweisen nichts für die Geltung unseres Textes, aber sie bestätigen das Bewiesene. Die Himmelfahrt der Seele war das höchste Sakrament, dessen der Mithrasmyste teilhaftig werden konnte. Die hauptsächlichste Gewähr dafür sehe ich auch nach allem, was ich dargelegt habe, im Gesamteindrucke der Liturgie. Wer ihn auf sich wirken läßt, nach Form und Inhalt, der weiß, meine ich, daß wir nicht eine Zauberlitanei

zu irgend einem Hokuspokus im dunkeln Winkel, sondern ein gewifs in langer Tradition zu fester liturgischer Form geprägtes tiefsinniges Ritual eines mächtigen und religiös sehr hoch stehenden Kultes vor uns haben. Und das ist das Wichtigste, daß wir an diesem einzigen Beispiel nun die liturgischen Bilder und die Formen der Liturgie des Altertums überhaupt zu untersuchen den Anfang machen können.

II.

Die liturgischen Bilder des Mithras- mysteriums.

Vielleicht sollte ich mich damit begnügen, den Text des Unsterblichkeitssakramentes nach seiner Stellung im Mithraskulte und nach den nächsten Beziehungen und Bedeutungen seiner Sätze erläutert zu haben. Die weitere Aufgabe bleibt ja einstweilen völlig unlösbar, das Verhältnis dieser Liturgie, ihrer Anweisungen und deren Gebete nach Inhalt und Form zu den andern Kulturen der Zeit, auch zum Christentum, mit einiger Sicherheit festzustellen. Kaum in einigen Gedanken oder in deren Formung wäre Vorbild und Entlehnung mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auszumachen. Wir werden uns allenfalls eine Vorstellung bilden von dem fast überall unkontrollierbaren Hin- und Herwirken der Kulte jener Jahrhunderte, bis die reichen religiösen, auch liturgischen Güter die überlebende Kirche Christi erbte, wir werden vor allem eine frappante Übereinstimmung der sakramentalen Aktionen, der Weihen und Mysterien einer bestimmten Gruppe von Kulturen bemerken, ohne auch da dem Gang der Anregungen und Einwirkungen im einzelnen irgendwie sichern Fusses nachgehen zu können. Soweit sind wir noch nicht und soweit werden wir sobald noch nicht sein.

Möglich aber und zugleich am wichtigsten, um in das Verständnis eines liturgischen Textes einzudringen,

scheint mir ein Versuch, seine religiösen Gedanken zu analysieren, d. h. nichts anderes als die in den Aktionsanweisungen, vor allem in den Gebeten verwendeten Bilder des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit in ihrem eigentlichen Sinne und Zusammenhange aufzuzeigen.

Das Wort Liturgie habe ich schon bisher immer verwendet, um ein Ganzes von Handlungen und Gebeten zu bezeichnen, die im Dienste einer Gottheit vorgeschrieben sind. Das ist uns ohne weiteres nach unserm kirchlichen Sprachgebrauch verständlich, ohne daß ich auf die Geschichte oder gar Entstehung des Wortes eingehen müßte.¹ Deißmann hat in seinen Bibelstudien (I 37) gezeigt, daß das Wort nicht erst in christlichem Sprachgebrauch sakrale Bedeutung bekommen hat. Wir mögen weiter beachten, daß es bei den Christen stehend ist zunächst für die eucharistische Opferfeier des Abendmahls, dann erst für den gesamten öffentlichen Dienst der Priester. Die wichtigste sakramentale Handlung führte diesen Namen. Und ein Sakrament ist nach der Analogie christlichen Sprachgebrauchs unsere Mithrasliturgie ebenfalls. Sie nennt sich selbst so; denn *μυστήριον* hat die abendländische Kirchensprache seit Tertullian mit *sacramentum* übersetzt. *δύναμις* am Anfang unseres Textes dürfte man ohne Bedenken, um den Sinn zu treffen, ebenso übersetzen (s. o. 46, 1). Und das ist das Wesentliche der Liturgie, daß der Gläubige oder die Gläubigen in ihr und durch sie in ein Verhältnis zu ihrem Gotte treten durch ein bestimmtes sakrales Thun und bestimmte sakrale Formeln. Das *μυστήριον* enthüllt dem *μύστης* irgendwie ein Geheimnis des Göttlichen: die „kultische“ Beziehung des Menschen zur Gottheit ist die Hauptsache. Aller Mysterien Wesen ist es, daß der Mysterie irgendwie an eine Gottheit gebunden wird, aller Mysterien Höhepunkt war, wie es jüngst Diels gelegentlich nach einem Worte des Maximos Tyrios ausgesprochen hat, das *συγγενέσθαι τῷ*

¹ Man findet die nötigsten Angaben leicht etwa bei Probst *Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte*, Anfang, oder bei Rietschel *Lehrbuch der Liturgik* 3.

δαίμωνι¹. Die Sakramente nach der Anschauung der alten Kirche vermitteln dem Menschen in kultischem Akt ein Göttliches, oft in ganz körperlich konkreter Vorstellung. Wie es sich auch immer mit früherer Entwicklung dieser Anschauungen verhalten mag, vom 2. Jahrhundert an, rund gesagt, war bei den christlichen Sakramenten die Vermittlung eines neuen göttlichen Lebens an und in den Menschen, die Verleihung der Wiedergeburt und Unsterblichkeit der hervortretende Gedanke. *Das Himmlische liefs sich in das Irdische herab und das Irdische wurde in das Himmlische aufgenommen*, sagt Probst² über das Wesen der Sakramente, sicherlich richtig für die Auffassung des 2. und 3. Jahrhunderts. Die in irgend einer Form erzielt gedachte Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist der Zweck aller Mysterien und Sakramente.

In diesem Sinne ist auch der mithräische Text ein Mysterium und ein Sakrament. Das höchste Ziel alles religiösen Denkens will sie erreichen: die Erhebung der Seele zu Gott.

Menschliches Denken kann das Verhältnis des Menschen zur Gottheit nicht anders auffassen denn nach der Analogie menschlicher Verhältnisse. Nur im Bilde ihm bekannter Vorgänge kann er das Unbekannte erschauen, nur nach dem Bilde der Formen irdischer Beziehung der Wesen und Dinge zu einander kann er das ersehnte Unwirkliche gestalten. So geschieht aller Fortschritt des Denkens, auch des religiösen Denkens.

Es wird klar sein, was ich unter liturgischen Bildern verstehe. Und jedes solches Bild — das habe ich bereits im Anfange meiner Untersuchungen betont, um die Aufmerksamkeit meiner Leser auf diese Bilder zu lenken — jedes Bild, mag es noch so sehr nur als Bild in seiner Umgebung erscheinen, war einmal der Ausdruck eigentlichster religiöser Anschauung. Jedes solche Bild ist einmal für eine Zeit volle Wahrheit und Wirklichkeit gewesen.

¹ *Parmenides* 17.

² *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten* S. 6.

Wo uns solche Bilder in einem Denkmale einer festen immer wiederholten Kultaktion vorliegen, da können wir am ersten erwarten, echte und treu bewahrte Formen religiösen Denkens anzutreffen. Nichts ist konservativer als es die Formeln und Handlungen des Kultus sind: der Kultus bewahrt so viel reiner und ursprünglicher die That-sachen der wirklichen Religiosität als der Mythos.

Wenn ich nun die Reihe der Bilder, in denen die Mithrasliturgie die Vereinigung des Menschen mit Gott gestaltet und aufgefaßt zeigt, zu erläutern und zwar hauptsächlich durch Analogieen in der eigentlichen Bedeutung und dem ursprünglichen Zusammenhang verständlich zu machen versuche, so muß ich nochmals ausdrücklich bemerken, daß durch Anführung von Analogieen und Parallelen keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem einen und dem andern Kulte auch nur präjudiziert werden soll. Man macht sich ja trotz meiner deutlichen Erklärungen vermutlich wieder, wie schon öfter, die Mühe, mich in dem zu widerlegen, was ich nie habe beweisen wollen.

Es kommt mir nur darauf an, eine Bilderreihe in ihren Zusammenhängen aufzuweisen, mit denen diese und andere antike Liturgieen, soweit die möglichst vollständig herangezogenen Fragmente dieser anderen erkennen lassen, ihren religiösen Gedankengehalt gedeckt haben. Die Probleme, die die einzelnen Gruppen der Bilder stellen, habe ich weder lösen können noch wollen; auch wo ich zahlreichere Analogieen und Belege gesammelt hatte, gebe ich nur die für meinen Zweck nötigen oder besonders nützlichen. Wem irgend diese Probleme bekannt sind, wird mich weder darum tadeln, daß ich nicht mehr gebe, noch darum, daß ich wenigstens dies zu geben nicht unterlassen wollte. Es ist nur eine Skizze und Vorarbeit.

I.

Der Rahmen, der in der Mithrasliturgie alle andern Bilder von der Vereinigung des Mysten mit dem Gotte umschließt, ist die ganz real gedachte Himmelfahrt zu

Mithras, den der Gläubige erschaut und anbetet. Das steht im Vordergrund in dem Glauben dieser Frommen, es ist ihnen die reinste und vollkommenste Vorstellung jener Vereinigung und wird für uns an letzter Stelle zu betrachten sein.

Viel ursprünglichere Vorstellungen finden sich innerhalb der sie recht äußerlich umschließenden, aber doch wirklich agierten Auffahrt. Ich beginne mit dem Worte, das der Myste zu dem höchsten Gott, zu Mithras, sagt, als er ihm erschienen (14, 24f.) μένε cὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου. Wir erkennen den Rest einer Vorstellung, nach der Gott selbst mit dem Mysten sich vereinigt und in ihm bleibt. Freilich ist nicht mehr direkt vom Körper, sondern von der Seele die Rede: bleibe in meiner Seele.

Die letzte Stufe vor der Erscheinung des höchsten Gottes ist die, da Helios kommt, der erst zwischen dem Aufsteigenden und Mithras vermitteln muß. Ehe er angerufen wird (10, 25) πρόελθε, κύριε steht in der Anweisung an den Gläubigen (10, 23f): cτὰς οὖν εὐ-θέως ἔλκε ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα. Schon im Anfang des Anstiegs (6, 4f.) hieß es ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρίς ἀνασπῶν ὁ δύνασαι καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος. Man braucht nicht erst auf die Stelle zu verweisen (4, 14) ἵνα ... πνεύσει ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα, um die ganz sinnliche Aktion zu verstehen: der Myste atmet den Lichthauch ein, d. i. eben den göttlichen, heiligen Geisthauch. Er erfüllt ihn; dadurch steigt er auf zu dem Göttlichen: dadurch wird er ein anderer, wird neugeboren (darüber ist unten besonders zu handeln): es ist doch wohl auch dieser göttliche Hauch, dieser heilige Geist, der in seiner Seele bleiben soll, nach den ersten Worten des Hauptgebets, wo der noch ursprünglichere Glaube hervorbricht, daß der Gott selbst in ihm bleiben soll. Mithras ist in ihm durch den heiligen Geist, so dürften wir wörtlich den Thatbestand am Schlusse unserer Liturgie aussprechen.

Wir erkennen im Hintergrunde deutlich die massivste

ursprünglichste Vorstellung von der Vereinigung des Menschen und des Gottes: der Gott kommt körperlich in den Menschen hinein. Hier ist mit längst geläufigen Begriffen und Worten im einen Fall die körperliche Anschauung auf der Seite des Mysten gemildert durch Einsetzung der ψυχή, in andern Fällen ist die körperliche Anschauung auf Seiten des Gottes gemildert durch die Einsetzung von πνεῦμα, ἱερὸν πνεῦμα, das ja durch die Elementenlehre am Anfang und die so bekannten mannigfachen griechischen Anschauungen sehr nahe gelegt war. Aber doch bleibt bald bei dem einen, bald bei dem andern Teile, in den Formeln wenigstens, die ganz sinnlich rohe Vorstellung von der Vereinigung ausgesprochen. Diese ist uns auch sonst nicht unbekannt. Sie ist seltsamer Weise oft gerade wieder von der sublimsten Mystik festgehalten. Ich stelle gleich einen der stärksten Belege hierher. In dem Gebete an Hermes, das sich in einem Londoner Papyrus findet¹ und vielleicht seiner Herkunft nach der Sphäre unserer Liturgie gar nicht sehr fern steht, liest man ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν.² Uns frappiert das Streben, die Vereinigung, das Leib in Leib kommen, so körperlich wie möglich auszusprechen. Weiterhin enthält dasselbe Gebet die Worte (p. 117, Z. 36) κύ τὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ κύ τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου κτλ. Im Leidener Papyrus II (Abraxas 196, 17 ff.) heisst es so: κύ τὰρ εἰ ἐγὼ καὶ ἐγὼ κύ. ὃ ἐὰν εἴπω³ δεῖ γενέσθαι — durch den Spruch geschieht die Vereinigung — τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ.

Die Erscheinung des ἐνθουσιασμός im eigentlichen

¹ Kenyon *Greek Pap. in the Brit. Mus.* 1893 p. 116, Pap. CXXII Z. 2 ff.

² Es heisst von der Semele Schol. Apoll. Rhod. I 636 Αἰσχύλος ἔγκυον αὐτὴν παρεισέγαγεν οὐσαν καὶ ἐνθεαζομένην, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐφαπτομένας τῆς γαστρὸς αὐτῆς ἐνθεαζομένας.

³ So verbessert aus εἴπω schon Kroll *Philologus* LIV 562 (dort stehen mehrere Verbesserungen zu diesen Papyrustexten, die man wiederholt übersehen und noch einmal vorgebracht hat).

Sinne ist uns wohl bekannt. Es ist ursprünglich gemeint als ganz körperliches Erfülltsein vom Gotte. Mit dieser Vorstellung wechselt immer und immer wieder die, daß der Mensch oder seine Seele, sein Geist in den Gott körperlich eingeht. ἔκστασις entstammt dieser Anschauung. Gerade in unserem Papyrustext (in den Zusatzpartien 16, 2) heißt es vom Mysten ὑπέκλυτος δ' ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ ἔσει, 16, 12 steht der Ausdruck ἔκστασις. Wir wissen jetzt durch Erwin Rohdes Erörterung dieser Dinge, welche Rolle sie im Altertum, vor allem in der Dionysosreligion und in der Inspirationsmantik gespielt haben. Ich verweise auf seine Darstellung (*Psyche* ² II 18 ff.), durch die man die Herrschaft dieser Vorstellungen wie in den mystischen Richtungen mancher Kulturvölker so in dem unmittelbarsten Glauben vieler Naturvölker mehr als genügend belegt finden wird. Daß die „Zauberer“ bei den Naturvölkern, während der Gott in ihnen ist, auch den Namen, die Tracht des Gottes führen, erklärt besonders drastisch den sinnlichen Glauben an die „Vergottung“ des Menschen. *Das Streben nach der Vereinigung mit Gott, dem Untergang des Individuums in der Gottheit, ist es auch, was alle Mystik hoch begabter und gebildeter Völker in der Wurzel zusammenbindet mit dem Aufregungskult der Naturvölker* sagt Rohde mit Recht (a. a. O. 27); nur daß seine Formulierungen uns viel mehr die Sprache entwickelter, „gebildeter“ Mystik nahe bringen als die massive Urvorstellung, die ihr zu Grunde liegt.

Man kann auch hier lernen, wie alles religiöse Denken ursprünglich so zu sagen ganz sinnlich, körperlich ist. Was den Menschen plagt und ängstigt, was ihn verunreinigt und hemmt, sind böse Dämonen, die materiell an und in ihm sitzen; was er leistet, handelt, was ihn treibt und stärkt, sind gute Dämonen, die in ihm wohnen und wirken. Durch die Leibesöffnungen gehen sie ein und aus, werden herein- und herausgezwungen, werden zitiert und ausgetrieben. So wäre etwa mit ein paar Worten diese Uranschauung zu charakterisieren, die wir, als volle Realität angesehen, bei den Naturvölkern

aller Arten finden; die in festgewordenen z. T. abgegriffenen Bildern bei allen Kulturvölkern, ohne daß sie noch ins Bewußtsein treten, weiterleben.

Die Indianer müssen, um nur ein Beispiel zu geben, vor dem Kampf ihren Leib durch Laxative reinigen, d. h. die bösen Dämonen austreiben, damit der Kriegsdämon von ihnen Besitz ergreife. Denn solche „Besessenheit“ im Kriege ist auch bei ihnen eine weitverbreitete Vorstellung. Bei dem Verrichten der Notdurft ist nach dem Glauben mancher Naturvölker die Gefahr groß, daß durch die Leibesöffnung Dämonen eingehen; umgekehrt, wenn eine Stätte durch Verunreinigung bösen Dämonen preisgegeben wird, so sind es eben die mit den Excrementen ausgehenden, die nun dort hausen werden.¹ Das erste Beilager wird darum bei vielen Völkern mit uns so unverständlichen Kautelen umgeben, weil eben die Gefahr so groß ist, daß die hier ganz besonders lauerten Dämonen in das Weib eingehen. Man muß sie zu täuschen suchen.² Das jederzeit nächstliegende ist aber für diese Anschauungen, daß in den Menschen durch das Essen Dämonen eingehen können. Hier haben wir den sinnlichsten Vorgang materieller Verbindung, unter dessen Bilde die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen nicht etwa bloß auf den untersten Stufen religiösen Denkens angeschaut worden ist.

Man wird meine eben eingeflochtenen Andeutungen über die Vorstellungen von Naturvölkern an dieser Stelle berechtigter finden, wenn ich unmittelbar neben sie eine Stelle des Porphyrios rücke³: ἐξελαυνόντων τῶν ἱερέων τούτους (τοὺς πονηροὺς δαίμονας) διὰ τοῦ δοῦναι πνεῦμα ἢ αἷμα ζῶων καὶ διὰ τῆς τοῦ ἁέρος πληγῆς, ἵνα τούτων ἀπελθόντων παρουσία τοῦ θεοῦ γένηται. καὶ οἶκος δὲ πᾶς μεστός, καὶ διὰ τοῦτο προκαθαίρουσι καὶ ἀποβάλλουσι τούτους, ὅταν θεὸν

1 Belege z. B. bei Schwally *Semitische Kriegsaltertümer* 67f.

2 Reiche Belege bei Schwally a. a. O. 75.

3 *De philos. ex orac. haur.* p. 148 Wolff aus Euseb. *praep.* IV 22. Viel ähnliches enthalten die alten christlichen Schriftsteller, vor allem Tertullian *Apologeticus* c. 23ff.

κατακαλῶσι. καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων· καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίαι καὶ προσιζάνουσι τῷ σώματι καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἀγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προσηγούμενως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις. Unsere Körper sind voll böser Dämonen und hauptsächlich, wenn wir essen, kommen sie herein. Seine unbedingt richtige Angabe von der ursprünglichen Bedeutung der ἀγνεῖαι könnte für uns etwa noch besonderen Wert haben, da ja auch der Myste unserer Liturgie nur ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσασθαι (4, 22 ff.), die nicht weiter angegeben werden, das Göttliche schauen und in sich aufnehmen kann. Aber freilich war ja Reinigung vor jeglicher Art von Weihe längst feste Form des Kultus geworden.

Dafs der Mensch sich mit einem Gotte vereinigen kann, dadurch, dafs er ihn oder Stücke von ihm ißt, bewährt sich immer wieder als uralter, aus der Tiefe ursprünglichster religiöser Anschauung empordrängender Glaube. Wie der Wilde glaubt, die Kräfte des wilden Tieres zu erlangen, die Klugheit und Zaubermacht des weisen Mannes sich zu eigen zu machen, wenn er von ihm ißt, so gewinnt er göttliche Kraft und Macht, wenn er Göttliches ißt.¹

Statt anderer Beispiele mag ein ägyptischer Text hier stehen, der uns an Deutlichkeit das Wünschenswerte leistet. Es handelt sich um den toten Pharao, der sich die Herrschaft unter den alten Göttern erst erkämpfen muß, wenn er zum Himmel eingeht. *Der Himmel weint, die Sterne beben, die Wächter der Götter zittern und ihre Diener entfliehen, wenn sie den König als Geist sich erheben sehen, als einen Gott, der von seinen Vätern lebt und sich seiner Mütter bemächtigt. Seine Diener haben die Götter mit der Wurfleine gefangen, haben sie gut befunden und herbeigeschleppt, haben sie gebunden, ihnen die*

¹ Bei Frazer *The golden bough* II 318 ff. bes. 353—365 findet man Beispiele in Fülle, dazu Brinton *Religions of primitive peoples* 189 ff.

Kehle durchschnitten und ihre Eingeweide herausgenommen, haben sie zerteilt und in heißen Kesseln gekocht. Und der König verzehrt ihre Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren bilden sein Mittagessen, die kleinen bilden sein Abendessen... Der König verzehrt alles, was ihm in den Weg kommt. Gierig verschlingt er alles und seine Zauberkraft wird größer als alle Zauberkraft. Er wird ein Erbe der Macht größer als alle Erben, er wird der Herr des Himmels, er aß alle Kronen und alle Armbänder, er aß die Weisheit jedes Gottes u. s. w. Wiedemann belegt da, wo er diesen Pyramidentext anführt¹, für Ägypten noch weiterhin den Gedanken, daß man sich auf diesem rein materiellen Wege Geistiges und Göttliches zu eigen machen könne. Wer wahrhaftig werden will, verzehrt ein kleines Bild der Wahrheitsgöttin: *Leben und Macht giebt der Gott, indem er die durch ihre Hieroglyphenzeichen angedeuteten Leben und Macht von dem Begnadeten durch die Nase einatmen läßt. Unsterblichkeit kann man gewinnen, indem man an der Brust einer Göttin saugt und mit ihrer Milch die innewohnende Eigenschaft der Unsterblichkeit in sich aufnimmt.* Bemerkenswert ist, daß die Götter dadurch, daß sie verzehrt werden, nicht aufhören, sowenig wie die Wahrheit dadurch, daß sie gegessen wird, aufhört. Es ist das rechte sakramentale Essen.

Das Essen ist eine älteste Anschauungsform der Einigung mit Geistigem, der Gewinnung geistiger Eigenschaften. Ein Rudiment entsprechender griechischer Anschauung in einem Scherze des euripideischen Kyklops (v. 314 f.) darf vielleicht erwähnt werden: der Kyklop werde, sagt der Silen, beredt und gewandt werden, wenn er des Odysseus Zunge esse. Jeder kennt analoge Beispiele, die deutscher Volksglaube in unsern Märchen mannigfach erhalten hat.

Wir wissen von einer Art der Opfer bei einer Reihe

¹ *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter (Der alte Orient II 2)*, Leipzig 1900, S. 18. — Ezechiel muß ein göttliches Buch essen, ehe er als Prophet auftritt, II 8 ff.

von Völkern — und namentlich Robinson Smith hat sie uns verstehen gelehrt —, bei denen durch den Genuß des Fleisches eines Opfertieres Göttliches von den Teilnehmern körperlich aufgenommen wird und sie untereinander durch das gemeinsame Essen desselben Göttlichen geradezu körperlich geeinigt werden.¹

Merkwürdig genug, daß gerade in den die Spätzeit des Altertums beherrschenden Kulte ein sakramentales Mahl eine so große Rolle spielt. Schade nur, daß wir von dessen Bedeutung meist gar wenig Bestimmtes sagen können. Doppelt schade für uns, daß über das heilige Mahl im Kulte des Mithras die Überlieferungen hinreichenden Aufschluß nicht geben. Schon Iustin spricht von ihm (*apolog.* I. c. 66) ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμητάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. Auch die so außerordentlich lehrreiche Darstellung dieses heiligen Mahles, die wir jetzt besitzen (C. I, p. 175, Fig. 10), giebt uns über das Wesentlichste keinen Aufschluß. Daß ein Mahl, über das Zauberformeln gesprochen wurden, nach Iustin „sakramentale“, magische Wirkungen haben sollte, kann man als sicher ansehen. Die Worte, die Plinius braucht, als er von dem Besuche des Armeniers Tiridates und seiner *magi* bei Nero berichtet (XXX 1, § 6) *magicis cenis initiaverat* können das bestätigen. Sie waren Mithrasdiener. Cumont hat Recht, wenn er diesem Mahle übernatürliche Kräfte zuweist: *elle (la liqueur) communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants, bien plus, elle lui conférait comme à son dieu, une immortalité glorieuse* (I 321). Welchen Zusammen-

¹ Die Ausführungen von Hubert und Maufs in *L'Année sociologique* in einem *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* 29 ff. (namentlich 62 ff.) geben mehrfach besonders wertvolle Aufschlüsse. Für indische Riten solcher Art s. Oldenberg *Religion des Veda* 326 ff., einige sehr bedeutsame griechische (Verspeisung der Gottheit, Kommuniionsriten) hat Gruppe zusammengestellt, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* 732 ff. Es ist noch nicht an der Zeit, alle diese Probleme im Zusammenhange aufzunehmen.

hang dieses Mahl etwa mit dem bekannten Stieropfer hat oder gar mit dem andern Stieropfer, das sich am Ende der Tage wiederholen wird,¹ ist leider in keiner Weise anzugeben.

Aufser der bloßen Erwähnung sakraler Mahle in andern Kulte haben wir noch eine liturgische Formel aus dem Attisgottesdienst, die sich ohne Zweifel auf ein sakramentales Essen bezieht. Wenn es bei Firmicus Maternus (*de err. pr. rel.* 102, 16 ff. Halm) folgendermaßen heisst: *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'de tympano manducaui, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici' quod graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεω*, so ist deutlich, daß der Einzuweihende, der in sakramentalem Sinne sterben soll², wiedergeboren ist durch die sakrale Speise zum Mysten des Attis. Wenn Firmicus widerlegend fortfährt, daß gerade dieser Speise im Gegenteil der Tod folge, und als die wahre Speise des Lebens das Brot und den Becher Christi empfiehlt, so weiß er, daß die Attisdiener in der That eine magische Speise des Lebens aus ihren Kultgeräten zu essen meinten.

Vollständiger als bei Firmicus ist der Spruch der Attismysten bei Clemens angegeben (*protr.* II 15) ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν πατὸν ὑπέδυν. Nach neueren Funden und Untersuchungen wissen wir jetzt in der Hauptsache, was das κερνοφορεῖν war. Wir wissen, wie der κέρνυς oder κέρχυνος aussah³ und wie er auf dem Kopfe getragen wurde. Gar manches ist in seiner Verwendung noch unsicher, aber das leidet kaum irgend einen Zweifel, daß eine Speisezeremonie die Hauptsache der ganzen Handlung war⁴: Freilich wissen wir von der eigentlichen

1 *Le héros Saoshyant tuaera un taureau et de la graisse de celui-ci, mélangée au jus de Haoma blanc, préparera un breuvage qui assurera l'immortalité à tous les hommes qui en goûteront*, C. I 187 f.

2 S. unten Abschnitt 4.

3 S. besonders Rubensohn *Athen. Mitteil.* XXIII (1898) 271 ff., 292, Svoronos ἐρμηνεία τῶν μνημείων τοῦ ἐλευσινιακοῦ μυστικοῦ κύκλου, Athen 1901, dort der πίναξ der Ninnion Tafel 1.

4 Athenaios XI 476° κέρνυς ἀγγεῖον κεραμεοῦν ἔχον ἐν

sakramentalen Bedeutung dieses Essens noch weniger als von der des Trinkens des *κυκεών*¹, wo wir wenigstens das mythische αἴτιον zu der Kulthandlung kennen. Aus dem κύμβος genannten heiligen Gefäße wurde der *κυκεών* getrunken. Wie der κέρνός auf dem Kopfe vor der Speisezeremonie in der Prozession getragen wurde, so wird, wie mir zufällig bekannt wurde, heute in der griechischen Kirche die heilige Speise der Eucharistie bei der Abendmahlsfeier von Diakonen auf dem Kopfe getragen.² Ob irgend ein Zusammenhang besteht oder auch nur eine Ähnlichkeit in der Erklärung oder Deutung, die man diesem Tragen beilegte und beilegt, weiß ich natürlich nicht zu sagen.

Auch in der Religion der großen Götter von Samothrake hatte Trank und Speise kultische Bedeutung,

αὐτῷ πολλοὺς κοτυλίσκους κεκολλημένους, ἐν οἷς, φησὶν, μήκωνες λευκοί, πυροί, κριθαί, πικοί, λάθυροι, ὤχροι, φακοί. ὁ δὲ βαστάσας αὐτὸ οἷον λικνοφορήσας τοῦτων γεύεται, ὡς ἱστορεῖ Ἀμμωνίος ἐν γ' περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν. p. 478^o: Πολέμων δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ δίου κυδίου φησὶ· μετὰ δὲ ταῦτα τὴν τελετὴν ποιεῖ καὶ αἰρεῖ τὰ ἐκ τῆς θαλάμης καὶ νέμει ὅσοι ἀνω τὸ κέρνος περιενηνοχότες. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀγγεῖον κεραμεοῦν ἔχον ἐν αὐτῷ πολλοὺς κοτυλίσκους κεκολλημένους· ἐνεκεν δ' ἐν αὐτοῖς ὀρυμνοί, μήκωνες λευκοί, πυροί, κριθαί, πικοί, λάθυροι, ὤχροι, φακοί, κύαμοι, ζεαί, βρόμος, παλάθιον, μέλι, ἔλαιον, οἶνος, γάλα διον, ἔριον ἀπλутον. ὁ δὲ ταῦτο βαστάσας οἷον λικνοφορήσας τοῦτων γεύεται. Man sieht aus Babrios 141, 8f., daß das τύμπανον ähnliche Dinge, die als ἀπαρχαί gebraucht wurden, enthielt:

τίς οὐκ ἀπαρχὰς ὀσπρίων τε καὶ κίτων
ἀγνῷ φέρων δίδωσι τυμπάνῳ Πείης.

1 Clem. *protr.* II 21 ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν *κυκεών*α.

2 Bei Beginn des μεγάλης εἰσόδος (des eigentlichen Opferaktes) nimmt der Priester den heiligen Diskos (Teller mit d. heil. Broten) und setzt ihn bedachtsam und andächtig auf das Haupt des Diakonen, welcher denselben mit beiden Händen festhält und zugleich mit einem Finger der rechten Hand das Rauchfaß hält. Der Priester selbst nimmt den heil. Kelch vor der Brust in die Hände und so gehen sie aus der nördlichen Thüre unter Vorantragung von Lichtern heraus und in dem Tempel rundherum (Maltzew *Liturgikon* 1902 S. 115). In Goars *Euchologion* p. 120 findet sich eine höchst merkwürdige Abbildung des den δίσκος auf dem Kopfe tragenden Diakonen.

wenn wir einer Inschrift aus Tomoi und ihrer Ergänzung trauen dürfen. Der Priester παρ[έξει

τὸ πέμμ]α χίξας καὶ ἐγχείει [τὸ ποτὸν τοί]c
μύσταις . . .¹

Leider wissen wir nicht einmal, in welcher Weise sich die Lehre der orphischen Kulte, daß dem Menschen von seinem Ursprung her ein Teil des Dionysos-Zagreus innewohne — er ward aus der Asche der Titanen, die den Dionysos zerrissen und verschlangen und dann vom Blitz des Zeus zerschmettert wurden —, in einer sakramentalen sinnlichen Aufnahme des Gottes rituell darstellte. So war den Menschen die Heimkehr und Erlösung zu dem Reiche des neuen Dionysos verbürgt. Und doch wurden nur die erlöst, die geweiht waren und die heiligen Orgien mitthaten. Die heilige Handlung der Zerreißung des Gottstieres in den nächtlichen Bakschosfeiern wird eben erläutert aus der Legende von den Leiden des Dionysos-Zagreus, so meint Rohde (*Psyche* II 118) mit Recht, und es ist kaum eine andere Auffassung möglich, als daß die besondere sakramentale Wiederholung des Opfers des Gottes selbst erst die Dionysosmysten gewiß gemacht des Gottes in ihnen und ihnen die Unsterblichkeit bei dem νέος Διόνυσος versichert hat. Nicht anders hat es sich mit den δαίτες des Zagreusmysten verhalten, die Euripides in dem oft zitierten Kreterfragment (472 N²) so erwähnt, daß man nicht zweifeln kann: eben mit dem sakramentalen Mahl beginnt der ἄγνός βίος des μύστης und βουκόλος:

ἄγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας
τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέεας.

Gerade für die Dionysos-Zagreus-Mysterien kann uns ein Scholion zu Clemens von Alexandrien (*Protrept.* I p. 433 Dind.) als erwünschte Bestätigung dienen, wo es

¹ In den *Archäol.-epigr. Mitteil. aus Österreich* VII (1882) S. 8f. ist die Inschrift von Točilesku und Gomperz herausgegeben und ergänzt.

heißt ὡμὰ γὰρ ἤσθιον κρέα οἱ μούμενοι Διονύσω δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων. Hier ist es doch einigermassen deutlich, daß sie den Gott selbst zu essen meinten.

Am genauesten kennen wir das sakramentale Mahl der alten Christengemeinde. Was auch das „Abendmahl“ zuerst bedeutet haben und in welchem Sinne es eingesetzt sein möge, so kann doch darüber kein Zweifel sein, wie es schon Paulus aufgefaßt hat. Wenn er da, wo er von dem heiligen Mahle spricht, jegliche Beteiligung an einem Götzenmahl den Gläubigen verbietet, damit sie nicht in die Gemeinschaft der Dämonen treten (οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι I Kor. X 20), so erkennen wir schon seine Anschauung von der magischen Communio durch das Opfer. τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν (I Kor. X 16, 17) — solche Sätze können von uns nicht mehr mißverstanden werden. Christus wird gegessen und getrunken von den Gläubigen und ist dadurch in ihnen. So wird auch erst das merkwürdige Wort verständlich ὥστε ὃς ἂν ἐσθῇ τὸν ἄρτον τοῦτον ἢ πίνη τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου (I Kor. XI 27). Er ist dem Frevel am wirklichen Leib und Blute des Herrn verfallen, weil er Leib und Blut auf jeden Fall faktisch gegessen hat. Es bedarf keiner Worte.

Noch viel körperlicher wird dann die gleiche Auffassung im Johannesevangelium verkündet. Einige Sätze werden uns in diesem Zusammenhange besonders verständlich sein (VI 53) ἀμὴν ἀμήν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῶς ἐστὶ βρώσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστὶ πόσις. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων

μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ. Dafs hier das sakramentale Mahl gemeint ist, wird keiner meiner Leser in Versuchung sein zu leugnen. Deutlicher und realer kann nicht wohl geredet werden.

Es sei mir erlaubt, noch ein Beispiel aus der Praxis des christlichen Gemeindeunterrichts späterer Zeit (4. Jahrh.) hierneben zu stellen. In seiner 4. mystagogischen Katechese lehrt Kyrillos von Jerusalem (§ 3): . . . ἵνα γένη μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ κύσσωμος καὶ κύναιμος¹ αὐτοῦ. οὕτω γὰρ καὶ Χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδόμενου μέλη. Es ist bedentsam, dafs das Sakrament bei Pseudo-Dionysios (*de hierarchia eccles.* c. 2 ff.) κύναξις genannt wird. Schon bei Ignatius (*ad Ephes.* XX 2) heifst das eucharistische Mahl einfach φάρμακον ἀθανασίας. Schwerlich kann man die Auffassung der alten Christen vom Gegensatze des Opfermahls und der Eucharistie besser erläutert finden, als es durch die kleine Geschichte geschieht, die Cyprian einmal² erzählt. Ein kleines Mädchen hat ohne Wissen seiner Eltern durch die Amme von Resten einer heidnischen Opfermahlzeit zu essen bekommen. Der christlichen Opferfeier beiwohnend fällt sie in Schreikrämpfe, wirft sich im Fieber hin und her — kurz, sie bietet ganz das Bild einer von Dämonen Besessenen. Als man ihr den heiligen Kelch reicht; wendet sie sich ab und beifst die Lippen zusammen. Der Widerstrebenden wird eingegossen; sie giebt es wieder von sich. Dafs man so erzählen konnte, redet deutlicher als viele Lehrsätze.

Meine Auffassung der neutestamentlichen Stellen ist nicht im mindesten neu; sie ist die allerälteste.³ Aber ich meine, dafs sich in dem Zusammenhang, den ich verfolgte, lernen läfst, wie hier aus der untersten Schicht

¹ Wünsch hält diese Stelle für geeignet, seine Lesung κύναιμος aus dem *cuveme* des Papyrus 14, 24 zu stützen.

² *De lapsis* c. 25 ed. Hartel III 1, 255.

³ Ich will lieber ausdrücklich darauf hinweisen, dafs ich die theologische Litteratur nicht darum unberücksichtigt und unzitirt lasse, weil sie mir ganz unbekannt wäre. Im Gegenteil, ich danke

religiöser Anschauung sich eine erhabene Mystik genährt hat. Mit gewaltiger Kraft stieg wieder von unten empor in ursprünglicher religiöser Bewegung der Glaube der Vereinigung von Gott und Mensch, der den Gebildeten nur noch Bild war. Von unten kommen die alten Gedanken zu neuer Kraft in der Religionsgeschichte: die Revolution von unten schafft neues Leben der Religion in uralten unzerstörbaren Formen.

Die Aufnahme des Göttlichen durch das leibliche Essen steht für uns erkennbar als sinnlichstes Bild der Vereinigung mit der Gottheit im Anfang religiöser Erfassung solcher Vereinigung und war doch, wie wir kurz überblickten, gerade wieder in den letzten Jahrhunderten des Altertums für die weitesten Kreise wirksam. Ἐνθουσιασμός und ἔκστασις und die sich anschließenden nächsten Anschauungsformen haben das ganze Griechentum begleitet und auch sie sind in den letzten Jahrhunderten wieder besonders lebendig geworden. Wo rohere Ausmalung der Vereinigung vermieden wurde, da war solcher Glaube, der immer gar leicht in seiner Formung ins Geistige, ja ins bildlich Gemeinte hinüberschillerte, ein willkommener Ausdruck sublimster Mystik. Die Neuplatoniker haben immer und immer wieder in zahlreichen Wendungen von der ἔνωσις Gottes und des Menschen geredet, von der letzteren Vergottung und Eingottung, dem ἀποθεωθῆναι, sie wollen diese Gemeinschaft (κοινωνία) der θεουργικῇ ἔνωσις erleben und haben sie erlebt, wie denn Porphyrios z. B. von Plotin (*vita* c. 23) erzählt, es sei des Meisters Ziel gewesen τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ — während seines Aufenthaltes bei ihm habe jener es viermal erreicht (es waren 5 Jahre); er selbst habe es erst einmal so weit gebracht, nun im 68. Jahre.

Die christlichen Philosophen, Clemens und Origenes,

ihm sehr viel (namentlich H. Holtzmanns *Neutest. Theologie*). Hier aber hebe ich ja nur einige m. E. in der Bedeutung, auf die es mir ankommt, ganz sichere Hauptzeugnisse heraus. Wegdeutungen des klaren Wortsinnes irgend welcher Dogmatik zu Gefallen gehen mich natürlich nichts an.

werden von ganz entsprechenden Gedanken beherrscht. Das Gebet ist das Vehikel, um zu Gott emporzusteigen und mit ihm eins zu werden. κατὰ ἀνάκρασιν erlangt der Beter die δύναμις θεοῦ, Ausdrücke wie κολληθῆναι τῷ θεῷ und ähnliche zeigen, daß man bestrebt ist, die Vereinigung, die man geistig vollzogen denkt, doch sinnlich auszudrücken: ὁ τοίνυν οὕτως εὐχόμενος τοσαῦτα προωφεληθεὶς ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ πεπληρωκότι τὴν πᾶσαν οἰκουμένην τοῦ κυρίου πνεύματι.¹

Es fällt aber von den Anschauungen, die wir oben beleuchtet haben, ein bedeutsames Licht noch weiter zurück auf ältere christliche Vorstellungen und Formeln. Sind wir einmal an die eigentliche Betrachtungsweise der Bilder der Vereinigung gewöhnt, so brauchen wir nicht mehr zu fragen, was es heißt ἐν Χριστῷ εἶναι. Adolf Deißmann sagt in seiner Untersuchung über die Formel „in Christo Iesu“ (Marburg 1892) S. 97f.: *Die von Paulus unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauchs geschaffene Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ charakterisiert das Verhältnis des Christen zu Jesus Christus als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Diesen Gedanken, für welchen es in jedem sonstigen Verhältnisse des Menschen zum Menschen an einer Analogie völlig fehlt, können wir uns verdeutlichen durch die Analogie der den Wendungen ἐν πνεύματι und ἐν τῷ θεῷ zugrunde liegenden Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente. Die Frage, ob man den lokalen Grundgedanken der Formel im eigentlichen Sinne oder nur als rhetorisches Hilfsmittel aufzufassen hat, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, doch hat die erstere Möglichkeit den höhern Grad der Wahrscheinlichkeit. In jedem Falle, ob eigentlich oder uneigentlich zu verstehen, ist die Formel der eigentümlich paulinische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus. Daß in der That jenes ἐν Χριστῷ nicht anders als ganz eigentlich lokal zu verstehen ist, hat Deißmann festgestellt. Die Vorstellung, daß der Mensch oder seine Seele in dem*

1 Origenes περὶ εὐχῆς c. 10, 2, vgl. c. 31.

Gotte ist, ganz sinnlich gedacht, hat nicht nur das Griechentum in sehr wesentlichen seiner religiösen Gedankenkreise immer begleitet. Es hat einen ganz besondern Sinn, daß in der Rede des Paulus *Act. XVII 28* das Wort ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν angeknüpft wird an des griechischen Dichters Ausspruch τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

Ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (*Röm. VI 23*) meint Paulus ganz eigentlich: die Vorstellung der Wiedergeburt, von der wir unten handeln, gehört dazu, tot der Sünde, aber lebendig in Christus (*VI 10*). Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur (κτίσις *II Cor. V 12*). Und die Wiedergeborenen zusammen sind ein Leib ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ (*Röm. XII 5*), am stärksten sinnlich ausgemalt *Ephes. IV 16* Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζομενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους κτλ. Sie sind allzumal einer in Christo (*Gal. III*), ein Leib in Christo (*I Joh. V*). Und so ergibt sich denn alsbald die Vorstellung von dem Leibe Christi, der die Kirche ist (*I Joh. V 16*). „Christum anziehen“ ist eine bildliche Wendung, die aus der gleichen Anschauung sich gestaltet (*Gal. III 26*).¹ Umgekehrt kann jederzeit in solcher Mystik Christus in dem Menschen vorgestellt werden: „nicht mehr ich lebe, es lebt in mir Christus“ (*Gal. II 20*) bis zu der weitem Verbildlichung in der alten Kirche, daß Christus Wohnung macht in den Gläubigen.²

Wenn die Vorstellung der Vereinigung nicht mehr so ganz körperlich ausgesprochen werden soll, so wird für den Namen der göttlichen Person eingesetzt die Bezeichnung des Namens und dann erst der Name selber, also für ἐν Χριστῷ heisst es ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, für εἰς Χριστὸν steht εἰς ὄνομα Χριστοῦ. Der Name ist immerhin auch noch etwas Reales und dem Körperlichen

¹ In der griechischen Liturgie ist die Wendung stehend, Goar *Euchologion* p. 356.

² *Didache X 2* κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν und *Lit. Chrysost. 353* Brightman ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν u. s.

Nahestehendes, ja oft so viel als das Wesen selbst, aber doch wird der Gedanke an den sinnlichen Leib der Gottheit ausgeschaltet. Es ist ein Klang, ein Wort, das sozusagen in der Sphäre, in der es ertönt, etwas faktisch Vorhandenes und Wirksames ist. Die im Namen Gottes versammelt sind, befinden sich innerhalb der Sphäre, die der ausgesprochene Name real beherrscht und durchdringt. So ist es ein nächster Versuch, die sinnliche Vorstellung, daß sie in Gott sind, zu entsinnlichen, Wir verstehen dergleichen am leichtesten durch die Anschauungen des alten Testaments vom Namen Jahves. Man findet eine umsichtige Darlegung der realen Bedeutung des Namens mit mannigfachen, auch hier erst den rechten Aufschluß gebenden Belegen aus den entsprechenden Vorstellungen kulturloser Völker¹ in dem Buche von Giesebrecht *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage* (Königsberg 1901). Wie der Name als Vertreter der Person eintritt, wie den Namen nennen so viel ist als ins Dasein rufen (S. 17), wie er gefürchtet wird, weil er eine reale Kraft ist, und wie seine Kenntnis begehrt wird, weil er Macht hat an sich, wenn er ausgesprochen wird (42f.): das alles lehrt uns verstehen, was die alten Christen noch empfanden und ausdrücken wollten, wenn sie *im Namen Gottes* und *im Namen Christi* statt *in Gott* und *in Christo* sagten. *Der Name als Machtwesen, in dem sich Jahve kund thut, kann*

¹ Ein Beispiel aus den Bräuchen kulturloser Völker kann ich mir nicht versagen hinzuzufügen: Die Zulus opfern dem Himmels-gott schwarze Rinder, daß er Regen gebe: in der Regel wird nur eines wirklich getötet, die anderen werden nur genannt (Tylor *Anfänge der Kultur* II 317). Nicht minder charakteristisch ist der Brauch bei Naturvölkern, den Namen eines Kranken zu ändern, damit ihn der Tod nicht finde, oder eines Blutschuldigen aus ähnlichem Grunde. Und so denn auch noch bei den Griechen *Hermippos* ed. Kroll u. Viereck 26, 7 διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεοὶ καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποικομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λαμβάνειν ἔξῃ καὶ διέρχεσθαι (Kroll *Rhein. Mus.* LII 345). Im übrigen vergleiche man Andree *Ethnograph. Parallelen* 176, wo noch mehr lehrreiche Beispiele gesammelt sind. Namensänderung ist Wesensänderung.

sogar so sehr von *Jahve* getrennt werden, daß *Jahve Israel* ermahnen kann, sich nicht wider seinen Engel aufzulehnen, den er vor dem Volke hersendet, weil sein Name in ihm sei, Ex. 23, 21 (Giesebrecht 44)¹.

Wer Zauberbücher irgend welcher Art kennt, dem sind diese Dinge nichts Neues: den Namen kennen heißt den Gott haben, ihn erzwingen, jeder, der den Namen besitzt, verfügt mit ihm über die Kraft seines Trägers: er kann dann sagen: *ich bin . . .* (folgt der göttliche Name). Andererseits kann der „Name“ eines Gegners defigiert werden, dann ist das seinem Träger geschehen.² Dergleichen Zauber mit dem Namen ist bei den verschiedensten Völkern wohlbekannt.³ Lehrreich kann gerade hier eine Anweisung sein in den magischen Zusatztexten zu unserer Liturgie: sieben Tage soll der heilige Name über einem Gefäß ausgesprochen werden, dann wird der Inhalt geweiht und zaubermächtig (Text 17, 14). Der Name, auf ein Blatt geschrieben, wird abgeleckt und verschluckt: dann ist die dämonische Macht des Trägers dieses Namens in dem, der ihn verschluckt hat (Text 18, 14). Solche in der untersten Schicht religiöser Anschauung gebliebene, oft nicht mehr verstandene Praxis zeigt am besten die ursprüngliche Farbe verblasster Bilder und Formeln. Bis zum heutigen Tage werden nach dem Aberglauben unseres Volkes Zettel verschluckt mit heiligen mystischen Namen: dann ist, wer sie verschluckt, fest gegen Schuß und Hieb. Die Zaubermacht des gesprochenen oder geschriebenen Namens der heiligen Dreieinigkeit — oft durch drei Kreuze ersetzt —

1 Die Hauptgesichtspunkte, die Giesebrecht und gelegentlich andere dargelegt haben, waren schon längst viel knapper und doch viel vollständiger mit wunderbarer Feinheit der Nachempfindung volkstümlichen Denkens aufgezeigt in dem köstlichen Büchlein Friedrich Polles *Wie denkt das Volk über die Sprache?* (122 ff., 137 ff.).

2 Wunsch *defix. Tab. Att. CIA Append. praef.* p. IV.

3 Bei dieser Gelegenheit mag eine Notiz bewahrt werden, die ich zufällig finde (*Denkmisse eines Deutschen oder Fahrten des Alten im Bart*, hrsgg. von Karl Schöppach, Schleusingen 1835): vor Napoleons Heerfahrt nach Rußland schnitten patriotische Deutsche dessen Namen mehrfach in Galgenholz.

zeigt heute noch jedes geschriebene oder gedruckte Zauberbuch.

Aber die griechische Sprache hat weitere Belege eines Gebrauchs von ὄνομα, der uns lehrt, wie real der Name der Person auch dort einst aufgefaßt war. Wie altgriechischer Anschauung auch das gesprochene Wort überhaupt als ein Wesen, ein „tierisch Belebtes“, ein Vogel erschien, mag man aus Wilhelm Wackernagels wundervoller Abhandlung über die ἑπεα πτερόεντα lernen¹. ὄνομα und *nomen* aber bedeuten nicht nur häufig die Person selbst, noch häufiger das Wesen, den Begriff einer Sache: τὸ ὄνομα τῆς σωτηρίας (Eurip. *Iph. Taur.* 905), τῶν γὰρ μετρίων πρῶτα μὲν εἰπεῖν τοῦνομα νικᾷ (*Med.* 125) sind nur zwei Beispiele allein aus der griechischen Tragödie.²

Um nicht zu weit abzuschweifen, füge ich nur noch einen hier besonders bedeutsamen Sprachgebrauch späterer Zeit hinzu. Nuth in der Dissertation *de Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis quaestiones historicae et grammaticae* (Bonn 1897) S. 42 f. giebt Belege für die Wendung bei Marcus Diaconus προσετέθησαν οὖν τῇ τοῦ Χριστοῦ ποίμνῃ . . . ὀνόματα τριακόσια. Man kann sagen πολλὰ σώματα διεφθάρη, aber auch ἀνείλον ὀνόματα τριάκοντα δύο und viel ähnliches, das bei Nuth angeführt ist. ὀνόματα bedeutet die Personen selbst. Man fühlt sich unmittelbar erinnert an unsern Sprachgebrauch „dreihundert Seelen“ u. ä. (ὀ)νομάτοι „Personen“ lebt neugriechisch „in weitester Verbreitung“ fort.³

1 Ein besonders merkwürdiges Zeugnis bietet CIL X 8249: *verba* steht neben den einzelnen Gliedern eines Verfluchten *os nasum mentum bucas labra* . . .

2 Wohl auch *Orest.* 1082 ὦ ποθεινὸν ὄνομ' ὁμιλίας ἐμῆς. Häufig schwankt die Überlieferung zwischen ὄνομα und ὄμμα; die Editoren haben gelegentlich ὄμμα falsch eingesetzt, weil sie die Bedeutung von ὄνομα nicht richtig kannten. Ich besitze durch die Arbeit eines Mitglieds unseres Seminars eine Sammlung und Sichtung aller Stellen der Tragödie und Komödie, in denen ὄνομα vorkommt.

3 Thumb *Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus* 123.

Die einst so reelle Bedeutung des Namens kann man außerdem wohl am deutlichsten aus den *nomina boni ominis* und ihrer Geltung z. B. bei Koloniegründungen erkennen. Ein Beispiel entsprechender Anschauung aus dem Rom der Kaiserzeit mag statt vieler hier stehen: bei der Grundsteinlegung zum Neubau des kapitolinischen Tempels im Jahre 70 n. Chr. durften nur die Soldaten eintreten *quis fausta nomina* (Tac. hist. IV 53). Für italisch-altes Altertum ließen sich wichtige Belege verschiedener Art beibringen. Schon auf den Iguvinischen Tafeln heißt es (nach Büchelers lateinischer Übertragung *Umbrica* 14) *salva servato, esto volens propitius pace sua arci Fisiae, urbi Iguvinae, arcis nomini, urbis nomini. dive Grabovi, te hoc love opimo piaculo pro arce Fisia, pro urbe Iguvina, pro arcis nomine, pro urbis nomine*. In Rom durfte der Flamen Dialis bestimmte Dinge nicht essen, aber auch ihren Namen nicht nennen: *capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Dialis mos est neque nominare* (Gell. n. A. X 15).

Es muß genug sein der Einzelheiten. Wir sind jetzt imstande nachzuempfinden, wie es zur Prägung des Ausdrucks *im Namen Gottes, im Namen des Herrn* in liturgischem Brauch gekommen sein mag. Es ist eine Hypostase, die dazu dient, an die Stelle der ganz körperlichen Vorstellung die von einer unkörperlicheren Sphäre der Persönlichkeit zu setzen, die man sich zunächst wie eine Art Schatten, ja wie einen Geist in gewissem Sinne, wohl auch wie eine Art Emanation vorgestellt hat. Wir verstehen nun solche Wendungen wie βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ statt βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν: der Name wird über dem Wasser gesprochen, dadurch nimmt er Besitz von ihm und erfüllt es, und der Täufling wird im eigentlichsten Sinne getaucht in den Namen des Herrn. Die Gemeinde, deren Liturgie beginnt „im Namen Gottes“, ward, so formelhaft und uneigentlich die Worte bald gebraucht sein mögen, einst weiland gedacht im Bereich der Wirkung des Namens, der zu Anfang ausgesprochen ist. „Wo zwei oder drei zusammen sind in meinen Namen (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα),

bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. XVIII 20) heißt nichts anderes als: wo sie meinen Namen aussprechen bei ihrer Versammlung, da bin ich wirklich da. Ἀγιαθῆτω τὸ ὄνομά σου hat eine viel konkretere Bedeutung gehabt, als die späteren Erklärungen der verschiedenen Kirchen und ihrer Lehren ahnen lassen.

Man erkennt auch aus den Wendungen ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ u. ä. im neuen Testament fast immer noch die Grundvorstellungen, die ich soeben kurz umschrieben habe. Freilich sprechen bei der geschichtlichen Entwicklung gerade dieser Formel noch einige besondere Faktoren mit. In griechischem Sprachgebrauch sind mehr oder weniger häufig nachzuweisen die Wendungen ἐπ' ὀνόματι, ἐπ' ὀνόματος, ἐξ ὀνόματος, τῷ ὀνόματι, ὀνόματι etwa im Sinne unseres „im Namen“ (z. B. des Königs).¹ Sie sind alle in ihrer eigentlichen Anschauung verständlich: auf Grund des Namens, von dem Namen aus, durch den Namen etwas thun. Wenn die Einwohner von Assos in der Troas oder vielmehr ihre fünf πρεσβευταὶ für den Caligula opfern τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι, so opfern sie mittels des Namens, der als der Opfernde dabei genannt wird.² Die Formel ἐν ὀνόματι hat griechischer Sprachbrauch, so weit wir heute wissen, nicht ausgebildet. Die Septuaginta haben so gewiss nicht ohne Einfluß des hebräischen Textes übersetzt und doch zugleich im Anschluß an die in selbständig griechischer Entwicklung längst immer bräuchlicher gewordene Konstruktion ἐν c. dat. für den Instrumentalis. Aber gerade auch der Anschluß an die Stellen des alten Testaments hat es bewirkt, daß der alte Vorstellungsinhalt des Namens Gottes neu lebendig ward in der Formel der Christen ἐν ὀνόματι Χριστοῦ. Brachten doch eben die Griechen ganz entsprechende

¹ S. Heitmüller „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum neuen Testamente, speziell zur altchristl. Taufe. Göttingen 1902. Ich konnte nur den als Licentiatenschrift bisher allein erschienenen ersten Teil kennen lernen.

² Ephemeris epigraphica V (1884) p. 156. Deissmann Neue Bibelstudien 25f.

Vorstellungen von ὄνομα mit. Und die uns als älteste erscheinende Formel εἰς τὸ ὄνομα βαπτίζειν wird wohl illustriert durch hellenistische Wendungen von der ἐν-
τευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα und den κτηματῶναι εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα¹, aber gerade bei βαπτίζειν ist die Formel klärlich eine Schöpfung wiederum eigentlichster religiöser, von unten nachdrängender Anschauung von der Materialität des göttlichen Namens.²

Eine zweite Hypostase ist noch weiter gegangen in der „Entkörperung“ und „Vergeistigung“ der Formeln in Gott und der andern entsprechenden. Man hat das πνεῦμα Gottes hypostasiert. Es ist immer naheliegend gewesen als das Geistige und Nichtleibliche des Menschen das anzusehen, was nicht mehr da war, wenn der Leib tot lag, das Feinste, Unsichtbare, am wenigsten Körperliche des ganzen Körperlebens, den Hauch, den Atem, der durch den Mund aus- und einging. Ψυχή war bei den Griechen nichts anderes. Und als dies Wort zu bestimmter Bedeutung gelangt und festgeworden war, konnte man durch πνεῦμα jederzeit deutlicher den Lufthauch bezeichnen, der ja dann, als feuriger Lufthauch charakterisiert, schon früh seinerseits wieder zur Erklärung der Seele verwendet wurde. Es ist überflüssig, die Entwicklung des Wortes in griechischen

1 Deißmann *Bibelstudien* 143 ff.

2 In dem Gebrauch von ὄνομα in der altchristlichen Literatur ließe sich das leicht weiterhin aufzeigen, z. B. 1. *Clemens-brief* 45, 7 λατρεῖν τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ, 51, 1 ὑπακούειν τῷ παναγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ, 59, 3 τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὀνομά σου. Man kann vielfach einfach Χριστός oder auch λόγος für ὄνομα einsetzen. Bei Hermas ständig πᾶσχειν διὰ τοῦ ὀνόματος Χριστοῦ. Die Kirche ist gegründet τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος *Vis.* 3, 5, 9. σωθῆναι διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος *Vis.* 4, 2, 4. *Sim.* 9, 14, 5 τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. *Didache* 10, 2 εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος σου, οὐ κατεσκεύωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. *Acta Thomae* c. 27 p. 142, 13 B. ἔλθέ, τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. *Acta apost. apocr.* I ed. Lipsius, *Martyr. Petri* p. 90 Ὁ ὄνομα σταυροῦ μυστήριον ἀπόκρυφον, ὃ χάρις ἀνέκφρατος ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη. Weitere Beispiele jetzt noch ebenda II 2 ed. Bonnet, Index p. 344. Eine Reihe der Hinweise danke ich Erwin Preuschen.

Anschaungen hier weiter zu berichten. Dafs πνεῦμα noch ganz sinnlich gefühlt wurde als „Hauch“, steht außer Zweifel. Πνεῦμα der Geisthauch und πνεύματα, wie man die δαίμονες, so unkörperlich man vermag, benennt, hauchen und wehen in der Luft. Die Wirkungen des Geistes und der Geister — ich darf an Weinels Buch über diese Wirkungen im nachapostolischen Zeitalter erinnern (Freiburg 1899) — sind durchaus analog, die des ἁγίου πνεύμα und der πνεύματα-δαίμονες. Aber nicht davon soll hier weiter die Rede sein, noch auch von den verschiedenen Vorstellungskreisen, die zu der Schaffung des späteren Glaubens und der Dogmata vom ἁγίου πνεύμα mitgewirkt haben. Hier kommt es nur darauf an, die πνεύμα-Vorstellung als ein Mittel zu begreifen, um die Vereinigung zwischen Mensch und Gottheit zu „vergeistigen“. Deißmann spricht in den oben angeführten Worten von dem lokal aufzufassenden Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Es handelt sich nun in der That um das Einsetzen des πνεύμα Christi für ihn selbst und seinen Leib in der religiösen Vereinigungsvorstellung. Der Umkreis des πνεύμα hat zwar immer noch etwas lokal Körperliches, aber die Hypostasierung des Geistes hat ihn so stark entkörperert als es diesem mystischen Glauben nur möglich war, ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ sagt Paulus I. Cor. VI 11 und fügt nun hinzu καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

Der Geisthauch Gottes oder Christi kann in den Menschen eingehen; die Vorstellung des wirklichen Hauchs liegt immer zu Grunde. Von Jesus heißt es, als er zu seinen Jüngern tritt Joh. XX 22 ἐνεφύσῃ καὶ λέγει αὐτοῖς: λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Damit haben sie sein πνεῦμα in sich, denn sie sollen nun die göttliche Macht ausüben (v. 23), die er besitzt.

Aus der altchristlichen Litteratur soll noch ein Zeugnis hier stehen, das den Anschauungen unseres Textes besonders nahe kommt: um den Aufstieg der Seele, die sich durch das πνεῦμα mit Gott eint, handelt es

sich auch da, bei Origenes περὶ εὐχῆς IX 2 καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ 'πρὸς ἐὲν ἡρα τὴν ψυχὴν μου', πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται; Vom Körperlichen kann kein unmittelbares religiöses Empfinden ganz abstrahieren. Das πνεῦμα ist feuriger Hauch auch hier, wie griechische Anschauung so mannigfaltig es überliefert hat. Wehende Luft und flammendes Feuer sind die Erscheinungen, die das ἅγιον πνεῦμα nicht nur bringen: sie sind es selbst. So kommt es in die Jünger in dem bekannten Bericht des Pfingstwunders: aus ihnen spricht es, auf ihnen sitzt es als feurige Zungen. Eine der herrlichsten Darstellungen dionysischer Ekstase, die wir aus dem Altertum besitzen, ist der bekannte Leidener Dionysoskopf¹: deutlich schlängeln sich die aufrecht lodernden Haare zu flammenden Zungen zusammen. Es sind γλῶσσαι ὡς εἰ πυρός, das sinnliche Bild des feurigen Orgasmus des Dionysos: sein ἱερὸν πνεῦμα umlodert ihn.

Der christliche liturgische Ritus und Sprachgebrauch setzt allmählich immer häufiger das πνεῦμα ein als Vermittler der Vereinigung des Gläubigen und Gottes. Das πνεῦμα wird herabgerufen, die realen Elemente beim Sakrament mit himmlischen Kräften zu begaben (von dieser ἐκκλησιᾷ und ἐπίκλησις des heiligen Geistes redet schon Irenäus IV 18, 5) es geht ein in die Elemente (ἐπιφοίτησις), es erfüllt sie und verbindet sich mit ihnen.² Nun kann natürlich auch von dem Genuß des πνεύματος Christi, des „pneumatischen Christus“, von pneumatischem Brot und Wein die Rede sein. Die Gemeinschaft der Gläubigen als der Glieder in dem Leibe Christi wird zur Gemeinschaft im heiligen Geiste. Von der Gemeinschaft durch Christus im heiligen Geiste wird jetzt in weniger konkreter Fassung gesprochen (z. B. *Constitut.*

¹ *Monum. dell' Inst.* II 41B; eine Abbildung bei Roscher *Myth. Lex.* I 1128.

² Genügende Belege bei Anrich 193ff.

apost. VIII c. 5). Wird nun gar auch von dem ὄνομα πνεύματος ἁγίου geredet, so ist das entweder eine fast mechanische Accumulierung der beiden besprochenen Hypostasen oder aber es ist ein Ausdruck, der erst nach der Kreierung einer eignen göttlichen Person des heiligen Geistes, die hier aufser Betracht bleibt, möglich wurde.

Charakteristisch ist, dafs man gerade im Ritus doch wieder nach einem sinnlichen Ausdruck der Geistesübertragung sucht, geradezu einer symbolischen Verkörperung des Geistes. Die Salbung mit Öl überträgt das ἅγιον πνεῦμα bei der Taufe und andern Weihen.¹ Auch in den Zusätzen zu unserer Liturgie in dem Papyrus wird einem, der zur Teilnahme an dem ἀπαθανατισμός geweiht werden soll, zu diesem Behufe das Antlitz gesalbt.

Der christliche Ritus kennt noch eine Weise der Übertragung des heiligen Geistes, die oft mit der Ölsalbung verbunden ist, die durch Handauflegung.² Die ersten Belege bietet die Apostelgeschichte: VII 17 τότε ἐπετίθουν (die Apostel Petrus und Johannes) τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐλάβανον πνεῦμα ἅγιον. XIX 6 καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον. Ich setze noch aus dem „ältesten griechischen Euchologion“, das wir in den liturgischen Stücken besitzen, die Wobbermin herausgegeben hat *Texte und Unters.* N. F. II, die Worte hierher, mit denen die χειροθεσία καταστάσεως πρεσβυτέρων beginnt (Stück XIII): τὴν χεῖρα ἐκτείνουμεν, δέσποτα, θεὲ τῶν οὐρανῶν, πάτερ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ,³ ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον καὶ δεόμεθα, ἵνα τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐπιδημήσῃ αὐτῷ· φρόνησιν αὐτῷ χάρις καὶ γνῶσιν καὶ καρδίαν ἀγαθὴν· γενέσθω ἐν αὐτῷ πνεῦμα θεῖον κτλ. In allen diesen Stellen ist noch die sinnliche Vorstellung offenbar, dafs das

1 Anrich 207 ff.; Möller *Kirchengeschichte* I 269.

2 Z. B. *Constit. apostol.* II c. 41, sonst s. Anrich 117, Möller a. a. O. 269, Weber *System der altsynagogalen Theologie* 123. 140. 186.

3 υἱοῦ habe ich statt σου eingesetzt.

πνεῦμα von Leib zu Leib nur durch leibliche Berührung übergehen kann. Ob die Handauflegung, die in der Darstellung des Reliefs von Klagenfurt (Abbildung auf dem Titelblatt, s. o. S. 77) und etlicher anderer Denkmäler Mithras an Helios vollzieht, eine entsprechende Bedeutung hat? Niemand wird es ohne litterarische Zeugnisse entscheiden können. Aber wir dürfen annehmen, daß die bekannten Szenen zwischen Mithras und Helios auf unsern Denkmälern den ἱερὸς λόγος der Mysterien in dem Sinne darstellen, daß diese heiligen Mahle, Einweihungen, Himmelfahrten das ätiologische Vorbild sind der immer wiederholten Kulthandlungen. Helios ist eben der Erstling der Mysten, der dann als Sohn des Mithras im Reiche des Vaters, wie in unserm Texte, der Mittler wird zwischen Mithras und den andern Mysten. Seine Weihe ist im ἱερὸς λόγος das Vorbild der Weihe gewesen, deren Text wir besitzen. Nach diesem Text erscheint Mithras dem aufgestiegenen Mysten mit der Rindsschulter in der Rechten und der Myste betet ihn an und sagt zuerst „bleibe bei mir in meiner Seele“. Was plastisch darstellbar ist an dieser Scene, entspricht in dem Bildwerk durchaus.

Der Myste stieg auf durch Einatmen des Feuerhauchs von dem Göttlichen, von den Strahlen, von dem Lichte (ἰσχύει σου ἡ πνοή sagt er zu Helios 10, 33f.); die φύσις bleibt unten und so wird er unsterblich, wenn ihn das πνεῦμα erfüllt und zu Gott führt. Den Gott nennt er ausdrücklich im letzten Gebet δυνάτα πνεύματος: das πνεῦμα des Gottes soll ganz in ihn eingehen und bleiben in seiner Seele. So ist hier die Vereinigung mit der Gottheit gedacht. Unser Text bricht ab mit der Anbetung des eben erschienenen Gottes, die mit der Bitte beginnt, in ihm zu bleiben, und mit den Worten schließt „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht und geschaffen hast das Sakrament.“ Die Wiedergeburt soll also nun voll-

endet werden durch den Tod des irdischen Menschen und die Geburt des unsterblichen, göttlichen durch dies Sakrament. Die Unsterblichkeit wird bewirkt durch die Aufnahme des göttlichen πνεῦμα. Die Scene des Reliefs giebt den Schluß der Liturgie, den der Text nicht mehr giebt: der Gott, dessen Rechte das Bärengestirn lenkt und die Pole des Himmels, legt die Linke auf ihn und giebt ihm seinen heiligen Geist (in dem wirklich ausgeführten Ritual muß ein Priester eingetreten sein). Damit wird erfüllt, was im Anfang der Weihe, im ersten Gebet gesagt ist (4, 7 ff.): „... mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit, damit ich nach der gegenwärtigen . . . Not schauen möge den unsterblichen Grund . . . , damit ich geweiht werde und in mir wehe der heilige Geist“, ἵνα ἐνάρχωμαι καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα.

2.

Wir haben bisher eine unterste Stufe sinnlicher Verbildlichung der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit festlegen wollen und einige Versuche erkannt, die massive Vorstellung leiblichen Eingehens zu entsinnlichen und dadurch gerade zu fein ausgestalteten und tief gedachten Bilderreihen mystischer Gottvereinigung zu gelangen. Gehen wir aber von der untersten Stufe schrittweise aufwärts: wenn die leibliche Vereinigung zunächst am rohesten als ein Ineinandersein der Körper vorgestellt wird und menschliches Essen das rohste Bild abgiebt, ein anderes körperlich in sich aufzunehmen, so bietet sich als nächstes Bild ganz von selbst das der engsten leiblichen Vereinigung zweier Menschen dar, der Liebesgemeinschaft, der geschlechtlichen „Vermischung“. Es ist die nächste körperliche Verbindung, die der dem Kannibalismus entwachsene Mensch zwischen menschlichen Wesen kennen kann, und unter ihrem Bilde schaut er die enge Vereinigung mit der Gottheit an, die er ersehnt und vollzogen wünscht.

Wenn wirklich bei der *confarreatio* in römischem Brauch die eheliche Vereinigung von Mann und Weib dadurch ab-

gebildet sein sollte, daß die beiden von der gleichen Speise essen¹, so erkennen wir, wie durch die rohere Auffassung der Communio die andere, sozusagen „nächst höhere“ Form der Vereinigung sakramental dargestellt wird.

Die Liebesvereinigung ist wiederum das Bild der höheren Formen der Vereinigung, eben auch der *unio mystica* zwischen dem Menschen und der Gottheit. Ich beschränke mich auf griechische Beispiele und auf einige Analogieen aus christlicher Bildersprache und aus der Mystik antiker und mittelalterlicher Epochen. Gerade einige Reste wirklicher antiker Liturgie und wirklichen Rituals, die so verständlich werden, machen dieses Bild für uns wichtig.

Bei Firmicus Maternus *de errore prof. rel.* 104, 28f., in der Partie, die uns eine ganze Reihe wertvollster antiker Kultsymbole und liturgischer Sprüche erhalten hat, beginnt die Einführung eines neuen solchen Satzes mit den verderbten griechischen Worten *δε πυρρε χαίρε πυρρε νεον φωc*. Firmicus setzt dem dann alsbald entgegen *nullum apud te lumen est nec est aliqui qui sponsus mereatur audire: unum lumen est, unus est sponsus: nomen horum gratiam Christus accepit* und stellt dadurch *φωc* sicher und *πυρρε* „Bräutigam“. Daß der Gott als Bräutigam und neues Licht begrüßt wird, ist klar erkennbar: ihm stellt Firmicus den wahren Bräutigam, das wahre Licht, seinen Gott Christus gegenüber und fügt auch eine Reihe Stellen der alttestamentlichen und christlichen Schriften bei, wo eben das Bild vom Bräutigam sich findet. Eine weitere Sicherheit in der Herstellung des Wortlauts des Spruches kann darum schwer erreicht werden, weil vor ihm eine Lücke nicht zu verkennen ist. Doch ich würde diese Form des Spruches *ιδέ, πυρρε, χαίρε, νεον φωc* für wahrscheinlicher halten als Bursians

¹ Bestimmt bezeugt ist das nicht und deshalb schwanken die modernen Autoritäten (s. R. Leonhard bei Pauly-Wissowa IV 1, 863), ob von dem Brot auch verzehrt oder ob es nur in die Flamme geworfen worden sei. Ich kann Bezeichnung und Sinn des Brauchs nur verstehen, wenn von dem *farreum* auch gegessen wurde.

und Halms Vorschläge (s. Anhang), da auch andere dieser liturgischen Sätze häufig einen Paroimiakos darstellen.¹ Ein anderer Spruch entsprechender Fassung bei Firmicus, um dies beiläufig zu bemerken, αἰαὶ δίκερως δίμορφε (s. Anhang), geht offenbar ebenso wie auch die Begrüßung des Bräutigams an Dionysos. Wie weit der Anruf νυμφίε in dem betreffenden Kult noch eigentlich gemeint war, können wir nicht beurteilen. Wir haben aber gerade über verwandte Mysterien eigentümliche hierhergehörende Überlieferungen.

Bekannt sind die Angaben über die Schlange, die dem Mysten bei der Einweihung durch den Schofs gezogen wird. Sie hieß ὁ διὰ κόλπου θεός. Clemens erklärt (*protrept.* II 16), κύμβολον der Sabaziosmysterien sei für die, welche eingeweiht wurden, ὁ διὰ κόλπων θεός δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, und weiter Arnobius V 21 *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis*. Damit stimmt Firmicus *Mat. de err. prof. rel.* c. 10 *Sabazium colentes Iovem anguem, cum initiantur², per sinum ducunt*. Im orphischen Hymnus LII 11 wird Βακχεὺς τριετηρικός, Εὐβουλεύς angerufen ὑποκόλπιε.³ Die angeführten Stellen habe ich einst (a. a. O.)

1 Usener *Altgr. Versbau* 87ff.

2 *initiant* P. Die Parallelstellen beweisen, daß *initiantur*, wie die alte editio princeps hat, das richtige ist (nach einer andern Hs. als P, wie andere Stellen wahrscheinlich machen).

3 Was κόλπος bedeutet, ist genügend bekannt und von mir früher (*de hymnis orph.* 38) des weitern belegt. Eine lehrreiche Stelle möchte ich hier hinzufügen. Als Lukian die schamlose Nachahmung eines ἱερὸς γάμος in den Kultvorführungen des Alexandros von Abonuteichos erzählt, sagt er (c. 39) εἰ δὲ μὴ πολλὰ ἦσαν αἱ ὁδοί, τάχ' ἂν τι καὶ τῶν ὑπὸ κόλπου ἐπράττετο. Am deutlichsten für unsern Fall ist Hesych s. v. δευτερότοκος ἢ ὁ δεύτερον διὰ γυναικείου κόλπου διαδύς ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννᾶσθαι. Mir kommt immer wieder der Gedanke, daß sich auch diese Angabe nicht auf einen Akt der Adoption, sondern einen sakralen Ritus der Einweihung = Wiedergeburt bezieht. Warum sind denn nicht zur Erklärung die gebräuchlichen Ausdrücke für Adoption (υἱοθεσία u. ä.) angewendet? Auch an den Brauch, der an Totgesagten und Heimgekehrten geübt wird, könnte eher gedacht werden (s. u.).

fälschlich mit Adoptionsriten zusammengebracht. Daß jene Schlange den Gott bedeutet, ist offenbar: er wird den Einzuweihenden durch den Schoß gezogen, er ist der ὑποκόλιος. Das kann damit nichts zu thun haben, daß nach altem Adoptionsritus das zu adoptierende Kind durch den Schoß des adoptierenden Weibes gezogen wird, ein Akt, der die Geburt symbolisieren soll (Diodor IV 39). Hier ist es ja der Gott, der in den Schoß des Mysten eingeht; der Gott wird doch keinesfalls adoptiert. Der Spruch des unteritalischen Mystentäfelchens (*de hymn. orph.* 31, Version A v. 10) δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας kann dagegen recht wohl mit Adoptionsriten im Zusammenhang stehen; er ist hier auf jeden Fall fernzuhalten und wird im nächsten Abschnitte eingereiht werden. Der Ritus der durch den Schoß des Mysten gezogenen Schlange kann gar nichts anderes bedeuten sollen als die geschlechtliche Vereinigung des Gottes mit dem Einzuweihenden. Dem Sinne des rituellen Symbols ist es kein Anstoß, daß das Bild real unvorstellbar wird, wenn der Myste ein Mann ist. Dem Gotte gegenüber sind sie weiblich, wie das bei analogen Bräuchen gerade auch in jener späten Zeit die Gnostiker deutlich aussprechen. Der Gott ist immer das Männliche gegenüber dem Menschen, der sich ihm leiblich eint, mag man nun die ψυχή als weiblich in Auffassung und Deutung des Rituals ausdrücklich gemeint haben oder nicht. Ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ steht ja auf allen drei unteritalischen Täfelchen gleicherweise und man hat καθάρᾳ mit Recht von der ψυχή verstanden. Es wäre ebenso leicht als gefährlich, im Sinne späterer Mystik hier ausdeuten zu wollen. Das liturgische Bild, das durch die Zeugung des Gottes in dem Mysten das Göttliche, Neugeborene entstehen läßt, braucht durchaus nicht, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, den Vorstellungen der antiken Dionysosmysterien ganz fremd zu sein.

Neben die sichere Deutung des θεὸς διὰ κόλπου stelle ich eine Frage. Clemens Alexandrinus citiert an einer bekannten Stelle (*protr.* II 21, s. Anhang) als σύν-

θημα der eleusinischen Mysterien: ἐνήστευα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Man ändert seit Lobeck das überlieferte ἐργασάμενος in ἐγγευσάμενος. Aber wir haben ganz gewiß kein Recht, einen Text, den wir in seinem eigentlichen Sinne nicht verstehen, am wenigsten den Text einer mystischen Formel, die für uns einstweilen in der Hauptsache dunkel bleibt, zu ändern. Zudem hätte die Erwähnung eines Essens im Ritus keinen Sinn, da Clemens noch Belege für die ganz besondere Schamlosigkeit der Mysterien beibringen will (§ 21 Anfang) und deshalb eben die obscköne Geschichte von der Baubo angeführt hat:

ὡς εἰπούσα πέπλους ἀνecύρατο, δεῖξε δὲ πάντα
cώματι οὐδὲ πρέποντα τύπον κτλ.

Dann fährt er fort: κάστι τὸ cύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων . . . und nach dem Citat sagt er höhnpnd καλὰ γε τὰ θεάματα καὶ θεᾷ πρέποντα, ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ μεγάλῃτορος, μάλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθειδῶν δήμου κτλ. Es muß sich in dem mystischen Spruch um ein *pudendum* handeln, und suchen wir, wie wir müssen, zunächst das überlieferte ἐργασάμενος zu verstehen, so kann gerade diese allgemeine, euphemistisch verschweigende Redewendung nur auf ein *pudendum* gehen. Soweit ist mein Schluf, meine ich, bindeñd. Wenn ich glaube, dafs aus der Kiste ein Phallus genommen wurde, dafs damit etwas geschah, und er dann in den Korb gelegt wurde¹ und dann aus den Korb wieder in die Kiste, und wenn ich weiter glaube,

¹ Man kennt die Darstellungen des mystischen Korbes, die inmitten von allerlei Früchten einen deutlichen Phallus zeigen, z. B. ein Campanarelie, abgebildet auch bei der Gräfin Lovatelli *Antichi monumenti*, Roma 1889, Tom. IV Fig. 5. Man erinnere sich auch der κίστη, ἐν ἣ τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο, Clem. Al. II 19. Bei den Arrhetophorien warf man Backwerk in Gestalt von Schlangen und Phallen in den Schlund beim Thesmophorion (s. Rohde *Hermes* XXI 124): es handelte sich bei dem Feste um Fruchtbarkeit der Erde und um Kindersegen (s. unten S. 144).

daß das, was mit dem Phallus geschah, dem entsprach, was in dem oben erklärten Ritual mit der Schlange geschah, so gebe ich damit nur eine, wie mich dünkt, immerhin wahrscheinliche Vermutung.

Mit Zuversicht hingegen dürfen wir jetzt in diesen Zusammenhang des behandelten liturgischen Bildes einen andern Spruch rücken, der sich bei Clemens Alexandrinus (*protrept.* II 15, s. Anhang) mit dem oben nach Firmicus citierten Satz von dem Essen aus dem Tympanon und Trinken aus dem Kymbalon vereinigt findet: ὑπὸ τὸν πακτὸν ὑπέδουον. In dieser Wendung der Formel würde wohl die Bedeutung von πακτός, die Pollux (III 37) besonders angiebt, am besten passen: τὸ παρὰ τῇ εὐνῇ παραπέτασμα πακτός, und der Sinn des Satzes wäre: ich bin ins Brautgemach eingegangen. Ich kann gleich hinzufügen, daß πακτός und πακτάς (neben gelegentlich gebrauchtem νυμφών) die geradezu stereotypen Bezeichnungen in griechischer Kirchensprache geworden sind für die Stätte, da sich Gott und Menschheit vermählten. Folgende Stellen, die ich Usener verdanke, werden genügen, das zu belegen: Proclus von Constantinopel *or.* I 1 *in advent.* (Migne 65, p. 681a) ἡ πακτάς ἐν ᾗ ὁ λόγος ἐνυμφεύσατο τὴν σάρκα, *or.* III 3 *de incarn.* p. 708a ὡ κοιλία πηλοῦ καὶ πλαστοῦ νυμφών, [Procl.] *or.* VI 6 p. 732b τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης τὸν ἐκ τούτου ἀνατέλλοντα τοῦ ἀμολύντου πακτοῦ. [Gregor Thaumatz.] *hom.* III *in annunt.* (Migne 10, 1173 d) Gott zu Gabriel: ἀπελθε πρὸς τὴν πακτάδα τῆς ἐνανθρωπήσεως· ἀπελθε πρὸς τὸν καθαρὸν νυμφῶνα τῆς κατὰ σάρκα μου γενήσεως.

Wenn nicht wesensgleich, so doch sehr ähnlich dem πακτός sind im Kulte des Attis und der großen Mutter die θαλάμαι. Zu dem Verse (8) der Alexipharmaka des Nikander Πείης Λοβρίνης θαλάμαι καὶ ἐργαστήριον Ἄττεω erklären die Scholien Λοβρίνης θαλάμαι τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Πέᾳ, ὅπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μήδεα κατετίθεντο οἱ τῷ Ἄττει καὶ τῇ Πέᾳ λατρεύοντες. Das gleiche ist jedenfalls gemeint in einer Inschrift CIL X 6423 (regio I Circei)

D. D

matri. deum

M. Agileius. Faustus

Agil(e)ia. Paerusa Agile(i)a

praeloria. porticum

et cubiculum d. s. p. p

Attis ist ja Κυβέλης θαλαμηπόλος (Dioskorides *A. P.* VI 220, 3) und der Priester und der Geweihte, der der Göttin Entmannte, heisst und ist ebenfalls Attis.¹ In der Verwendung anderer Zeugnisse ist grosse Vorsicht am Platze.

Merkwürdig ist es z. B., dass in einem Heiligtum der Demeter und Kore zwischen Sikyon und Phleius ein heiliger Raum sich befindet, der νυμφών heisst: τὸν δὲ νυμφῶνα καλούμενον, so steht bei Pausanias II 11, 3, ταῖς γυναιξὶν ἐορτάζειν παρείκασι. καὶ ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης τὰ πρόσωπα φαίνοντα ἐν τῷ νυμφῶνί ἐστιν. Wir wissen nicht, inwieweit der νυμφών von dem ἱερός γάμος des Gottes benannt war. Freilich, wenn die Frauen dort feierten, mögen sie ihn wohl herangerufen haben, ähnlich wie von alters die elischen Frauen den heiligen Stier: das bekannte ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε Ἀλείον ἐς ναὸν κτλ ist gewiss eines der ältesten liturgischen Stücke, die wir in griechischer Sprache noch besitzen. Möglicherweise hiessen auch diese Dionysosdienerinnen βόες (*s. de hymn. orph.* 5) und mir erscheint denkbar, dass sie nach ursprünglichem Sinne den „teuren Stier“, der mit dem Stierfuss heranstürmen soll in den Tempel, gerufen haben, dass er sie bespringe. Sie riefen dann als Vertreterinnen der Gemeinde (αἱ τῶν Ἡλείων γυναῖκες Plutarch *qu. Gr.* 36) den Gott, der im Frühling seine Epiphanie feiert, neu zu zeugen im ἱερός γάμος: er solle auch die Weiber befruchten². Doch ist das eine Vermutung, die man ohne weiteres ablehnen kann. Sicher aber ist die κύμειξις der βασιλιννα in Athen mit dem Dionysos im βουκολεῖον,

¹ Ich kann für das einzelne auf die bald erscheinende Giefsener Preisarbeit über Attis von Hugo Hepding verweisen. Dort werden die Akten des Attiskults gesammelt vorgelegt und erläutert.

² Nicht unähnlich in manchem Ovid *fast.* II 441 *Italidas matres, inquit, sacer hircus inito* und der dort erzählte Ritus.

die wirklich ausgeführt gedacht wurde. Man sieht, daß solche Riten so wenig wie die zahlreichen Darstellungen eines ἱερὸς γάμος im Kult gleichartig sind den oben erörterten Beispielen einer rituellen Auffassung der Vereinigungen mit Gott unter dem Bilde der Liebesgemeinschaft.² Nur das möge wenigstens das Zeugnis athenischen Kults lehren, daß kultisch und liturgisch die Vorstellung der geschlechtlichen Einigung des Menschen mit einem Gott sehr wohl vollziehbar war.

Schwer ist es, die Angaben ganz klar zu verstehen, die wir über Einweihungsbräuche der Gnostiker unter dem Bilde der Hochzeit lesen. Irenäus berichtet (I 14, I p. 183 Harvey) von einer Gruppe der Markosier: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν νυμφῶνα κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιρρήσεων τινων τοῖς τελειουμένοις καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γινόμενον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν. οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὄλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν εἰς ἔνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων. Zwar soll der Einweihungsritus, der einen πνευματικὸς γάμος darstellt, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν

2 Jene Vereinigung mit der Gottheit, auf die es hier ankommt, ist in der That etwas ganz anderes als die Vereinigung in den zahlreichen Bräuchen, die das Bild der himmlischen Hochzeit darstellen sollen. Die Beispiele für γάμοι θεῶν, wenn auch in Mysteriendramen vorgeführt, wie sie nach Lobeck *Aglaophamus* 609 f. Anrich 77 mit Riten der Einweihung zusammenstellt, gehören nicht zu ihnen. Des Alexandros oben citierte Nachahmung einer „heiligen Ehe“ gehört erst recht nicht hierher. Anrich nimmt freilich auch die Formel χαῖρε νυμφε als Begrüßung des Neugeweihten (s. o. S. 122). Von Lobecks Beispielen kann keins ohne weiteres in unserm Zusammenhang verwendet werden: es handelt sich immer um menschlich rituelle Nachahmung und Darstellung einer mythischen himmlischen Hochzeit; und in ganz andere religiöse Gedankenreihen führt die Nachricht von den Mädchen Ilions, die sich vor der Hochzeit dem Skamander weihen (s. Lobeck 610). Wenn ich auf Bergks reiche Nachweise in den *Kl. Schriften* II 659 ff. und die feinen Bemerkungen Dümmlers in den *Sittengeschichtlichen Parallelen*, *Philol.* LVI 29 ff., jetzt *Kleine Schriften* II 236 f. verweise, habe ich hier jetzt nichts weiter hinzuzufügen.

geschehen, aber es kann doch wohl kaum ein Zweifel sein, daß der Myste geeint werden soll mit den obern Mächten; das Ziel ist bei der andern Gruppe der Markosier, die nur im Einweihungsritus abweicht, das gleiche: die *ἔνωσις* mit der Gottheit und die *κοινωνία τῶν δυνάμεων*. Also wäre hier wirklich in Ritus und Liturgie die Einigung des Menschen mit der Gottheit als eheliche Vereinigung gedacht. Am deutlichsten scheint eine andere Angabe des Irenäus (I 1, I p. 59 Harvey), die Pneumatiker hätten ihre *ψυχαί* abgelegt und, *πνεύματα νοερά* geworden, wären sie ins Pleroma eingegangen und seien als Bräute gegeben worden den Engeln um den Heiland, *νύμφας ἀποδοθήσεται τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις*. Dem entspricht eine Schilderung der Excerpta Theodoti 64, wo es sich um ekstatische Vision und Verheißung des Eingangs zum Göttlichen handelt: *τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ μητρὶ κομιζομένη τὸν νυμφίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους τοὺς ἀγγέλους ἑαυτῶν εἰς τὸν νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ ὄρου εἰσίσαι καὶ πρὸς τὴν τοῦ πνεύματος ὄψιν ἔρχονται, αἰῶνες νοεροὶ γενόμενοι, εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰώνιους γάμους τῆς συζυγίας*. Die pneumatisch Gewordenen umfassen ihre Engel in der himmlischen Brautkammer: es ist deutlich ein Bild der Einigung mit dem Göttlichen; so kommen sie zum Schauen des Geistes.¹ Wenn man diese Gedankenreihen überblickt, darf man wohl eine Vermutung darüber haben, was Porphyrios in seinem Gedicht *ἱερός γάμος* behandelt haben mag, zumal er dort μετ' ἐνθουσιασμοῦ, gerade als ἱεροφάντης, geredet haben soll.²

Welche Rolle das Bild vom Bräutigam und dem Hochzeitsmahl schon in den heiligen Schriften des neuen

1 Vgl. auch die lehrreiche Stelle der Thomasakten *act. apost. apocr.* II 2, p. 115f. Wie nahe es aber auch wieder lag, das Abbild der himmlischen Syzygie in der Vereinigung von Menschen kultisch darzustellen, zeigen mannigfache gnostische Überlieferungen, s. Rudolf Liechtenhan *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901, 144.

2 Nach Plotins lobender Äußerung, die Porphyrios selbst berichtet (*Vit. Plot.* c. 15, Anrich 70f.).

Testaments spielt, ist wohlbekannt. So bildlich auch solche Gleichnisse gemeint sind, wie das Warten auf das Kommen des Herrn unter dem Bilde der auf den Bräutigam wartenden Jungfrau, wie dann namentlich die Kirche insgesamt als die Braut des Bräutigams Christus aufgefaßt werden kann, das ist doch viel verständlicher, wenn einmal im Laufe der Entwicklung bildlicher Vorstellung von der Vereinigung von Gott und Menschen Ehe und Hochzeit als sinnliche Form für diese Vereinigung vorhanden waren. Wie einst jede irdische Ehe nach dem Vorbild des himmlischen *ἱεὸς γάμος* kultisch angesehen und ausgestaltet wurde, so wurde bei den Christen die Ehe, auch liturgisch, unter den Gesichtspunkt der in der irdischen nachgebildeten himmlischen Ehe Christi mit der Kirche gestellt (s. schon *Ephes.* V 22 ff.)¹. Wie stark sinnlich diese himmlische Ehe ausgemalt werden konnte, ohne daß man Anstoß nahm — eben weil das alte Bild so lebendig in den Herzen war —, zeigt das Gastmahl des Methodios; das gleiche beweist, daß man die Deutung des Hohenliedes auf jenen mystischen *γάμος* ganz unanstößig und treffend fand; von Griechen wurde es mit Vorliebe kommentiert. Der Kommentar des Origenes zeigt, mit welcher Geläufigkeit und Selbstverständlichkeit er sich in den Gedankenkreisen dieser ehelichen *unio mystica* bewegt. Den Juden lag ja, soviel ich weiß, fern, das Verhältnis Gottes zum Menschen oder seinem Volke in solchem Bilde aufzufassen. Auch die Semiten werden vielleicht einmal über diese Stufe bildlichen Verständnisses der Gottnähe gegangen sein; man begreift, daß ihre Art der Religiosität hier nicht verweilen konnte. Man findet ja bei dem Propheten Hosea (c. 1 und 3) und dann bei Ezechiel (c. 16 und 23) das Bild von der Ehe Israels mit Gott und von der Hurerei und Buhlerei mit andern Göttern, was eben die Abgötterei und

¹ Wie die alten Kirchenschriftsteller argumentierten, daß die Kirche nicht nur die Braut Christi, sondern das Fleisch Christi sei und daß der, welcher zum Fleisch Christi gehöre, mit keinem andern in ehelicher Verbindung stehen dürfe, sehe man aus den Belegen und Erörterungen bei Harnack *Lehre der zwölf Apostel* 44 f.

Gottlosigkeit bedeutet, breit ausgeführt. Aber es scheint in der That, wie mich Stade belehrt, das persönliche Erlebnis Hoseas mit einer Hure die Veranlassung dieses Bildes in seiner Predigt gewesen zu sein. Auch noch in später Zeit finden sich in jüdischer Litteratur (s. die Angabe in Webers *altsynagogaler Theologie* 51) die allgemeinen Wendungen von der Gesetzgebung als der Hochzeit Gottes mit Israel; alle Völker konnten das Liebesverhältnis zwischen Jehova und Israel nicht zerstören. Ich vermag den Ursprung und die Tragweite solcher vereinzelt und gelegentlichen Wendungen nicht zu beurteilen.

Weiter zu belegen, wie gerade in der Liturgie der griechischen Kirche das Bild in den immer gleichen Wendungen weiterlebt, auch der einzelne des öftern als *νύμφος* oder *νύμφη* und mehrfach beides in einem Satze bezeichnet wird,¹ wäre für uns zwecklos. Immer wieder wird in Anlehnung an Psalm XVIII 5 und Lucas V 34f. das Bild von Christus, dem Bräutigam der Menschheit oder der Kirche, ausgemalt. Statt vieler mag eine Ausführung hier stehen, die zeigen kann, wie weit die Sprache der alten lateinischen Kirche in der Ausmalung des ihr geläufigen Bildes gehen konnte: [Augustin] *serm. app. 120, 8: divinitati sponsatus homo, praemium accipit caro. procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam; pervenit usque ad crucis torum et ibi firmavit ascendendo coniugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam commercio pietatis se pro coniuge dedit ad poenam; tradidit quoque carbunculum tamquam si sanguinis gemmam et copulavit sibi perpetuo iure matronam.*

Eines der lehrreichsten Aktenstücke für die Kraft und Bedeutung, die dieses Bild auch in der Frömmigkeit vieler einzelner Christen in jenen Zeiten besaß, ist der Brief des Hieronymus an Eustochium *de custodia virginitalis*. In allen Variationen wird das Thema von der Verlobung mit dem Bräutigam Christus abgespielt und auch besonders

1 S. z. B. die Liturgie des Chrysostomos bei Brightmann p. 355.

die Stellen des Hohenliedes werden in entsprechender Deutung herangezogen. Es mag die Menschlichkeit der Vorstellung von der Verlobung mit Christus vielleicht am besten charakterisieren die Stelle, wo er die Mutter der Eustochium beruhigt (c. 20, I p. 103^b Vall.). „Bist du unwillig, daß sie nicht die Gattin eines untergeordneten Soldaten, sondern des Königs selber werden will? Sie hat dir eine große Wohlthat erwiesen, du bist die Schwiegermutter Gottes geworden“: *socrus dei esse coepisti*. Wer so etwas im heiligsten Ernste auszusprechen wagt, dem muß der Gedanke von der Brautschaft mit Gott etwas sehr reelles sein.

Daß bis heute in den römischen Sakramentarien das Bild der Ehe mit Christus in der Konsekration der Jungfrauen eine besondere Bedeutung hat, ist nur natürlich. So bildlich das gemeint ist und als Bild eben bei dieser Weihe so naheliegend, man staunt doch, wie eine uralte Form religiöser Mystik mit ungeschwächter Kraft wieder lebendig wird. Das mittelalterliche Prototyp der Christusbräute ist die heil. Katharina und die Aufgabe der Darstellung ihrer Verlobung mit dem Christuskinde hat die Renaissancekunst mächtig angezogen. Man sieht, wie real auch da die Brautschaft vorgestellt ist. Ich kann mir nicht versagen, für Leser, denen diese Gedankenreihen nicht bekannt sind, ein fast offizielles Dokument gleicher Bildlichkeit vom 8. Okt. 1900 hier einzufügen. An diesem Tage wurde Krescenzia Höls aus Kaufbeuren in der Peterskirche selig gesprochen. Ein Gemälde war zur Stelle, das die mystische Hochzeit der neuen Seligen mit dem Heiland darstellte. Darüber stand geschrieben: *Iesus Christus D. N. Crescentiam virginem sacra instituti vota nuncupaturam adstante matre sanctissima angeloque tutelari eius deducente dato anulo sibi despondit*.¹

Ist in diesem einen Fall der *consecratio virginum*

¹ Ich werde darauf aufmerksam gemacht, daß in Tirol, wenn der Priester in seinem Heimatsorte die erste Messe lese, ein Hochzeitsmahl arrangiert werde, bei dem ein Mädchen die Braut d. i. die Kirche darstellt, der junge Priester den Bräutigam. Ein Zeugnis habe ich bisher nicht finden können.

jenes Bild noch heute Bestandteil kirchlicher Liturgie, so hat es freilich ein noch viel unmittelbarer Leben gehabt in der mittelalterlichen Mystik.¹ Es ist gerade da nicht selten so außerordentlich sinnlich lebendig, daß einige Beispiele zum Verständnisse dieser Art der Gottvereinigung immerhin sehr nützlich sein können. Eine Vision der Adelheid Langmann († 1375) lautet²: *da sprach si: 'sag mir lieber herre, waz ist daz groz heiligtum, daz auf ertreich ist?' da sprach er: 'daz ist mein heiliger leichnam, den man altag wandelt.'* und sprach da: *'mein gemintez lip', und prait sein arm auf und umzing si und druket si an sein gotleich hertz, daz si dankt, si klebot in im als ain wahs in ainem insigel — und mer denne vir wochen war er ir gegenwertik ein irem herzen als sie in gesehen hat.*³ In Margarete Ebners (geb. um 1240) Offenbarungen heist es⁴: *frawe dich, daz dir din herre und din got diner sel as nah ist, wan du bist min gemahel, so bin ich din lieb. Du bist min fröde, so bin ich din fröd. du bist min lust, so bin ich din lust. din wonung ist in mir, so ist min wonung in dir. lid mich durch mine minne, ich wil dir lonen mit mir selber und wil alle din begirde mit mir erfüllen, und wil dir geben daz aug nie sach, ore nie gehört und in menschlich herze nie kom und wil dir min hailig gotheit geben ze dim ewigen niezen.* Ich denke nicht daran, diese Visionen krankhafter Weiber für das Verständnis alter liturgischer Bilder direkt verwenden zu wollen. Aber wenn noch so „psychopathisch“ und mystisch, über die Formen, die dem menschlichen Denken möglich sind zur Erfassung der Vorstellung von der Einheit mit dem Göttlichen, können auch sie nicht hinaus. Trotz allem kann auch in der *ἐκστασις*

1 Herman Haupt hat mich auf diesem Gebiete freundlich beraten und mir noch sehr vieles nachgewiesen, das hier nicht angeführt werden kann. Einige Paradigmata müssen genügen.

2 *Offenbarungen der A. L., Klosterfrau zu Engelthal*, hrsgg. von Philipp Strauch, *Quellen u. Forschungen* XXVI 67.

3 Ganz ähnliches s. *Leben und Gesichte der Christina Ebnerin* von Lochner S. 16.

4 *Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik* von Ph. Strauch 1882 149, 18 ff.

niemand aus seiner Haut. Die mittelalterliche Mystik aber könnte mancherlei aus dem Altertum unvollkommen Bekanntes durch die Analogie ihrer reichlichen Überlieferungen verständlicher machen. Auch das Altertum hatte seine Kassandren und Sibyllen, die von Apollon geliebt sind, die von ihm entzückt und überwältigt in seinen Umarmungen weissagen. Es scheint eine religionsgeschichtliche Thatsache zu sein: die ursprünglichsten rohesten Vorstellungen einer Vereinigung mit Gott und die der exaltiertesten Mystik begegnen sich immer in den religiösen Bildern, in denen sie denken.

3.

Die engste leibliche Gemeinschaft zweier Menschen gab das Bild der Gott-Vereinigung. Das nächste Bild bietet sich wiederum ganz von selbst dar. Die danach engste irdische Verbundenheit ist die zwischen Vater und Sohn, Mutter und Kind. Jeder weiß, welche geradezu unendliche Tragweite im religiösen Denken bis auf den heutigen Tag die Übertragung dieses menschlichen Verhältnisses auf die Beziehung des Menschen zur Gottheit gehabt hat. Das Bild von ehelicher Vereinigung entsprach reinerem religiösem Empfinden sehr bald nicht mehr, weil es von der Gottheit Unwürdiges denken hieß, wenn die Gedanken an die Befleckung sinnlicher Leidenschaft kaum fern zu halten waren. Tiefere Frömmigkeit hat immer getrachtet über Vorstellungen allzu leiblicher Dinge sich zu erheben, und in Zeiten höherer religiöser Kultur haben sie nur in der exaltierten Mystik erregter weiblicher Wesen wieder eine Stätte gefunden. Das Verhältnis des Kindes zu Vater oder Mutter war allezeit das sittlich reinste und doch jedem das konkret faßbarste. Keine Erhebung und Vergeistigung der Religion hat dieses Bild fallen lassen oder als Gottes unwürdig verworfen. Aber zunächst hat das religiöse Denken auch dieses Bild sehr eigentlich erfasst und Zeugung oder Geburt durch die Gottheit in voller Analogie der menschlichen Vorgänge geglaubt.

Nicht so unmittelbar, aber noch in stark konkreter

Denkweise verwendet die Mithrasliturgie diesen Vorstellungskreis. Er gestaltet einige der hauptsächlichsten religiösen Formeln, die ihre liturgische Terminologie beherrschen. Der Myste bezeichnet sich als heute von Gott neugezeugt — *ήμερον τούτου ὑπό σου μεταγεννηθέντος* in den Worten, die Helios für ihn an Mithras selbst richten soll (12, 3 ff.) —, er sagt „denn ich bin der Sohn“ (6, 2), doch wohl in dem gleichen Sinne. Und wenn *τέκνον* im Anfang nur in liturgischem Sinne das Kind bedeutet, das durch göttliche Neuzeugung die Unsterblichkeit empfängt, so wissen wir ja, daß die, welche den höchsten Grad in der Hierarchie des Mithrasklerus einnahmen und wahrscheinlich an des Gottes Statt die Neueinzuweihenden aufzunehmen hatten, *πατέρες* hießen. Porphyrios¹ sagt ausdrücklich von Mithras *πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου*.² Auch Helios, der in unserm Texte der Sohn des Mithras ist und der Mittler zwischen ihm und dem Mysten, wird sonst mannigfach *πατήρ* genannt.³ Nicht anders wird es zu verstehen sein, wenn in der Liturgie (6, 12) die Sonne (hier als *δίκκος* bezeichnet) „mein Vater, der Gott“ heißt. Und natürlich ist ja Helios, der Erstling der Geweihten, auch ein *πατήρ*, wie allezeit im Kult die Höchsten hießen. Bald ist also der Myste gleichermaßen wie Helios von Mithras „gezeugt“, Mithras ist sein wie des Helios Vater; bald ist Helios des Mysten Vater und Helios ist eins mit dem Vater: *Ἡλιος Μίθρας*. Ich gehe auf die weitreichenden Vorstellungsreihen, die aus der Einsetzung eines Mittlers zwischen Gott und Menschen sich geradezu mit Naturnotwendigkeit entwickeln, absichtlich hier nicht näher ein.

Dagegen wird nun in dem Zusammenhange der angeregten Gedanken ein liturgischer Spruch der unter-

¹ *De antro nymph.* c. 6, C. II 40.

² Iulian in den *Caesares* p. 336c τὸν πατέρα Μίθραν (C. II 16).

³ C. I 345, so heißt es z. B. von Iulian bei Eunapios *Hist. fr.* 24, p. 229 *hist. min.* Dind. Ἰουλιανὸς ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἰδίον [πατέρα] ἀνακαλεῖ τὸν ἥλιον.

italischen Mysteriengenossen des 4. Jahrhunderts besser verständlich werden können als bisher. Es war ja gewiß im wesentlichen richtig, den Satz δεσποίναν ὑπὸ κόλπον ἔδου mit den Adoptionsriten in Zusammenhang zu bringen, bei denen das Kind symbolisch von der adoptierenden Mutter in den Schoß genommen wird.¹ Zunächst ist aber der Ausspruch ein liturgisches Bild, das ganz eigentlich aussagt, daß der Myste Kind der Gottheit geworden sei dadurch, daß er in deren Schoß eingegangen sei. Erwin Rohde (*Psyche* II² 421) hatte Bedenken gegen jenen Adoptionsritus: ein solcher symbolischer Akt müßte, um Verbindung des μύστης mit der Göttin zu bewirken, doch in den ὄργια einst auf Erden bereits vorgenommen worden sein; „hier sind wir im Hades und es ist wenigstens nicht leicht zu glauben, daß im Hades, in Gegenwart der Göttin selbst (die doch einen nur symbolischen Akt der bezeichneten Art unnötig macht), dieses διέλκεσθαι διὰ κόλπου vorgenommen gedacht werde.“ Daran will ich auch keineswegs denken; der symbolische Akt ist einst bei der Einweihung auf Erden im Kultritual vorgenommen worden und darauf beruft sich der Myste, der ja die Sprüche auf den Täfelchen mitbekommt zu seiner Legitimation als Eingeweihter (ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν u. a., dazu die Erkennungssprüche ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον). Er beruft sich auf seine einst rituell vollzogene Kindschaft der Göttin gegenüber: δεσποίναν δ' ὑπὸ κόλπον ἔδου. Ich möchte gleich hier zu dem vorausgesetzten Akt einen indischen Religionsgebrauch vergleichen. Bei Coleman² Hindu-Myth. p. 151 wird berichtet: *for the purpose of regeneration it is directed to make an image of pure gold, of the female power of nature, in the shape either of a woman or of cow. In this statue the person to be regenerated is enclosed and dragged through the usual channel.* Das ist genau die gleiche Symbolik wie in dem Kultakt der unteritalischen Griechen. Möglich immerhin, daß in

1 S. o. S. 124, vgl. Wesseling zu Diodor IV 39.

2 Vgl. Liebrecht *Gervasius von Tilbury* 171.

solchen Gedanken auch der ägyptische König Mykerinos seine Tochter in einer goldnen Kuh begraben liefs (Herod. II 129) wie Osiris die Isis in einer hölzernen (Steph. Byz. s. v. Βούκιρις).¹

Was auf Erden mit dem Mysten rituell geschieht und nach seinem Tode zur Thatsache wird, steht in dem Verhältnis der sakramentalen Mitteilung und der dadurch verheissenen und gesicherten Verwirklichung. Der Myste der Mithrasliturgie, dem die Unsterblichkeit und die Vereinigung mit Gott sakramental zu teil ward, kehrt ins irdische Leben wie bisher zurück, dessen gewifs, dafs ihm einst, wenn er gestorben ist, wirklich die Unsterblichkeit gehören und er eins mit Mithras sein wird als sein Kind. Die Weihe im Kult auf Erden wird seine Legitimation sein; nur der Eingeweihte allein hat ja die Gewähr des ewigen Lebens bei Mithras. So ist es mit jedem Sakrament, dafs es im Kult auf Erden immer und immer wieder wiederholt werden kann, und wirklich die himmlischen Gnaden mitteilt, aber seinen Zweck doch erst wirklich erfüllt, wenn das irdische Leben der Begnadeten zu Ende ist: dann erst wird der sakramental vorgebildete Akt zur Thatsache. Auf allen drei gleichartigen Täfelchen, die dem gestorbenen Mysten bei Sybaris mitgegeben sind, steht unmittelbar nach der Anrede der Unterirdischen καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶναι.² Und dahin gehört auch die Stelle des pseudo-platonischen Axiochos (p. 371^d), in der Axiochos als γεννήτης τῶν θεῶν angeredet wird, „weil und insofern er zu den μεμνημένοι gehört.“ So hat Rohde (a. a. O. 422) treffend erklärt.

Wir haben aber, wenn mich nicht alles trügt, noch ein Zeugnis, dafs auch nach eleusinischer Liturgie später Zeit der Myste neu geboren wird als Kind der Göttin. Wer jenes δεσποίναν δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν verstanden hat, wird nun auch erkennen, wie die Naassener nach dem Bericht des Hippolytos den Spruch ἱερὸν ἔτεκε

¹ Vgl. Liebrecht *Zur Volkskunde* 397.

² *De hymn. orph.* 31 ABC v. 3.

Βριμῷ βριμόν verstanden, den sie von eleusinischer Lehre übernahmen. Wir lesen bei Hippolytos¹, wie in Eleusis der Hierophant, der alle Sinnlichkeit in sich abgetötet hat, Nachts unter Feuerglanz die grossen und unaussprechlichen Mysterien vollziehe und laut rufe ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῷ βριμόν (τουτέστιν ἰχυρὰ ἰχυρόν) Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, eine Starke einen Starken. Wörtlich fährt Hippolytos fort: πότνια δέ ἐστιν, φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματικὴ, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω. ἰχυρὸς δ' ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος. Dann folgt noch eine Deutung von Ἐλευσιν und Ἀνακτόρειον: Ἐλευσιν, weil wir vom Himmel herab kämen, (ἐλεύεσθαι sei so viel als ἐλθεῖν), ἀνακτόρειον bedeute τὸ ἀνελθεῖν ἄνω. Ausdrücklich wird hinzugefügt τοῦτο, φησίν, ἐστὶν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια. Ich erkenne durchaus nicht, daß jener Spruch zuerst und eigentlich auf die Geburt des Iakchos sich bezieht, auch will ich die naassenische Mystik nicht als offizielle eleusinische Deutung in Anspruch nehmen: daß die Naassener, bei denen ja, wie leicht zu erkennen ist, die christlichen Bestandteile ihrer Lehre nur ein letzter recht äußerlicher Zusatz sind und bei denen sogar dann noch die Beteiligung am Kultus des Attis und der grossen Mutter möglich war,² eben diesen Spruch nur übernahmen, als er und weil er schon die Deutung auf die Neugeburt des Mysten durch die Göttin, auf die ἄνω γένεσις erfahren hatte; das anzunehmen fordert doch wohl die ausdrückliche Berufung auf die Angaben der eleusinischen Geweihten. Was hätte das angezogene Zeugnis der Geweihten von Eleusis denn damals, da die eleusinischen Dinge noch so bekannt waren, für einen Sinn, wenn es erlogen wäre? Auf alle Fälle aber ist die Deutung der Naassener für uns bedeutsam.

Daß die Bezeichnungen „Vater“ und „Kind“ in der liturgischen Terminologie auch der christlichen Kultsprache eine große Bedeutung haben, bedarf nicht der Zeugnisse. In dem ältesten Denkmale liturgischer Christen-

1 V 8 p. 164 DS. 2 Hippol. V 9 p. 170 DS.

lehre, der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, wird fortwährend der zu Belehrende mit τέκνον μου angeredet, offenbar schon in ganz geläufig gewordenem Sprachgebrauche. Dem Verfasser des ersten Johannesbriefes ist der eigentliche Bildsinn völlig klar: wer aus Gott geboren ist, sagt er (I 3, 9f.), thut nicht Sünde, weil sein (Gottes) Same in ihm bleibt,¹ und er vermag nicht zu sündigen, weil er aus Gott geboren ist; daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels. „Sehet, welche Liebe uns der Vater gewidmet hat, damit wir Kinder Gottes heißen könnten“ (3, 1, vgl. 5, 8). Es ist für uns besonders lehrreich, daß die Vorstellung von der Gotteskindschaft sich vornehmlich in der Tauf liturgie der christlichen Kirche festgesetzt und ausgewachsen hat, im Anschluß zunächst an das alte Wort bei der Jordantaufe: „Mein Sohn bist du; ich habe heute dich gezeugt.“ Ich könnte für die Wucherung dieses Bildes gar keine signifikanteren Beispiele auffinden, als sie Usener aus der Geschichte des Taufsakraments (*Weihnachtsfest* 166 ff.) angeführt hat. Besonders belehrend mag uns sein, wie zwar die „Mutterschaft des heiligen Geistes“ „den Häretikern überlassen“ ist, aber z. B. in der syrischen Tauf liturgie das Taufwasser bezeichnet wird als „geistiger Mutterleib der Zeugung eines neuen Menschen“ und „geistiger Mutterleib der Geburt unvergänglicher Söhne“ (Belege bei Usener a. a. O.). Ich kann mir nicht versagen, ein altes Taufgebet der römischen Kirche, das auch noch im heutigen Meßbuch steht — bei Usener in Übersetzung — nach der inzwischen erschienenen Ausgabe des Sacramentarium Gelasianum von Wilson² wörtlich hierherzusetzen, das auch hier für uns am besten „die unbesorgte Offenheit dieser Bildersprache“ veranschaulichen kann: *respice, Do-*

¹ ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει parallel dem ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται zeigt, wie sinnlich man den Vorgang der Neuzzeugung zu denken sich nicht scheute: der Same Gottes, der den neuen Menschen gezeugt hat, bleibt in ihm.

² *The Gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum Romanae ecclesiae* ed. by H. A. Wilson, Oxford 1894, p. 85f.

*mine, in faciem ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas, qui gratiae tuae effluentis impetu laetificas civitatem tuam fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet, ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat, et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore omnes in unam pariat gratia tua mater infantiam.*¹

Gleich im Anschluß an diese alten christlichen Formeln möge es erlaubt sein, die Gedankenreihe, um die es sich handelt, durch die Analogieen mittelalterlicher Mystik in ihrem sinnlichen Untergrunde noch deutlicher hervortreten zu lassen. Eckhart und Tauler sprechen oft von der Gotteskindschaft und schildern, wie sie zu stande komme. *Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß*, sagt Eckhart einmal (Ausgabe von Pfeiffer S. 205), *und ich spreche mehr: er gebiert mich nicht allein seinen Sohn, mehr: er gebiert mich sich und sich mich und mich sein Wesen und seine Natur*. Das Bild überkugelt sich geradezu in dem Drange, die volle Vereinigung mit Gott zur Darstellung zu bringen. Tauler sagt (bei C. Schmidt S. 127): *und wie der Sohn wird geboren aus dem Vater, also wird dieser Mensch in dem Sohne vom Vater geboren und fließet wieder in den Vater mit dem Sohne und wird eins mit ihm*. Daneben mag noch eine Stelle aus dem *Buche von geistlicher Armut* stehen,² das aus ähnlichen Kreisen deutscher Mystik stammt: *wenn die Seele dazu kommt, daß sich das ewige Wort in ihr gebiert, und sie sich mit demselben Wort wieder in Gott gebiert, so ist sie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn, wie das Wort in der Gottheit, vielmehr ein gnädlicher Sohn, so spricht sie: Vater, verkläre deinen Sohn mit deiner Klarheit*.

In jeder Mystik wird gerade diese Bildergruppe ihre wichtige Stelle haben. Den materiellen und den sittlich

¹ *Una pariat gratia mater infantia* Wilson, s. den Apparat bei Wilson u. Useners Bemerkung 168, 53.

² Nach A. Ritschl *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* IV 358.

hoch gesteigerten Vorstellungen von der mystischen Gottvereinigung kann sie ihre Formen leihen. Kehren wir nun, so orientiert, zum Altertum zurück. Es ist uns allen bekannt, daß die Menschen des Altertums auch außerhalb aller Mysterienkulte die Bezeichnung der Gottheit als des Vaters oder der Mutter sehr wohl gekannt haben. Wohl ist Zeus Vater der Götter und Menschen: er ist ihr letzter Ursprung, und wer so zu ihm betet, sagt eine dem Glauben des ganzen Altertums entsprechende Doxologie aus. Es hängt mit den tiefsten Anschauungen indogermanischer und anderer Völker von dem Gotte des Himmelslichtes zusammen: er ist der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden. Aber ein Mensch, der das glaubt und sagt, fühlt sich damit noch keineswegs in seinem persönlichen Empfinden in irgend einem exklusiven Sinne als das Kind des Allvaters in der Höhe. Wenn Danae auf dem Meere in höchster Not zu Zeus betet für ihr Kind und den „Vater“ anruft (Simonides *fr.* 37, 17B), so klingt wohl das Religiöse mit: aber Zeus ist doch wirklich der Vater des Kindes. Wenn die Frauen von Trachis die verlassene Deianira trösten und sagen: „wer hat jemals den Zeus seine Kinder verlassen sehen?“, so ist doch eben Herakles, der gute Heimkehr erhofft wird, der Sohn des Zeus (Soph. *Trach.* 140). Poseidon kann bei Homer (ε 128) den Bruder Ζεῦ πάτερ nennen, weil er ja unter den Göttern der πατήρ ist, und wenn ihn Menschen als den Ζεὺς πατήρ um Hilfe anrufen, so mag recht wohl das religiöse Vertrauen auf seine väterliche Sorge für alle Menschen mitsprechen. Ὁ τῶν ἀπάντων Ζεὺς πατήρ übt Gerechtigkeit (z. B. Soph. *Trach.* 279).¹ Es ist der Ausdruck hoffenden Vertrauens, wenn Kallimachos im Gebete zu Zeus fleht (v. 94): χαῖρε, πάτερ, χαῖρ' αὖθι' δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε. Dem entsprechend hat man zu verstehen, wenn ein Herrscher πατήρ ἀνθρώπων genannt wird, wenn Ovid von Augustus sagt *Hominum*

¹ Zeus heißt Vater von seiner Fürsorge und Milde, so Dio Chrys. *orat.* I p. 40. Solche Gedanken treten natürlich in späterer Zeit immer stärker hervor.

tu pater, ille deum (Iuppiter, *Fast.* II 132), wenn der röm. Kaiser *pater patriae* heisst.¹

Die Kultbeinamen *pater* und *mater*, die bei den Römern gerade den ältesten einheimischen Gottheiten rituell zukommen und vielfach ganz mit dem Namen verschmelzen,² bezeichnen schwerlich etwas anderes als den Gott einfach als den Herrn der Kultgemeinde wie der *pater familias* der Herr der Hausgenossenschaft war.³

Auch die oft tiefer religiösen Gedanken griechischer und römischer Philosophen, am meisten der Stoiker, über des Gottes heilsame Vaterliebe zu seinen Kindern, von seiner sorgenden Erziehung, in der er gerade die heim sucht, die er am meisten liebt, auch sie gehen über das allgemeine Bild der Sorge des Vaters für alle seine

1 *Pater (parens) patriae* ist schon in republikanischer Zeit in Rom möglich gewesen, Cicero *pro Rabirio* X 27, in *Pisonem* III 6 u. a. Über den Kaisertitel s. Mommsen *R. Staatsr.* II 2³ p. 779f.

2 *Iuppiter, Liber, Saturnus, Mars pater* u. a., *Mater Magna* u. a., Material bei A. Zinzow *Der Vaterbegriff bei den röm. Gottheiten*, Pyritz 1887. Eine Merkwürdigkeit unter den römischen Kultermmini sind die *fratres Arvales*; der Name kommt sonst bei römischen Sodalicien nicht vor (Henzen *Acta frat. Arv.* S. I, 6). Masurius Sabinus führte ihn auf 12 Söhne des Faustulus und der Acca Larentia zurück (Gellius *n. A.* VII 7, 8). Ich glaube nicht, daß der Name den oben behandelten liturgischen Vorstellungen entstammt.

3 Besonders lehrreich ist die Auseinandersetzung bei Lactantius *Instit.* IV 3, 11ff.: *multorum autem deorum cultus non esse secundum naturam, etiam hoc argumento colligi potest et comprehendendi: omnem deum qui ab homine colitur, necesse est inter sollemnes ritus et preces patrem nuncupari, non tantum honoris gratia, verum etiam rationis; quod et antiquior est homine et quod vitam salutem victum praestat ut pater. Itaque et Iuppiter a precantibus pater vocatur et Saturnus et Ianus et Liber et ceteri deinceps, quod Lucilius in deorum concilio irridet* (fr. 8 Baehr.)

*ut nemo sit nostrum quin pater optimus dixim
ut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars,
Ianus, Quirinus pater nomen dicatur ad unum.*

Quod si natura non patitur, ut sint unius hominis multi patres, (ex uno enim procreatur), ergo deos enim multos colere contra naturam est contraque pietatem etc. Es ist auch dann vornehmlich von *domini potestas, paterfamilias* und *patronus* die Rede.

Kinder nicht hinaus. Alle Menschen sind dieser Gottheit Kinder.

Die im Altertum außerordentlich häufig bestätigte Denkform, nach der einzelne hervorragende Männer, Retter des Staates und Friedebringer, Propheten und Lehrer der Nation Söhne von Göttern sind, hat nur mittelbar hier etwas zu thun. Den allgemeinen Glauben finden wir am deutlichsten einmal bei Plutarch ausgesprochen: Iuppiter ist von Natur der Vater aller Menschen, aber die trefflichsten sind in erster Linie seine Kinder.¹ Diese Formulierung ist doch immerhin schon verwandt mit der Anschauung, daß einzelne Menschen nur durch besondere religiöse Begnadung einer Gottheit Kinder werden können.

Viel tiefer noch als die Vorstellung von „Gott Vater“ wurzelte in den Seelen wenigstens der festländischen Griechen die Vorstellung von der Mutter-Gottheit in mannigfaltigen Ausgestaltungen. Sie ist natürlich noch viel älter als all die Stellen, die wir von der Γῆ παμμήτειρα, der Γῆ πάντων μήτηρ, die eben alles Leben auf Erden, in Luft und Wasser erhält, lesen (s. *hom. Hymn.* 30). Dem „autochthonen“ Athener, der von der Geburt des Erichthonios wußte, lag solche Redeweise besonders nahe.² Die Erde ist Mutter selbst des Zeus nach berühmtem Dichterwort, sie ist μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων (Solon fr. 36, 2B). Die Volksanschauung kommt einmal besonders naïv zum Ausdruck in einer Inschrift, in der es heisst (*CIL* VIII suppl. 12511, 6) δν ἔτεκεν γῆ, μήτηρ παντὸς ἐνψύχου.³ Das wesentliche in der Demeterreligion ist immer der Glaube an die Mutter; gerade die mystischen Richtungen alter orphischer Überlieferungen haben von vornherein Demeter und die große Erdmutter gleichgesetzt.⁴ Welche Aufnahme die asiatische „große Mutter“ in Griechenland und dann auch in Rom fand,

1 Plut. *Alex.* 27; *reg. et imperat. apophthegm.* *Alex.* 15.

2 Vgl. Eur. *Ion* 20. Aristoph. *Vesp.* 1076, Poliochos bei Athen. p. 60c. Luk. *Philops.* 3.

3 Wünsch *Def. tab. Att.* XVII. Vgl. Kaibel *Epigr.* 606, 4.

4 Diels *Festschrift für Gomperz* 5f.

ist bekannt. Und bei den Römern hatten immer von *Terra mater* und *Tellus mater* und *Ops mater* bis zu den *matres* der Spätzeit mütterliche Gottheiten eine hervorragende Stelle in der Religion. Das sprichwörtliche *Terrae filius*¹ kann auch nur in diesem Zusammenhange ganz verstanden werden. Man hat die Vorstellung von der Mutter Erde bei vielen Völkern als besonders stark entwickelt und verbreitet nachgewiesen.² Sie gehört zu denen, die sich am unmittelbarsten der ursprünglichsten Bildlichkeit menschlichen Denkens darbieten.

Der Ge schrieben die Griechen den Kindersegen und das Gedeihen der Kinder zu, ihr wurde bei der Hochzeit geopfert. Ich denke, man kann mancherlei griechischen Volksglauben von der Herkunft der Menschen, der „Anthropogonie“, so verstehen, daß sie eben aus mütterlicher Erde entstehen und geboren werden. Wie noch heute nach deutschem Volksglauben alle einzelnen Vorstellungen von der Herkunft der Kinder — sie kommen aus Brunnen und Teichen, aus Bäumen und Büschen, aus Höhlen und Felsklüften — darin zusammengehen, daß sie die Kinder aus der Erde emporkommen lassen,³ so werden die griechischen Erzählungen von dem Entstehen

¹ Cicero *ad Att.* I 13, *cp.* VII 9, Petr. 43, weitere Belege in Friedländers Kommentar z. d. St. und bei Otto *Sprichwörter der Römer* 344.

² Für die Naturvölker Belege bei Tylor a. a. O. I 321, II 270, A. Lang *Myth Ritual and Religion* II 281. Schirren *Wandersagen der Neuseeländer* 147. Vor allem ist lehrreich Robertson Smith *Religion der Semiten*, Übers. 39 ff.

³ Ich werde gelegentlich das von mir gesammelte Material an andern Ort vorlegen. Natürlich kommt hier nur echter Volksglaube, nicht die Erfindungen für die Kinderstube, die freilich vielfach Nachklänge des Volksglaubens sind, in Betracht. Ein Beleg sei hier nur gestattet aus J. W. Wolf *Hessische Sagen*, Leipzig 1853, S. 13: bei Nierstein ist ein Ort bei einer Linde, von dem für die Frauen aus der ganzen Gegend die Kinder herkommen. *Wenn man das Ohr an die Erde legt, hört man, wie die Kleinen unter der Erde jubeln und schreien.* Sehr bemerkenswert ist es, daß man in manchen deutschen Landen einem Kinde, um dessen Erhaltung man besonders bange ist, einen mit *Erd* zusammengesetzten Namen giebt, z. B. *Erdmann*, Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* ⁸ 387. Knoop *Volkssagen aus dem östl. Hinterpommern* 155.

der ersten Menschen aus Bäumen oder aus Steinen — auch das alte Sprichwort ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης weist einmal sichtlich (Homer τ 163) in diesen Zusammenhang — eben auch auf den so natürlichen Glauben an die Mutter aller, die Erde, zurückgehen.

Von der mütterlichen Erde stammen alle und unter die Erde gehen sie alle, wenn sie tot sind¹. Das ist weitgeltender griechischer Glaube. Der wer weiß wie alte Mysterienkult zu Eleusis im attischen Lande² dient den Unterirdischen und weiht seine Adepten, auf das sie es gut haben bei den Chthonischen, zu denen ja alle hinab müssen. Diese Mysterienkulte sind sämtlich chthonisch und gehen aus von so einfachen Grundgedanken wie dem eben angegebenen. Liegt der Gedanke anschaulichem Denken nicht unmittelbar nahe, daß nur die Mutter alles Lebens drunten ein neues Leben geben kann? Es gilt, dieser Mutter Kind zu sein oder zu werden. Ich meine, daß wir hier an den Quellen der Vorstellungen stehen, aus denen ein Mysterienkult entspringt, d. h. ein Kult, in dem der einzelne Adept in ein besonderes persönliches Verhältnis zur Gottheit tritt durch bestimmte sakrale Handlungen. Sie bewirken, daß diese unterirdische Mutter seine Mutter wird. Die Hoffnung der einzelnen auf ein weiteres Leben drunten muß sich unmittelbar darauf gründen, daß er noch einmal von der Allmutter geboren wird und sich dessen durch einen sakramentalen Akt versichert. Wenigstens in dem unteritalischen Kultus war diese religiöse Gedankenreihe vollendet, ὑπὸ δὲ κόλπον ἔδου ist die Angabe des Sakraments, das ihm die Neugeburt zum seligen Leben drunten verbürgt als einem Kinde dieser göttlichen Mutter, die ihn als unsterblichen Gott neu gebiert (θεὸς δ' ἔχῃ ἀντὶ βρότῳ).

1 Gehört nicht auch hierher der Volksbrauch den Sterbenden auf die Erde zu legen?, Samter *Festschrift f. O. Hirschfeld* 249ff.

2 Auch in Agrai gab es den Mysterienkult einer Μητρ. Es mag dieselbe gewesen sein, nach der das μητρὸν hieß (Preller-Robert '651). Ihr Fest hieß γαλάξια. Γαλάξια gab es auch in Athen für die Göttermutter, Theophrast Char. XXI (v. Wilamowitz *Lesebuch* 305).

Man muß solche Entwicklungen auch einmal hypothetisch ausdenken dürfen, wenn man die bezeugten religiösen Kultformen mit dem richtigen Verständnis interpretieren will. Ich glaube, daß wir uns dem Punkte richtig genähert haben, wo aus dem allgemeinen tiefen Glauben an die Muttergottheit das Bedürfnis einzelner hervorgeht, sich das *μυστήριον* der Kindschaft und dadurch engste Vereinigung mit der göttlichen Mutter durch geheimen mystischen Kultakt zu verschaffen.

Das steht fest: daß ein Mensch durch eine Weihung, ein Sakrament von der Gottheit zum Kinde angenommen, der Gottheit vereinigt werde als das Kind mit der Mutter oder dem Vater, ist ein religiöser Gedanke, den erst die Mysterienkulte fassen und gestalten konnten. Und geläufig wird unseres Wissens die Vorstellung erst in den mystischen Gemeinschaften des späten Altertums.

Ich wende mich nun zu den einzelnen Zeugnissen, die aus eben dieser Spätzeit antiker Kulte in nicht geringer Anzahl vorhanden sind. Es ist bemerkenswert, daß die Zeugnisse der Vorstellung vom „Vater“ bei weitem zahlreicher sind als die der Vorstellung von der „Mutter“. Das hat mancherlei Gründe, deren einer ist, daß die Belege sich z. T. auf Kulte männlicher Götter, zum großen Teil aber auf die den Gott vertretenden meist männlichen Kultbeamten beziehen. Der *μῦν* tritt zum *μυούμενος* in das Verhältnis des Vaters zum Kinde. Im Mithraskult, in dem ja die Weiber ganz und gar zurücktreten, ist ohnehin die Geltung der Vaternachstellung an sich selbstverständlich.

Einigermassen deutlich ist die echte Anschauung noch bei Apuleius, von dem eine Einweihung in die Isismysterien berichtet wird. Merkwürdigerweise heißt der Priester Mithras, so wie der Gott in dem verwandten mächtigen Gottesdienste. Nach dem Hauptgebete folgt (XI 25): *Ad istum modum deprecato summo numine complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem colloque eius multis osculis inhaerens veniam postulabam, quod eum condigne tantis beneficiis munerari nequirem.* Tertullian braucht den entsprechenden Terminus, wo er ganz allgemein vom Einweihen in Mysterien spricht (*apol.* c. 8): *atquin volentibus*

*initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire*¹ *quae praeparanda sint describere*, und wiederum wo er noch einmal mit fast denselben Worten über dieselbe Sache spricht (*ad nat. V 7*): *sine dubio enim initiari volentibus mos est prius ad magistrum sacrorum vel patrem adire*. Die Inschriften geben einige Belege, daß auch der *parens* bei Apuleius nicht bloß eine bildliche Redewendung ist, sondern daß *pater* und *pater sacrorum* in der That die Bezeichnung eines Kultamtes war (*CIL III 882* aus Dacien): *Isidi Myrionimae C(aius) Iul(ius) Martialis pater et L(ucius) Livius Victorinus quaestor collegio Isidis d(onium) d(ederunt)*. In Rom (*CIL VI 2278*) steht wenigstens ein *pater sacrorum* ganz sicher. Eine gleichfalls stadtrömische Inschrift aus der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. nennt einen πατήρ τῆς προγεγραμμένης τάξεως, nämlich der ἱερὰ τάξις τῶν παιανιστῶν τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Καράπιδος καὶ θεῶν Σεβαστῶν.²

Mehrere Inschriften ferner, z. T. in letzter Zeit gefunden, zeigen uns, daß wie im Isiskult auch im Attiskult die Benennung „Vater“ ein Mysterienamt bezeichnete. Ἄττις πάπας war der Gott, ähnlich dem Ζεὺς πάπας im Bithynien. Ἄττις hieß der Priester des Attis, z. B. regelmäsig in Pessinus,³ ἀππᾶς „Vater“ aber ist in Phrygien und Lydien einige Male, die immerhin die einstige Üblichkeit des Titels erkennen lassen, die sakrale Bezeichnung eines priesterlichen Mysten in Kultvereinen.⁴

In den Kultkreis der großen Mutter und des Attis gehört wahrscheinlich auch das Inschriftfragment eines Marmorsteines aus Ostia *CIL XIV 70* — er ist mit dem von einem *apparator* der *Magna deum mater* den *dendrophori*

1 Der Ausdruck nicht selten in den Mithrasmysterien, Cumont Index II 535, s. *patrica*.

2 *IGSI* Kaibel nr. 1084.

3 Polyb. XXI 37, v. Domaszewski *Arch.-epigr. Mitt.* VIII 1884, 95.

4 Buresch *Aus Lydien* 130f. (ὁ πατήρ in der lydischen Inschrift bei Buresch *Aus Lydien* S. 54 Z. 14 ist nicht Kultamtsbezeichnung), Ramsay *The cities and bishoprics of Phrygia* 142. Zur Form des Wortes vgl. Kretschmer *Einl. in die Gesch. der griech. Sprache* 346.

Ostienses gestifteten Stein XIV 53 zusammen gefunden (vgl. III 3960) — ... *d(ono) d(edit) M(arco) Cerellio Hieronymo patri et sacerdoti suo eosque antistes s(upra) s(criptus) deo libens dicavit*. In diesem Kulte kommt denn auch vereinzelt *mater* vor, höchst wahrscheinlich in dem sakralen Sinne, auf den es hier ankommt: XIV 69 *Virtutem dendrop(horis) ex arg(enti) p(ondo duobus) Iunia Zosime mater d(ono) d(edit)*. XIV 37 wird wohl *pater* und *mater* in eben dieser Bedeutung zu verstehen sein: *Q(uitus) Domitius Aterianus pat(er) et Domitia civitas mat(er) signum Attis cann(ophoris) Ost(iensibus) d(onum) d(ederunt)*.

In Magnesia haben wir nun auch einen ἀππᾶς τοῦ Διονύσου, der in einer Reihe von μύσται an erster Stelle steht, und einen einfachen ἀππᾶς, der zuletzt steht, aus einer Inschrift der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. kennen gelernt (Kern *Inschriften von Magnesia* nr. 117). Dem Dionysoskult gehören auch die lange bekannten πατρομύσται. So unterzeichnen (CIG 3173) von fünf Mysten der zweite und dritte unter den Mitgliedern der ἱερὰ κύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεϊκέα Διόνυσον μυστών, kurz genannt τῶν ἐν Ἐμύρῃ μυστών. Das ist die Adresse der Kaiserbriefe CIG 3176, die auf demselben Steine mit der eben genannten Inschrift stehen. Ein Beschluß der πατρομύσται, offenbar derselben smyrnäischen Dionysosmysten, steht auf einem andern Stein CIG 3195. Diese Steine aus Smyrna gehören gleichfalls dem 2. Jahrhundert n. Chr. an.

Ein Zeugnis beweist die Existenz des Titels ἀππᾶς in einem Kabirenkult zu Hierapolis in Phrygien.¹ Allein stehen ferner die ὀργεῶνες einer εὐπορία θεᾷ Βελήλα und der περὶ αὐτὴν θεῶν im Peiraieus CIA III 1280^a (3. Jahrh. n. Chr.) mit ihren Beamten ἱερεὺς διὰ βίου, ἱέρεια ἢ περιράπτρια, πατήρ ὀργεωνικῆς συνόδου, ὑμνηστής, στεφανηφόρος, ἵππος (wie bei den Iobakchen in Athen), ἐπιθέτης. Auch in den religiösen Kollegien

¹ Winter und Judeich *Altertümer von Hierapolis*, Inschrift Nr. 29 S. 77, Kern *Strena Helbigiana* 158.

des θεός ὑψιστος pflegt neben dem ἱερεὺς ein πατήρ συνόδου genannt zu werden.¹

Endlich sei noch erwähnt, daß auch die *colliitores dei Heronis* CIL III 8147 einen *pater* kennen. Die Bezeichnung mag ja vielfach äußerlich von einem Kulte in den andern übernommen sein.²

Denn das müssen wir uns gegenwärtig halten, daß in irgend welchen Kollegien ein πατήρ oder *pater* ganz einfach bildlich nach der Stellung des Familienvaters im Hause benannt worden sein kann und vielfach als der *patronus* benannt worden ist, wenn es auf die Bezeichnung einer rechtlichen Stellung ankam. Die *patres collegii*, die dieser natürlichen Übertragung des Begriffs ihre Standesbezeichnung verdanken, würden nicht hierher gehören.³ Es mag in vielen Fällen gar bald der Vatername auch in den religiösen Gemeinschaften nicht anders verstanden worden sein; daß aber hier vielfach ein einst real geschautes Bild mystischen Denkens zu Grunde liegt, wird nach dem Angeführten schwerlich ganz geleugnet werden können.

Aus der gleichen Anschauung geht es dann natürlich hervor, wenn die Geweihten untereinander Brüder sind. Auch das ist im Mithraskult stehende Bezeichnung.⁴ Auch im Serapeum zu Memphis war die Bruderbezeichnung sakraler Terminus.⁵ In phrygischen und lydischen Inschriften findet sich, wie Buresch gezeigt hat⁶, φράτρα als Bezeichnung der Kultgemeinschaft und φράτορες als

1 S. Schürer *Sitzber. Berl. Ak. phil.-hist. Kl.* 1897 XIII 206. 218, dazu vgl. Ziebarth *Das griech. Vereinswesen* 154; 208.

2 In den Inschriften des Iuppiter Dolichenus auf dem Aventin CIL VI 406 und 408 sind die Bezeichnungen *pater* und *fratres* zum Teil sicher, zum Teil wahrscheinlich keine Kulttitel.

3 S. Waltzing *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains (Mémoires couronnés, Bruxelles L)* I p. 524 vgl. p. 447 f.

4 Cumont II 535 Index s. *fratres*; unsicher ist, ob die *fratres et sorores* der stadtrömischen Inschrift bei C. 553 in den Mithraskult gehören.

5 Kenyon *Greek Papyri* 1893 S. 31, Brunet de Presle *Notices et extraits* XVIII 2 S. 308. Deißmann *Bibelstudien* 82.

6 *Aus Lydien* 130f.

Bezeichnung der Kultgenossen neben *συμβίωσις* und *συμβιωταί*. Auch Artemidoros aus Daldis braucht alle diese Worte in dem gleichen Sinne.¹ Man braucht nicht davon zu reden, daß sich in diesen Gemeinschaften „ein Rest des Zusammenhanges mit Geschlechtsverbänden“ erhalten hätte: nach ihrem Vorbilde würden die religiösen Verbände und ihre Teilnehmer bezeichnet; *φράτρα* ist schwerlich etwas anderes als „Bruderschaft“. Der Gott ist ihr Vater und an seiner Statt steht der Priester, der *ἀππᾶς* oder der *πατήρ*.

Der so mannigfachen Terminologie der Mystenklassen und Mystengrade liegen deutlich erkennbar verschiedene Bilderreihen zu Grunde: entweder geben die Beamtenbezeichnungen der staatlichen und bürgerlichen Verbände das Vorbild ab: der Priester ist der Herr, der Vorsteher; oder es finden sich als sehr wertvolle Rudimente uralter religiöser Vorstellungen die Bezeichnungen von Tieren, in deren Gestalt einst der Gott selbst gedacht war: diese sind vielleicht die ältesten sakralen Namen von Kultgenossen. Der Übergang zur menschlichen Bezeichnung der Pfleger des alten Tiergottes zeigt eine Benennung wie die der *βουκόλοι*. Tritt nun weiter der Priester als *πατήρ* für den Gott ein, so ist eigentlich streng genommen nur noch eine Zweiteilung aller Genossen in *πατέρες* und *υἱοί* oder *τέκνα* zulässig. Eine bedeutsame Mischung des zuerst genannten Titelprinzips mit diesem letztgenannten ist die Bezeichnung *πατριάρχης*. Ohne weiteres verständlich sind die Bezeichnungen nach der wirklichen kultischen Thätigkeit eines sakralen Beamten, des *ἱεροφάντης*, *ἱερογραμματεὺς*, *δαδοῦχος*, *παστοφόρος* u. dgl. Nicht minder natürlich ist die Unterscheidung der noch in vorbereitenden Weißen Gehaltenen, der Dienenden, der noch Unwissenden gegenüber den zu den höheren Weißen Zugelassenen, den Schauenden, nach christlicher Terminologie der Katechumenen und der Gläubigen. So ergeben sich von selbst die bestimmten Amtstitel der Ältern und Aufsichtführenden. Die Terminologie der Mithrasgrade, die wir

1 z. B. *Oneirokrit.* IV c. 44 p. 227; V c. 82 p. 271 H.

ja nur aus römischen Kulturen des 4. Jahrhunderts vollständig, sonst nur stückweise kennen, muß das Endergebnis mehrfacher Kompromisse gewesen sein. *κόρακες λέοντες αἰετοί* ist die Reihe der Tierbezeichnungen: sie wird vielleicht die älteste, im Osten die zuerst übliche gewesen sein. Gerade daher stammen die Zeugnisse für die *αἰετοί* statt der *πατέρες*. Der Name *Πέρσαι* muß der Rest sein einer Anschauung innerhalb des ursprünglichen Mithrasdienstes persischer Kultgenossen, die den eingeweihten Fremdling zum Perser werden liefs, wie die Juden ihre Proselyten Juden werden hiefsen. *Κρύφιοι* sind die noch Ungeweihten gegenüber denen, die als „Teilnehmende“ zusammengefaßt werden, und nicht anders bezeichnet *militēs* die dienende Truppe in einem für einen Soldaten so natürlichen Bilde, das sonst in der Titelsreihe keine Entsprechung mehr findet. Ebenso stehen die *ἡλιοδρόμοι* „Sonnenläufer“ allein: daß die, welche mit der Sonne zum Himmel fahren, einmal die Vertreter eines höchsten Grades gewesen sein werden, ist dem Leser unserer Liturgie und dem Beschauer der Darstellungen von Mithrae Himmelfahrt sehr geläufig. In der uns bekannten Zeit hat der oberste Grad noch in unseren Überlieferungen zwei Namen *αἰετοί* und *πατέρες*. Und hier dringt eben nun mächtig ein das Bild vom „Vater“, das alle übrigen ihm gegenüber zu *υἱοί*, untereinander zu *ἀδελφοί* macht. Man glaubt zu erkennen, daß diese Bezeichnung, die besonders häufig bezeugt ist und wieder zur Heraushebung des *pater patrum* geführt hat, einmal aufgesetzt ist auf eine fertige Titelskala. Und es ist sehr bedeutsam, daß Isiskult, Attiskult und manche Gestaltung des Dionysoskults in der sakralen Verwendung des Bildes von „Vater“ und „Kindern“ und „Brüdern“ zusammengehen.

Und mit ihnen allen geht hierin zusammen, vielleicht sie mannigfach beeinflussend, das antike Christentum. Der christliche Gebrauch des Brudernamens ist bekannt genug. „Brüder im Herrn“ und ähnliches zeigt das hier besprochene Bild in Verbindung mit den Formeln, die im ersten Abschnitt behandelt sind.

Gerade aber im ältesten Christentum zeigt das Bild von der Gotteskindschaft noch viel weitere Ausmalung. Ich bitte meine Leser, das 8. Kapitel des Römerbriefs des Paulus und das 3. und 4. seines Galaterbriefs anzusehen. Die Gedankenreihen basieren auf diesem Bilde. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ, heißt es Röm. VIII 14. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ. Die Kühnheit und doch Eigentlichkeit der Wendung πνεῦμα υἰοθεσίας wird klar, wenn wir wissen, daß υἰοθεσία der technische juristische Ausdruck für Adoption ist. Auf ungezählten Inschriften — gerade auch der Inseln des ägäischen Meeres — steht das Wort in der Formel: N. N. Sohn des N. N., καθ' υἰοθεσίαν δὲ des N. N.; bei Frauen κατὰ θυγατροποιῖαν.¹ Jeder Grieche verstand, daß Paulus die „Adoption“ durch Gott meine als die Form der Annahme zum Sohne, wie in griechischem Kult schon früherer Zeit der Adoptionsritus als Aufnahme in die mystische Gemeinschaft der Gottheit verwendet ward. Der Ausdruck υἰοθεσία beherrscht diese Darlegungen des Paulus: υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι Röm. VIII 23, vgl. IX 4. ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν Gal. IV 5. προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν Eph. I 5. Das Bild geht noch mehr ins Juristische: sind wir denn Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ (Röm. VIII 17). Denn Christus ist der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (ib. VIII 29). Das ist seine Weiterführung des Bildes, daß die Kinder Gottes Erben sind, nicht die Sklaven; nur die rechtlich Adoptierten. Die Kinder der Freien erben, nicht die der Magd, wie es Paulus Galater IV in Anknüpfung an Abraham deutlich machen will.² Und zum Teil³ wurzelt ja wohl auch in dieser Bilderreihe die Auffassung von der

1 S. Deißmann *Neue Bibelstudien* 66 f.

2 Vgl. *Ephes.* V 5 οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

3 Anderes s. bei Lobeck *Aggl.* 364 ff.

neuen διαθήκη, dem Testament (Gal. III 17), das die Adoptierten zu Erben einsetzt.¹

Solche Gedankenreihen, wie sie in der Theologie des Paulus herrschend sind, setzen sich natürlich in der folgenden christlichen Litteratur immer weiter fort, ohne daß ich etwas anzuführen wüßte, das mehr als die neutestamentlichen Stellen zum Verständnis des liturgischen Bildes beitragen könnte. Aber einen christlichen Kultbrauch mit seiner Terminologie sei es noch erlaubt kurz zu erwähnen, da er überraschenden Aufschluß über die unmittelbar sinnliche Verbildlichung eines geistigen Vaterschaftsverhältnisses giebt. Der Täufling wird der Regel nach nicht von den Eltern — wie es anfangs bei der Kindertaufe das Natürliche war — zur Taufe dargebracht, sondern von andern, die alsbald als *patres* und *matres spirituales* aufgefaßt werden, als *compatres*, *propatres*, *commatres*, *promatres*, *admatres*, *patrini*, *matrinae*. Man knüpfte, wie kaum zweifelhaft sein kann, unmittelbar an den uns bekannten Brauch in den verschiedenen Mysterienkulten an, nach dem den Einzuweihenden ein *pater* aufnimmt und einweihet. Das Vaterschaftsverhältnis wird nun nicht bloß in liturgischen Wendungen aller Art zum Ausdruck gebracht, es ist im religiösen Empfinden so eigentlich gefaßt worden, daß solche *cognatio spiritualis* ein Ehehindernis ausmachte. Bei Iustinian ist das einfach als Gesetz ausgesprochen.² So hält es noch der römische Ka-

¹ Die Ausdehnung des Bildes vom Kinde auf das Bild vom Erben des ewigen Lebens kenne ich aus andern religiösen Kreisen nicht. Eine Belehrung, die ich meinem Kollegen Bartholomae verdanke, will ich nicht ganz verschweigen: im Avesta wird ein Wort raëxnah als Erbe, Erbteil in eschatologischem Sinne von dem gebraucht, was den Gläubigen als Lohn bestimmt ist. So ist z. B. *Yasht XXXIV* 7 die Rede von denen, „die die dem guten Sinn gewissen Erbanteile durch ihre Lehren in Leid und Qual verkehren“, vgl. Bartholomae *Altiran. Wörterbuch* Sp. 576 u. Da die andern Glieder unserer Bilderreihe in dieser Litteratur nicht aufzuzeigen sind, kann es sich am Ende doch nur um den bildlichen Ausdruck des Erbes handeln, der unmittelbar aus rechtlicher Sphäre für die Erwerbung jenseitiger Güter gebräuchlich geworden ist.

² *Cod. Iust. C. V tit. 4 de nuptiis, lex 26.*

techismus. Eine Ehe zwischen Täufer und Täufling ist nach solcher Auffassung Blutschande. Man muß nicht meinen, daß das bloß theologisch-juristische Spitzfindigkeiten seien. Wie ernsthaft eben diese geistige Zeugung im lebendigen Volksglauben als eine wirkliche aufgefaßt werden konnte und die Vorstellungen von der leiblichen Zeugung sich übertragen mußten in die von der geistigen, kann unser deutscher Volksglaube zeigen. Die Namen Pate = *pater*, niederdeutsch *Vadder* = Gevatter (Mitvater, franz. *compère*), ahd. *toto* (= *adpater*), *tota* und *gota*¹ (= *admater*) brauchten ja weiter nichts zu beweisen als die energische Übertragung der christlichen Terminologie. Aber im Volke selbst ist das Bild, das die Kirche geistig deutete, wieder unmittelbar sinnlich erfaßt. Nicht nur, daß vielfach ernstlich geglaubt wird, die geistigen Eigenschaften des Paten gingen ganz oder zum Teil auf das Patenkind über,² sogar rein Körperliches erbt es vom Paten: an dem Tage der Taufe oder wenigstens während des Ganges zu und von der Kirche darf der Pate allerlei Dinge nicht thun; er darf seine Notdurft nicht verrichten, sonst wird das Kind unreinlich. Wenn er doch ein Bedürfnis nicht unterdrücken kann, so muß er so lange den Patenbrief aus der Tasche nehmen und einem andern geben.³ Er ist ganz offenbar als der

1 Ob *Götte*, *Gotti* (*Gote*, *Goda*, *Getel*) wirklich Kurzformen von Gottvater und Gottmutter s. v. a. Vater und Mutter vor Gott, entsprechend englischem *godfather*, *godmother* sind, kann ich nicht entscheiden, s. E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* 110, Kluge *Etymol. Wörterbuch u. Gote*.

2 E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* a. a. O., Andree *Braunschweiger Volkskunde* 290.

3 Andree *Braunschweiger Volkskunde* 388. 290. Knoop *Volkssagen . . . aus dem östl. Hinterpommern* 156, nr. 15. Witzchel-Schmidt *Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Thüringen* 249. Toeppen *Aberglauben aus Masuren* 81. Sogar die Gedanken des Paten während der Taufhandlung sind von Einfluß auf den Täufling: denkt er z. B. an die Mar oder an den Werwolf, so erhält das Kind die Natur der Mar oder des Werwolfs (Toeppen a. a. O.). Ist das eingetreten, so müssen die Kinder umgetauft werden (a. a. O. 30). Am Taufstag vor allem ist der Pate der Vater und damit hängt auch offenbar zusammen, daß vielfach der eigentliche Vater des Kindes bei dem Taufschmaus abgesondert von der Tafel

aufgefaßt, der bei dem Taufakt das Kind neu zeugt. Mancherlei dergleichen ist vielverbreiteter Volksglaube. Es ist noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts in der Stadt Braunschweig Sitte gewesen, daß ein Teil der Nabelschnur, mit einem seidenen Bändchen gebunden, darauf der Name des Kindes geschrieben stand, dem Gevatter als Einladung geschickt wurde.¹ Der Sinn des Brauchs ist unmittelbar deutlich. Und man wird, hoffe ich, diese Abschweifung zu deutschem Volksglauben nicht tadeln, da er uns so deutlich wie nichts anderes vor Augen stellt, wie im Denken des Volks heute noch wie einst das liturgische Bild als körperliche Wirklichkeit empfunden wird.

* * *

Noch eine Bemerkung sei mir zum Schlusse dieses Kapitels erlaubt: über die durch unsern Text außer Zweifel gesetzte Vorstellung der Einheit des Vaters Mithras und des Sohnes Helios. Der Sohn des Gottes ist selbst mit Gott eins und zugleich ein Erstling der Mysten und ihr Bruder. Daß auch bei der Vorstellung von einem Gottessohne alsbald wiederum das Bedürfnis einsetzt, die volle Vereinigung des Vaters und des Sohnes zum Ausdruck zu bringen mittels der Vorstellungen, die wir an erster Stelle (S. 96 ff.) besprochen, daß alsbald eine Einheit, ein Ineinandersein der beiden geglaubt wird, ist auch aus einigen Beispielen des heidnischen Altertums zu belegen. Der liturgische Spruch (s. Anhang) ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ, der auf die Zeugung des Dionysos Zagreus ταῦρος durch den Zeus (= Sabazios) als Schlange δράκων Bezug nimmt, soll auf jeden Fall die volle Einheit des Vaters und des Sohnes betonen, ein bedeutsames Zeugnis, welche Geltung der Gedanke dieser *unio mystica* gerade in den weitverbreiteten Dionysosmysterien erlangt hatte. Durch die Bezeichnung des Verses bei Arnobius als *Tarentinus senarius* wird er auch für die unteritalische

in der Stubenecke auf einem Holzklotz sitzen muß, s. E. H. Meyer 108. So sitzt der heilige Joseph da auf vielen bekannten Bildern.

1 Andree a. a. O. 289.

Mystik bezeugt. Die stoische Philosophie hat eben solche Einheit des Vaters und des Sohnes in ihrer Weise formuliert. Nicht das Christentum hat einen Satz zum erstenmale geschaffen wie er im johanneischen Evangelium steht (X 30) ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμειν. Eine Lehre des Chrysippos im 2. Buche des Werkes περὶ θεῶν hat Usener (*Rhein. Mus.* LV 293) aus Philodems Schrift περὶ εὐσεβείας p. 80 Gomp. ins rechte Licht gestellt: ἅπαντὰ [τ'] ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὦν καὶ πατὴρ καὶ υἱός, [ὥς] κὰν τῷ πρώτῳ μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Πέ[α]ν καὶ μητέρα [τοῦ] Διὸς εἶναι καὶ θ[υγα]τέρα. Zeus war dem Chrysippos „der mythologische und theologische Ausdruck“ des physikalischen Begriffs αἰθήρ. Nach p. 79, 25 war der Sohn Apollo. In die Mithraslehre übertragen müßte ganz von selbst Zeus zum Mithras und Apollo zum Helios werden; Mithras war ja das Licht, der αἰθήρ. Hier war die Einheit des Lichts und der Sonne schon durch die Lehren des Kultes besonders nahe gelegt.

Außer jenem stoischen Zeugnis giebt es ein analoges aus astrologischer Litteratur, die ja sehr vielfach von der Stoa beeinflusst war. Ein Gebet in dem Vorwort des fünften Buches der Mathesis des Firmicus Maternus (§ 3) lautet so: *quicumque es deus, qui per dies singulos caeli cursum celeri festinatione continuas . . . tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus, tibi supplices manus tendimus.* Es ist auch hier der große Weltengott und Lichtgott, der den Lauf des Himmels und der Sterne lenkt, und zugleich der Sonnengott: der gewöhnliche Stoiker nannte jenen Zeus, diesen Apollon. Wir würden uns nach allem nicht wundern, auch hier in astrologischem Glauben die Nachwirkung stoischer Lehre zu finden. Wir wissen andererseits, wie eng die Mithraslehren mit denen der Astrologie zusammenhängen. Ist von der Astrologie die Vorstellung von dem Äther- und Sonnengott, der Vater und Sohn zugleich sei, den Mithrasmystikern an die Hand gegeben worden? Stammt beides aus der Stoa? Hat bereits christliche Lehre mit eingewirkt? Ich weiß es nicht.

4.

Das Bild von der Gotteskindschaft des Geweihten ist unmittelbar verbunden mit dem Bilde seiner neuen Geburt, seiner Wiedergeburt. So war dieses letztere Bild in der vorhin betrachteten Gruppe liturgischer Denkformen mehrfach gar nicht zu trennen von jenem ersten. Die Vorstellungen vom Sterben des „alten“, des frühern Menschen und dem Geborenwerden eines neuen Menschen hatten in den religiösen Gedanken und Riten vieler Völker eine hervorragende Stelle.

Man muß sich klar machen, daß das ursprüngliche Denken der Menschen die Vorstellung der Entwicklung nicht kennt, sondern sowohl natürliche Wandlungsprozesse als religiöse Umgestaltung, etwa ein „Bekehren“ irgend welcher Art als einen einmaligen Akt der Verwandlung des Menschen, der Entstehung eines neuen Menschen auffaßt. Die Bekehrung besteht dann zumeist in der Aufnahme, der Einweihung in einen Bund, einen Geheimbund, der tiefere Kenntnis und höhere Kräfte als die andern zu besitzen glaubt. Der eine Mensch stirbt, der andere wird geboren. Es ist außerordentlich wichtig zu begreifen, wie spät die Menschen auch noch in Völkern hoher Kultur den Begriff einer Entwicklung erfassen lernen: in gewissen Schichten unseres Volkes ist er noch heute unfassbar und man kann leicht beobachten, wie in volkstümlicheren religiösen Gestaltungen einzelner Sekten und Konventikel die „Bekehrung“ immer wieder als ein mehr oder weniger magischer Wunderakt aufgefaßt wird. Hat doch auch die offizielle Dogmatik der christlichen Kirchen den Theorien von den einzelnen Stufen der Bekehrung nur sehr mühsam und unvollkommen den Charakter einer einmaligen magischen Wiedergeburt abgestreift. Und eben dies Bild bleibt ja in solcher Theorie schon deshalb, weil es in den heiligen Schriften so wirksam und geradezu herrschend zum Ausdruck kommt.

Ungewöhnlich lehrreich ist für das Verständnis dieses Bildes in seiner ganzen ursprünglichen Kraft, was uns über seine weitverbreitete Geltung in den Riten und

Bräuchen kulturloser Völker berichtet wird. Bei Negerstämmen am Kongo wie bei Australiern und Südseeinsulanern wird vielfach die Einweihung in einen Geheimbund so vollzogen, daß zuerst der Tod des Einzuweihenden dargestellt wird und dann seine neue Geburt, seine Wiederkehr zum Leben. Daß häufig solche Riten der Einweihung bei der Pubertätsfeier der Knaben ihre Stellung haben, zeigt besonders deutlich, wie auch hier der den Wilden geheimnisvolle Vorgang der Entwicklung als ein Sterben und eine Wiedergeburt angeschaut wird. Einzelne Formen der Einweihungsbräuche geben unverkennbare Analogieen zu Kulthandlungen, die auch unter Kulturvölkern haften geblieben sind. Die Adepten werden beschmiert mit Kalk oder Schmutz, dann plötzlich gereinigt, bekommen sie einen andern Namen; sie werden begraben und dann wieder aus dem Grabe geholt, sie werden unter allerlei Qualen fast bis zum Tode geschlagen und dann wieder zum Leben zurückgebracht, sie werden von Menschen, die als Geister meist in Tiervermummung verkleidet sind, ins Geisterland geholt. Es wird z. B. bei einem Stamme im Westen von Ceram¹ an einem bestimmten Punkte der „Liturgie“ gemeldet, daß die „Toten“ wieder erstanden seien, sie kommen zurück und müssen sich stellen wie hilflose kleine Kinder, sie müssen alles wieder lernen, da sie ja eben erst neu geboren sind. Eine große Rolle spielt in dem Weiheakt bei Negern Afrikas² wie bei melanesischen Stämmen³ in gleicher Weise die Einflößung eines Trankes, der Bewußtsein und Erinnerung raubt oder doch rauben soll, und in der Regel gehört zu dem Akte der Wiedergeburt⁴ die Beilegung eines neuen Namens. Weitere Einzelheiten auszuführen und zu belegen kann ich mir hier ersparen, da ich jetzt auf Frazers sorgfältige Darlegungen und Litteraturangaben im dritten

¹ Frazer *The golden bough* III 442 ff.

² Frobenius *Die Geheimbünde Afrikas*, Hamburg 1894, 14 mit den Belegen in Anm. 40.

³ Codrington *The Melanesians*, Oxford 1891, 39.

⁴ Frobenius 14 mit Anm. 41, Codrington 87.

Band seines *Golden bough* S. 422—446 hinweisen kann. Wer die dort behandelten Thatsachen betrachtet, wird mit Staunen inne werden, welche **ungeheure Bedeutung** die Einweihung unter dem liturgischen Bilde des Todes und der Wiedergeburt bei den vielen von einander ganz **unabhängigen Naturvölkern** hat. Er wird, meine ich, dem, was dieser Art bei Kulturvölkern bezeugt wird, mit besserm Verständnis gegenüberstehen, er wird vor allem wissen, welche Massivität des Zauberglaubens sich hinter den oft scheinbar so bildlichen Wendungen religiöser Formeln verbirgt.

Es ist reizvoll, den Spuren ähnlichen Glaubens auch in den volkstümlichen Überlieferungen der Kulturvölker nachzugehen. Verjüngungszauber mannigfacher Art kennt griechischer wie deutscher Volksglaube. Wer gedenkt nicht der Geschichte von den Peliaden oder der Erzählungen unseres Volkes vom Altweiberbrunnen, von der Mühle, die wieder jung macht, und vieler ähnlicher Dinge. Von besonderer Bedeutung könnte es für uns sein, daß alle antiken wie die romanischen und germanischen Völker sich den Fortgang und Wechsel der Zeiten und Jahreszeiten ursprünglich gar nicht anders vorzustellen vermögen als unter dem Bilde des Todes und der Austreibung der alten und der Neugeburt der neuen Zeiten- und Jahresgötter oder aber unter dem Bilde ihrer zauberhaften Verjüngung und Wiedergeburt.¹ Das Begraben eines Zeitraums oder eines Festes in seinem Repräsentanten und das Begrüßen des Neuerschienenen oder Neugeborenen ist noch heute jedem von uns als Volksbrauch bekannt. Auch da ist es ursprünglicher Anschauung unmöglich, fortschreitende Entwicklung der Zeitläufe zu sehen: auch hier schaut sie das unendliche Werden unter dem Bilde von einmaligen magischen Akten, von sich ablösenden Wesen, die sterben und wiedergeboren werden.

Weiteres lehrt uns ein für die Griechen bezeugter eigentümlicher Volksbrauch. Plutarch (*qu. Rom.* 5) be-

1 Viele Belege bei Usener *Rhein. Mus.* XXX 194 ff., 229.

spricht die Sitte, daß der für tot gehaltene, wenn er in seine Heimat zurückkehrte, nicht durch die Thür in sein Haus einging, sondern durch das Dach hinuntergelassen wurde. Dazu erzählt er nach Varro eine ätiologische Geschichte, aus der wir nichts lernen. Genau der gleiche Brauch gilt noch heute z. B. in Persien.¹ Ich kann Liebrecht nicht beistimmen, wenn er den bekannten Ritus, durch eine enge Öffnung oder einen Spalt hindurchzuziehen, um zu heilen, als eine Andeutung der Wiedergeburt auffaßt. Wer das Material bei Gaidoz (*Un vieux rite médical*) übersieht, muß anders urteilen. Wohl aber handelt es sich in dem Brauche, den Plutarch an jener Stelle zur Erklärung heranzieht, um einen Akt ritueller Wiedergeburt. Der ὑστερόποτμος muß nach einem ἔθος παλαιόν von neuem geboren werden, sonst gilt er als unrein: οὐ γὰρ ἐνόμιζον ἄγνους οὐδὲ κατεμίνυσαν ἑαυτοῖς οὐδὲ εἶων ἱεροῖς πλησιάζειν οἷς ἐκφορὰ γέγονει καὶ τάφος ὡς τεθνηκόσι. Dann wird ein sehr lehrreiches αἴτιον dazu erzählt: λέγεται δὲ τίνα τῶν ἐνόχων ταύτῃ τῇ δεισιδαιμονίᾳ γεγονότων Ἀριστίνον εἰς Δελφοὺς ἀποστείλαντα δεῖσθαι τοῦ θεοῦ καὶ παραιτεῖσθαι τὰς παρούσας διὰ τὸν νόμον ἀπορίας, τὴν δὲ Πυθίαν εἰπεῖν

ὅσσα περ ἐν λεχέεσσι γυνὴ τίκτουςα τελεῖται,
ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύειν μακάρεσσι θεοῖσι.

τὸν οὖν Ἀριστίνον εὖ φρονήσαντα παρασχεῖν ἑαυτὸν ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς τικτόμενον ταῖς γυναιξὶν ἀπολοῦσαι καὶ σπαργανῶσαι καὶ θηλὴν ἐπισχεῖν. Liegt es nicht wahrlich einem Volke, das solchen Brauch an Totgeglaubten übt, nahe genug, für die erwünschten Garantien eines neuen Lebens nach dem Tode entsprechende Begehungen im Kulte zu gestalten? Aber für uns muß es ja nun darauf ankommen, die Anwendung jener Bilder von Tod und Wiedergeburt in wirklichem Kultbrauch festzustellen. Auch Frazers unermüdlich suchende Gelehrsamkeit hat neben den Begehungen der Naturvölker nur auf einen indischen Ritus aufmerksam

¹ Brugsch *Aus dem Orient* II 110. Liebrecht *Zur Volkskunde* 397.

gemacht, der mir aus Oldenbergs *Religion des Veda* 468 bekannt war. Nach der feierlichen Einführung beim Lehrer, dem Upanayana, der an dem heranwachsenden Knaben oder Jüngling vollzogen wird, ist der Geweihte ein *Zweimalgeborener*: auf die physische Geburt durch die Mutter ist die geistliche Wiedergeburt gefolgt. *Der Lehrer, heisst es in einem Texte, indem er dem Knaben die rechte Hand auflegt, wird schwanger; am dritten Tage mit dem Vortrag der Savitri wird der Brahmane geboren.*¹

Einen Hinweis auf den Mithrasdienst fügt Frazer (III 445) hinzu: die scheinbare Tötung des Kandidaten bei der Einweihung scheint ihm möglicherweise in denselben Zusammenhang zu gehören. Nach den Zeugnissen, die er angiebt,² wird man kaum diese Möglichkeit ohne weiteres zuzugeben geneigt sein. Den liturgischen Text des Papyrus hat er nicht gekannt. Hier spielt ja das Bild von Tod und Wiedergeburt des Mysten eine geradezu zentrale Rolle. Und der Text steht in der ihn umgebenden religiösen Welt durchaus nicht allein. Von allen Kulturen antiker Völker, die mir bekannt geworden sind, kann ich folgende nennen, in denen das liturgische Bild von Tod und Wiedergeburt bedeutsam hervortritt: den Isiskult, den Attiskult mit den Taurobolien, den Dionysoskult und den christlichen Kult, also wiederum gerade alle die, welche neben dem Mithraskult die antike Welt in ihren letzten Zeiten religiös erfüllten und beherrschten.

Ehe wir die wesentlichen Belege für diese Tatsachen angeben, sei eine negative Feststellung, die von sehr grossem Werte sein kann, gegeben: die Juden, ja die Semiten überhaupt haben das Bild von Tod und

1 Die klare Sinnlichkeit des Ritus macht diese Überlieferung bedeutsam; dafs der Lehrer der geistige „Vater“ des Schülers ist, wird wohl jedem Kulturvolke ein sehr naheliegendes Bild sein. So ist es nichts besonderes, wenn im Altertum, was ich hier nachträglich notieren will, die Stoiker den Zeno und Chrysipp πρόγονοι oder die Kyniker den Diogenes προπάτωρ nennen (s. Dessau *Revue de philol.* 1901, 286). Inwieweit die religiöse Sprache der ἑτακοι eingewirkt hat, wird sich nicht bestimmen lassen.

2 *Vita Commodi* c. 9, King *The gnostics and their remains* 127, 129, C. I 69, 321 ff.

Dieterich, Mithras-Liturgie.

Wiedergeburt in dem hier genannten Sinne nie kultisch verwendet. Das wird mir von Kennern jüdischer und semitischer Religion bestätigt. Die sehr vorschnelle Vermutung Anrichs,¹ das johanneische „Wiedergeborenwerden aus Wasser und Geist“ gehe auf jüdische Vorstellungen zurück, ist nur durch geringe Belege aus spätjüdischer Litteratur gestützt, auf die längst alle möglichen griechischen und christlichen Einflüsse statthaben konnten, und wird gegenüber einem Nachweise der Verbreitung des Bildes in hellenischen Kulte ganz verfehlt erscheinen.

In den Einweihungsriten des Isisdienstes wurde die *traditio*, die eigentliche Weihe selbst, unter dem Bilde des Todes und der Wiedergeburt gedeutet und gestaltet. Es genügen die Worte, die Apuleius bei der Schilderung solcher Weihe braucht, *Metam.* XI c. 21: *nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, nomen deae soleat elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere cursus salutis curricula.* So wird denn kurz darauf diesem Gedanken entsprechend der Tag der Einweihung *natalis sacer* genannt XI c. 24 *exhinc festissimum celebravi natalem sacrum.*² Es wird aber zudem von der Weihe selbst berichtet, daß geradezu ein Gang zum Lande des Todes und zurück zum Lichte irgendwie dargestellt oder liturgisch nachgebildet wurde. Das war die Hauptsache der Aktion. *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine* (c. 23).

Daß das gleiche Bild in den Liturgieen des Attiskults eine Rolle spielte, zeigt die von Firmicus Maternus offenbar formelhaft beibehaltene Wendung von dem „Sterbenden“, der ins Allerheiligste auf eine bestimmte Formel hin zugelassen wird, *de errore prof. rel.* c. 18: *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus*

1 S. III Anm.

2 *Sacrorum* codd., *sacrum* Rohde.

possit admitti, dicit: de tympano manducavi etc. Der Schluss des griechischen Symbolums ist γέγονα μύστης Ἀττεύω (s. oben S. 103), Auf das erwünschteste wird die liturgische Geltung des Gedankens von der Wiedergeburt im Attiskult bestätigt durch eine Stelle in des Sallustios Schrift περὶ θεῶν καὶ κόσμου. Im 4. Kapitel wird ausführlich von den Begehungen des Attiskults gesprochen und im Verlaufe der Darstellung heisst es εἴτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον. ἐπὶ τούτους γάλακτος τροφή ὥσπερ ἀναγεννωμένων. ἐφ' οἷς ἰλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος. Dafs die Taurobolienweihe meist mit der Formel *renatus* bezeugt wird, — meist heisst es auf 20 Jahre, einmal *in aeternum renatus* — ist genugsam bekannt.

Ein eigentümliches, für uns nicht mehr ganz verständliches Zeugnis darf hier nicht übergangen werden. Proklos sagt in Plat. theol. IV 9 p. 193 καὶ ὁ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προεῖληφεν... Soviel ist klar, dafs in der heiligsten Weihe, die Proklus meint, symbolisch ein Akt des Begrabens vorgenommen wurde. Schwerlich meint er andere als die damals herrschenden dionysisch-orphischen Begehungen. Nur der eleusinische Ritus, den eben jene völlig umgestaltet hatten, könnte aufser ihnen in Betracht kommen.

Im Zusammenhange solcher Zeugnisse gewinnt eine besondere Bedeutung ein Fragment des Themistios, das bei Johannes Stobaios *Flor.* IV p. 107 M (s. Maafs *Orpheus* 303f.) erhalten geblieben ist. Dem Verfasser ist das Wortspiel τελευτᾶν und τελεῖσθαι so tief bedeutungsvoll, weil er in den Prüfungen und Qualen der Weihe eben ein liturgisch dargestelltes Sterben sieht. Einige seiner Sätze müssen hier eine Stelle finden: τότε δὲ πάσχει πάθος (die sterbende Seele) οἶον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ

ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικεν. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῳδεῖς καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότηας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων. ἄγιων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονώς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει, καὶ κύνестιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαννόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἄγαθῶν ἐμμένοντα. Namentlich die letzten Sätze lassen deutlich erkennen, daß unter den τελεταὶ μεγάλαι irgend welche Dionysosmysterien oder die für uns so nebelhaften späten Eleusinien zu verstehen sind. Die Deutung der Vorgänge bei der Weihe wird schwerlich dem Sinne des Themistios entsprungen sein; der Leser hat den Eindruck, daß es die sozusagen offizielle Deutung der Riten war, ja daß in den begleitenden liturgischen Texten τελευτᾶν und τελεῖσθαι in gleicher Verwendung des Anklangs vorkam. Eine Äußerung Tertullians giebt uns dafür, daß auch im spätern eleusinischen Ritus der liturgische Gedanke der Wiedergeburt bei einem Taufceremoniell seinen Ausdruck fand, einen sehr erwünschten Beleg (*de baptismo* c. 5). Er hat von Isis- und Mithraskult und einem Einweihungsbade gesprochen und fügt nach einigen Worten hinzu *certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt*. Dazu aber stimmt aufs beste, was wir früher nach dem Zeugnis Hippolyts als in eben den Eleusinien späterer Zeit gegebene Deutung des liturgischen Spruches ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῷ βριμόν erkannt hatten. Da war auch die Hauptsache ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω (s. o. S. 138).

Daß man auch die bekannten Prüfungen des Einzuweihenden im Mithrasdienste in ähnlicher Weise hier

oder da ausdeuten durfte, kann vielleicht durch die betrachteten Beispiele wahrscheinlicher werden, und wenn es von Commodus heisst, *Vita Commodi c. 9, sacra Mithriaca homicidio vero polluit*, so ist es ja durchaus möglich, daß die *simulata occisio* auch in dem Sinne verstanden worden wäre, den das liturgische Bild, das wir betrachten, an die Hand giebt, und daß man nicht bloß, um den Mysten zu erschrecken und zu erproben, sich stellte, als wolle man ihn töten.

Schwerlich kann anders verstanden werden, was bei Prudentius *Philostephanon* X 1076 ff. von einer Weihe in Dienste der großen Mutter mehr angedeutet als berichtet wird. Zuerst werden Qualen des Stechens und Brennens beschrieben:

*Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
Acus minutas ingerunt fornacibus:
His membra pergunt urere, ut igniverint,
Quamcunque partem corporis fervens nota
Stigmatit, hanc sic consecratam praedicant.*

Wenn dann fortgefahren wird

*Functum deinde cum reliquit spiritus
Et ad sepulcrum pompa fertur funeris,*

so kann ich nur verstehen, daß das Töten und Begraben den symbolischen Sinn des ganzen Glaubens ausmachen sollte.

Auch der Adept in unserm Mithrasmysterium hat mancherlei Not, Fährlichkeit und Erschütterung zu bestehen während des liturgischen Aktes, der den Aufstieg der Seele darstellt. Erst das Schauen des höchsten Gottes (10, 21) macht der Bedrängnis ein Ende und von Lust und Freude des Anblicks gehoben steigt sein Geist zum Lichte empor, zu Helios und Mithras. Die begleitenden Gebete gerade bei diesem letzten Aufstieg zeigen, daß das Bild von Tod und Wiedergeburt es ist, in dem hauptsächlich die Weihe zur Unsterblichkeit erschaut und erläutert wird. Nachdem vorher nur einmal vordeutend im ersten Gebete gesagt war, daß der Myste wiedergegeben werde der Geburt der Unsterblichkeit:

„. . . auf daß ich durch Geist wiedergeboren werde, daß ich geweiht werde und in mir wehe der heilige Geist“ (4, 13 ff.), heißt es nun in den Worten, die Helios dem höchsten Gotte bestellen soll (12, 2 ff.): „ein Mensch ich der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neugezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit in dieser Stunde berufen¹ nach dem Ratschluß des überschwänglich guten Gottes, strebt und verlangt dich anzubeten nach menschlichem Vermögen.“ Und am bedeutsamsten sind die letzten Worte des Gebetes an Mithras selbst, die den Höhepunkt und die Zusammenfassung des religiösen Inhalts der ganzen Liturgie darstellen (14, 31 ff.): „Herr, wieder geboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht und geschaffen hast das Sakrament.“ Das ist die klarste und weitgehendste Anwendung des Bildes von Tod und Wiedergeburt, die wir in einem liturgischen Texte des Altertums besitzen. Man muß die griechischen Worte genau erwägen, um zu verstehen, wie scharf jedes von ihnen pointiert und wie das massive irdische Bild zur reinen Höhe religiöser Anschauung in einer geradezu klassischen Formulierung erhoben ist. Griechische Sprache ist in gleicher Weise in zugleich so einfachen und doch wieder so unbeholfenen Formen der Ausdruck hoher mystischer Religiosität nur noch im neuen Testamente geworden. Da findet sich denn auch der entsprechende Gedanke in vielfach ganz außerordentlich ähnlicher Fassung (s. u.).

Ich darf den Kreis dieser spät antiken Kultbräuche nicht verlassen, ohne darauf hinzuweisen, daß in einer Reihe sehr bekannter Begehungen bei der Einweihung nach

¹ Eine Übereinstimmung füge ich hier an, die mir im achten Buche der apostolischen Konstitutionen aufgefallen ist, bei Brightman *Liturgies eastern and western* p. 12, 122 ff. τοῦ λαοῦ σου τοῦ-
του ὃν ἐξέλεῖς ἐκ κυριότητων.

meiner Meinung der Gedanke der Wiedergeburt wenigstens mitgewirkt hat. Man hat bereits erkannt, daß die Verhüllung des Hauptes bei der Mysterienweihe ursprünglich den Tod des Einzuweihenden hat bedeuten sollen.¹ Man möge sich auch der oben angeführten Proklosstelle erinnern, die aus dem Brauche eleusinischer oder dionysischer Mysterien von dem wirklichen Begraben des Einzuweihenden bis zum Halse berichtete. Die eleusinischen und die dionysisch-orphischen Gemeinschaften kannten die Verhüllungscärimonien, die letzteren schon im fünften Jahrhundert und noch in später und spätester Zeit. Schon von Aristophanes in den Wolken wird diese Verhüllung bei der Weihe parodiert (s. *Rh. Mus.* XLVIII 275). Außer auf die von Diels und mir früher gegebenen Belege möchte ich besonders auf die Darstellungen bakhischer Weißen auf den Stuckreliefs der Farnesina im römischen Thermenmuseum hinweisen, die immer noch einer genügenden Publikation und Erklärung harren. Szenen, wie die, welche Helbig in seinem *Führer* ² II S. 237 unter No. 1122 beschreibt — ein Myster, dessen Gesicht mit einem über den Kopf gezogenen Mantel verhüllt ist, wird zu Silen geführt, der die mit einem Tuche bedeckte Schwinge (λίχνον) hält —, hat in der Wirklichkeit schon Aristophanes gesehen, wenn er den Sokrates-Silen dem verhüllten einzuweihenden Kandidaten Strepsiades gegenüberstellt. Gewiß hat die Vorstellung, daß die Gottheit eigentlich den Schuldigen selbst verlangt, der symbolisch dem Dunkel der Erde geweiht wird, ihre große Bedeutung gehabt. Am unverkennbarsten tritt in den römischen Devotionsriten die Verhüllung als Bezeichnung der Todesweihe hervor. Jedoch darf ich den römischen Brauch der Verhüllung beim Opfer hier außer acht lassen, da doch noch andere Gedankenreihen als die, welche hier zu verfolgen sind, mindestens mitwirkten. Bedeutsam könnte hier sein die Verhüllung des Kopfes bei den christlichen Täuflingen,

¹ Diels *Sib. Blätter* 122. Vgl. Samter *Familienfeste der Griechen und Römer* 35 ff.

die ja in alter Liturgie bald als Zeichen des Todes und der Wiedergeburt gedeutet wird,¹ und die gänzliche Verhüllung, die heute noch bei der Einweihung der Diakonen und Priester in der griechischen Kirche stattfindet; die Hüllen fallen, wenn sie in das Allerheiligste geführt werden.² Und der Wink eines Sachkundigen liefert mir wenigstens ein Beispiel aus römisch-katholischem Ritus, dessen Analogie wertvoll sein muß, auch wenn die Kenner über sein Alter Auskunft nicht zu geben vermochten. Der Schluß der feierlichen Profefs im Benediktinerorden wird im *Caerimoniale Monastico-Benedictinum quo exempta Congregatio Bavarica sub titul. S. S. Angelorum Custodum . . . uti solet* (Tegernsee 1737) folgendermaßen beschrieben: *Quibus ita completis pulsatur maior campana, et Neoprofessus — ad mattam nigro stragulo in medio Chori stratam ductus, sese in ea prosternit, et funebri mappa cooperitur, positus hinc inde quattuor Cereis, duobus videlicet ad caput et duobus ad pedes in signum, ut vivat mortuos et moriatur vivus; ubi ita cooperitus iacebit, usque dum D. Abbas et Ministro alternante Conventu compleverint sequentes Psalmos cum Versiculis et Oratione.*³

Wenn in griechischen Mysterienweihen nach dem „Sterben“ immer die παράδοσις τῆς τελετῆς, die ἐποπτεία eintritt, wenn die Verheißung und Hoffnung einer εὐτυχία und εὐδαιμονία eines neuen Lebens folgt, so ist doch ganz von selbst das Bild vom Sterben des alten Menschen und der Geburt eines neuen für den Sinn der liturgischen Handlung gegeben. Der Lustrationsritus, der hier und da in mannigfachen Reinigungscärimonien weiteren Ausdruck findet, z. B. in dem Bestreuen mit Kalk oder Bestreuen mit Lehm und darauffolgender Abwaschung, macht zugleich den Beginn des

1 Anrich 203, dazu weist mich Usener auf Johannes Diaconus hin, *ad Senarium*, 6. Jh., in Mabillons *Mus. Italicum* I 2, 72.

2 v. d. Goltz, in den *Deutsch-evangel. Blättern* März 1902, S. 207.

3 Ich verdanke den Nachweis Funk in Tübingen durch Vermittlung meines Kollegen Drews. Der Ritus sei jetzt bei den Benediktinern allgemein. Bei Martene *De antiquis monachorum ritibus* kommt er nicht vor.

neuen ἄγνός βίος des Mysten aus, der nun ein ὅσιος ist. Ich will die bekannten Dinge nicht wiederholen. Bei den dionysischen Mysten Unteritaliens lernten wir ja bereits einen sakramentalen Akt kennen, der den Adepten als neugeboren aus der göttlichen Herrin selbst darstellt und ihm so ein neues göttliches Leben giebt; nun rühmt er sich der Götter γένος ὀλβιον zu sein. Da ist der sakramental geformte Gedanke am deutlichsten. Vielleicht dafs auch manches der altbekannten Zeugnisse noch Anklänge dieses Gedankens enthielt, die uns verborgen bleiben mufsten. Sollte die pindarische Seligpreisung (fr. 137 Bgk):

ὀλβιος ὅστις ἰδὼν ἐκείνα κοίλαν εἶσιν ὑπὸ χθόνα·
οἶδεν μὲν βιότου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόδοτον ἀρχάν,

nicht direkt hinweisen auf das, was der Myste bei den heiligen Weißen sieht? Was er daher weiß, hat er durch die Einweihung erfahren: er hat dort erfahren, kennen gelernt Ende des Lebens und gottgegebenen Anfang. Das war ja die Symbolik der Einweihung: Sterben und Wiedergeburt von Gott. Nur insofern können sich die Worte auf das neue Leben nach dem wirklichen Tode beziehen, als der Myste es bereits gesehen und kennen gelernt in dem sakramentalen Vorbild der Weihe.

Einer der wenigen liturgischen Sprüche, die uns aus dem Altertum erhalten sind, ist uns bezeugt als Begleitspruch beim Einweihungsritus der Sabaziosmysterien, der auch da in allerlei Reinigung besteht, ἔφυγον κακόν, εὖρον ἀμεινον (s. Anhang). Der Satz ist sehr viel eigentlicher zu verstehen als wir geneigt sind zu thun. *La formule „marque le passage d'une vie à une autre, d'une condition pire à une condition meilleure“*, sagt richtig S. Reinach (*Rev. archéol.* XXXIX 1901, 210). Der Spruch ist auch bei den Hochzeitsscerimonieen verwandt worden; wir lassen sie, die bekanntlich den Mysterienweißen ganz analog sind, beiseite.¹

¹ Samter a. a. O. 47 ff. u. s.

Die liturgischen Handlungen, die im übrigen die besprochenen Einweihungsbegehungen zu begleiten oder aber auszumachen pflegen, sind Akte der Reinigung — Abwaschen und Baden oder Untertauchen — und Akte des Essens und Trinkens, dem eine magische Wirkung neuen Lebens zugeschrieben wird. Der *κυκεών* von Eleusis ist ja ätiologisch an das mystische Vorbild der durch ihn dem Leben wiedergegebenen Demeter angeschlossen und dadurch für unser Auge ins Dunkel gerückt. Von andern erkennbaren Beispielen sakramentalen Essens und Trinkens habe ich schon oben reden müssen. Wenn gerade der Attismyste der *moriturus* heisst und dann sagt *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεύς*, so hat er ebendamt Speise und Trank des neuen Lebens genannt. Firmicus, der alle diese Kulte trefflich kennt, bestätigt das, wenn er in deutlicher Gegenübersetzung jedes Ausdrucks ausführt, daß diese Speise und dieser Trank den Tod bringt, *letale poculum lambisti — cibum istum mors sequitur semper et poena, hoc quod bibisse te praedicas vitalem cenam stringit in morbum*. Dem entgegen giebt Brot und Wein der Eucharistie das wahrhaftige Leben und die Unsterblichkeit *alius est cibus, qui salutem largitur et vitam . . . qui morientibus aeternae immortalitatis largitur insignia*.

Auch der Mithraskult kennt einen sakramentalen Trank der Unsterblichkeit (C. I 321). Und eben hat uns Usener (*Rh. Mus.* LVII 182, 195) die Weihungen des vierten und fünften Grades der Mithrasmysterien verstehen gelehrt. Der künftige Löwe wurde durch Honig gereinigt und die Zunge wurde ihm mit Honig bestrichen, dem Perser wird Honig als Speise gereicht. „Erst mit der Stufe des Löwen war der Mithrasdiener zur Teilnahme an den Mysterien geboren.“ Wir lernen, daß Honig auch hier nur als Götterspeise verstanden werden kann, die dem Perser Göttlichkeit und neues Leben gab, wir sehen, welche Bedeutung im alten Dionysoskult Milch und Honig gehabt und wie christlicher Kultbrauch die Weißen griechischer Mysterien übernommen und eine

Strecke weit fortgeführt hat. Vielleicht, daß von hier aus auch das alte Symbolum der dionysischen Gläubigen in Unteritalien mehr Licht empfängt ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον. S. Reinach in dem neuesten Versuch, den Spruch zu deuten (*Rev. archéol.* XXXIX 1901, 202 ff.), will die Worte von einem Trank verstehen: πίπτειν ἐς = *incidere in*; er erklärt französisch durch *tomber sur, rencontrer, découvrir*. Schlagende griechische Parallelen fehlen. Führt wirklich die scharfe Erklärung der Worte auf ein Bad in Milch? Wäre ein Brauch solcher βάπται unerhört oder unverständlich? ἔριφοι, nehme ich an, muß der Name einer Mystenklasse gewesen sein, eben der höchsten, die zu der Weihe der Unsterblichkeit zugelassen waren, und wie hier den ἔριφοι durch die Milchtaufe die Wiedergeburt gegeben würde, so den λέοντες des Mithrasdienstes durch die Honigsalbung. Die Milch ist natürlich darum gewählt, weil der zu Gott Gewordene — unmittelbar vorher steht θεὸς δ' ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου — das „Zicklein“ eben „neugeboren“ im sakralen Sinne ist. *L'initiation l'a transformé en dieu, mais en dieu enfant*, sagt Reinach (a. a. O. 207); *elle ne l'a pas seulement sanctifié, mais rajeuni*. Reinach führt selbst für die Annahme eines Milchbades einige Beispiele aus den vielen Überlieferungen von verjüngendem Bade an; Bäder in Milch sind freilich nicht nachzuweisen. Nur Poppäa hat sich, wie Reinach nach Plinius *n. h.* XI 238 (vgl. XXVIII 183) anführt, zur Verschönerung ihrer Haut in Milch von 500 Eselinnen gebadet. Die Art, wie dem Mysten der Spruch ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον vorgeschrieben wird, zeigt das eine deutlich, daß er sich auf eine sakramentale Handlung bezieht, die eben das unsterbliche Leben drunter ihm garantiert (s. oben S. 136). Wir dürfen eine Vorschrift wie die des Berliner Zauberbuches¹ καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ [μέλι]τι ἀπόπινε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου, καὶ ἔσται τι ἐνθεὸν ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ, so beurteilen, daß hier die liturgische Anweisung eines großen Kultes heruntersinkt in das Dunkel des abergläubischen

1 *Abh. d. Berl. Akad.* 1865, S. 120, 20; Usener a. a. O. 192.

Brauchs. Zauberrituale sind immer wenn auch noch so entstellte Reste wirklicher Kultliturgieen.

Aus den Täfelchen der unteritalischen Mysten geht aber auch das hervor, daß sie einen Trunk Wassers aus dem Quell der Mnemosyne

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης als Zaubersant des Unsterblichkeit und Seligkeit zu erhalten hofften,

καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοις μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει.¹

Wenn wir, wie wir dürfen und müssen, die Inschriften der unteritalischen Gräber der Mysten eines Glaubens zusammennehmen zur Rekonstruktion ihres Rituals, so gewinnen wir, wie ich meine, mit voller Sicherheit, einen Trank des κικεύων², einen Milchtrank oder etwa ein Milchbad, und endlich den Trank des Wassers der Erinnerung, das endgiltig die Unsterblichkeit mitteilte. Gerade so wird noch in der Zaubersant, die bei Lukian der Schüler des Zoroaster Mithrobarzanes vornimmt, als Trank verwendet (c. 7) γάλα, μελίκρατον, ὕδωρ (aus dem Flusse Choaspes). Man muß aber auch unwillkürlich an die drei Becher denken, die dem neugeweihten Christen nach der Didascalia apostolorum (p. 111 ff. Hauler) gereicht werden, ein Becher mit Wasser, ein Becher mit Milch, ein Becher mit Mischtrank (aus Wasser und Wein).

Daß durch Trank viel häufiger noch als durch Speise ein neues, göttliches Leben eingenommen, übertragen wird, ist ein gar häufig wiederkehrender Zug im Glauben und Brauch der Völker. Πιεῖν τῆς ἀθανασίας konnte man griechisch einfach sagen.³ Vom Essen des

¹ Kaibel *IGSI* nr. 641.

² Nach den von Diels hergestellten Täfelchen, Festschrift für Theodor Gomperz 1 ff., folgt ganz sicher auf die νηστεία des Kults der κικεύων. Was in dem Text steht, giebt das αἶσιον aus den Mythen von Demeter und Kora, doch wohl ebendeshalb gerade dies auf dem Totentäfelchen, weil der der νηστεία folgende Trank die Unsterblichkeit verbürgte.

³ Lukian *deor. dial.* IV Ende wird das als etwas Selbstverständliches über Ganymed verfügt, weil er nun als Mundschenk im Himmel bleiben soll.

Göttlichen war oben die Rede, Leben und Unsterblichkeit wird ebenso übertragen¹: viele Völker kennen die Früchte vom Baume des Lebens. Die Arten des Tranks, die hier in Betracht kommen, sind bei den Griechen leicht begreiflich in ihrer Auswahl: was das Wasser, $\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\nu$ ὕδωρ, auch den Griechen war, ist bekannt (Nekyia 95); τὸ $\psi\upsilon\chi\rho\acute{o}\nu$ ὕδωρ eben als Wasser des Lebens wird auch von ihnen dem Toten gewünscht.² Aus der Erde bringt der Quell das neue Leben. Milch ist die Nahrung der leiblich Neugeborenen und so auch der Wiedergeborenen. Wein ist der heilige Trank des Dionysos: sichtbar zieht der Gott mit ihm ein und bewirkt seinen ἐνθουσιασμόν.³

Wenn wir bisher die wesentlichen Zeugnisse des liturgischen Bildes vom Tode und der Wiedergeburt in antiken Kulturen und das Wichtigste aus dem begleitenden Ritual betrachtet haben, so darf endlich nicht ganz verschwiegen werden, daß sich in der Mehrzahl der antiken Gemeinden, die in Betracht kommen, der religiöse Gedanke von der Auferstehung zu neuem Leben aus dem Tode und damit auch die kultische Formung dieses Gedankens an das Vorbild eines bestimmten Gestorbenen und Auferstandenen angeschlossen hat. Er ist der Erstling derer, die sterben und wieder auferstehen zu einem neuen Leben. Von hier aus versteht man, welche Bedeutung auf den unterirdischen Totenvasen Herakles, Theseus und Peirithoos, vor allem Orpheus durch seine κατάβαςις εἰς ᾠδου hat. Eine ähnliche Rolle spielt auf der Darstellung des jüngsten Gerichts in der Vibiakatakombe Alkestis neben der Vibia. So steht denn in fast allen mystischen Kulturen des späten Altertums in ganz parallelen Formen im Mittelpunkt des Glaubens ein Gott, der stirbt und aufersteht, der niedergefahren ist

¹ Über Speise und Trank des Lebens in den Vorstellungen verschiedener Völker bietet reiches Material Söderblom *La vie future* 330ff., 333ff.

² Die letzten erkennbaren Zeichen des oben mehrfach erwähnten unteritalischen Täfelchens sind ΝΑΜΑΙ... νάματα? Leider ist alles vorhergehende dunkel.

zum Totenreich und wieder aufgefahnen gen Himmel, ein Führer und Vorbild seiner Gläubigen. Im Isiskult ist es Osiris, der stirbt und beklagt wird, der dann gesucht und wiedergefunden wird: der liturgische Spruch, der die Freude über den Erstandenen ausspricht, ist uns manigfach überliefert εὐρήκαμεν κυρχαίπομεν (s. Anhang). Ein Bericht des Firmicus Maternus, der in seinen genaueren Angaben über die kultische Begehung ganz einzig dasteht, zeigt uns die zentralen Gedanken dieses religiösen Glaubens. Was er erzählt, kann sich auf Attisgemeinden und auf Adonisgemeinden beziehen (c. 22)

noctē quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur: deinde cum se ficta lamentatione satiauerint, lumen infertur: tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:

Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Das Heil der Mysten hängt an der Rettung des Gottes. Wenn wir oben die Salbung der Zungen im Mithraskult richtig aufgefaßt haben, so wissen wir, was hier die *unctio* der *fauces* zu bedeuten hat, die vorgenommen wird, wenn das Licht gebracht und der Gott erstanden ist. Am bekanntesten sind uns ja die Attismysten, die Ende März das Fest begehen, an dem zuerst der Tote beklagt wird in tiefster Trauer und am dritten Tage seine Auferstehung jubelnd verkündet wird. Speise und Trank im Sakrament der Unsterblichkeit dieses Kults ward schon mehrfach besprochen.

Es kam natürlich nun darauf an, daß der Gläubige sich irgendwie einte mit dem Gotte, mit dem er zum neuen Leben gelangen will. Hier treten die liturgischen Gedanken wieder ein, die in den bisherigen Abschnitten besprochen sind: die Mysten sind in Gott oder der Gott ist in ihnen, sie werden seine Kinder oder seine Brüder. Die Art, wie die Dionysosmysten orphischer Observanz ihre Auferstehungshoffnung darauf gründeten, daß von der ersten Entstehung der Menschen her in jedem Sterblichen

ein Teil des Gottes sich befindet, zeigt mit am besten die materiellen Begründungen der religiösen Hoffnungen. Und daß nun der sakramentale Akt der Weihe auch eine Einigung mit dem Gotte zu bewirken strebt, daß eine Aufnahme des Gottes in sinnlicher Form abgebildet wird, liegt in seinem Zwecke klar.

Es wird nun endlich nur noch weniger Worte bedürfen, um eine Anzahl christlicher Vorstellungen in die richtige Reihe der Analogieen zu rücken. Wenn wir zunächst die Stellen aufsuchen, an denen das Bild von Tod und neuer Geburt hervortritt, so fällt sogleich in die Augen, daß von den Evangelien nur das Johannes-evangelium — bei Matthäus spricht Christus nur einmal davon, daß die Jünger, die ihm gefolgt sind, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ droben mit ihm in der Herrlichkeit sitzen und richten werden (XIX 28) — deutliche Ausführungen des Bildes enthält, vor allem in dem Gespräch Christi und des Mannes mit dem griechischen Namen Nikodemus. Darin freilich zeigt sich der Mann durchaus als ein Pharisäer, ein ἀρχων τῶν Ἰουδαίων, daß ihm das Bild von der Wiedergeburt so fremd und unfalsbar, so neu erscheint. Ein Mitglied irgend eines griechischen Hauptkultes der Zeit würde sofort verstanden haben. Die ratlose Verwunderung des jüdischen Gelehrten, die in der Erzählung hervorgehoben wird, bleibt auf jeden Fall denkwürdig auch für den, der der Entwicklung und Tradition des religiösen Bildes nachdenken will. Ἐάν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Joh. III 3) ist der Hauptsatz Christi, dem Nikodemus verständnislos entgegensetzt: „wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? kann er denn in den Leib seiner Mutter zum zweitenmal eingehen und geboren werden?“ Christus spricht dann weiter von der Geburt aus Wasser und Geist. Diese Gedanken, die in späteren Briefen, namentlich im ersten Petrusbrief (I 3 und besonders 23 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου κτλ.) wiederkehren, sind dann erst in Lehren und Kulten der Gnostiker zu energischer Ausdeutung und Ausgestaltung gekommen, da wo am

stärksten griechische Religiosität das Christliche formt und umformt.

Um so merkwürdiger will es zunächst erscheinen, daß schon Paulus in den frühesten für uns vorhandenen Formulierungen christlichen Glaubens sich ganz und gar erfüllt zeigt von der uns bekannten Auffassung eines geistigen Todes und einer neuen Geburt. Und ihm ist alles das geknüpft an den Tod und die Auferstehung Jesu. Eins zu sein mit ihm ist das Wesentliche, um mit ihm zu sterben und wieder zu leben; wir sind mit ihm begraben in den Tod, damit auch wir, wie Christus von den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, in einem neuen Leben wandeln (*Röm.* VI 4). Sehr lehrreich sind die Worte des griechischen Textes *Röm.* VI 5 $\epsilon\iota\ \gamma\alpha\rho\ \sigma\upsilon\mu\phi\upsilon\tau\omicron\iota\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\upsilon\alpha\mu\epsilon\nu\ \tau\upsilon\pi\ \delta\omicron\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon,$ ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, wo dann weiter ausgeführt wird, daß der παλαιὸς ἄνθρωπος mit Christus gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde „... sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“ Im 8. Kapitel des Römerbriefes (v. 11) wird dann ausgeführt, wenn der Geist (πνεῦμα) dessen, der Jesus von den Toten aufgeweckt habe, in uns wohne, so werde auch der, welcher Christus von den Toten auferweckt, unsere sterblichen Leiber lebendig machen, darum weil sein Geist in uns wohnt. Vorher ist schon gesagt: wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein (v. 9), und wenn Christus in euch ist, so ist der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber lebendig um der Gerechtigkeit willen. Darum ist denn auch das eigentliche εὐαγγέλιον im ältesten Sinne die Botschaft von der Auferstehung des Herrn (I *Kor.* XV). Ich darf hier auf das verweisen, was ich oben aus paulinischen Stellen angeführt habe für die ursprünglich mystische Auffassung, daß Christus in den Gläubigen ist, daß sie sein Leib sind.¹ Wir sehen aufs klarste,

¹ S. 110, dazu noch *Gal.* II 20 „mit Christus bin ich gekreuzigt, nicht mehr ich lebe, sondern in mir lebt Christus“, *Röm.* VIII 9,

wie die Anschauung von Tod und Wiedergeburt des Gläubigen sich durch das ursprüngliche Bild von der sinnlichen Vereinigung mit dem Gotte an Tod und Auferstehung des göttlichen Christus anschließen kann, genau so wie wir diese Verbindung in fast allen Hauptkulten der damaligen alten Welt wiederfanden. Dieser Glaube steht geradezu im Mittelpunkt der paulinischen Lehre: daß Christus in uns ist und wir in ihm und daß wir mit ihm Gottes Kinder sind, giebt die Hoffnung eines neuen Lebens; wenn Christus nicht auferstanden wäre, so wäre unser Glaube nichts. Daß diese Gedankenkreise absolut unjüdisch sind, betone ich auch hier. Auszuführen was daraus folgt für die Beurteilung der paulinischen Theologie und Mystik, geht heute über meine Kräfte.

Als bald finden wir nun auch, wie nur natürlich ist, die sakramentalen Akte der ganzen Christengemeinde im Dienste jenes Glaubens. Sie wurden Abbilder des Sterbens und der Wiedergeburt im sakralen Sinne und magische Mittel der Vereinigung mit dem Gotte, mit dem der Gläubige stirbt und wieder aufersteht. Wir sind begraben durch die Taufe in den Tod, sagt Paulus (*Röm. VI 4*), wir ziehen Christus an durch die Taufe (*Röm. XIII 14*). *Νεόφυτοι* heißen die Neugetauften schon im ersten Timotheusbrief (III 6). Man darf ja die alte Auffassung von der Christustaufe nicht vergessen, nach der er erst mit der Taufe als Sohn Gottes gezeugt wird, und die ältere Tradition des Gotteswortes *ἐγέννησα* *ἐκ νεκρῶν*.¹ Wie dann in der Auffassung und liturgischen Gestaltung der Taufe der Begriff der Wiedergeburt neben dem der

II Kor. XIII 5, I Kor. XII 27, II Kor. IV 10 „allenthalben tragen wir das Sterben des Herrn Jesu in unserm Leibe herum, damit auch das Leben des Herrn Jesus in unserm Leibe sich offenbaren könne“.

I Ob ich hier auch von ferne an den Ausdruck *μετάνοια* erinnern darf, der ja schon in dem Berichte von dem Taufen des Johannes eine Rolle spielt? Mir kommt er immer in den Sinn, wenn ich in der Mithrasliturgie die Worte *νοήματι μεταγεννηθῶ* lese. Jedenfalls war später dann wieder die *μετάνοια* als Vergeistigung und Versittlichung der *μεταγέννησις* sehr anwendbar. (Die Ausführung Wredes in Preuschens Zeitschr. I 66 ist mir nicht unbekannt.)

Gotteskindschaft die Hauptrolle spielt, braucht hier nicht wiederholt zu werden.¹ Schon im Titusbrief (III 5) heisst die Taufe ganz einfach λουτρὸν παλιγγενεσίας. Mit am deutlichsten in der nächstfolgenden Zeit sagen Stellen des Hermas es aus, daß die Täuflinge ins Wasser steigen als Tote und wieder empor kommen als Lebende (*simil.* IX 16, 3 f.).²

Das stärkste Zeugnis für die magische Auffassung der ältesten Taufe als einer wunderbaren Auferweckung schon in der ältesten Korinthergemeinde steht bei Paulus I Kor. XV 29: was sollen die anfangen, die sich für die Toten taufen lassen, wenn überhaupt die Toten nicht auferstehen? Das kann nicht anders verstanden werden als daß korinthische Gläubige sich unter den Namen schon Verstorbener taufen ließen, um ihnen dadurch die Auferstehung zu ermöglichen. Paulus hat kein Wort des Tadels, im Gegenteil er argumentiert mit dem Gedanken, daß die solches thun, doch unmöglich Unnützes thun können. Der seltsame Brauch hat Vorläufer in antiken Riten.³

Neben der Taufe ist die Eucharistie geradezu die Liturgie der alten Kirche. Ich will hier nicht nochmals belegen, wie bald sie als ein Mahl des Lebens und der Unsterblichkeit und zugleich als die sakramentale Vereinigung mit dem göttlichen Christus angesehen wurde (s. oben S. 106 ff.).

Ich habe, denke ich, die Hauptgesichtspunkte angeführt, durch die eine weitgehende Analogie in Glauben und Brauch der spätantiken herrschenden Kulte eindrucklich dem Nachdenken meiner Leser empfohlen wird.

1 S. Usener *Weihnachtsfest* 160 ff., 165 ff.

2 In den von Wobbermin herausgegebenen liturgischen Stücken (s. o. S. 119) tritt am stärksten bei der Taufe der Gedanke der Wiedergeburt hervor, s. Stück VII, VIII, XV τῇ ἀμαρτίᾳ ἀπογενόμενοι (dasselbe Verb wie Mithrasliturgie 14, 31) τῇ δικαιοσύνῃ ζήσουσι . . . καὶ τῷ πνεύματι ἀνανεωθέντες ἐξικύουσιν . . . XVI ἀναγεννηθέντες καὶ ἀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καὶ οὗτοι μέτοχοι γίνωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος.

3 S. Reinach *Strena Helbigiana* 245 ff.

Ob man die päulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums in ihrer Hauptsache „als originale Schöpfungen des christlichen Genius auf der Basis des gemeinen Judentums zu verstehen“ (Anrich 110) immer wieder sich einreden wird? Ich will weder dem christlichen Genius etwas nehmen noch griechische Einflüsse behaupten. Für die Hauptsätze paulinischer wie johanneischer Theologie fehlt jedenfalls die Basis des Judentums.

5.

Das Mithrasmysterium gestaltet sich nicht so, daß zuerst liturgisch das Sterben, dann die Wiedergeburt in sakramentalen Handlungen dargestellt würde. Diese Vorgänge sind nur noch in den Ausführungen der begleitenden und abschließenden Hauptgebete enthalten und die Wiedergeburt stellt sich als Handlung dar allein in dem Aufnehmen von πνεύμα, das mehrfach vorgeschrieben wird. Göttlicher Geisthauch erfüllt endlich ganz den Neugeborenen und Gottgeeeinten. Die Vereinigung mit dem Gotte ist das Ziel der ganzen Aktion, darauf ist alles gerichtet. Aber auch ihre mannigfachen liturgischen Abbilder machen nicht den Gang und den äußern Fortschritt des Mysteriums aus. Das liturgische Hauptbild, das alles umfaßt und den eigentlichen Processus der heiligen Begehung bewirkt, ist das von der Himmelfahrt der Seele zu Gott. Es ist ja eigentlich nur der Rahmen, dem erst die liturgischen Bilder von der Vereinigung mit Gott, vom Tode und der Wiedergeburt seinen Inhalt geben. Aber das wirkliche ὄραμα μυστικόν, das agiert wird, ist eben dies: die Auffahrt des Mysten zum Himmel.

Es ist schwer, für eine geschichtliche Betrachtung dieser Vorstellung den richtigen Ausgangspunkt oder auch nur für die Heranziehung der richtigen Analogieen den festen Standpunkt zu gewinnen. Man hat gerade über die Lehren vom Aufstieg und der Himmelsreise der Seele in den letzten Jahren mehrfach Untersuchungen angestellt und ihre Herkunft und ihren Ursprung einmal, wie das die Mode in einigen modernen Theologen- und

Assyriologenkreisen heute so mit sich bringt, in Babylonien finden wollen,¹ ein andermal wenigstens Priorität und überwiegenden Einfluß der iranischen Religion zugeschrieben.² Besonders bei dem letztern Versuch spielt unser Papyrus eine ausschlaggebende Rolle, die er freilich nur so lange spielen konnte, als man seinem Text und Inhalt nicht zu nahe kam. Ich danke diesen Untersuchungen einen bessern Überblick über analoge Anschauungen einiger Völker und Religionen, als er mir ohne sie möglich gewesen wäre, beschränke mich aber hier auf die Analogieen, die unsern Text richtig einreihen und voreilige Ursprungshypothesen widerlegen helfen.

So ganz allgemein kann man die Frage nach dem Ursprung der Ideen von der Himmelsreise der Seele gar nicht stellen. Sie sind in gewissen Fassungen geradezu den meisten Völkern der Erde gemeinsam und man darf sie nicht beliebig in ihren verschiedensten Formungen als gleichartige Faktoren einsetzen. Vor allen Dingen muß man scheiden zwischen den Vorstellungen von einer Seelenreise ins Jenseits im allgemeinen, und denen von einem Seelenabstieg und einem Seelenaufstieg im besondern. Bei jenen ist von einem Himmel als einem Aufenthalt droben über den Wolken keine Rede, es ist ein Gang oder eine Fahrt in ein fernes Land: hier wird entweder nur der einfache Akt der Reise gedacht, ohne daß man sich um deren Länge oder deren Stationen kümmert, oder es wird von vielen Gefahren, Hemmungen, Bedrohungen durch Ungeheuer und Dämonen auf weitem und schwierigem Wege erzählt. Bei den Völkern, die das Jenseits unter die Erde legen, ist dann diese Reise ein Abstieg der Seelen, jenachdem mit oder ohne besonders wichtig gedachte Stationen; es ist ein einmaliger Akt der Entrückung oder eine lange gefahrvolle Reise. Und bei den Völkern, die einen Aufenthalt der Seelen droben in einem obern Firmament, im lichten Himmel,

¹ Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte u. Unters. zur altchristl. Litt.* XV 4, Leipzig 1897.

² Bousset *Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft* IV, 1901, 136 ff., 229 ff.

kennen, ist es ein Aufstieg und wiederum entweder ein Akt der Himmelfahrt oder eine schwierige Reise über mehr oder weniger Stationen. Es ist nur natürlich, daß diese verschiedenen Vorstellungsserien sich auf das mannigfachste ineinanderschieben, sobald bei demselben Volke, wie es vielfach der Fall ist, ein Glaube etwa an ein Seelenland im fernen Westen, an einen Seelenaufenthalt unter der Erde und an einen solchen im Himmel nacheinander und dann nebeneinander vorhanden ist.

Die Vorstellung von der Seelenreise ins Jenseits ist in ganz merkwürdig gleichen Gestaltungen sowohl bei den Naturvölkern verbreitet als auch in dem Glauben unseres Volkes und in der uns erkennbaren Unterschicht religiösen Besitzes der geschichtlichen Kulturvölker: es ist immer wieder eine lange Fußwanderung, ein Ritt, ein Flug, ein Sprung vom Totenfelsen und ein Schwimmen durch den Totenstrom, eine Seefahrt, ein Gang über die Totenbrücke. Man mag z. B. aus der Abhandlung von Zemmrich über Toteninseln¹ lernen, wie die oben angedeuteten Vorstellungsformen in den Grundlinien bei den Völkern der Südsee gerade so vorhanden sind wie bei Griechen, Iraniern oder Ägyptern; man mag etwa aus der kurzen Zusammenfassung in der *Urgeschichte der Kultur* von Heinrich Schurtz (S. 573 ff.) erkennen, wie verbreitet unter den Völkern die Anschauung von den Gefahren und Hemmungen der oft so schweren und langen Totenreise durch böse Geister und Ungeheuer aller Art ist, die durch mitgegebene Amulette und allerlei Zauber überwunden werden sollen, und man mag endlich andere Zusammenstellungen über Volksvorstellungen von der Reise der Seele ins Jenseits hinzunehmen, die v. Negelein in Weinholds *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI 1901 (S. 16 ff., 149 ff.) gegeben hat. Man wird die Lust verlieren, solche Gedanken, wo man sie in entsprechender Fassung findet, ohne weiteres in das Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung zu stellen.

¹ *Toteninseln und verwandte geographische Mythen*, Leipziger Dissertation 1901 (Sonderabdruck aus dem *Internationalen Archiv für Ethnographie*).

Wie vielfach die Völker erzählen von einer Fahrt in ein unterirdisches Totenreich unter tausend Gefahren, ist bekannt genug. Ich erinnere an die Höllenfahrt der Ištar mit ihren Stationen bei den Babyloniern und an den Unterweltsglauben der Ägypter, der ja so ganz besonders reich die gefährvolle Totenfahrt ausgebildet hat. Unendlich ist die Zahl und Art der Amulette, die zur Überwindung der Bestien und Dämonen mitgegeben werden, und das Totenbuch ist ja nichts anderes als die Aufzeichnung der mitzugebenden hilfreichen Gebete und Zaubersprüche. Die griechischen καταβάσεις εἰς ᾍδου haben ihre lange eigene Geschichte, die schon vor Jahren Gotthold Ettig (*Leips. Studien* XIII 249 ff.) geschrieben hat. Gegenseitige Abhängigkeit läßt sich innerhalb dieser Reste immer nur an bestimmten litterarischen Einzelindizien beweisen; die Wiederkehr der allgemeinen Züge beweist nirgends dergleichen. Ich wundere mich, daß noch niemand die griechischen Höllenfahrten auf Babylon zurückgeführt hat. Freilich ist das ja kaum der Mühe wert, wenn man gleich die ganze Odyssee samt der Ilias daher bezieht.

Nicht ganz so häufig haben Religionen und Literaturen die Reise der Seele ausgemalt, wenn sie aufwärts zum Himmel geht. Aber auch bei vielen wilden Völkern schon ist die Vorstellung vom Himmel als dem Aufenthalt der Götter und der Seelen ausgebildet wie sie sich dann von früher Zeit an bei wohl allen Kulturvölkern findet. Weit verbreitet ist vor allem der Glaube, daß Sonne und Mond und Sterne Wohnungen der Seelen seien; bei den Winipegs in Nordamerika, um ein merkwürdiges Beispiel anzuführen, gehen die Seelen zum Paradies im Himmel auf dem „Pfade der Toten“, der bei ihnen der Name der Milchstraße ist.¹ Man findet mehrere Hauptbelege leicht in Tylors *Anfängen der Kultur* (II 72 Übers.). Mannigfach ausgebildet finden wir diese Gedanken z. B. bei Indern und Iraniern, Griechen und

¹ Schoolcraft *Indian Tribes* part. IV 240, Morgan *Iroquois* 176. Vgl. Grimm DM III⁴ 106, Ratzel *Völkerkunde* II 39, Andree *Ethnogr. Parallelen* 110.

Germanen.¹ Später wird es unser besonderer Zweck verlangen, daß noch einige Worte über Iranier und Griechen und ihre Ausbildung dieses Glaubens hinzugefügt werden.

Wertvoll ist es aber, von vornherein zu erkennen, daß auch hier bei dieser Gruppe der Vorstellungen vom Wege der Seele alle Möglichkeiten im Glauben der Völker erschöpft werden, die dem Menschen einen Aufstieg zum Himmel nach der Analogie der ihm bekannten irdischen Dinge faßbar und denkbar machen können. Will man einen Hinaufgang vorstellig machen, so bietet sich unmittelbar, sobald man nicht bei dem Gedanken eines Bergaufstiegs bleibt (im Märchen ist dieser Berg der Glasberg), das Bild der Treppe oder Leiter. Die Jakobsleiter ist nur eins der bekanntesten Beispiele und die κλίμαξ ἐπτάπυλος der Mithraslehre ist genau eine solche Leiter oder Treppe. Daß sich eine Vorstellung einzelner Stufen fast mit Naturnotwendigkeit anschließen mußte, leuchtet ein. Zum Himmel reitet mancher ritterliche Held: der bekannteste mag uns Bellerophon sein. Auf dem Pegasos reitet noch auf dem bekannten großen Pariser Cameo ein kaiserlicher Prinz zum Himmel. Es ist aber vor allem das zu bedenken, daß die weitverbreitete Vorstellung vom Ritt der Toten² auch dann beibehalten wird, wenn es empor zum Himmel geht. Die Himmelfahrt auf dem Wagen ist die bei weitem geläufigste Form der Anschauung³: Elias fährt, Parmenides fährt wie

1 Man findet eine Fülle von Beispielen bei Söderblom *La vie future* 325 ff. Vgl. Lobeck *Aglaoph.* 935, Drexler *Berlin. Philol. Wochenschr.* 1894, S. 732 ff.

2 Ich möchte auch hier auf die reichen Belege verweisen, die bei Rochholz *Wanderlegenden aus der oberdeutschen Pestzeit* III ff. und jetzt bei v. Negelein *Zs. des Vereins für Volkskunde* XI 406 ff., XII 14 ff., 377 ff. zu finden sind.

3 Unser Wort Himmelfahrt braucht natürlich nicht die Wagenfahrt zu bezeichnen. Wie aber auch diese in unserm Volksglauben lebt, sehen wir, wenn in den verschiedensten Ansingeliedern zu Pfingsten oder am Martinstage der Wunsch wiederkehrt

„Wir wollen ihnen wünschen einen vergöldeten Wagen,
damit sollen sie beide nach dem Himmel einfahren“

(z. B. Bartsch *Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg* II 278).

die Menschenseele im platonischen Phaidros (s. unten) und auch Mithras fährt hinauf.¹ Der Sonnenwagen der weitverbreiteten mythischen Anschauung steht diesem Bilde immer bereit. Einer Fahrt der Seele auf einem Schiffe, einer Barke begegnen wir ebenfalls nicht selten; sie geht durch das Äthermeer, den himmlischen Ozean: auch da stand eine Sonnenbarke, wie z. B. bei den Ägyptern besonders deutlich ist, dem Glauben zur Verfügung. Endlich ist ein sehr naheliegendes Bild das des Flugs gen Himmel; häufig genug ist ja schon von vornherein die Seele im Volksglauben ein Vogel.² Weiterhin aber wird sie von einem Vogel zum Himmel getragen. Am bekanntesten ist der Adler, der die römischen Kaiser hinaufträgt³, und uns sind hier die nächsten die „Adler“ des Mithras, die zum Himmel hinauffliegen. So sind nun auch öfter in einer Mischung der verfügbaren Vorstellungen die Pferde, auf denen geritten, oder die Pferde, mit denen gefahren wird, geflügelt und bei einigen Völkern hat das Boot, das die Seele trägt, Vogelgestalt. Eine so natürliche Bilderreihe religiöser Anschauung mag selbstverständlich erscheinen. Das einzelne ist schon gar oft verhandelt: die Reihe in ihrer, ich möchte sagen, durchsichtigen Gesetzmäßigkeit der Projektion des Menschlich-Sinnlichen ins Religiöse ist noch nicht, so viel ich weiß, aufgezeigt.

Es ist ein Anzeichen des Strebens nach Entsinnlichung religiöser Vorstellungen, wenn eine „Himmelfahrt“ nur als ein Hinweg(Hinauf)genommenwerden oder ein

1 Der römische Kaiser fährt gelegentlich auf dem Wagon des Sol gen Himmel, Cumont I 292, Daremberg-Saglio s. v. *Diptychon* 276.

2 Für den weiten Kreis antiken Glaubens dieser Art kann jetzt einfach auf Weicker *Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst*, Leipzig 1902, verwiesen werden.

3 Schon auf Hephästions Scheiterhaufen in Babylon waren Adler angebracht, Diodor XVII 115. Nach späterer Legende soll Alexander auf einem Adlerwagen aufgefahren sein, Pseudocallisth. II 41. Die Verbreitung der Vorstellung vom himmelwärts tragenden Adler zeigt es, wenn im spätern Altertum der Adler mit Ganymed zur Darstellung der Himmelfahrt eines Verstorbenen verwendet wird, Belege bei Keller *Tiere d. klass. Altert.* 249 u. Anm. 153.

Aufwärtsschweben charakterisiert wird. Der Myste unserer Liturgie wird hinaufgehoben durch den Licht- und Geisthauch, den er einatmet. Mit Bedacht werden Ausdrücke gewählt, die möglichst wenig das körperliche Aufwärtsgen beschreiben, die Worte des Gehens sind aber nicht ganz zu vermeiden: (συνανιέναι 4, 28), ὅψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος 6, 5; ὥστε . . τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν 10, 21f.

Wie aber sollen wir nun die Untersuchung über den Aufstieg der Seele weiterführen? Denn er ist es ja im besondern, auf den unsere Frage geht. Nicht bloß die liturgischen Bilder der Mithrasliturgie gruppieren sich um solche Himmelfahrt; zu jener Zeit gipfeln ganze Systeme der Gnostiker, wie Anz sehr gut dargethan hat, in dieser zentralen Lehre. Das aber haben unsere vorausgeschickten Bemerkungen deutlich gemacht, daß wir nicht beliebige Spuren der entsprechenden Lehre aufgreifen und nach ihrem Zeitverhältnis, das obendrein vielfach hypothetisch bleibt, als Quelle und Ableitung aneinanderreihen dürfen. Das haben wir zu fragen, ob in ihrem Inhalt oder in ihrer Form ganz unzweifelhafte spezielle Charakteristika, die ihr auf jener Seite gegeben waren, sich auf dieser wiederum so zeigen, daß sie als selbständig neu geworden nicht zu begreifen sind. Es wird sich in unserm Falle bei jeder ausführlicheren Ausgestaltung und sprachlichen Formulierung jener Lehre erwarten lassen, daß an dem Wege der Seele mit seinen Stationen, mit andern Worten an dem Weltgebäude, das vorausgesetzt oder beschrieben wird, wenn die Seele von der Erde zum Himmel geht; sich der Ursprung dieser Fassung des alten Glaubens kontrollieren lasse, und es wird, wo ein originaler Text in der Sprache, in der er abgefaßt ist, vorliegt, die sprachliche Wendung, der philosophische Terminus und die sakrale Formel eine zweite Kontrolle erlauben. Sind beide Kontrollen deshalb unmöglich, weil nur allgemein die Lehre referiert wird, so darf nicht einmal dann ein direkter Einfluß des einen Volkes auf das andere erschlossen werden, wenn dieser beiden Völker Beziehungen

in der in Betracht kommenden Zeit in analogen Dingen nachweislich sind.

Der Erforscher der Quellen gnostischer Seelen-Aufstiegslehre würde, so sollte ich meinen, noch weniger als der Interpret des Mithrasmysteriums bei den Babyloniern auf die Suche gehen. Dafs um die Zeit der Entstehung dieser Lehren und Urkunden babylonische Religion und Kultur keinen direkten Einflufs mehr haben konnten, kann nur blinder Fanatismus leugnen. Dafs dagegen babylonischer Planetenglaube und chaldäische Astrologie schon seit dem 4. Jahrhundert gen Westen übertragen waren, nun aber dort längst selbständig wucherten, namentlich in Ägypten durch mannigfache dortige Traditionen verstärkt und verändert, das sollten bekannte Dinge sein: das mystische Spiel, das nun mit den sieben Planeten aller Orten auf mancherlei Weise getrieben wird, mit den sieben Vokalen, den sieben Saiten, den sieben Metallen, den sieben Farben, soll das in all seinen Ausläufern immer wieder auf Babylons Einflufs zurückgeführt werden? Aber immerhin, mag Anz mit Recht die κλίμαξ ἐπτάπυλος mit dem Thor darüber im Mithrasdienste bei Origenes *c. Cels.* VI 22 und die verschiedenen Farben der Thore nach den Farben der Planeten auf Traditionen Babyloniens zurückführen, wo der Turm der sieben Planeten vielleicht (die Rekonstruktionen scheinen wirklich sehr unsicher zu sein) sieben verschiedene Farben trug und darüber das Haus des Gottes stand, und wo jedenfalls die sieben Mauern von Ecbatana die verschiedenen Farben tragen.¹ Beides habe ich früher schon selbst ausdrücklich in Beziehung gesetzt (Abraxas 43 u. 44, 1), ohne weitere Folgerungen daraus zu ziehen. Dafs der alte, damals verfallene Turm noch einmal so wirksam anregend geworden sein sollte, nachdem lange die babylonische Sternlehre im Morgen- und Abendlande weiterwucherte, wird schwerlich jemand glauben. Aber wie dem auch sei, wo ist denn nun von einer Himmelsreise der Seele bei den Babyloniern etwas überliefert? Es ist fast wunderbar, dafs von dem sonst

1 Weiteres darüber bei Bousset 238f.

so weit verbreiteten Glauben in babylonischen Urkunden nichts, aber auch gar nichts, soweit ich aus dem mir in Übersetzung Erreichbaren sehen kann, zu lesen ist, noch viel wunderbarer freilich, daß man gerade da den Beweis antritt und geführt haben will, daß die „Zentrallehre“ des Gnostizismus vom Seelenaufstieg aus Babylon stamme. Gelegentliche babylonische Aussprüche, in denen von dem „Wege ohne Heimkehr“, von der Strafe die Rede ist, „deren Lauf sich nicht zurückwendet“, von dem „Vogt der leidvollen Strafe“ u. dgl. zeigen ja nur, daß auch dort die allgemeinsten Vorstellungen von der Reise ins Jenseits nicht fehlen. Der Abstieg in die Unterwelt ist ausführlich beschrieben in der Höllenfahrt der Ištar durch die sieben Thore. Aber Anz sieht ja selbst, daß solche Fahrten in die Tiefe seiner These nicht helfen können. Diese These soll am Ende noch aufrecht erhalten werden durch Annahme einer Kombination mit persischer Seligkeitslehre.

Diese Lehre darf man aber nicht aus irgend welchen späten und spätesten Ausläufern z. B. den Urkunden der Mandäer rekonstruieren oder, wo die Hauptsache fehlt, erzwingen wollen, um dann viel frühere Erscheinungen daraus herzuleiten, sondern es gilt das aus den Urkunden festzustellen, was da war, als die in ihrer Herkunft fraglichen Lehren entstanden. Das ist selbstverständlich und Bousset hat es versucht. Da es sich für uns um Erläuterung einer Mithrasliturgie handelt, können wir uns hier um so weniger einer Prüfung iranischer Traditionen entschlagen.

Sehen wir also die entscheidenden Zeugnisse näher an. Daß eine Stelle wie *Vendidad* XIX 28—30, wo erzählt wird, daß die Seele nach dem Tode von den himmlischen Yazatas über die Hara-Berezaiti und die Cinvat-Brücke vor den goldenen Thron Vohu-Manah's, der sich vom Thron erhebend die Seele begrüßt, der Amesha-Spentas und Ahura-Mazdas und in die Wohnung Ahura-Mazdas, zum Garôdemâna, gebracht wird, und daß die Dämonen schon vor dem Geruch der guten Seele bei deren Auffahrt fliehen,¹ nichts

¹ Ich verdanke meine Angaben und die Übersetzung der wesentlichen Stellen der Freundlichkeit Bartholomäus.

beweisen kann, giebt Bousset ohne weiteres zu. Es ist ja nur die Vorstellung von der Brücke, die zu den Göttern führt. Anders sieht er die Stellen *Yasht* 22 und 23, 53—65 an. Die Seele der Frommen weilt noch drei Nächte beim Leibe; nach der dritten Nacht kommt sie auf Wiesen: da herrscht Wind aus Süden und Wohlgeruch. Dann erscheint ihr das eigene Ich als schönes Mädchen und nun heisst es weiter wörtlich: *Den ersten Schritt setzt die Seele in humat* (= Raum der guten Gedanken) *nieder* (das Verbum soviel wie *profert* oder *deponit*), *den zweiten Schritt in hücht* (= Raum der guten Worte), *den dritten in hwaresht* (= Raum der guten Werke), *den vierten in endloses Licht*. Es fragt diesen Gerechten ein früher gestorbener Gerechter, Ahuramazda verbietet, ihn zu fragen, *der den grossen Weg gemacht hat* u. s. w. Von „Aufwärtsschweben“ oder überhaupt einem Gehen in die Höhe ist also keine Rede. Es ist nur von dem Wege der Seele vorwärts die Rede und die so abstrakt genannten Stationen des Raumes der guten Gedanken, der guten Worte und der guten Werke, die das Spezielle dieser iranischen Lehre ausmachen, bieten doch kaum eine auch nur entfernte Analogie zu den Lehren, um die es sich für uns handelt. Nur noch eine Stelle aus den ältern Texten, die für uns überhaupt in Betracht kommen können, weifs Bousset anzuführen. *Fargard* 7, 52: *Für diesen* (den guten Menschen) *wird es keinen Kampf zwischen den beiden Geistern geben und wenn er in das Paradies eingehen wird, so werden Sterne, Mond und Sonne ihn selig preisen, und ich, der Schöpfer Ahura-Mazda, werde ihn selig preisen.*¹ Der folgende Satz, den ich noch hinzuschreibe, lautet: *Heil dir, der du von der vergänglichen Welt zur unvergänglichen gekommen bist*. Bousset erinnert noch an *Rashnu-Yasht* (12), wo nacheinander die Hara-Berezaiti, die Sterne, der

1 Wörtlich ist diese Stelle nach Bartholomae so zu übersetzen: *Wegen dieses Mannes werden die zwei Geister nicht in Kampf (miteinander) eintreten. 'Stracks geh weiter zum Paradies', (so) werden ihn willkommen heissen die Sterne, Mond und Sonne, (so) werde ich ihn willkommen heissen, ich, der Schöpfer Ahura-Mazda: 'nach Wunsch gehe es dir hier, o Mann'.*

Mond, die Sonne, die anfangslosen Lichter, der Ort der Sterne, das leuchtende Garôdemâna angerufen und gepriesen wurden, und sagt dann: *Es scheint, als wenn hier die Stationen der Seelenreise aufgezählt werden.* Das scheint mir gar nicht so: die Lichter sind im Lichtreich, wie z. B. die Sonne und die Lichter bei den Griechen auch im äußersten Westen im Lichtgarten, im Sonnenland sind. Damit ist aber alles erschöpft, was sich anführen läßt. Wenn diese besprochenen Texte älter sind — Bartholomae setzt sie ins 4. bis 5. Jahrhundert vor Chr. — so sind alle, die Bousset weiterhin verwendet, dem 7. bis 8. oder gar dem 10. bis 12. Jahrhundert nach Christus mit Sicherheit, wie mir Bartholomae versichert, zuzuweisen. In diesen spätern Texten — die Citate sehe man bei Bousset S. 159 ff. — steht nun freilich auch nichts anderes als daß einzelne Stationen der Reise der Seele angegeben werden, von den Sternen zum Monde, vom Monde zur Sonne u. s. w. Einmal sind es auch hier wieder die vier Schritte, und wenn der Činvat-Brücke nun die Stationen der Sterne, Mond und Sonne vorausgestellt werden, so liegt doch, falls überhaupt eine Vermutung am Platze ist, nichts näher, als daß hier die Planetenlehre, die dem Avesta (von Haus aus) fremd war, hineingetragen ist, eine Lehre, die ja immer mehr in alle Religionen des Orients und des Occidents eindrang. Bousset zieht auch die Apokalypse des Ardâ-Virâf heran; sie muß beträchtlich später als ins 4. Jahrhundert (so Bousset 160), wohl ins 7./8. Jh. n. Chr. gesetzt werden (so Bartholomae¹) und hat eine frappante Ähnlichkeit mit den uns bekannten jüdischen, griechischen und christlichen Apokalypsen. Die ἔκστασις, in der die Seele Ardâ-Virâfs durch die Himmel und die Hölle wandelt, hat keine andere Bedeutung als die, welche in jenen Apokalypsen geradezu typisch verwendet war, um einer Jenseitsvision Form und Rahmen zu geben. Wie ein paar beliebige Beispiele von narkotischen Tränken und Starrkrampf mit Visionen weiter erhärten sollen, daß *in den spätern Jahrhunderten die uns interessierende Form der Ekstase nament-*

¹ Vgl. auch West *Grundr. der Iran. Philol.* II 108.

lich in Persien zu Hause gewesen zu sein scheine, begreife, wer nicht das gleiche mit den entsprechenden Belegen für viele Länder und Zeiten, die hier eher in Betracht kommen könnten, mit Leichtigkeit ebenso scheinbar machen kann. Ich brauche auch von dem Zeugnisse der Inschrift des Antiochos von Kommagene weiter nicht zu sprechen, wo nur von dem $\kappa\omega\mu\alpha \pi\rho\delta\varsigma \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\upsilon\varsigma \Delta\iota\omicron\varsigma \text{ } \Omega\rho\omicron\mu\acute{\alpha}\kappa\delta\omicron\upsilon \theta\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\eta \psi\upsilon\chi\eta\nu \pi\rho\pi\acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\nu$ die Rede ist, einer Inschrift, die ja auch sonst ganz von griechischen Anschauungen durchsetzt ist (Apollo, Hermes, Herakles, Ares kommen vor)¹, in einer Zeit, in der es so zahlreiche griechische Inschriften aussprechen, daß die Seele nach dem Tode zum Himmel gegangen sei. Und was es eigentlich zeigen soll, wenn in Lukians Menippos c. 6 von Babylon, Zoroaster, Mithrobarzanes und von zauberischer Hinabführung in den Hades geredet wird, ist mir ganz dunkel; ebenso was die *magi* des Arnobius, die einen Menschen durch Zauberformeln zum Himmel fliegen lassen können, hier bedeuten sollen. *Um 300 p. C. kannte man also sowohl die Theorie von der Himmelsreise der Seele, wie die eigentümlich damit zusammengehörige Praxis der Ekstase bereits auch im Westen als Eigentum der Magi.* Als ob dort *magi* die persischen Magier bedeutete. Um die Zeit kannten das alle Neupythagoreer, alle Neuplatoniker, alle Gnostiker, die Christen und die Heiden. Und jeder Zaubermann konnte diese Kunststücke und benutzte dazu die Liturgieen der großen Kulte, wie die *magi*, die unseren Papyrustext benutzt haben.

Also trotz allem ist sicher, daß die altiranische Religion nach den Urkunden, die wir haben, nichts, gar nichts von einem Seelenaufstieg weiß. Damit fällt ja auch Boussets Ausführung von selbst zusammen, daß die Mithrasreligion *die Brücke gewesen sei, auf der jene Ideen dem Westen zugeführt wurden.* Beweis ist ihm unser Papyrustext. Wenn doch auch nur im entferntesten in dem in Frage stehenden Punkte eine Ähnlichkeit zwischen

¹ S. den Text der Inschrift bei Puchstein *Reise in Nord-syrien* 262 ff., auch bei Cumont II 89 f.

dem Mithrasdokument und den ihm vorausliegenden Avestalehren vorhanden wäre außer der, daß die Seele oder der Myste zum höchsten Gott und zum göttlichen Licht kommt. Nicht das geringste von jenen für die Avestareligion so charakteristischen gestaltlosen Begriffen des Raums der guten Gedanken, der guten Worte und Werke, des Mädchens, das das eigene Ich des Wanders bedeutet, nicht einmal etwas von der alten Volksvorstellung der Brücke findet sich in dem Papyrus auch nur andeutungsweise. Daß hier auch die Planeten, besonders die Sonne, gegenüber den iranischen Stellen, unter denen ja in diesem Punkte überhaupt nur die späteren in Betracht kommen, eine sehr anders und speziell ausgestaltete Rolle spielen, hat Bousset nicht verwendet, ebenso wenig die sieben *πολοκράτορες*, das einzige Moment, das wirklich möglicherweise auf iranische Religion zurückgehen kann. Der ganz eigentümliche Aufbau des Mithrasmysteriums: der Aufstieg durch die Lichtsphäre, dann durch die Planeten zur Sonne, durch die Fixsternsphäre mit ihren zweimal sieben Göttern zum höchsten Gott auf dem Pol, der das Bärengestirn hält, das alles kümmert den Quellsucher nicht, der die Heimat der „Idee“ der Himmelsreise finden will. Eben dies alles hat keine Analogie in den Urkunden iranischer Religion.

Wenden wir uns zunächst auch noch an das Judentum; auch ihm hat Bousset (S. 138 ff.) eine ausführlichere Betrachtung gewidmet. In der jüdischen Litteratur taucht eine Himmelfahrt zum erstenmale in der Henoch-Litteratur auf, in einem späten Stücke des sog. 1. Henoch und im sog. 2. Henoch, dann im Testament der zwölf Patriarchen die Himmelfahrt des Levi, in der Ascensio Jesaiae und der Baruchapokalypse. Es sind immer nur bestimmte Personen, die zum Himmel entrückt werden, wie Elias und Henoch nach der Überlieferung des alten Testaments; diese Himmelfahrt ist hier ein festes technisches Mittel, um die heiligen Männer göttliche Offenbarung erlangen zu lassen. Was den Weg betrifft, den sie machen, so tritt wenig aus den allgemeinen

selbstverständlichen Beschreibungen einer Auffahrt zu dem Palast, in dem Gott droben wohnt, heraus. Es sind mehrfach drei oder sieben Himmel. Das Wolkenmeer wird genannt im ersten Himmel, im zweiten die gefallenen Engel, dann Paradies und Ort der Verdammnis bei Henoch. Am bemerkenswertesten wäre vielleicht, daß im vierten Himmel ebenda die Gestirne sind. Michael, der in diesen Apokalypsen des öftern auftritt, muß den Henoch erst entkleiden und salben, ehe er vor Gott tritt. Die Frage nach nichtjüdischen Einflüssen, besonders im Henoch, kann ich hier nicht beantworten wollen.¹ Die Thatsache, daß derartige Erzählungen einer Himmelfahrt von Gottesmännern erst in hellenistischer Zeit in den jüdischen Apokalypsen ganz plötzlich auftauchen, während vorher das Judentum keine Spur davon hat, steht fest. Von der Himmelfahrt der Seele in dem Sinne, den wir suchen, ist ja auch dann keine Rede. Spätere Lehren der Rabbinen und gelegentliche Erwähnungen ganz allgemeiner Ekstase in den dritten oder siebenten Himmel brauchen uns nicht aufzuhalten.²

Gerade das aber, was über die allgemeine Idee der Himmelfahrt hinausgeht und in unserer Liturgie ihre besondere Ausgestaltung ausmacht, gilt es nun endlich, auf seine Herkunft zu untersuchen. Zuerst fragt man doch wohl in jedem Falle in der Umgebung nach, in der eine Lehre oder deren Dokument aufgetaucht sind. In Ägypten sind die meisten Dokumente der Gnosis entstanden, deren Lehren Anz auf ihren Ursprung prüft, in Ägypten ist unser Mithrastext ans Licht gekommen, dort jedenfalls von dem Magier aus dem Mithraskult in Gebrauch genommen. Daß aber in jener Gnosis und ihren griechischen Riten so gut wie in dem griechischen Papyrustext das Hellenische vor allem herangezogen und befragt

¹ Was ich *Nekyia* 217 ff. ausgeführt habe, wird im wesentlichen richtig bleiben.

² Die Essener kennen unseres Wissens keine Auffahrt der Seele (Ioseph. *ant.* XVIII 1, 5 ἀθανατίζουσι δὲ τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενοι τοῦ δικαίου τὴν πρόοδον) und wenn sie eine solche kennen, wäre das kein Beweis für jüdische Vorstellungen.

werden muß, ist selbstverständlich. Für die Liturgie haben wir ja zudem im ersten Teile erkannt, daß ihr Inhalt und Aufbau bestimmte griechische Lehren und einige recht wesentliche ägyptische Zuthaten aufweist. Also fragen wir zuerst, wenn es sich wie hier um eben diese in dem griechischen aus Ägypten stammenden Papyrus vorliegende Ausgestaltung der Lehre von der Himmelfahrt der Seele handelt, bei den Ägyptern und bei den Griechen nach. Es gehört zu den schlimmsten Fehlern einer heute immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung, daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogieen, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen.

Aus Ägypten stammen in unserer Liturgie die sieben Schlangengöttinnen, die sieben Stiergötter, die „Rindschulter“ als Darstellung des Bärengestirns, und von geringeren Einzelheiten die vier Säulen des Himmels. Zeigen sich auch in dem Seelenaufstieg dieses Textes ägyptische Bestandteile? Wohl finden sich bei den Ägyptern die Vorstellungen, daß die Seele auf einer Leiter zum Himmel gehe, daß sie, wenn der Körper verbrannt werde, mit dem Rauche zum Himmel aufsteige, daß sie als ein Vogel auffliege,¹ wohl bieten die Totenbuchtexte immerhin gar manche Analogie, namentlich in der Beschwörung feindlicher Dämonen durch Zauberworte, aber weder brauchen sie wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Hauptgedankens des Aufstiegs gehabt zu haben, wenn im Totenbuch der Tote unter fortwährenden Gefahren nach dem Westen, dem Totenland, reist, noch findet sich, soweit ich suchen konnte, eine Ähnlichkeit in Einzelheiten, die so charakteristisch wäre, daß sie ohne Annahme irgend einer direkten Beziehung nicht erklärbar wäre. Anders könnte es scheinen, was den ersten Punkt betrifft, mit einem Text, der mir durch einen Wink Reitzensteins bekannt geworden ist: in einem hieratischen Papyrus des

¹ Wiedemann *Die Toten und ihre Reiche* 16f.

Berliner Museums¹, der in der 2. Hälfte der 20. Dynastie niedergeschrieben ist, wird unter den Ritualen für den Ammondienst in Theben eines gegeben, nach dem der Priester im Haus des Gottes auf einer Treppe emporsteigt zum Allerheiligsten, zu dem unter einem Baldachin thronenden Götterbilde. Er schaut den Gott und preist ihn. Eigentlich stand ja das Gottschauen nur dem König zu, dem Sohn des Gottes: der König ist es, der ihn sendet, den Gott zu schauen. Die Wohnung des Gottes wird auch „Himmel“ genannt. Kurze Überlegung genügt, um auch diese Analogie für unsere Urkunde abzulehnen: es ist nur die allgemeinste Ähnlichkeit des Aufstiegs zum Gotte, zum Himmel, aber zum Schauen, das nur dem König und Priester verstattet war. Von der Seele oder etwa einem Einzuweihenden ist keine Rede. Es ist also ein ganz anderer Anschauungskreis, der hier den Aufstieg umgiebt.

Anders ist es vielleicht mit der in Ägypten besonders verbreiteten Vorstellung, der zufolge — ich rede mit Ermans Worten (*Ägypten* 459) — *sie (die Seele) den Leib zurückliefs und zum Himmel emporstieg. Alles Unreine war von ihr genommen, nur das Göttliche ihrer Natur war geblieben, sie war ein Gott wie die andern Götter, stolz trat sie durch das Himmelsthor ein, von den Verklärten empfangen, um mit dem Sonnengotte Atum und den Sternen in ewigem Glanze zu weilen.* Hier sind wirklich Analogieen, die über die Übereinstimmung des allgemeinen religiösen Motivs hinausgehen, und ich muß zur weitem Prüfung ein uraltes ägyptisches Lied hierherstellen, das gerade die auffahrende Seele anstimmte. Das *Kapitel vom Hervorgehen am Tage aus der Unterwelt* lautet so (nach Ermans Übersetzung 459f.): *Ich bin der Gott Atum, der ich allein war. Ich bin der Gott Rê bei seinem ersten Erglänzen. Ich bin der große Gott, der sich selbst schuf und seine Namen schuf, der Herr der Götter,*

¹ *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin. Hrgg. von der Generalverwaltung. Erstes Heft: P. 3055. Ritual für den Kultus des Amon, S. 1—16. Leipzig 1896. Dazu Sethe in der Berl. philol. Wochenschrift 1896, 1523ff.*

dem keiner unter den Göttern gleichkommt. Ich war gestern und kenne das Morgen; der Kampfplatz der Götter ward gemacht, als ich sprach. Ich kenne den Namen jenes grossen Gottes, der in ihm weilt . . . Ich bin jener grosse Phönix, der in Heliopolis ist, der da berechnet alles was ist und existiert. Ich bin der Gott Min bei seinem Hervortreten, der ich mir die Federn auf mein Haupt setze. Ich bin in meinem Lande, ich komme in meine Stadt. Ich bin zusammen mit meinem Vater Atum alltätlich. Meine Unreinheit ist vertrieben und die Sünde, die an mir war, ist niedergeworfen. Ich wusch mich in jenen zwei grossen Teichen, die in Heliopolis sind, in denen das Opfer der Menschen gereinigt wird für jenen grossen Gott, der dort weilt. Ich gehe auf dem Wege, wo ich mein Haupt wasche in dem See der Gerechten. Ich gelange zu diesem Lande der Verklärten und trete ein durch das prächtige Thor. Ihr, die ihr vorn steht, reicht mir eure Hände; ich bin es, ich bin einer von euch geworden. Ich bin mit meinem Vater Atum zusammen alltätlich.

Bei diesem Seelenaufstieg fällt uns besonders auf die mystisch-magische Gleichsetzung mit dem Sonnengott — wenn man sich erinnert, daß auch in dem Mithrastext der Myste von Helios zu ihrem gemeinsamen Vater, dem höchsten Lichtgott, emporgebracht wird —; ferner daß die Seele betont, den Namen des grossen Gottes zu kennen, der ihr eben seine Zaubermacht leiht; daß dem Aufstieg Reinigung vorangegangen, Sünde und Unreinheit niedergeworfen ist; daß die Seele alltätlich zusammen ist mit ihrem Vater, dem Gotte. Wenn wir erwägen, daß gerade in dem letzten Teile unserer Liturgie die ägyptischen Schlangengötter und Stiergötter, das Bärengestirn nach ägyptischer Vorstellung eingeführt werden, so wird es recht wahrscheinlich, daß gerade die in Ägypten bis in einige Hauptvorstellungen hinein so ähnlich ausgebildete Lehre von einem Aufstieg der Seele den Anschluß und Einschub ägyptischer Gedanken und Gestalten in das Mysterium von der Seele Himmelfahrt bewirkt habe.¹ Aber, es versteht sich, erst als dies

¹ Es giebt noch Spuren weiterer Verbreitung eines Glaubens

Mysterium schon in seinen wesentlichen Teilen fertig war. Denn vor allem das Weltbild, das sozusagen das Baugerüst dieses Mysteriums ist, kann nicht ägyptisch sein, so wenig wie Aion-Kronos, die Planetenwelt oder die genau beschriebene Gestalt und Erscheinung des Helios, von Mithras selbst ganz abgesehen.

So werden wir nach dem Umblick auf alle Möglichkeiten mit Gewalt in die griechischen Kreise gedrängt. Im ersten Teil ist ja schon klar geworden, wie viel Griechisches der Text enthält; hier kommt es darauf an, zu untersuchen, wie weit die das Ganze beherrschende Vorstellung von dem Aufstieg der Seele griechisch ist. Die Gedanken, die sie geliefert hat, waren bei der Konzeption der ganzen Liturgie die leitenden.

Überblicken wir in kurzen Zügen die Entwicklung des Glaubens an eine Seelenreise in der griechischen Welt. Bousset greift nur Einzelheiten heraus und übersieht die schlagendsten Analogieen, die er in den von ihm zitierten Büchern leicht finden konnte. Was die Hauptsache ist, die griechische Entwicklung solcher Lehre versteht man als organisch aus ihr selbst und vermag das Fremde sicher zu unterscheiden, bis in spätester Zeit oft gar zu toller Synkretismus zu viele Fäden unentwirrbar ineinander schlingt.

Allerlei Glaube von einer Seelenreise ist zu allen Zeiten im Griechenvolke lebendig geblieben, von einer Fahrt oder einem Ritt, einer Schifffahrt ins Totenland, vom Sprunge vom weißen Felsen im Westen u. a. Für alle, die das Totenland drunten unter der Erde glaubten, ging natürlich die Reise dorthin und da die Gebildeten viele Jahrhunderte hindurch zumeist diese Vorstellung teilten, so ist litterarisch bei weitem am stärksten ausgebildet das Motiv von der κατὰ βᾶσις εἰς ᾿Αἶδου. Alles,

von einem Seelenaufstieg bei den Ägyptern. Ein magischer Text aus der Ramessidenzeit nennt z. B. Titel von vier Zauberbüchern (Birchs Übersetzung); *the old Book, the Book to destroy Men; the Great Book, the Book to be as God in Records of the Rast VI, Egyptian Texts* p. 122. Reitzenstein macht mich darauf aufmerksam.

was der Volksglaube von den Gefahren und Stationen der Totenreise entwickelt hatte, fand gleichfalls hier seinen Platz. Aber sobald die Vorstellung vorhanden ist, daß die Götter im lichten Himmel wohnen — und sobald wir von Griechen etwas wissen, kennen wir als Götterwohnung den Sonnengarten im Westen, die Bergeshöh und endlich den weiten Himmel —, ist auch die andere nicht fern, daß die Seele entrückt werden kann zum Götterreich in der Höhe.

Die erste litterarische Schilderung der Himmelfahrt eines Menschen, die wir haben, ist die des Parmenides im Beginn seines Gedichtes. Er fährt auf rossebespanntem Wagen, von den Sonnenmädchen (Ἡλιάδες) geleitet, zum Licht, durch das Thor der Dike, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden, und empfängt dort von der Wahrheit seine Offenbarung. Daß gerade bei Parmenides die Vision als Einleitung seines „eleatischen Rationalismus“ nicht original erfunden ist, leuchtet unmittelbar ein.¹ Eine schon geprägte Form ist übernommen aus ganz anderer Litteratur, derjenigen des pythagoreisch-orphischen Mysticismus im griechischen Westen (Diels 21), zu dem Parmenides mannigfache Beziehungen hatte und haben mußte. Es ist der Sonnenwagen, der solcher Auffahrt dient und wohl von Anfang die Einführung und Ausführung dieses Wagenmotivs bestimmt hat. Wenn wirklich auf dem neu entzifferten, mehrfach erwähnten unteritalischen Goldtäfelchen Koras Gebet an Helios steht, der sie zur Mutter führen soll, eine Partie, wie ich meine, aus einem größern Gedicht von Demeter und Kora, wenn gerade dies Gebet an Helios, den Allmächtigen (= Πῦρ) —, das wird in einer ausführlichen Doxologie ausgeführt — den Toten mitgegeben wurde, soll nicht Helios auch die Seele des Mysten auf seinen Wagen fahren zum Götterland? Stammt auch dies aus ältern pythagoreisch-orphischen Lehren und Gedichten? Das sind nur Vermutungen, aber es trifft sich doch merkwürdig, daß Platon im Phaidros die Wagenfahrt der

1 Diels *Parmenides* 16 ff.

göttlichen und menschlichen Seelen gerade da schildert, wo er direkt anknüpfend die orphischen Lehren von dem Sündenfall, der Büßung und den tausendjährigen Perioden, der Seelenwanderung, dem Gericht nach dem Tode und den Straforten unter der Erde, der Erlösung des neuen Lebens predigt, wo er von *λήθη* und *ἀνάμνησις* redet (p. 247 u. 250): von allem dem, was er aus jener Apokalypitik hatte, der die Täfelchen angehören.¹

Die unteritalische pythagoreisch-orphische Mystik verbindet ja, was das Schicksal der Seele angeht, zwei ursprünglich ganz heterogene Anschauungen. Die eine läßt die Seele aus dem Reiche des Lichtes hinunter zur Erde kommen durch Sündenfall und dann in einem wirklichen κύκλος γενέσεως gereinigt werden, bis eben der Kreis sich schließt und die reine Seele heimkehrt hinauf zum Himmel. Die andere Lehre ist die, daß die Seelen sich alle drunten auf einer Wiese in der Unterwelt sammeln, an einem neutralen Ort, und dann durch ein jüngstes Gericht abgeteilt werden, um entweder rechts zum herrlichen Lichthain und zu ewigem Symposion einzugehen oder links in den Schlamm geworfen zu werden. Es ist das Unterweltsbild, das später durch das mystische Υ bezeichnet wird. Die Vereinigungen der eigentlich unvereinbaren Vorstellungen, die namentlich auch bei Platon vorliegen, sind, wie bekannt, sehr verschieden ausgefallen. Wenn die zuletzt charakterisierte Lehre die des rohen Dionysoskults ist, darf man die andere der sehr viel höher stehenden, im Ursprung pythagoreischen Mystik zuschreiben. Und gerade diese stellt ja eine Stufenleiter des Leidens und der immer erneuten Wiedergeburt zu immer reinerem Leben dar, bis die Seele, durch alle diese Stationen immer reiner und gött-

¹ Merkwürdig immerhin, daß der Wagen, in dem Mithras und Helios gen Himmel fahren, nach Ausweis der Denkmäler eine besondere Rolle im Mithrasglauben spielte und daß die lange Auseinandersetzung, die Dio in seiner 36. Rede (§ 39 ff.) über den höchsten Gott als Wagenlenker des vollkommensten Wagens giebt, auf die persischen Magier zurückgeführt wird, ja nach Dios Angabe bei ihren geheimen Weißen vorgetragen sein soll.

licher geworden, den Leib endlich ganz unter sich lassend, aufsteigt zum göttlichen Licht.

Man erkennt, daß hier ganz wesentliche Grundlinien der späteren Himmelfahrtslehre bereits gezogen sind. Und gerade sie bekommen durch Platons Hand den markanten Zug, der sie bis in späteste Zeit in all dem Gewirr mystischer Gedankenstriche hell hervorscheinen läßt. Seit Platon hat in der griechischen Welt jedes tiefere religiöse Denken und jede philosophische Lehre, wenn sie nicht eine Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich ablehnte, den Aufstieg der Seele zum göttlichen Licht als festen Vorstellungsbesitz weitergeführt.

Daß die unteritalische Mystik, um auch das noch an dieser Stelle hinzuzufügen, eine Wanderung der Seele mit verschiedenen Stationen kannte, abgesehen von dem Kreis der Geburten, läßt sich mit Hilfe des oben herangezogenen Totentäfelchens noch deutlicher als bisher erkennen. Das neue Täfelchen wurde uns schon oben nur so verständlich, daß eben auch der Tote auf dem Sonnenwagen fortgeführt werden soll. Das Fasten wird erwähnt; worauf der *κυκλῶν* folgt. Vielleicht schließt an diese Sonnenfahrt für den Toten direkt das andere Täfelchen an, auf dem, diesmal direkt als Anweisung gefaßt, zu lesen steht:

ἀλλ' ὁπότεαυ ψυχὴ προλίπη φάος ἡλίοιο,
δεξιὸν εἰ... οἶας δεῖ πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα.

Ausführlicher beschreibt den Weg das erste Täfelchen

εὐρήσσεῖς δ' Ἀΐδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην ..

Nach der Sonnenfahrt geht die Seele rechts, vermeidet den Quell der Lethe und gewinnt vielmehr den Trank vom Quell der Mnemosyne. Sie muß einen zauberkräftigen Spruch aufsagen. Darauf kommt sie erst zum Thron der Götter und spricht ihre Gebete, die auf drei Täfelchen erhalten sind, und vor allem nennt sie die geheimnisvollen Mystensymbole, um als eingeweiht und göttlich erkannt zu werden. Dann ist sie zum γάλα gekommen¹. Nun geht

¹ S. oben S. 168f. Hier möchte ich die Frage nachholen, ob τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω, das bezeugtermaßen über Mysterien

sie ein in den Hain der Seligen. Also auch hier schon helfen, wie später immer wieder, die Zaubersprüche über die einzelnen Stationen und schließlich zur Seligkeit. Die Lehre, die wir aus den Täfelchen erschließen als den Dokumenten des Glaubens eines Kults in derselben Gegend zu derselben Zeit, muß ein Ganzes bilden.

Nun aber sehen wir schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, zuerst in Athen und dann in immer weiterem Gebiete, geradezu volkstümlich und allgemein verbreitet werden die Anschauung, die auf den Grabsteinen immer öfter sich dahin ausspricht, daß die Seele zum Himmel, zum Äther gehe, der Leib zur Erde. Man findet eine Fülle der Beispiele bei Rohde *Psyche* II 257 f., 384, 2 und *Nekyia* 106 f. Schon Epicharm giebt dieser Anschauung Ausdruck (*fr.* 245; 265 Kaibel). Zuerst lesen wir, sozusagen offiziell, diese Wendung in der Grabschrift für die Toten von Potidaia und wir finden, bedeutsam genug, entsprechende Sätze mehrfach bei Euripides. Wohl möglich, daß die ja an sich überall naheliegende Auffassung gestärkt und so mächtig geworden ist durch mystische Einflüsse aus dem Westen, wo ja der Tote sich nennt: Sohn des Himmels und der Erde. Rohde hat jedenfalls völlig recht, wenn er meint, daß der *Glaube an die Erhebung der körperfreien Seele in überirdische Regionen wohl als der in späteren Zeiten unter solchen, die sich bestimmteren Vorstellungen über ein jenseitiges Dasein hingeben mochten, am weitesten verbreitete gelten muß* (384). Man lerne also vor allem, daß diese Anschauung, falls sie ohne besondere Charakteristika in griechischem Kulturkreis auftritt, von irgend welcher Ferne herzuleiten, eine Narrheit ist. Man erinnere sich nur der Dürftigkeit oder des völligen Mangels babylonischer und iranischer Zeugnisse gegenüber den bereits angeführten griechischen.

Wir können bei der Allgemeinheit des Hauptgedankens nur noch weiter vordringen, wenn wir nach dessen spezieller Gestaltung in bestimmten religiösen oder philosophischen

gesprochen wurde (s. Anhang), auch in dem erschlossenen Zusammenhang gebraucht werden konnte.

Kreisen fragen. Wir lesen in antiker Litteratur häufiger eine Auseinandersetzung, daß die Seele, die aus reinem Feuerhauch bestehe, nach der Auflösung des Leibes durch ihre Leichtigkeit aufwärts geführt werde in die reinere Luft. Bald soll sie sich dann in der Luft unter dem Monde aufhalten, bald aber soll sie aufsteigen zu den Gestirnen oder zu dem ihr verwandten Element des Äthers. Wohl die bekannteste Darlegung solcher Art ist die bei Cicero im ersten Buche der Tusculanen (c. 18, 19). Namentlich ist hier von dem schnellen Aufwärtsdringen die Rede: *accedit, ut eo facilius animus evadat ex hoc aëre . . eumque perrumpat quod nihil est animo velocius* (vgl. *Hortensius* fr. 93 BH). Sie teilt und durchdringt *caelum hoc in quo nubes, imbres, ventique coguntur*, wie denn vorher schon die Rede ist von dem *crassus hic et concretus aër, qui est terrae proximus*. Es ist die Luftschicht, der Erde zunächst. Die Seele ist wärmer, glühender als sie. Sie weilt dann bei den feurigen Himmelskörpern und hat das ihr entsprechende erreicht: sie entbehrt nichts und nährt sich, wovon die Gestirne sich nähren. Sehr ähnlich ist die Darlegung bei Sextus *Empiricus adversus physicos* I 71 ff. Weiteres über die Welt, die eine zu den Göttern aufsteigende Seele zu durchwandern hat, lesen wir in dem Traum des Scipio, wiederum bei Cicero. Der Vater zeigt dem Sohne Scipio, so sieht dieser es in dem visionären Traum, die Sitze der Seligen, die Milchstraße, er zeigt ihm auch das ganze Weltgebäude: in der Mitte ist die kleine Erde, auf ihr alles sterblich außer den Seelen der Menschen; sie wird umschlossen von den Sphären der sieben Planeten und diese wieder von der äußersten Sphäre des Fixsternhimmels des (*orbis*) *caelestis, extremus qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros, in quo sunt infixi illi, qui voluntur stellarum cursus sempiterni* (c. 4). Die unterste Planetensphäre ist die des Mondes und auch hier ist deutlich die sublunare Region der Sterblichen und die höhere Himmelsregion geschieden. Man mag zuletzt noch aus etlichen Sätzen in Senecas Trostschrift an Marcia (c. 25) ersehen, daß auch ihm die Auffahrt der Seele durch verschiedene Stationen im wesentlichen

in der Art, wie es Cicero darlegt, wohlbekannt und vertraut war.

Man hat es längst zu großer Wahrscheinlichkeit gebracht, daß jene gleichartigen Anschauungen und Darlegungen auf eine Quelle und zwar auf eine Darstellung des Poseidonios zurückgehen. Wir sind damit gerade auf den Mann gewiesen, der die Lehren der Stoa mit platonischen und pythagoreischen Traditionen vereinigte. Mag er im einzelnen noch mancherlei sonstigen Anregungen gefolgt sein, wie etwa dem Berichte des Herakleides Pontikos von der Vision des Empedotimos (Rohde II 95, 320), in dem aber wieder der volkstümliche Glaube von der Heimfahrt der Seele zum Äther phantastisch erweitert wird; daß er im wesentlichen nur die pythagoreischen und platonischen Himmelfahrtsmotive nach völliger Beseitigung aller Vorstellungen von einem Hades unter der Erde in die Sphären und Stufen der stoischen Welt überträgt, ist für uns vollkommen deutlich.¹ Dadurch hat seine Lehre eine ungeheure Bedeutung gewonnen und Poseidonios ist geradezu der Lehrer aller sozusagen positiven Religionsphilosophie der hellenistischen und der hellenistisch-römischen Welt geworden. Ciceros und Senecas Anschluß zeigt seine Wirkung und verbürgt zugleich eine noch viel größere Weite dieser Wirkung.

Hier haben wir nun in der That die Charakteristika gefunden, die unsere ganze Mithrasliturgie in eine bestimmte Sphäre religiös-philosophischen Denkens weisen, hier haben wir das Weltbild, das der Liturgie ihre Hauptstationen gegeben hat, und mit ihm bereits verbunden das religiöse Hauptmotiv, das der Himmelfahrt der Seele. Ich brauche nicht mehr auszuführen, wie der Myste sich zuerst μέγας τοῦ ἀέρος zu der Luftregion um die Erde erhebt — das ist die untere Luftschicht, der *crassus aër* des Cicero —, darauf in die ätherische Region und zwar zuerst zu den Planetensphären und dann zu der Fixsternregion und nun zu der Gottheit selbst. Ich erinnere an das,

¹ S. vor allem Schmekel *Philosophie der mittleren Stoa* 132 ff., 141, 248 ff., 258.

was die Untersuchung des ersten Teiles ergab, die immer wieder erkennbaren Spuren stoischer Gedanken in dem Inhalt des Ganzen und in den einzelnen Formeln, von der ὑποκειμένη φύσις und der ψυχὴ als Teilen der Menschen, von dem ζωογόνοϛ und περιεχουμένον αἶθήρ, der Feuernatur der Seele und der Erhebung ihres göttlichen πνεῦμα. Die Untersuchung des Weltbildes, das die Liturgie verwendet, führte uns am Ende des ersten Teils zu Poseidonios: es ist die vollste Bestätigung des Resultates, das wir dort gewannen, wenn nun auch die Idee der Seelenfahrt zum Himmel selbst sich mit jenen Gedanken schon bei eben diesem Poseidonios verbunden zeigt. Die stoisch-peripatetische Popularphilosophie und Popularreligion ist es, der die Welt dieser Liturgie entstammt. Griechisch ist das Baugerüst und vieles von der Füllung der Stockwerke.

Auch ägyptische Einwirkung hatte sich oben mit Wahrscheinlichkeit ergeben. Und gerade der Glaube von der Seelenhimmelfahrt, soweit er gemeinsam war, wird es gewesen sein, der das Griechische und das Ägyptische sich um diesen Zentralgedanken in dem Mithrasdienste hat gruppieren lassen, wie es auch im Isisdienst geschehen zu sein scheint. Denn das einzige, was wir noch von einer liturgischen Verwendung der Himmelfahrt in einem antiken Kulte mehr ahnen als wissen, gehört eben bedeutsamerweise in den dem Mithrasdienst so nahe stehenden Isisdienst. Dort ward eine Höllenfahrt und eine Himmelfahrt hintereinander agiert in dem Bilde des Todes und der Wiedergeburt des Mysten. Es ist die Stelle des Apuleius, die ich früher schon der letzteren Vorstellung wegen anführen mußte (s. o. S. 160): *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*. Die Elemente spielten also auch da bei der Auffahrt eine Rolle, die Sonne schaut der Myste und schließlicly von Angesicht zu Angesicht die Gottheit.

Mehr läßt sich leider weder von dieser Liturgie noch von denen der andern Kulte der griechisch-römischen Welt sagen, die gewiß auch hier den bedeutsamen Parallelismus ihrer Bilder und Formen zeigen würden, wenn wir nur etwas mehr von ihnen besäßen als die jammervollen Reste, deren Rätsel zu deuten wir so oft verzweifeln müssen.

Den Gedanken der Auffahrt der Seele verfolge ich in der späteren Litteratur nicht weiter. Es ergibt sich für ganze Gruppen der Zeugnisse nun von selbst der griechische Ursprung. Die dahingehörenden Lehren der Gnostiker, die Anz vortrefflich beleuchtet hat, und die hermetischen Schriften (namentlich die letzten Kapitel des Poemander) verlangen eigene neue Untersuchungen. Sie werden, soviel ich sehe, bis auf einzelne Elemente, da der immer weitere Synkretismus der späteren Zeit in kleinen Zuthaten auch anderer Provenienz sich geltend macht, als Hauptfaktoren griechische, meist stoische Anschauungen (manches weist auch hier, wie Reitzenstein in *Zwei religionsgesch. Fragen* 93 bemerkt, direkt auf Poseidonios) und ägyptische Lehren, beide vielfach in einer fast untrennbaren Weise verarbeitet, ergeben. Es wimmelt geradezu in dieser späten Zeit von Zeugnissen für die Vorstellung der Seelenauffahrt. Bei Origenes und Clemens kommen die Hauptgedanken ebenso vor wie bei Plotin¹ und Porphyrios, bei Astrologen (Firmicus *math.* I 5, 9) und *mathematici* (Serv. zu Aen. IV 114) und den Oracula chaldaica (s. Kroll *De orac. chald.* p. 58—61, 63); Philo und die Essener, (Koch a. a. O. 139, 142, Josephus *bell. iud.* II 8, 11) kennen sie sogut wie Apollonios von Tyana (Schluß der vita) oder Peregrinos, die beide gen Himmel fahren, der letztere mit dem Spruch: ἔλιπον γὰρ, βαίνω δ' ἐς Ὀλυμπον.² Sie thun nur, was in jener Zeit jeder Gründer

1 Sehr lehrreich gerade für die uns wichtigen Gedanken ist die Arbeit von Wilhelm Schüler *Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes*, Zs. für Theologie u. Kirche 1900, 167 ff.

2 „Luc. de morte Per. 39. Es ist ein Geier, der vom Scheiterhaufen mit diesen Worten gen Himmel fliegt. Da der Vogel dorisch spricht (γὰρ) und die Wortstellung poetisch wählt

eines Kultes thun muß. Einer muß auch hier Vorbild der Mysten sein: dadurch ist seinen Gläubigen das Gleiche verheißten. Auch Mithras fährt gen Himmel. Und der römische Kaiser thut es, der in jenen Zeiten regulär nach seinem Tode gen Himmel fährt, wie es einst Romulus gethan haben sollte. Man kennt ja die Darstellungen der emporgetragenen Kaiser. Und vom Scheiterhaufen des römischen Kaisers liefs man sogar einen wirklichen Adler auffliegen. Die zahllosen Bekenner des Mithras werden schwerlich, wenn sie das sahen, den Gedanken an ihre „Adler“ ferngehalten haben.

Bei der Untersuchung der späteren Zeugnisse eines Seelenaufstiegs¹ schien mir bald diese oder jene Relation gnostischer Lehren, bald gerade die Reste der Oracula chaldaica besonders enge Beziehungen zum Mithrasmysterium zu haben. Mit diesem letztgenannten Dokument „heidnischer Gnosis“, das um 200 entstanden ist² und mit iranischer Religion oder dem Mithrasdienst allerlei sehr auffallende Berührungen aufweist³, das ferner etwa den Weltaufbau zeigt, den auch das Mithrasmysterium lehrt, geht aus — wie Kroll sich ausdrückt — in die Reklame für ein allein selig machendes Mysterium. Wenn auch nicht das unsrige, ein ähnliches muß das gewesen sein. Aber überall laufen in dieser Litteratur

(ἐλιπον γὰρ), hat er sicher ein Symbolon kopieren wollen (ἐφυγον κακόν al.). Dafs er dabei den Paroemiacus verdirbt, ist Bosheit Lukians; er sagte sicher ἐλιπον γὰρ, βᾶμι δ' Ὀλυμπον. Das sagt der Geier; der ἀετὸς des Mithrasmyt. sagt: οὐρανὸν βαίνω.“ Wünsch. Ich hatte aus ähnlichen Erwägungen ἐλιπον γὰρ, βῶ δ' ἐς Ὀλυμπον vermutet (προβῶντες Kratin. fr. 126 K., vgl. Lobeck *Rhem.* 5).

1 Die meisten, die ich nicht hier wieder abdrucke, finden sich bei Anz und Bousset.

2 Kroll giebt *Rhein. Mus.* L 636 ff. einen sehr präzisen Überblick über den Inhalt der chald. Orakel und seine Resultate in der citierten Schrift.

3 Die Bemerkungen von Bousset 264 ff. halte ich für zutreffend. In der That verschwammen die Grenzen des Chaldäischen und Persischen. Noch anderes ausser dem von Bousset Angeführten zeigt die Beziehung der Orac. chald. zu persischer Lehre oder vielmehr zur Mithraslehre (z. B. der scharfe Dualismus, Aion u. a.).

die theologischen Lehrsätze, die philosophischen Gedanken und die liturgischen Bilder, unendlich verwirrt und verwirrend, durcheinander. Die parallelen Gruppen dieser gesamten religiösen, für den Untergang der antiken Religionen wie für die Genesis des Christentums so unendlich wichtigen Litteratur, die gnostischen und die orphischen Schriften, die hermetischen Bücher und die chaldäischen Orakel, beruhen in einigen Hauptsachen alle auf der gleichen Grundlage einer Weltanschauung, die durch die Mischung platonisch-stoisch-neupythagoreischer Philosophie auf der einen Seite und dionysisch-pythagoreischer Mystik auf der andern Seite bestimmt ist. Sie stellen aber die verschiedensten Mischungen mit fremden Religionen und Mythologien dar. Am stärksten griechisch sind die orphischen Schriften; das Griechische wiegt noch vor in der Gnosis, die jüdische und ägyptische Einflüsse in starkem Maße erfahren hat, schon ehe sie christlich wurde; das Ägyptische herrscht ganz und gar in den hermetischen Büchern, das „Chaldäische“ und Persische (wohl im Zusammenhang mit dem Mithraskult) in den chaldäischen Orakeln. Die Juden stehen in der Hauptsache ganz abseits. Aber man halte etwa einmal neben die genannten Gruppen die „jüdisch-hellenistische“ Apokalyptik (namentlich Henoch und Baruch) und vor allem die Sibyllinen, die immerhin vielfach, aber in sehr viel geringerem Maße, aus denselben Anschauungen schöpfen wie die erwähnte andere religiöse Litteratur dieser Zeit (am nächsten stehen ihr Weisheit Salomonis, Jesus Sirach), so wissen wir auch, wie für die Juden die religiöse Weltanschauung der Zeit gewendet und geformt wurde. Jüdisches wirkt wohl nach allen Seiten; fast überall in der religiösen Litteratur dieser Epoche ist der Einfluß der griechischen Bibel der Juden zu spüren und viele Juden werden in die mannigfachste Vermischung der Kulte hineingerissen: aber vor allem Dank ihrer Bibel bleibt der eigentliche Judentum und seine Gemeinde, so vielfach beides graecisiert wird, wenigstens in den Kultformen und liturgischen Begehungen nach

wie vor völlig getrennt stehen von der Gruppe der andern.

Es ist eine sehr wesentliche Aufgabe, bei all diesen Komplexen frommen Schrifttums über das Schlagwort „synkretistisch“ hinauszukommen und die Provenienz der einzelnen Gedanken und Mythologeme aufzuzeigen. Die Hauptvölker der Griechen, Ägypter, Juden, „Chaldäer“ (Perser) heben sich deutlich heraus und jedes von ihnen hat einen Hauptkult, der in allen Fällen dem Bedürfnis der Zeit entsprechend mystisch war, in die hellenistische Welt getragen: die Griechen vor allem den dionysisch-orphisch-gnostischen Dienst, die Ägypter den Isisdienst, die Perser den Mithrasdienst. Einige gnostische Genossenschaften zeigen auch aufs deutlichste die enge Beziehung zu den Kulturen des Attis und der großen Mutter, die von den Völkern Kleinasien gekommen waren. Die Liturgieen dieses Kults berührten sich natürlich in der mannigfachsten Weise mit der religiösen Litteratur gleicher Observanz und die fortschreitende Berührung und Vermischung der Religionen bewirkt es, daß die Hauptformen und Hauptgedanken der Liturgieen in allen Hauptkulturen, so viel wir sehen, sich deckten, mit Ausnahme, wie wir mehrfach bemerkten, des Kultes der eigentlichen Juden. Diese Gemeinden und die erbauliche Schriftstellerei ihrer Priester und Philosophen waren die Hauptfaktoren in der religiösen Welt etwa um 200, z. T. schon vorher, z. T. noch lange nachher. Der Neuplatonismus nimmt die griechischen Traditionen all dieser Mystik in sich auf, sowohl die orphischen als gnostische Schriften. Sowohl die chaldäischen Orakel (s. Kroll, *Rh. Mus.* L 639) als auch, soviel ich sehe, der Hauptbestand der hermetischen Bücher¹ waren vor ihm da und sind von ihm benutzt. Ganz allmählich ändern sich die Konstellationen und im dritten Jahrhundert werden die Hauptmächte, die um die religiöse Weltherrschaft kämpfen, der Neuplatonismus als Erbe aller griechischen Mystik, der Manichäismus

¹ Ich verweise auf Reitzenstein *Zwei religionsgesch. Probleme* S. 92 ff.

als Erbe der persischen Lehren und allmählich als Erbe der Mithrasreligion, und das katholische Christentum. Dieses ist schliesslich der Universalerbe antiker Mystik geworden.

Freilich hat z. B. der Isiskult gedauert bis an das Ende des 5. Jahrhunderts¹ und Mithras gehörte im 3. Jahrhundert lange noch zu den mächtigsten Göttern, er hat gekämpft bis zu Ende des 4., dann aber ist er von dem Sieger über nun fast alle Feinde mit wütendem Ingrimme völlig zernichtet worden. Gerade in den letzten Kämpfen haben die Neuplatoniker die engste Bundesgenossenschaft mit dem Mithraskult gehabt; schon Kelsos kannte ihn genau, Porphyrios war mit ihm nicht minder vertraut und Iulian war selbst eingeweiht: es waren die grössten Christenfeinde der drei ersten Jahrhunderte.

Um nach diesem Ausblick zu unserer Liturgie zurückzukehren: ich habe in ihr, soweit ich erkennen konnte, nirgends eine Spur entdeckt, die eine direkte Einwirkung neuplatonischer Lehren und ihrer Formulierungen auch nur wahrscheinlich machen könnte. Auch die Aufstellungen der Neuplatoniker bewegen sich, was die Aufahrt der Seele betrifft, ganz in den uns bekannten Formen und steigern vielfach darüber hinaus das Mystisch-Ekstatische. Einzelne Anklänge an Stellen neuplatonischer Schriften beweisen natürlich gar nichts.²

Das alte Christentum (z. B. Paulus II Cor. XII 2 ff.) hat nur gelegentliche Andeutungen einer Himmelfahrt, die ohne weiteres in dieser allgemeinen Fassung weit verbreiteter Anschauung auf ihren Ursprung nicht kontrolliert werden können. Clemens und Origenes, die etwas spezieller formulieren, sind auch da ganz griechisch. Seit Dionysios Areopagita fliesst die neuplatonische Mystik in vollem Strome in das Christentum.

¹ Wilcken *Archiv* I 397.

² Ich will auch hier, durch Erfahrungen gewarnt, noch einmal betonen, daß es meinen Ausführungen gar nichts nehmen würde, wenn Abhängigkeit vom Neuplatonismus sich nachweisen liesse, so wenig wie ein etwaiger Nachweis der Abhängigkeit von Christlichem.

Die Manichäer dagegen haben eine sehr ausgebildete Seelenaufstiegslehre. Die zwölf Zeichen des Tierkreises sind Eimer, die wie an einem Schöpfgrad die Seelen als Teile der Gottheit zum Himmel hinaufziehen, sie erfüllen das Schiff des Mondes, während er zunehmend ist, abnehmend giebt er sie ab an das Sonnenschiff. Die Sonne führt die Seelen zum Αἰὼν, dem Herrn des Lebens und dem Orte der Seligen.¹ Davon daß diese Lehre auf die Mithrasliturgie gewirkt hätte, kann keine Rede sein. Höchstens wäre umgekehrt eine Frage zu stellen, die ich nicht beantworten könnte.

* * *

Ich stehe am Schlusse einer Übersicht über die liturgischen Bilder des Mithrasmysteriums, ja, wie wir gelernt haben, nicht bloß des Mithrasmysteriums, sondern einer großen Anzahl antiker Kulte. Wesentlicher als als alles einzelne ist die Aufeinanderfolge der Bilder von der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit: dem einzigen und höchsten Ziele aller Mysterien und aller Mystik. Diese ineinandergreifende Reihe der Bilder von der rohesten körperlichen Aufnahme, dem Essen des Göttlichen, von der Liebesvereinigung zur Gotteskindschaft und Wiedergeburt umfaßt alle hauptsächlichen Formen, in denen das religiöse Denken des niedersten Volkes und der erhabensten Mystik gleichermaßen sich bewegt und sich bewegen muß. Πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα: aus dem Menschlichen auf das Göttliche sind die Vereinigungsformen projiziert. Ich habe die Reihe nicht noch weiter verfolgt, weil die sich unmittelbar anschließenden Bilder, wie die vom „Freunde Gottes“ und den „Gottesfreunden“ oder auch von Gott als dem Gaste der Menschen, das bei den Juden eine große Rolle spielt und in den griechischen Theoxenien eine feste Form erlangt hat, in der Gruppe von Kulte, die uns hier wesentlich angehen, durchaus fehlen oder zurücktreten.

¹ S. Usener *Sintflutsagen* 133 mit Belegen.

Noch weniger war es nötig, auf die allgemeinsten liturgischen Bilder von Licht und Dunkel und von der Erleuchtung und dem Schauen des Lichts, von Reinheit und Unreinheit und Reinigung einzugehen. Sie fehlen in keinem Kultus und in keiner Liturgie, so auch hier nicht (ἵνα θεάσωμαι τὸ ἱερὸν πνεῦμα — μέλλω κατοπτεῦειν ἡμέρον u. a.) und ein fortwährend gesteigertes Schauen des Lichtes und des Göttlichen ist ja eine Hauptformel im Processus des Mysteriums (ᾧψει immer wiederholt); Reinigungen gehen vorher, wie denn κάθαρσις und ἐποπτεία offizielle Stufen jeder antiken Einweihung sind. Die Reinen werden das Licht schauen: so kann man die ganz unmittelbar verständliche tiefbegründete Bildrede zusammenfassen, die, mannigfach variiert, wohl so ziemlich allen Kultgenossenschaften gemeinsam ist. Hier brauchte sie nicht erläutert zu werden.

Jene von mir aufgezeigte Bilderreihe ist vor allem in einer ganz bestimmten Gruppe antiker Kulte der Spätzeit zu Hause: dem Isisdienst, dem Attis- und Großen Mutterdienst, dem Dionysosdienst in seinen verschiedenen Gestaltungen, z. T. den Eleusinischen Weihen und dem Mithrasdienst. Es sind gerade alle jene Kulte, denen nach zahlreichen inschriftlichen Zeugnissen noch des 4. Jahrhunderts aus Rom viele der letzten und besten Heiden zu gleicher Zeit angehört haben. Ein Mann kann z. B. zugleich sein *pater sacrorum summi invicti Mithrae sacerdos Isis, dei Liberi archibucolus*, gelegentlich *Sacratas Eleusiniis, tauroboliis, deum matris pontifex* (oft steht noch *hierofanta Hecatae* dabei).¹ Viele traten aus diesen Kulturen zum Christentum über. So Firmicus, der gerade so wie die, deren sakrale Ehrentitel wir noch kennen, diesem Kreise von Gottesdiensten zugehört haben wird: es sind eben dieselben, von denen er später aus eigener Erfahrung so gute Kunde giebt.

Jüdisch sind alle jene Bilder nicht, gerade sie sind im israelitisch-jüdischen Kult jener Zeit und der früheren uns bekannten² Epochen nicht nachzuweisen.

¹ z. B. *CIL* VI 500, 504, 507, 509, 510. 1778, 1779 u. s.

² Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Juden nicht auch

Herrschend ist dagegen diese Bilderreihe im christlichen Kult. Die Folgerungen zu ziehen, die sich hier ergeben werden, ist dieses Mal nicht meine Aufgabe. Das aber wird immerhin besser verständlich geworden sein, warum gerade die Mithrasmysterien von den alten christlichen Schriftstellern, schon von Iustin und Tertullian mit solchem Grimm als Nachäffungen der christlichen bekämpft wurden, wie auch immer das geschichtliche Verhältnis der Riten auf beiden Seiten gewesen sein mag.

Dafs es sich aber nicht allein um die bezeichnete Gruppe spätantiker Kulte handelt, ist mehrfach klar genug hervorgetreten. Ein wesentliches Stück der Entwicklung des religiösen Denkens überhaupt, das sich in fortwährender Vertiefung bildlicher Anschauung vom Göttlichen und dem Verhältnis des Menschen zum Göttlichen fortbewegt, ist überblickt worden. Es ist ein Stück der Entwicklung, das jedenfalls ein Teil der Völker zu verschiedenen Zeiten auf den verschiedenen Stufen ihres religiösen Werdeganges zurückgelegt hat. Täusche ich mich nicht, so darf ich sogar von einem religiösen Denkgesetz sprechen, das in aller Mystik aller Religionen giltig ist. Es wird weitere Bestätigung abwarten müssen, ob wirklich die Bilderreihe, die ich aufgewiesen, im wesentlichen in allen Liturgien aller mystischen Kulte wiederkehrt, d. h. aller Kulte, in denen sich eine bestimmte Anzahl Menschen, gemeinsam und jeder einzeln für sich, in ein besonderes Verhältnis zur Gottheit setzen will. Soweit ich habe sehen können, ist mir diese Bestätigung immer wieder zu teil geworden und ich darf sie auch weiterhin erwarten. Ich wünschte wohl, dafs diese Erläuterungen zu dem Mithrasmysterium, das für uns, wenn ich recht habe, für jetzt die Liturgie

einst den Weg über diese religiösen Anschauungen gemacht hätten (ein Rest der Anschauung von der Liebesgemeinschaft des Menschen und Gottes ist vielleicht in dem S. 130 Besprochenen zu erkennen). In dem für uns geschichtlichen israelitischen und jüdischen Kult sind sie jedenfalls überwunden oder vermieden.

des Altertums ist, als eine Art Prolegomena aller Liturgik zur weitem Ausgestaltung und Fortführung dieser Versuche und Vorarbeiten anregen könnten. Das erreichbare Ziel ist eine wissenschaftliche Formenlehre religiöser Liturgie. Und dies Ziel zu erreichen ist wiederum eine der unerlässlichsten Vorbedingungen, wenn wir einmal zu einer Formenlehre religiöser Vorstellungen überhaupt vordringen wollen.

Anhang.

Reste antiker Liturgien.

Vorbemerkung. Diejenigen Fragmente antiker Liturgie, die in meinen Erläuterungen verwendet worden sind, stelle ich mit den Zeugnissen hier zusammen, um den Text zu entlasten und einen Überblick über die erhaltenen Sprüche aus den Mysterienkulten späterer Zeit zu gewähren. Es kann sich natürlich nur um die Sätze handeln, deren Gebrauch im Kulte selbst sicher bezeugt ist, nicht um Rekonstruktionen oder Hypothesen. Hymnen und Hymnenartiges bleibt hier beiseite.

Die Zahlen hinter der römischen Ziffer geben die Seiten des Textes, auf denen der Spruch verwendet oder behandelt ist.

Eleusis.

- I (125) ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

Clem. Alex. *protr.* II 21 p. 13d Sylb. κάστι τὸ σύνθημα 'Ἐλευσινίων μυστηρίων' ἐνήστευσα — κίστην. καλὰ γε τὰ θεάματα καὶ θεῶν πρέποντα (daher Euseb. *praef. ev.* II 3, 21). ἐργασάμενος: ἐγγευσάμενος Lobeck u. die flgg. Arnob. *adv. nat.* V 26 ieiunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum misi; accepi rursus, in cistulam transtuli.

Eleusis.

- II (138) ἱερὸν ἔτεκε πότνια κούρον Βριμὼν βριμόν.

Hippolytos *ref. omn. haer.* V 8 p. 164, 62ff. *DS* καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μέν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνοησιμὸς δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν παρητημένους τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν — βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Πότνια δὲ ἔστιν, φησίν, ἡ γένεσις ἡ

πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρὸς δὲ ἐστὶν ὁ οὕτω γεννώμενος. Ἔστι γὰρ λεγόμενον τὸ μυστήριον Ἐλευσὶν καὶ ἀνακτόρειον· Ἐλευσὶν, ὅτι ἤλθομεν, φησὶν, οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος ρυέντες κάτω· ἐλεύσεσθαι γάρ, φησὶν, ἐστὶν ἐλθεῖν, τὸ δὲ ἀνακτόρειον τὸ ἀνελθεῖν ἄνω. τοῦτο, φησὶν, ἐστὶν, δὲ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια.

III ὕε κύε.

Eleusis.

Hippolytos *ref. omn. haer.* V 7 p. 146, 79f. τοῦτο, φησὶ, ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον ὕε κύε. Proklos *in Plat. Tim.* p. 293c δὲ δὴ καὶ οἱ θεομοὶ τῶν Ἀθηναίων εἰδότες προσέταττον οὐρανῷ καὶ γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους, εἰς δὲ τοῦτους βλέποντες καὶ ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψαντες ἐβόων υἱέ, καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν τοκύε, διὰ τούτων ὡς πατὴρ καὶ μητὴρ τὴν γένεσιν εἶναι πάντες γινώσκοντες (vgl. Lobeck *Ag.* 782). Inschrift einer Brunneneinfassung vor dem Dipylon in Athen BCH XX 79 Ὁ Πάν ὁ Μῆν, χαίρετε Νύμφαι καλά. | ὕε κύε ὑπερχύε. Usener *Rhein. Mus.* LV 295f.

IV (199) τρίτου κρατήρος ἐγεύσω.

Apostolios 17, 28, t. II p. 692 paroem. Gott. τρίτου — ἐγεύσω· ἐπὶ τῶν μεμνημένων τὰ τελεώτατα καὶ σωτηριωδέστερα. Das Lemma τρίτου κρατήρος bei Photios und Suidas, der Anfang desselben Spruches, der ein Paroemiacus ist.

V (170) α) ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον

Dionysos.

β) ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.

α) IGSI ed. Kaibel 341, A v. 12 (*de hymn. orph.* 31).

β) IGSI nr. 342, v. 4.

Die Inschriften der Goldblättchen der unteritalischen Mysten enthalten gewiß mehr liturgisch verwendete Sprüche, namentlich wohl das ganze in drei Varianten enthaltene Gebet nr. 641. Ganz sicher steht es nur von dem oben gegebenen Spruch, der aus dem Metrum der andern herausfällt.

VI (122) . . δε, νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς.

Dionysos.

Firmicus *de err. pr. rel.* XIX 1 p. 104, 28H: (Lücke) . . ΔΕΝΥΝΦΕ ΧΑΙΡΕ ΝΥΝΦΕ ΧΑΙΡΕ ΝΕΟΝΦΩΣ P(atinus). Dicis etiam, χαῖρε νυμφίε: ed. princ. Argent. *apparet deesse aliquid quale est.* Aliud profanae religionis symbolum est quod dicitur χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς: Bursian. Inde νύμφιε χαῖρε, νύμφιε χαῖρε, νέον φῶς: Halm. *Idé:* Dr. theol. Friedrich in Gießen. [φί]λε νυμφίε: Sudhaus.

VII (123) αἰαῖ, δίκερως δίμορφε.

Dionysos.

Firmicus *de err. pr. rel.* XXI 2 p. 110, 6: invenimus enim ita dici: ΕΑΙΑΙΚΕΡΩΣ ΛΙΜΟΡΦΕ deus iste vester non biformis est, sed multiformis etc. ε = αι auch in dieser Hs. mehrfach μυστε = μύσται, εστε = ἔσται. εὔοι δίκερως oder παῖ δίκερως Bursian, εὔοι Halm. Der Vers wird als Klage um den Gott gesprochen sein, vgl. αἶ im Adoniskult, Bion *Adonis* 31, 90, Aristophanes *Lysistr.* 393. Vgl. *orph. Hymn.* XXX 3 δικάρωτα, δίμορφον.

Dionysos (Sabazios).

VIII (155) ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων.

Firmicus *de err. pr. rel.* XXVI 1 ff., 118, 31—119, 1. Sequitur adhuc aliud symbolum, quod pro magno miserorum hominum credulis auribus traditur: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ. δράκων ταύρου Wower. Clem. Alex. *protr.* II 16 p. 11^b Sylb. κύει μὲν ἡ Δημήτηρ· ἀνατρέφεται δὲ ἡ Κόρη. μίγνυται δ' αὖθις ὁ γεννήσας οὗτος Ζεὺς τῇ Φερεφάττῃ, τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ μετὰ τὴν μητέρα τὴν Δηὴ ἐκλαθόμενος τοῦ προτέρου μύσου. πατήρ καὶ φθορεὺς Κόρης ὁ Ζεὺς καὶ μίγνυται δράκων γενόμενος δὲ ἦν ἐλεγχθεῖς. Καθαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μισουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός. δράκων δὲ ἔστιν οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων ἐλεγχος ἀκρασίας Διός. κύει ἡ Φερεφάττα παῖδα ταυρόμορφον· ἀμέλει φησί τις ποιητὴς εἰδωλικός, ταῦρος πατήρ δράκοντος καὶ πατήρ ταύρου δράκων, ἐν ὄρει τὸ κρύφιον βουκόλος τὸ κέντρον, βουκολικὸν οἶμαι τὸ κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, δν δὴ καλὸν ἀναστρέφουσιν οἱ βάκχοι. (Vgl. Crusius *Rhein. Mus.* XLV 267 ff.) Arnobius *adv. nat.* V 21 Tarentinum notumque senarium quem antiquitas canit ita legimus: taurus draconem genuit et taurum draco.

IX (169) ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον.

Sabazios.

Demosth. *de cor.* § 259 ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκες καὶ τὰλλα συνσκευρωτὴ τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πλησὶ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν· ἔφυγον — ἄμεινον ἐπὶ τῷ μηδένα πώποτε τηλικούτ' ὀλοῦξαι σεμνυνόμενος. Der gleiche Paroimiakos ist attischer Hochzeitsspruch, Pausanias bei Eustathios zur Odys. p. 1726, 18. Diogenian. IV 74. Zenob. III 98. Hesych. Alex. und Suid. s. v. ἔφυγον. Lobeck *Aglaoph.* 648. Auf den Mysterienspruch spielt an Eratosthenes *fragm.* 37 Hiller p. 117 (Athen. I p. 2a) τρις δ' ἀπομαξαμένοιαι θεοὶ διδόσιν ἄμεινον.

X (39) κὸγξ ὀμπάξ.

Hesych s. v. κὸγξ ὀμπάξ· ἐπιφώνημα τετελεσμένοις. Bedenken früherer Zeit gegen die Worte als liturgische Formel gelten nicht mehr, Lobeck *Agl.* 775ff. Möglicherweise sind die Worte aus einer nichtgriechischen Sprache entlehnt, bezw. beibehalten und noch dazu verdreht. In welchem Kult und wann sie üblich waren, bleibt dunkel.

XI (173) εὐρήκαμεν συγχαίρομεν.

Isis.

Schol. Iuvenal. VIII 29 populus Aegypti invento Osiri dicit εὐρήκαμεν συγχαίρομεν. Seneca *Apocol.* 13 cum plausu procedunt cantantes εὐρήκαμεν συγχαίρομεν. Athenagoras *suppl. pro Christ.* c. 22 παρὰ μυστικῶς ἐπὶ τῇ ἀνευρήσει τῶν μελῶν ἢ τῶν καρπῶν ἐπιλεχθῆναι τῇ Ἰσιδι εὐρήκαμεν. Firmicus *de err. pr. rel.* II 9 p. 78, 16ff. (vgl. 76, 25—77, 3) cum veram viam salutis invenieris gaude et tunc erecta sermonis libertate proclama: εὐρήκαμεν συγχαίρομεν, cum ab his calamitatibus post paenitentiam tuam summi dei fueris indulgentia liberatus. Vgl. Augustin. *de civ. dei* VI 10.

XII (38) (IEA?) ΑΟΙΑ, ἐφέσια.

Isis.

Apuleius *metam.* XI 17 tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens coetu pastophorum — quod sacrosancti collegii nomen est — velut in contionem vocato, indidem de sublimi suggestu de libro, de litteris fausta vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis, navibus quaeque sub imperio mundi nostratus reguntur, renuntiat sermone ritum graeciensi ita aoia ΕΦΕσια, quam vocem feliciter cunctis evenire signavit populi clamor insecutus. πλοιαφέσια Mommsen CIL I 387 u. d. fgg. (früher λαοίς ἀφεςίς).

Attis, Magna mater.

XIII (103) a) ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως.

b) ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδουον.

Firmicus *de err. pr. rel.* XVIII 1 p. 102, 14H Habent enim propria signa, propria responsa, qua illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: 'de tympano manducani, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici', quod graeco sermone dicitur: ἐκ τυμπάνου . . . (Formel a). Clem.

Alex. *protr.* II 15 p. 11a, b Sylb. τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως ταύτης ἐκ περιουσίας παρατεθέντα οἶδ' ὅτι κινήσει γέλωτα καὶ μὴ γελαίουσιν ὑμῖν διὰ τοὺς ἐλέγχους· ἐκ τυμπάνου . . . (Formel b). ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; οὐ χλεύη τὰ μυστήρια; Schol. zu Platons *Gorg.* p. 497c Herm. ἐν οἷς (μυστηρίοις) πολλὰ μὲν ἐπράττετο αἰσχρά, ἐλέγετο δὲ πρὸς τῶν μουμένων ταῦτα· ἐκ τυμπάνου . . . (Formel b) καὶ τὰ ἐξῆς.

Usener *Altgriech. Versbau* 89 stellt aus beiden Überlieferungen her ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, | ἐκ κυμβάλου πέπωκα, | κεκέρνηφόρηκα, | ὑπὸ παστὸν ὑποδέδουκα, | γέγονα μύστης Ἄττεω. Ich bin zweifelhaft, ob man die beiden Formeln, in denen wir möglicherweise die Signa verschiedener Attisgemeinden anzuerkennen haben, contaminieren darf.

XIV εὐοῖ καβοῖ

Attis.

XV ὕης Ἄττης, Ἄττης ὕης.

Demosth. *de cor.* § 260 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάκους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν καὶ βοῶν εὐοῖ καβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὕης ἄττης ἄττης ὕης, ἔξαρχος καὶ προηγμένων καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος . . . Schol. z. d. St. εὐοῖ καβοῖ βακχικὸν τι ἐπιφθεγμα κατὰ τὴν Φρυγῶν διάλεκτον, ἵνα οὕτως ἔχη, εὐ οἱ μύται. Photios; εὐοῖ καβοῖ μυστικά μὲν ἐστὶν ἐπιφθέγματα· φασι δὲ τῇ Φρυγῶν φωνῇ τοὺς μύτας δηλοῦν. ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαβάζιος Διόνυσος. Hesych.: εὐσαμα ἀναφώνημα εὐαστικὸν καὶ βακχικὸν ἐπιφθεγμα καὶ γὰρ τὸ βακχεύειν εὐάζειν καὶ καβαῖοι βακχεύοντες. Die spätern Grammatikererklärungen und Grammatikerbemerkungen über den Accent der Worte der Formel s. bei Lobeck *Aglaoph.* 1041ff. εὐοῖ, εὐάν ist ein Ruf beim bakchischen Tanze, ebenda 1042f.

Attis (Adonis?).

XVI (174) θαρρεῖτε μύται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου.

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.

Firmicus *de err. pr. rel.* XXII 1 p. 111, 29ff.—112, 4: nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur; deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur: tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε — σωτηρία. ΘΑΡΡΙΤΕ P(alatinus) ΜΙCΤΕ P ECTE P.

Mithras.

XVII (53) μύστα βοοκλοπίης, συνδέειε πατρός ἀγαυοῦ.

Firmicus *de err. pr. rel.* V 2 p. 81, 25 f.: . . sicut propheta eius tradidit nobis dicens μύστα — ἀγαυοῦ. συνδέειος könnte als Contamination in später Sprache aus ἐνδέειος (ἐν δεῖξι) und σύνθρονος, σύνεθρος, σύνναος wohl erklärbar sein.

XVIII θεός ἐκ πέτρας.

Mithras.

Firmicus *de err. pr. rel.* XX 1 p. 107, 3H alterius profani sacramenti signum est θεός ἐκ πέτρας. cur hoc sanctum venerandumque secretum ad profanos actus adulterata professione transfertis? p. 108, 29 f. de idololatrarum lapide, de quo dicunt θεός ἐκ πέτρας, quod prophetarum respondit oraculum? Vgl. die Inschriften Cumont II Index p. 533 a.

Ein Nachtrag zu dem liturgischen Spruche des Textes oben 21, 1f. ἐξάφες δ' ἔχεις καὶ τότε λήψει und den dunkeln Sätzen, von denen er umgeben ist, 20, 13—21, 2, sei hier erlaubt. Einem Winke Wüschs folgend sah ich die Urkunden des karischen Panamaroskultes durch, die eine Reihe merkwürdiger Parallelen an die Hand geben. Die Inschriften finden sich hauptsächlich im *Bull. de corr. hell.* XI, XII und XV (s. auch Höfer bei Roscher unter *Panamaros*). Der Tempel des karischen Gottes, der dem griechischen Zeus angeglichen wurde, lag auf einem Berge bei Stratonikeia. Cousin und Deschamps haben ihn 1886 entdeckt. ἀνιέναι, ἄνοδος, ἀνάβασις sagen die Inschriften, auch von dem Götterbilde (ἢ ἄνοδος τοῦ θεοῦ, ἢ ἀνάβασις τοῦ θεοῦ), das zu bestimmten Zeiten den Tempel verläßt und einen Besuch in Stratonikeia macht. Bei dem Hauptfeste wird immer wieder öffentliche Verteilung von allerlei Gaben erwähnt, vor allem Essen (δεῖπνα) und Trinken (οἶνος); ἀποδιδόναι τὰ δεῖπνα, ἀποφόρητα sind wiederkehrende Ausdrücke. βουθυσίαι werden genannt (βουθυτήσας τῷ Διὶ τῷ Παναμάρῳ βουθυσῆας [d. i. βουθυςας] δέκα BCH XII 259, 42). Neben dem Ζεὺς Πανάμαρος steht Ἥρα, ohne Zweifel „eine altkarische, erst später mit Hera identifizierte Gottheit“ (Höfer a. a. O. III 1496). Zu der Hauptbegehung des Mysterienkultes im Κομύριον war aber der Zutritt nur Männern gestattet, die Weiber feiern getrennt von ihnen (s. BCH XI 385, 26 ff.). Bemerkenswert ist, daß

die zahlreichen Inschriften, in denen eine Haarweihe bezeugt wird, die ἐν Κομυρίῳ statt findet, keinen Weibernamen nennen (BCH XII 479 ff.).

Wenn wir nunmehr die Sätze wieder lesen ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὄρος χρυσοῦν μόσχον ἔχων καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν πᾶσιν μέρος ἐπέδωκεν, αμαρα μόνον οὐκ ἔδωκεν, εἶπεν δέ· ἑξάφες δ' ἔχεις καὶ τότε λήψει, so wird die Vermutung nicht unbegründet scheinen, daß es sich um ein wenn auch noch so entstelltes Stückchen einer Kultlegende des Panamaros handle und daß der Name αμαρα, der uns rätselhaft blieb, nichts anderes sei als der Name eben der karischen Göttin, der in dem uns bekannten Kult des Παναμαρος durch Ἥρα verdrängt war, der weiblichen Gottheit Ἀμάρα neben dem männlichen Παν-άμαρος. Über eine karische Dosis zu den Ingredienzien des Synkretismus in Ägypten wird sich niemand wundern (s. schon Herodot II c. 61, 152, 154, 163). Dann wäre freilich in diesen versprengten Sätzen, die mit ihrer Umgebung ja tatsächlich keinerlei Zusammenhang haben, weder etwas von Mithras noch auch von iranischen Vorstellungen zu finden und demgemäß S. 20 die Anmerkung zum Texte und S. 84 zu verbessern oder zu ergänzen.

Register.

I. Wortregister zum Text der Liturgie.

Vorbemerkung. Der liturgische Wortschatz soll so übersichtlich werden und der einzelne Ausdruck leicht aufzufinden sein. Natürlich sind die καί, δέ, Artikel, Relativpronomina, ἀπό, ἐν, εἰς, ἐκ, ἐπί, μετά, πρός, ὑπό in ihrem gewöhnlichen Gebrauch ausgelassen. Die voces mysticae sind nicht registriert. Das liturgische Register kann möglicherweise bei Studien über Worte und Formeln antiker Liturgien und deren Wiedergewinnung aus antiken Autoren von Nutzen sein.

- | | |
|--|-----------------------|
| ἄβυsson 4, 16 | αἰθήρ 4, 18 |
| ἀγαθαί 12, 21 | [αἰλουρε] 8, 21 |
| ἀγαθαῖς 14, 6 | αἰσθηθήσει 10, 18 |
| ἀγαθοῦ 12, 6 | αἰσθήσεις 14, 22 |
| ἄγγελον 12, 1 | Αἰῶνα 4, 21 |
| ἄγγέλων 8, 2 | ἄκοῆς 14, 5 |
| ἁγίας 4, 23 | ἀκόλουθα 8, 9 |
| ἁγιασθεῖς 4, 22 | ἀκούσει 6, 7; 10, 16 |
| ἁγιασμάς 4, 23 | ἀκούσεσθαι 8, 3 |
| ἁγίοις 4, 22 | ἀκούσῃ 4, 17 |
| ἁγιώταται 12, 22 | ἄκουσον 8, 17 |
| ἁέρα 8, 12. | ἀκτίνες 10, 27 |
| ἁέρι 4, 12; 14, 12 | ἀκτίνων 6, 4 |
| ἁέρος 6, 6 | ἄλλ' 6, 7; ἄλλα 6, 27 |
| ἁθανασίαν 2, 3 | ἄλλους 6, 11 |
| ἁθάνατα 6, 9; ζῶντα, ὀνόματα 10, 8 | ἄλκιμοι 12, 32 |
| ἁθανάτοις ὅμας 4, 19 | ἄλλομένους 14, 20 |
| ἁθάνατον Αἰῶνα 4, 21; ἁθά-
νατον ἀρχήν 4, 10 | ἀμετάθετον 4, 27 |
| ἁθανάτου λαμπηδόνος 4, 29 | ἀναβαίνειν 10, 22 |
| ἁθανάτους θεοῦς 10, 15 | ἀναβαίνοντας 6, 10 |
| ἁθανάτω γενέσει 4, 8; πνεύματι 4, 11; 4, 21; ὕδατι 4, 11 | ἀνάγκην 4, 26 |
| αἰητός (αἰητής P) 2, 7 | ἀνάγκης 10, 5 |
| | ἀνακουφιζόμενον 6, 5 |
| | ἀναλάμπων 8, 6 |
| | ἀναλυθεῖς 14, 33 |

- ἀναεὺρίσι 14, 16
 ἀναπολεύουσα 14, 18
 ἀνασπῶν 6, 4
 ἀνατολῆς 4, 16
 ἀνέμου 6, 14
 ἀνεψγυίας 10, 19
 ἀνθρωπίνῃν 12, 7
 ἀνθρωπίνης 4, 23; 10, 7
 ἀνθρωπος 12, 2
 ἀνθρώπου, 6, 7
 ἀνοιγέντος 8, 13
 ἀνοιξον 10, 3; 10, 19
 ἀνοιγομένης 12, 17
 ἀντιστρέφουσα 14, 17
 ἄνω 8, 1
 ἀξειοῖ 12, 6
 ἀξίῳ 2, 3
 ἄξονα 14, 1
 ἀπαθανατισθεὶς 12, 5
 ἀπαραίτητον 6, 1
 ἀπαραιτήτου 10, 5
 ἀπειρον 8, 13
 ἀπέραντον 6, 16
 ἀπηλιώτην 6, 16
 ἀπηλιώτου 6, 17
 ἀπλωθήσεται 8, 7
 ἀπογενεσίαν 14, 33
 ἀπογίγνομαι 14, 31
 ἀποδιδούς 12, 14
 ἀπόθεσιν 14, 22
 ἀποκατασταθῇ 10, 24
 ἀποκεκλεισμένης 8, 14
 ἀποτελῶν 10, 14
 ἀποφοράν 6, 18
 ἄρκτος 14, 17
 ἀρχαγγέλου 2, 6
 ἀρχή 2, 10; 6, 14
 ἀρχὴν 4, 10
 ἀρχόμενος 10, 15
 ἀσπάζου 12, 20; 14, 27
 ἀσπασαί 10, 30
 ἀσπασασθαι 12, 30
 ἀσπαστικῶ 10, 31
 ἀσπίδων 12, 18
 ἀστέρας 8, 10; 14, 20
 ἀστήρ 8, 5
 ἀστραπὴς 14, 2; 14, 12;
 14, 19
 ἀστροδάμα 10, 3
 ἀταραξίαν 14, 5
 ἀτένιζε 14, 11; 14, 26
 ἀτενίζοντας 6, 19
 ἀτενίζων 10, 23; 12, 13
 αὐλόν 6, 15
 αὐλός 6, 13
 αὐξηθεὶς 14, 32
 αὐξησίφως 10, 2
 αὐξόμενος 14, 31
 αὐται 12, 19
 αὐτίκα 6, 1
 αὐτόν 10, 31; 12, 11
 αὐτοῦ 2, 6; 14, 19
 αὐτῶν 10, 28; 12, 31
 ἀφθάρτου 4, 5; 4, 21; 6, 22
 ἀφιέντες 14, 3
 ἀφωτίστῳ 4, 5
 ἀχρεοκόπητον 4, 26
 ἀψύχῳ 4, 6
 βάθους 8, 5; 12, 17
 βαίνω 2, 7
 βασανίζων 12, 14; 14, 21
 βασιλεῦ 10, 32
 βεβελτιωμένος 4, 20
 βολὰς 14, 3
 βραβεῖα 12, 19
 βραχίονος 4, 4
 βροντάς 14, 2
 βροντῆς 8, 3; 10, 17
 βροτῶν 4, 30
 βυccίνοις 12, 18
 γάρ 6, 2; 6, 9; 6, 14
 γαστέρα 14, 21
 γεγῶτα 4, 28
 γενέσει 4, 8
 γενέσεως 14, 32
 γένεσις 2, 10
 γεννηθεὶς 4, 19
 γεννῆσαντι 12, 1
 γενόμενος 12, 2; 14, 31; 14, 32
 γεώδης 4, 2
 γεώδους 4, 3
 γῆν 14, 13
 γῆς 6, 8; 10, 33; 14, 28
 γλώσσης 10, 7
 [γράφοντι] 2, 2

- δάκτυλον 6, 20
 δέεται 12, 7
 δεῖ 12, 30
 Δ, ἡ 4, 26
 Δ, ὁ 4, 26; 12, 2
 Δ, τῆς 4, 3; 8, 17; 12, 3; 12, 2
 Δ, τοῦ 4, 3; 14, 24; 8, 17
 δεξιὰ 14, 16
 δεξιὰς 4, 4; 4, 20
 δεξιόν 6, 20; 12, 16
 δεσποτα 14, 27
 δέσποτην 4, 22
 δευτέρα 12, 24
 δεύτερον 8, 8; 10, 15
 δεύτερος 14, 8
 διά 6, 12
 διαδήματα 12, 29
 διαδημάτων 4, 22
 διαπεπλασμένον 4, 4
 διαρθρῶσει 10, 7
 διαυγεί 4, 5
 δῖς 8, 9; 8, 9; 8, 10
 δίσκος 8, 7
 δίσκου 6, 12; 6, 15; 8, 10; 8, 13
 δισώματος 8, 18
 δίωκε 8, 15
 δόγμα 4, 27
 δοκεῖν 6, 6
 δόκησιν θεοῦ 12, 5
 δόξη 4, 6; 10, 34
 δυνάμει 2, 4; 4, 24
 δύναμιν 12, 7
 δύναμις 10, 34
 δύνασαι 6, 5
 δυνάστα 14, 28
 δυσσεβῶν 14, 3

 ἐάν 4, 6; 6, 16; 10, 34
 ἐβδόμη 12, 26
 ἑβδομος 14, 10
 ἐγὼ 2, 7; 4, 24; 4, 26; 6, 2;
 6, 3; 8, 5; 12, 2
 εἰμι 6, 2; 6, 3; 8, 5
 εἶναι 6, 6
 εἰπεῖν 8, 8
 εἰπόντος 8, 6; 10, 16; 10, 27; 12, 10
 εἰπὼν 12, 16
 εἰσιν 12, 29
 εἶτα 10, 14; 10, 19

 ἕκαστον 12, 31
 ἐκείνη τῇ ὥρᾳ 6, 8
 ἐκείνης τῆς ἡμέρας 6, 9
 ἐκείνου 6, 18
 ἐκέλευεν 2, 5
 ἐκπλαγῆναι 8, 4
 ἐκτελέσῃς 10, 15
 ἔκτη 12, 26
 ἔκτισας 14, 33
 ἔκτος 14, 10
 ἐλεύσεται 12, 11
 ἔλκε 6, 4; 10, 23
 ἐμβλέποντας 6, 26
 ἐμέ 14, 24
 ἐμὴν, εἰς ἐμὴν κρᾶσιν 2, 12
 ἐμῆς ἀρχῆς 2, 11
 ἐμῆς γενέσεως 2, 10
 ἐμοί 14, 3; ἐν ἐμοὶ 2, 12; 2, 13;
 2, 13; 4, 1; 4, 2; 4, 14
 ἐμοῦ 4, 3
 ἐνάρχωμαι 4, 13
 ἔνεκα 10, 4
 ἐνεστῶσαν 4, 9; 4, 25
 ἐνεστῶσαις 14, 6
 ἔνθα καὶ ἔνθα 14, 11
 ἐν κέλευσμα 14, 1
 ἐνομοθέτησας 14, 34
 ἐνπυρισχίφως 10, 2
 ἐνστῶσιν 14, 11
 ἐντιμα 10, 8
 ἐντίμου 4, 4
 ἐντός 10, 20
 ἐπάκουσον 8, 16
 ἐπεὶ 4, 18; 4, 27
 ἐπειτα 6, 23; 6, 23; 14, 19
 ἐπίθεος 6, 20
 ἐπικαλοῦμαι 10, 4
 ἐποίησας 14, 34
 ἐποπτεύω 4, 10
 ἐπτά 10, 15; 12, 17; 12, 20;
 12, 27; 12, 29
 ἐρχομένους 12, 17
 ἔσει 10, 27
 ἔσταθι 4, 30
 ἔστιν 2, 9; ἔστιν 4, 28; 10, 20;
 14, 17
 ἕτεροι 12, 27
 ἕτερος 6, 17
 εὐεῖδῃ 10, 29

εὐθέως 6, 20; 8, 6; 8, 10; 8, 15;
10, 23; 10, 30; 14, 21

ἐχόμενον 4, 8

ἐχοντα 10, 30

εὐμενῶς 6, 26

εὐσεβεῖ 14, 4

εὐτονίαν 14, 5

ἐφικτόν 4, 28

ἐχοντα 14, 14

ἐχοντες 12, 28

ἐχούσας 12, 18

ἐψυχωμένῳ 4, 6

ἔως 10, 15

ζῶντα 10, 8

ζῶντος 6, 22

ζωογόνος, αἰθήρ 4, 17

ζωοτόνου 14, 32

ζψου 6, 7

ἦ 10, 7; 10, 8

ἦ 6, 16

ἦδε 2, 9

ἡδονῆς 10, 21

Ἥλιε 10, 32

Ἥλιος Μίθρας 2, 5

ἡμέρας 14, 6

ἡμετέρας 2, 4

θαυμάσῃ 4, 15

θεάματος 10, 21

θεάσασθαι 4, 15

θεῖ θεῶν 10, 33

θείαν θέσιν 6, 10

θείου 10, 23

θεοδώρητον 2, 13

θεοί 14, 7; 12, 27

θεόν 10, 28; 14, 14

θεοῦ 4, 27; 6, 13; 6, 22; 12, 6

θεοῦς 6, 11; 6, 19; 6, 26; 10, 16

θέσιν 6, 10

θεῷ 12, 1; 14, 26

θεῶν 6, 12; 8, 2; 10, 20; 10, 32;

10, 33

θεοσεβεῖ 14, 4

θνητὴν φύσιν 10, 6

θνητῆς ὑστερας 4, 19; 12, 2;

θνητῆς φωνῆς 10, 8

θνητόν γεγῶτα 4, 28

θνητοῦ φθόγγου 10, 7

θνητῶν 6, 8

θύρας 8, 13; 10, 20; 12, 17

θυρῶν 10, 21

ἴδης 8, 1

ἰδίαν 6, 28

ἰδίῳ 12, 31

ἰδῶν 12, 20

ἱεραί 12, 21

ἱεροί 12, 32

ἱερὸν πνεῦμα 4, 14

ἱερὸν πῦρ 4, 15

Ἰλαθί μοι 2, 1

Ἰνα 4, 9; 4, 13; 4, 13; 4, 15;

4, 15; 14, 21

ἰσχύει 10, 33; 10, 34

ἰχώρος 12, 3

καθαρόν 8, 1

καλλίφως 8, 21

καλούμενοι 12, 29

καλούμενος 6, 13

καλοῦνται 12, 19

καμμύων 8, 15

καταβαίνοντας 6, 11

κατὰ δόγμα 4, 26

καταλείψης 14, 25

καταπολεύουσα 14, 18

κατάρχα 14, 28

καταφίλει 12, 15

καταφιλῶν 14, 23

κατεπείγουσιν 4, 9; 4, 25; 6, 1

καταπειγούσης 10, 5

κατερχομένας 14, 12

κατερχόμενον 14, 13

κατέχοντα 14, 16

κατέχοντες 12, 28

κατοπτεύειν 4, 18

κατοπτεύω 2, 8

κεκληρωμένος 6, 16

κελεύει 14, 25

κέλεια 14, 1

κερατοειδῶς 12, 13

κεραυνοκλόνε 10, 1

κεραυνῶν 14, 3

κινουσα 14, 17

κλείθρα 8, 18

κλέος 10, 1

κλήσις 2, 9
 κλόνου 10, 17
 κνωδακοφύλακες 12, 31
 κοκκίνη 10, 30
 κόσμον 8, 1; 10, 20
 κόσμου 10, 16
 κόσμῳ 4, 5
 κράσεων 2, 13
 κράσιν 2, 13
 κράτους 4, 20
 κρατοῦσαι 12, 19
 κρεμάμενον 6, 15
 κτίστα 8, 19
 κτύπον 8, 3
 κύκλου 14, 1
 κύκλωμα 8, 13
 κύριε 8, 17; 10, 25; 10, 31;
 10, 34; 14, 31; 14, 27
 κύριοι 14, 6
 κύριος 10, 33

λαγόνα 12, 14
 λέγε 6, 21; 8, 4; 8, 12; 10, 13;
 10, 18; 10, 25; 12, 15
 λέγων 6, 24; 14, 23
 λειτουργούντος 6, 14
 λευκῇ 10, 29; 14, 15
 λίβα 6, 16
 λινοῖς 12, 28
 λόγον 8, 8; 8, 15
 λόγος 8, 4; 8, 16; 10, 19
 λόγου 2, 9

μακρόν 6, 23; 12, 13; 14, 21;
 14, 22; 14, 26
 μαρμαίροντα 14, 13
 μαρμαρυγαῖς 4, 29
 με 4, 8; 4, 10; 4, 26; 6, 1; 6, 22;
 12, 1; 12, 16; 14, 25
 μεγάλης 8, 3
 μεγαλοδύναμε 10, 31
 μεγαλονάμου 4, 20
 μεγαλοκράτορες 14, 7
 μεγαλοκράτωρ 10, 32
 μέγας θεός 2, 5
 μέγιστε θεῶν 10, 32
 μεγίστην θεῶν 12, 1
 μελάνων 12, 27
 μέλλω 4, 18

μένε 14, 24
 μέρη 6, 15; 6, 17; 6, 18
 μηκέτι 6, 27
 μέσον 6, 6; 10, 28
 μεταγεννηθέντος 12, 4
 μεταγεννηθῶ 4, 13
 μεταδοθῆναι 2, 6
 μεταπαράδῶναι 4, 7
 μεταπαράλημφομαι 4, 24
 μή 14, 25
 μηδὲ 10, 6
 μηδένα 8, 2
 μηδέπω 10, 6
 Μίθρας 2, 5
 μοι 4, 28; 10, 3
 μόνος 2, 7
 μονούμενον 8, 1
 μόνῳ, τέκνῳ 2, 3
 μόσχου 14, 16
 μου 4, 9; 4, 17; 4, 23; 4, 24;
 6, 12; 8, 17; 8, 17; 14, 7;
 14, 24; 14, 25
 μυκῶ 12, 14; 14, 23
 μύκωμα 12, 13; 14, 21
 μυκώμενος 14, 26
 μυριάδων 12, 4
 μύστη (μυσται P) 2, 3
 μυστήρια 2, 2
 μυστήριον 14, 34
 νεανίαι 12, 32
 νεώτερον 10, 28; 14, 14
 νοήματι 4, 13

ὁδῷ 12, 12
 οἶον 6, 16
 ὀλίγον 4, 23
 ὀλοκληρίαν 14, 4
 ὄλον 8, 12; 12, 14
 ὄμμασι 4, 19
 ὀμμάτων 14, 19
 ὀμοδίαιτοι 12, 22
 ὁμοίως 6, 13; 6, 17; 10, 14;
 10, 17; 12, 30
 ὀνόματα 10, 8
 ὀνόματι 12, 31
 ὄντι 14, 4
 ὀξύ? 8, 6
 ὄπου 8, 8

- δπως 2, 7
 δράματος 6, 18
 δράσεως 14, 5
 ὀρμώμενον 8, 2
 ὀρμωμένους 6, 20; 6, 27
 ὀρωμένων 6, 12
 ὄταν 8, 1; 10, 24; 10, 28;
 14, 11
 ὅτι 10, 4; 12, 2; 14, 25
 οὐδέ 6, 8
 οὐδέν 6, 8
 οὐδενός 6, 7
 οὐκ 4, 27
 οὖν 8, 1; 10, 23; 10, 24; 10, 28
 οὐρανόν 2, 7; 6, 11; 14, 18
 οὐρανοῦ 8, 18; 10, 33; 12, 19;
 12, 21; 12, 30; 14, 2
 οὐσία 4, 2
 οὐσίας 4, 2
 οὔτε 6, 7; 6, 7
 οὔτοι 12, 29
 οὕτως 12, 20; 14, 27
 ὀφθαλμούς 8, 16; 10, 19
 ὥκει 6, 5; 6, 8; 6, 9; 6, 9; 6, 14;
 6, 18; 6, 19; 6, 26; 8, 10;
 8, 13; 10, 19; 10, 28; 12, 11;
 12, 16; 14, 12; 14, 19
 ὥσιν 14, 14
 πάλιν 8, 4; 8, 12; 10, 18; 14, 23;
 14, 31
 πάντα 2, 8; 6, 9; 10, 13
 παράδοτα 2, 2
 παρθένοι 12, 21
 παρθένους 12, 18
 πατρός 6, 12
 πέμπτη 12, 25
 πέμπτος 14, 9
 πενταδακτυλίου 8, 11
 πέντε 14, 22
 περιδίνητον 14, 1
 περιέχοντος 10, 17
 περιζώμασιν 12, 28
 περικεχυμένος αἰθήρ 4, 17
 περιπατοῦντα 12, 11
 πικράν 4, 26
 πικράς 10, 5
 πιπλῶντας 8, 11
 πλείστους 8, 11
 πνεῦμα 2, 11; 4, 14; 6, 4;
 10, 22; 10, 24; 12, 14
 πνεύματι 4, 11; 4, 21; 8, 18
 πνεύματος 2, 12; 10, 14; 14, 28
 πνευματόφως 8, 20
 πνεύση 4, 14
 πνοιή 10, 34
 ποιήσαντι 12, 1
 ποιήσης 10, 28
 πολεούντας 6, 10
 πολοκράτορες 12, 30
 πόλον 12, 11
 πόππυσον 6, 23; 8, 9
 πορεία 6, 12
 πορεύομαι 14, 33
 πορευομένους 6, 27
 πραγμάτων 6, 28
 προέρχονται 12, 27
 πρόνοια 2, 1
 προσδόκα 8, 3
 πρόσελθε 10, 25
 προσερχομένους 8, 10
 προσκυνῆσαι 12, 6
 πρὸς ὀλίγον 4, 23
 πρόσωπα 12, 18; 12, 28
 [πρῶ, πρῶι] 6, 3
 πρῶτα 2, 2
 πρῶτη 2, 10; 12, 23; 2, 11;
 4, 3
 πρῶτον, πνεῦμα 2, 12; πῦρ 4, 1;
 ὑδωρ 4, 2; 12, 15; 10, 14
 πρῶτος 14, 7
 πῦρ 2, 12; 4, 15
 πυριδίνα 8, 24
 πυρίθυμε 8, 20
 πυρικλόνε 8, 23
 πύρινα 8, 18
 πυρίνας 8, 14
 πύρινον 10, 30
 πυρινότριχα 10, 29
 πυρίνψ 10, 31
 πυρίνων 4, 22
 πυρίπνοε 8, 20
 πυρίπολε 8, 19
 πυρισπόρε 8, 23
 πυρισώματε 8, 22
 πυριχαρή 8, 21
 πυρός 4, 1; 10, 14
 ὁ ὁ 6, 23

κε 6, 6; 6, 20; 6, 27; 8, 4; 8, 8;
 ιο, 27; 12, 1; 12, 6; 12, 30
 σεαυτὸν 6, 5; 10, 17; 10, 24
 σειομένην 14, 13
 σεισμῶν 14, 2
 σεμναί 12, 21
 σήμερον 4, 18; 12, 3; 14, 6
 σιγή 6, 21 3mal; 6, 22; 8, 4
 2mal; 8, 9; 8, 12 2mal; 10, 18
 σοι 6, 19; 6, 26; 10, 34, 14, 25
 σου 8, 6; 8, 16; 10, 16; 10, 22;
 10, 24; 10, 33; 10, 34; 12, 4;
 12, 10
 σπερματικοῦ 12, 3
 στάς 10, 23
 στερεῶ 4, 12
 στέφανον 10, 30
 στεφάνῳ 14, 15
 στόμα 6, 21
 στραφίσκονται 10, 27
 στρέφοντες 12, 32
 στυλίσκων 12, 23
 σύ 6, 20; 8, 4; 8, 12; 8, 15; 10,
 18; 12, 13; 14, 20; 14, 33, 34
 σύμβολον 6, 21
 σύμπλανος 8, 5
 συνανιέναι 4, 28
 συνδήσας 8, 17
 συνκινήσας 14, 22
 συνκλείστα 8, 19
 συντρέχειν 10, 22
 σύριον 6, 23; 8, 9
 σφόδρα 4, 9
 σῶμα 4, 3
 σώματος 14, 4; 14, 20

 τάδε 2, 1
 τάξει 14, 11
 τάξιν 6, 28
 ταρασσόμενον 10, 18
 ταύρων 12, 27
 ταῦτα 8, 6; 10, 13; 10, 16;
 12, 10; 12, 16; 12, 20
 ταύτῃ τῇ ὥρᾳ 12, 5
 ταύτης, δυνάμει 2, 4
 τέκνω 2, 3
 τέλειον 4, 3
 τελευτῶ 14, 32
 τεσσάρων 12, 23

τετάρτη 12, 25
 τέταρτος 14, 9
 τοσοῦτων 12, 4
 τότε 6, 26
 τοῦτο 10, 27; 10, 28
 τούτου 12, 4
 τρίς 6, 4
 τρίτη 12, 24
 τρίτος 8, 16; 14, 8
 Τύχαι 12, 21; 12, 19
 Τύχη 2, 1

 ὑγίαν 14, 4
 ὕδατι 4, 11
 ὕδατος 4, 1; 4, 1; 14, 27
 ὕδωρ 4, 1; 4, 16
 υἱός 6, 2
 ὑμῖν 4, 6; 8, 5
 ὑπερβαίνοντα 6, 5
 ὑπερβαλλόντως 12, 6
 ὑπερμεγέθη 14, 14
 ὑπεστῶς 4, 23
 ὑπεί 6, 1
 ὑποκειμένη 4, 8
 ὑποκείμενον 8, 15
 ὑστέρας 4, 19; 12, 3
 ὕψος 6, 6

 φανήσεται 6, 13
 φθόγγου 10, 7
 φθρατή 4, 30
 φρασθέντα 10, 6
 φρικτὸν ὕδωρ 4, 16
 φύλα 14, 3
 φυλάκισσαι 12, 22
 φυλακτήρια 12, 15; 14, 23
 φύλαξον 6, 22; 12, 16
 φύσει 4, 9
 φύσι 4, 30
 φύσιν 10, 6
 φωνῆς 10, 8
 φῶτα 14, 12
 φωτινὴν 14, 14
 φωτόβιε 8, 24
 φωτοδότα 8, 23
 φωτοκινήτα 8, 24
 φωτοκράτωρ 8, 22
 φωτὸς κλέος 10, 1
 φωτὸς κτίστα 8, 19

χαίρε 10, 31; 12, 23; 12, 24 3 mal; 12, 25 2 mal; 12, 26; 14, 7; 14, 8 2 mal; 14, 9 2 mal; 14, 10 2 mal; 14, 27 2 mal; 14, 28	χρυσῷ 14, 15 χωρήσαντα 10, 6
χαίρετε 12, 20; 12, 31	ψυχῇ 10, 25
χαρὰς 10, 22	ψυχῇ 14, 25
χειρί 14, 16	ψυχικῆς δυνάμεως 4, 24
χειρός 4, 4; 4, 21	ψύχω? 6, 2
χιτῶνι 10, 29; 14, 15	ψύχων? 6, 3
χλαμύδι 10, 29	ῥιμον 14, 17
χρεῖαν 4, 10; 6, 2	ῥρα 6, 8; 12, 5
χρύσεα 12, 19; 12, 29	ῥραις 14, 6
χρύσεον 14, 17	ῥραν 14, 18
χρυσοειδέειν 4, 28	ῥρας 6, 10
χρυσοκόμαν 14, 15	ῥς 6, 15; 12, 12; 14, 33 2 mal
	ῥστε 6, 6; 8, 3; 10, 21

2. Orthographisches und Grammatisches.

Vorbemerkung. Die wenigen orthographischen und grammatischen Besonderheiten sollen, so aus dem Apparate herausgehoben, noch einmal übersichtlich zusammenstehen. Im Texte sind Verschreibungen, die sicher von eines Abschreibers Hand stammen, z. B. dann wenn dieselben Wortformen sonst immer „richtig“ geschrieben oder sogar von demselben Schreiber nachträglich verbessert sind, nicht stehen gelassen worden, wohl aber andere nachweisbare Vulgarismen, die möglicherweise dem Text der wahrscheinlich in langem Gebrauch vielfach veränderten Liturgie angehören konnten; ihren „echten“ oder ältesten Teil im einzelnen sicher herzustellen ist ja doch unmöglich. Auch die ganz geläufigen Schreibungen $\iota = \epsilon$, $\alpha\iota = \epsilon$ u. s. f. sind aufgeführt, gerade weil sie in diesem Teil der Papyrushs. nur vereinzelt vorkommen. Hier ist auch der Text der magischen Anweisung berücksichtigt, der von dem liturgischen Index ausgeschlossen sein mußte.

συνκλίστα 8, 19	ἀνυγέντος 8, 13
βραβία 12, 19	ἄπυρον (ἄπειρον) 8, 13
σιμῶν 14, 2	κλήθρα 8, 18
ὕγιαν 14, 4	φωτοδῶτα 8, 23
καταλίψης 14, 25	ἐνάρχομαι (ἐνάρχουμαι) 4, 13
λιώσας 17, 11	ὑπερβαλλόντος (ὑπερβαλλόντως)
ἄγγιον 17, 13 u. 15	12, 6
καθαρίως 17, 14	ἔλουρε 8, 21
ἐκλιξε 18, 19	ἀπαινίζοντο 20, 11
πυριδεῖνα 8, 24	βεεγένητε 10, 1
περιδείνητον 14, 1	πυριχλόνε 8, 23

δηλαυῶς 18, 8
ἀρχαγγέλλου 2, 6
μεταγεννηθῶ 4, 13
βεεγένητε 10, 1

διζώματος 8, 18

ὕπεστῳς 4, 23

ὕπναι 6, 1

Ἐπιδάλτης 21, 4

φθρατή 4, 30

πρῶτα 2, 2

μύσται = μύστα 2, 3

χρύσειον 14, 17

χρύσεια 12, 19 u. 29

ἀργυρέαν 20, 14

δέεται 12, 7

μελάνης 19, 8

νεχθέν = ἐνεχθέν? 4, 14

μεταπαρὰδῶναι 4, 7

αἰσθηθήσεται 10, 18

γένη 17, 17

κὺν ἐμέ 14, 24

ἡ τοῦ οὐρα 17, 17

πρὸ τριῶν ἡμερῶν 18, 15

οὐρανὸν βαίνω 2, 7

ἀθάνατα ζῶντα — ὀνόματα 10, 8

τοῦτο εἰπόντος στραφῇσονται

ἐπὶ σε αἱ ἀκτῖνες 10, 27

ἄνθρωπος ἐγὼ — γενόμενος —

τούτου ὑπὸ τοῦ μεταγεννηθέν-

τος — ἀπαθανατισθεῖς — ἀεῖοι

12, 2 ff.

κἂν ἦν 16, 7

3. Sachregister zu den Erläuterungen.

Vorbemerkung. Alles wesentliche wird in der ausführlichen Inhaltsübersicht S. VII ff. leicht aufzufinden sein. Durch sie wünschte ich das Sachregister zu entlasten und zugleich diejenigen, die das Buch nicht lesen, aber beurteilen wollen, schneller zu orientieren.

Abendmahl 106 f.

Abgötterei als Hurerei 130

„Adler“ 54; 151; 184

Adoptionsriten 124; 136

ἄγγελος 49

Ägyptisches 33; 37; 71; 72; 75;
76 f.; 81; 87 f.; 100; 137; 193 ff.

αἰητός 50

Aion 66 f.; 81

Amesha Spenta 73

Ἀνάγκη 59 f.

ἀποφορά 62

ἀπῆς 147 f.

ἀρχάγγελος 47

Attiskult 103; 126; 147; 162 f.;

165; 170

Aufstieg der Seele 90 f.; 182 ff.;

200 ff.

Bärengestirne 72

Bräutigam, kultisch¹, 122

Brautgemach, kultisch, 126 f.; 129

Brüder, kultisch, 149

Brüllen 41; 69

Chaldäische Orakel 204

cognatio spiritualis 153

confarreatio² 121

1 Einen Beleg, der mir S. 132 Anm. 1 fehlte, kann ich noch nachtragen: F. P. Figer *Eine Primiz in Tirol*, *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* IX, Berlin 1899, S. 396 ff.

2 Wenn die Heranziehung der confarreatio oben S. 121 f. ihre Bedenken haben mag, so hätte um so mehr auf den Brauch hingewiesen werden sollen, der bei Curtius Rufus VIII 16 erwähnt

Dämonen im Menschen 98f.
διόπτοντες 65; 80
Dionysoskult 41; 105; 123; 127;
137; 148; 163; 164; 167;
198ff.
Dualismus 59; 61; 80
δύναμις 46

Ebner, Margarete, ihre Offen-
barungen 133
Eckhart über Gotteskindschaft 140
Ehe Israels mit Gott 130
Einheit Vaters und Sohnes 68;
155f.
ἐκτασις 98
Elemente 55ff.; 58; 79
Eleusinien, späte, 138; 163; 164
ἐνθουσιασμός 97f.
ἐν Χριστῷ 109
Ephesia 36; 38
Erde als Mutter 143ff.
Essen des Göttlichen 100ff.
Eustochium Haus Gottes 131
εὐάγγελος 49

Feuergott 65f.
Fixsterngötter 70
φράτορες 149

γάμος, ἱερός, 127ff.; 129; 130
Geheimnamen 37ff.
γεννήτης τῶν θεῶν 137
Gotteskindschaft 134ff.; 152ff.
Gott Vater des Menschen 134ff.;
141ff.; Gottheit Mutter des
Menschen 143ff.

Handauflegung 119
Hathoren 71
Helios 67; Helios Mithras 68;
135; Helios Vater 135
Hermetische Bücher 206
Himmelfahrt der Seele 90f; 179ff.
Hochzeit, heilige 127ff.; 129; 130
Honig 170f.

ὁρῶμενοι θεοί 62
Hymnen in den Zauberbüchern 27

Indisches 136; 160f.
In Gott (Christus) 109ff.
Iranisches 35; 36; 51; 52; 61;
71; 73f.; 81; 187ff.
Isiskult 37f.; 146; 162; 203
Jüdisches 111; 175; 191f.

κερνοφορεῖν 103
„Kind“, kultisch 52
Kinder, Herkunft 144
Kirche Braut Christi 130
κλίμαξ 31; 89; 183; 186
κόλπος 123; διὰ κόλπου διέλ-
κεσθαι 136; ὑπὸ κόλπον ἔδυν
136

Langmann, Adelheid, ihre Visi-
onen 133

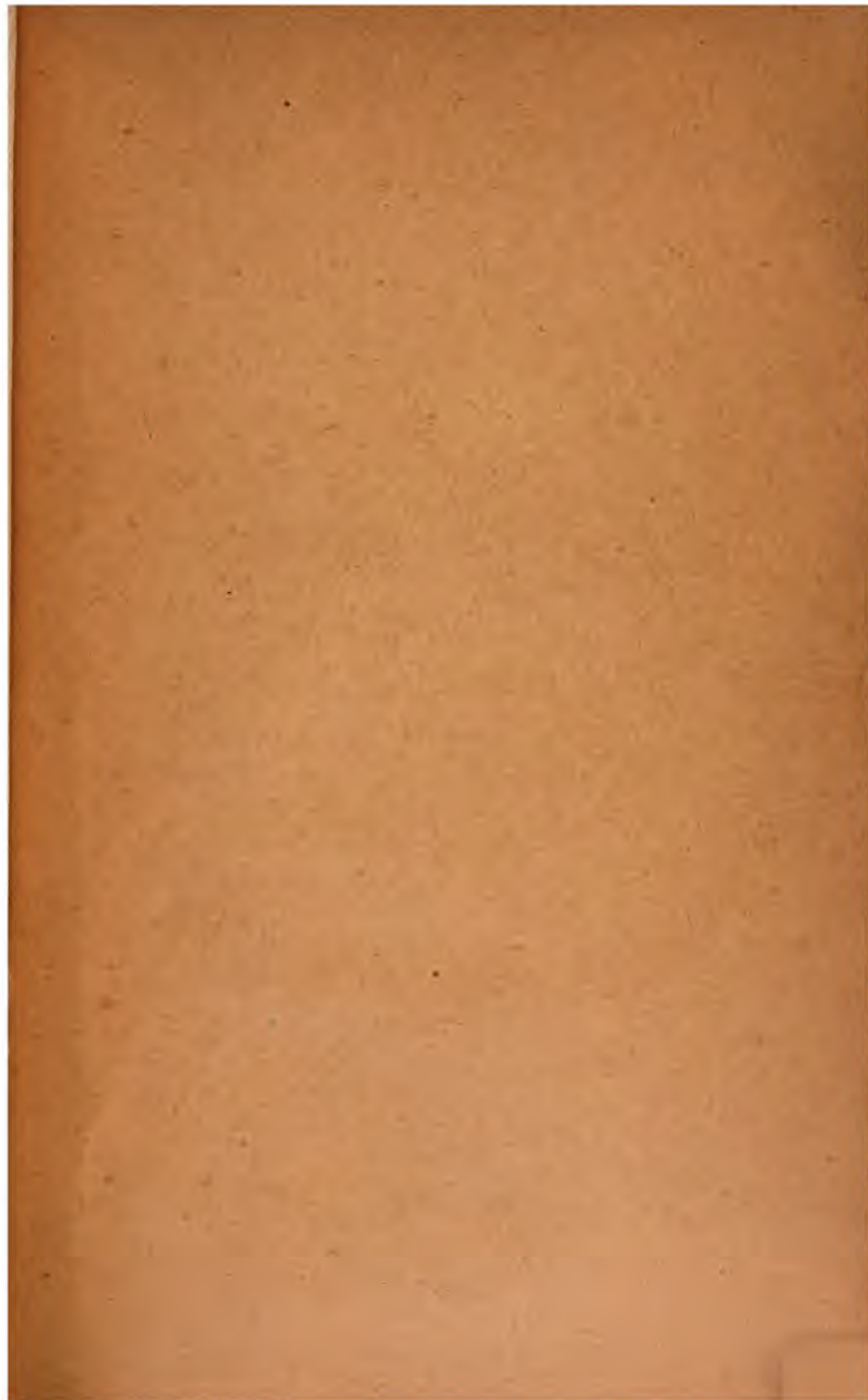
Mahl, sakramentales, 102ff.
Manichäer 209
Markosier 129
Mikrokosmos 55ff.
Milch 171; 199
Mutter Erde 143ff.; Muttervor-
stellung von Göttinnen 143ff.
μυκάσθαι 41

wird: *rex . . iussit afferri patrio more panem* (bei der Hochzeit mit Roxane). *Hoc erat apud Macedones sanctissimum coeuntium pignus, quem divisum gladio uterque libabat.* Dazu bemerkt F. v. Schwarz *Alexanders des Großen Feldzüge in Turkestan* 82: *Curtius hält hier das gemeinschaftliche Verzehren von Brot bei Hochzeiten für eine alte Sitte der Makedonier. Ich glaube aber vielmehr, daß dies eine Sitte der damaligen Sogdianer war, denn dieselbe Sitte besteht bei den Eingeborenen Turkestans noch bis auf den heutigen Tag. Bei der ansässigen Bevölkerung Turkestans besteht auch gegenwärtig noch die ganze Trauungszeremonie darin, daß Bräutigam und Braut gemeinschaftlich eine Schale Wasser austrinken und ein in zwei Teile geteiltes Brot essen.*

- μύσται 49f.
 Mystenklassen, Terminologie 150ff.
 Namen, Bedeutung 111ff.; „im Namen“ 110ff.
 Neuplatoniker 108; 208
 Neuzeugung in der Taufe 139
 Nikodemus 175
 nomen 114; nomina arcana 34 ff.
 νυμφίος 122; 131
 νυμφών 126
 Offenbarungsformen 47
 ὄνομα 113; εἰς τὸ ὄνομα 114; ἐν ὀνόματι 110ff.; 115
 ὦμος μόσχου 77
 παλιγγενεσία 175
 πάπας 147
 παράδοτα, μυστήρια 53
 parens, kultisch 146
 Parmenides 197
 πατήρ 126
 Pate 153f.
 πατήρ, pater, kultisch 52; 146; 147; 151
 Pfeifen 34; 40
 Planetengötter 33; 61; 69; 75
 πνεῦμα 59; 96f.; 116; 117ff.; ἐν πνεύματι 116ff.
 Polherrscher 70
 πολεῖοντες θεοί 61
 πομπυρμός 34; 40
 Poseidonios 57; 202
 πρᾶτα 50
 Psalmen im Zauber 28
 Rindsschulter 76
 Röhre des Windes 63
 Sabaziosmysterien 123; 169
 Säulen des Himmels 71
 Sakramente 93
 Samothrakischer Kult 104
 Schicksalsgöttinnen 71
 Schulter des Rindes 76
 Schweigen 42
 Schwiegermutter Gottes 132
 Seelenreise 181ff.; Seelenabstieg 182; Seelenaufstieg 90f.; 182ff.; 200ff.
 sieben Gebete 90
 σιγή 42; 64
 σιγμός 34
 Sonnengott 67
 Stoisches 55; 61; 80ff.; 156
 σύμβολον 64
 κυριγμός 42
 Taufe 139; 176f.; 178
 Tauler über Gotteskindschaft 140
 τελευτᾶν und τελεῖσθαι 163
 terrae filius 144
 tradidit, Formel, 53
 Trank, sakramental, 170ff.; 199
 Τύχη 51; 71; Τύχαι 70
 Vater, kultisch 52; 146ff.; 151
 Vaternvorstellung von Göttern 141ff.
 Vater und Sohn eins 68; 155f.
 Vaterunser im Zauber 28
 Verhüllung, kultisch 167f.
 Voces mysticae 32ff.
 Vokale, sieben 32f.; in der Bis-
 liturgie 38
 Wasser im Kult 172f.
 Weltbild der Liturgie 78ff.
 Wiedergeburt¹ 138; 140; 157ff.
 Winde 62ff.
 ὑπερόπτος 160
 Zauberworte 32ff.
 Zeit der Liturgie 43ff.
 Zischen 42

I Erst nach Abschluß der Korrektur kommt mir zu Gesicht, was J. E. King in The Classical Review, Februar 1903, über Bräuche bei Kinderbestattung zusammenstellt. Da ist kein Zweifel, wie man sich die Wiedergeburt der Kinder dachte, und was ich S. 144f. kurz dargelegt habe, erfährt die vollste Bestätigung.





THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

MAR 14 1916

22 Nov 55 DS

DEC 6 1955 LU

13 Jul '65 CH

REC'D LD

JUL 6 '65 - 8 PM

FEB 26 1975 99

REC'D CTR DEPT

BIOG 2-17-75

FEB 18 1986

May 20

MAY 16 1986

YB 22255

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY



8000941000

Dieterich

154494

B/1585
DS

