

BEITRÄGE ZUR QUELLENFORSCHUNG*

mitgeteilt von ANDREA ORSUCCI

MA I, 245:

Glockenguss der Cultur. — Die Cultur ist entstanden wie eine Glocke, innerhalb eines Mantels von größerem, gemeinerem Stoffe: Unwahrheit, Gewaltsamkeit, unbegrenzte Ausdehnung aller einzelnen Ich's, aller einzelnen Völker, waren dieser Mantel. Ist es an der Zeit, ihn jetzt abzunehmen? Ist das Flüssige erstarrt, sind die guten, nützlichen Triebe, die Gewohnheiten des edleren Gemüthes so sicher und allgemein geworden, dass es keiner Anlehnung an Metaphysik und die Irrthümer der Religionen mehr bedarf, keiner Härten und Gewaltsamkeiten als mächtigster Bindemittel zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk?

Vgl. F. A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866, S. 336 f.:

Es ist durch Feuerbach in Deutschland und durch Comte in Frankreich die Anschauung aufgekommen, als sei der wissenschaftliche Verstand weiter nichts, als der nach Verdrängung der hindernden Phantasien zu seiner natürlichen Geltung gekommene gesunde Menschenverstand [...]. Die Geschichte zeigt uns keine Spur

* Der folgende Beitrag zur Quellenforschung erscheint in zwei Theilen. Die Sigle GDG bezieht sich auf Friedrich Nietzsche: „Der Gottesdienst der Griechen. [Alterthümer des religiösen Cultus der Griechen, dreistündig, Winter 1875/76.]“, in: *Nietzsche's Werke*, Band XIX, Dritte Abteilung, Band III: Philologica, Dritter Band: Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie, herausgegeben von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1913, S. 1—124. Mehrere der als Quellen angeführten Texte wurden von Nietzsche 1875 aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen: Heinrich Nissen: *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1869 (20. Oktober); Karl Boetticher: *Die Tektonik der Hellenen*, I—II, Potsdam: Verlag von Ferdinand Riegel, 1852 (19. Oktober); Wilhelm Mannhardt: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen*, Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875 (20. Oktober); Carl Boetticher: *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1856 (9. Juli und 21. September); Richard Foerster: *Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Litteratur- und Kunst-Geschichte*, Stuttgart: Verlag von Albert Heitz, 1874 (20. Oktober); Karl Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde*, Erster Band, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1870 (24. Oktober); Franz Carl Movers: *Die Phönizier*, I—II, Bonn: bei Eduard Weber, 1841, Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung, 1849, 1850, 1856 (11. November); *Hermes* II, 1867 (9. November); Adolf Holtzmann: *Deutsche Mythologie. Vorlesungen*, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1874 (20. Oktober); Edward Burnett Tylor: *Die Anfänge der Cultur*, I—II, Leipzig: Winter, 1873 (29. Juni); *Philologus* XVII, 1861 (26. Oktober). Die Reihenfolge der hier geführten Nachweise richtet sich nach dem Fortgang von Nietzsches Text.

von einem solchen plötzlichen Hervorspringen des gesunden Menschenverstandes nach blosser Beseitigung einer störenden Phantasie; sie zeigt uns vielmehr überall, wie die neuen Ideen sich trotz des entgegenstehenden Vorurtheils Bahn brechen, wie sie mit dem Irrthum selbst, den sie beseitigen sollen, sich verschmelzen oder zu irgend einer schiefen Richtung zusammenwirken, und wie die völlige Beseitigung des Vorurtheils in der Regel nur die letzte Vollendung des ganzen Processes ist, gleichsam das Putzen der fertig gearbeiteten Maschine. Ja — um der Kürze wegen beim Bilde zu bleiben — der Irrthum erscheint historisch oft genug als der Mantel, in welchem die Glocke der Wahrheit gegossen wird, und der erst nach Vollendung des Gusses zerschlagen wird. Das Verhältniss der Chemie zur Alchemie, der Astronomie zur Astrologie mag dies erläutern.

VM 300:

Inwiefern auch im Guten das Halbe mehr sein kann als das Ganze. — Bei allen Dingen, die auf Bestand eingerichtet werden und immer den Dienst vieler Personen erfordern, muss manches weniger Gute zur Regel gemacht werden, obschon der Organisator das Bessere (und Schwerere) sehr gut kennt: aber er wird darauf rechnen, dass es nie an Personen fehle, welche der Regel entsprechen können, — und er weiss, dass das Mittelgut der Kräfte die Regel ist. — Diess sieht ein Jüngling selten ein und glaubt dann, als Neuerer, Wunder wie sehr er im Rechte und wie seltsam die Blindheit der Andern sei.

Vgl. Hesiod: *Werke und Tage*, 40:

πλέον ἤμισυ παντός.

Vgl. B. Gracián: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, deutsch von A. Schopenhauer, S. 170:

Bei allen Dingen stets etwas in Reserve haben. Dadurch sichert man seine Bedeutsamkeit. Nicht alle seine Fähigkeiten und Kräfte soll man sogleich und bei jeder Gelegenheit anwenden. Auch im Wissen muß es eine Arriergarde geben, man verdoppelt dadurch seine Vollkommenheiten. Stets muß man etwas haben, wozu man bei der Gefahr eines schlechten Ausganges seine Zuflucht nehmen kann. Der Entsatz leistet mehr als der Angriff, weil er Wert und Ansehen hervorhebt. Der Kluge geht stets mit Sicherheit zu Werke, und auch in der hier betrachteten Rücksicht gilt jenes pikante Paradoxon: „Mehr ist die Hälfte, als das Ganze“ [Hesiodus].

KSA 8, 30[7]:

Montaigne: „wer einmal ein rechter Thor gewesen, wird niemals wieder recht wise werden“. Das ist, um sich hinter den Ohren zu krauen.

Vgl. Michaels *Herrn von Montagne Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt. Leipzig, 1753. Drittes Buch, VI. Hauptstück, S. 5 (BN)*:

Ich befinde mich nicht stark genug den Angriff und die Ungestümmigkeit dieser Leidenschaft, oder sonst irgend einer andern starken, auszuhalten. Wenn ich einmal davon überwältigt und zu Boden geworfen würde: so würde ich mich niemals völlig wieder erholen. Wer meine Seele einmal niedergeschmissen hätte, würde sie niemals

wieder aufrichten. Sie prüft und erforscht sich allzu lebhaft und genau; und würde daher die ihr gemachte Wunde sich niemals schließen und verharrschen lassen. Es ist ein Glück für mich, daß sie noch keine Krankheit überwältigt hat. Ich stelle und widersetze mich, so oft ich angegriffen werde, in meiner besten Rüstung. Also würde ich verlohren seyn, so bald mich eine hinrisse. Ich halte mit nichts zurück. Die Fluth möchte durch meinen Damm brechen, wo sie wollte: so würde ich bloß seyn, und ohne Rettung ersaufen müssen. Epikur sagt: ein Weiser könne niemals in einen entgegen gesetzten Zustand gerathen. Ich bin auf der andern Seite gewisser maßen der Meynung, daß wer einmal ein rechter Thor gewesen ist, niemals wieder recht weise werden wird. Gott sieht meine Schwachheit an, und giebt mir solche Leidenschaften, die ich auszuhalten im Stande bin. Die Natur hat mich an Stärke entwaffnet, und hingegen mit Unempfindlichkeit und mit einer ordentlichen oder stumpfen Vorstellung bewaffnet.

GDG, S. 3:

Sie [die Griechen] haben gerade auf die Entwicklung der gottesdienstlichen Gebräuche eine ungeheure Kraft verwendet, eingerechnet Zeit und Geld; wenn bei den Athenern der sechste Theil des Jahres aus Festtagen bestand (Schol. Aristoph. Vesp. v. 663), die Tarentiner sogar mehr Festtage hatten als Werkeltage, so ist dies nicht nur ein Zeichen von Ueppigkeit und Faulenzerei, es war nicht hinausgeworfene Zeit.

Vgl. G. F. Schömann: Griechische Alterthümer. Zweiter Band: Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen, Berlin, 1859, S. 392:

Solche Feiertage sind die eigentlich sogenannten Feste, ἑορταί: und auch ihrer gab es in Athen eine beträchtliche Anzahl, nach einem alten Zeugen doppelt soviel als in irgend einem andern Staate [(Xenoph.) Staat v. Athen c. 3,9]. Eine bestimmte Zahl anzugeben setzen freilich unsere Quellen uns nicht in den Stand, gewiss aber ist es nicht zuviel, wenn wir etwa fünfzig bis sechzig solcher Feiertage [Vgl. Schol. Aristoph. Vesp. v. 683 (661). Att. Proc. S. 152], an denen die Geschäfte ruhten, annehmen [...]. Von den Tarentinern heisst es bei Strabo VI p. 280 dass sie zur Zeit ihrer Blüthe mehr öffentliche Feste (πανδήμιους ἑορτάς) als Werktag gehabt hätten (ἢ τὰς ἄλλας ἡμέρας). Vgl. Corai u. Grosk.

GDG, S. 4f.:

Auf diesem Boden des unreinen Denkens erwuchs der griechische Cultus; wie auf dem Boden des Rachegefühls das Rechtsgefühl erwachsen ist.

Vgl. E. Dübring: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau, 1865, S. 219—222 (BN):

Die Conception des Rechts und mit ihr alle besondern Rechtsbegriffe haben ihren letzten Grund in dem Vergeltungstribe, der in seiner höhern Steigerung Rache heisst. Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment, eine reactive Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung. [...] Wenn man den Göttern Opfer bringt, um die vermeinten Unthaten der Menschen zu sühnen, so ist es ganz offenbar, dass man sich vorstellt, ihre Rache befriedigen und ihren Zorn durch das eigne Uebel und den eignen Verlust versöhnen zu müssen. Steigen wir von den Göttern, die das menschliche Wesen in abstracten Zügen und in grössern Dimensionen an sich tragen,

zu den Menschen herab, so finden wir die Blutrache als die ursprünglichste Gestalt der Gerechtigkeitsübung vor. Erst in einem spätern Stadium der Volksentwicklung kommen die öffentlichen Belegungen der aus den Verletzungen entstandenen Feindschaften zur Geltung, und das Rechtsgefühl der Einzelnen beruhigt sich, wenn dem Verletzten ein angemessener Eigenthumsverlust als Strafe auferlegt wird. Stets bleibt aber das Rachegefühl der Grund des Strebens, dass den Verletzer ein Uebel treffe. [...] Alle diese Umstände schliessen aber nicht im Mindesten die Wahrheit unseres Satzes aus, dass der Trieb das Erste und die Idee das Zweite, und dass das Rachegefühl das Fundament sei, auf welchem der ganze Bau aller unserer Rechtsbegriffe ruht.

GDG, S. 5:

2. Falscher Begriff der Causalität, Verwechslung des Nacheinander mit dem Begriff der Wirkung. [...] Der König der Coussa-Kaffern hatte ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen und starb bald darauf. Sämmtliche Kaffern hielten nunmehr den Anker für ein lebendes Wesen und grüssten ihn ehrfurchtsvoll, sobald sie in seine Nähe kamen.

Vgl. J. Lubbock: Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, Jena, 1875, S. 236 (BN):

Wir dürfen nicht vergessen, daß der Gottesbegriff der wilden Rassen sich wesentlich von dem der höheren Völker unterscheidet. Ihre Gottheit ist nicht überirdisch; sie ist nur ein Theil der Natur. Dies erklärt in hohem Grade die uns auf den ersten Blick so fremdartig erscheinende Neigung, leblose Dinge zu vergöttern. [...] Der König der Koussa-Kaffern hatte ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen und starb bald darauf. Sämmtliche Kaffern hielten nunmehr den Anker für ein lebendes Wesen und grüssten ihn erfurchtsvoll, sobald sie in seine Nähe kamen.

GDG, S. 9, Anmerkung 2:

Namentlich der grosse Kreislauf der Natur (*annus annulus*).

MA I, 111 (S. 115, Z. 24f.):

den günstigen Verlauf des gesammten Ganges der Natur, namentlich des grossen Jahreskreislaufs

Vgl. H. Nissen: Das Templum. Antiquarische Untersuchungen, Berlin, 1869, S. 191:

Der grosse Kreislauf der Natur (*annus, annulus*) stellte die Befugnisse und Anrechte der einzelnen Gottheiten an die Verehrung des Staates fest.

GDG, S. 9, Anmerkung 3:

Bei den Italikern, in Aegypten und Babylon drückt der Mensch mit der quadratischen Kunstform das Zeichen der Knechtschaft auf.

Vgl. H. Nissen, Das Templum, a. a. O., S. 98:

Die Naturformen beherrschen den Geist; sie prägen ihm ihren Stempel unauslöschlich ein zu einer Zeit, wo die jungen Sinne sich begierig den umgebenden Wundern öffnen. [...] Die Naturanschauung des italischen Volkes ist in der Ebene

entstanden [...]; sein strebender Geist umfasst die endlose Fläche. Der Mensch drückt ihr das Zeichen der Knechtschaft auf; die Natur zeichnet sich hier nicht durch scharf ausgeprägte Formen aus, der ordnende Verstand zwingt sie in unterscheidende Linien. Die quadratische Kunstform hat sich in Aegypten und Babylon und in gleichem Sinne bei den Italikern entwickelt.

GDG, S. 10:

Verlässt man das Haus und geht zum Kreuzweg, *compitum*, wo die Gentilen sich versammeln, da wachen andere Geister, die Ahnherren der Geschlechter, die *lares compitales*. Der Italiker hatte keinen unbewachten Augenblick im Leben, Geisteraugen sehen alles, Geisterohren hören alles. Der Hausvater kann Weib und Kind an Leib und Leben strafen, aber er hat mit den Vorfahren abzurechnen; der König kann jeden Bürger verkaufen oder töten, aber in der Königswohnung warten die Geister der verstorbenen Könige auf ihn, Rechenschaft zu fordern. Wer recht gehandelt hat, geht ruhig ein zu seinen Vätern und sorgt, dass das Gute bestehen bleibt.

Vgl. H. Nissen, Das Templum, a. a. O., S. 148:

Und wenn man das Haus verläßt und an den Kreuzweg (*compitum*) kommt, wo die Gentilen sich zu versammeln pflegen zu Gesprächen und Beratungen, auch wol zu allerlei Scherz und Kurzweil, so wachen andere Geister darüber, daß Alles mit rechten Dingen zugehe, das sind die Ahnherren der Geschlechter, die *lares compitales*. Und wenn man auf den Markt kommt, auf dem der große Verkehr des Staates sich bewegt wie im Atrium der Verkehr des Hauses, da wachen die Schutzherren der Gemeinde, die Götter selbst, daß Recht geschehe und Unrecht fern bleibe. Auch außerhalb der Stadt an jedem Kreuzweg, auf jeder Feldflur und in jedem Weinberg, über der kleinsten wie der größten Verrichtung ruht das Auge eines Geistes. An der Grenze endlich wacht Terminus um zu verhüten, daß an die *Limites* des *Templum* frevelnde Hand angelegt werde. Der Italiker hatte keinen unbewachten Augenblick im ganzen Leben; von dem Moment seiner Empfängniß bis zur Stunde seines Todes kann er kein Wort reden, das nicht gehört, keine That thun, die nicht von Geisteraugen gesehen würde. Das ist es, was den römischen Staat mit seinen Rechtssätzen überhaupt möglich gemacht hat. Wol kann der Hausvater Weib und Kind an Leib und Leben strafen, aber er hat darüber abzurechnen mit seinen Vorfahren; wol kann der König jeden Bürger verkaufen und tödten, aber in der Königswohnung warten die Geister der verstorbenen Könige um Rechenschaft zu fordern für das vergossene Blut. Und wenn Recht geschieht, sind die Götter mild und gnädig, den Frevler strafen sie mit den furchtbarsten Strafen. Wer recht gehandelt im Leben, geht ruhig ein zu seinen Vätern und waltet fortan in der Gemeinde fort und sorgt, daß das Gute bestehen bleibt.

GDG, S. 13:

Mit dem Dasein des Schutzbildes ist das Bestehen des Stammes unlösbar verknüpft, mit seinem Dasein und Kultus ist der Stamm erst geworden, es ist ihm vom Himmel zugesandt oder seinem Ahnherrn bei einem Besuch der Gottheit selbst geschenkt. Es ist das heilige Unterpand göttlichen Schutzes; mit der Entführung oder Vernichtung des Bildes löst sich die Staatsgesellschaft.

Vgl. K. Boetticher: Die Tektonik der Hellenen. Zweiter Band, Viertes Buch: Der Hellenische Tempel in seiner Raumanlage für Zwecke des Kultus, Potsdam, 1852, S. 133 f.

Es ist ein Grundgedanke des ältern Hellenischen Kultes daß mit dem Dasein des *Schutzbildes* das Bestehen des Stammes, die Wohlfahrt der ganzen Staatsgesellschaft unlösbar verknüpft sei; denn weil mit ihm und seinem Kulte Stamm und Staat erst als solche geworden, weil ein solches Bild ihm der Sage nach oft unmittelbar vom Himmel zugesandt oder dem Ahnherrn seiner Fürsten von der Gottheit selbst zur Aufbewahrung übergeben worden war, so betrachtete man es auch als das heiligste Unterpfeiler göttlichen Schutzes und eine Menge Göttersprüche bezeichnen ausdrücklich dies Bild nebst seinem Kulte als Bürgschaft für die Erhaltung der Herrschaft oder sichern sie dem zeitigen Besitzer zu: *illic imperium fore, ubi est Palladium* [Serv. Virg. Aen. II, 166]; mit der Entführung oder Vernichtung des Bildes mit welcher zugleich sein Kult erlischt, löst sich daher auch die Staatsgesellschaft als solche, wenigstens als freie und selbständige auf, alle übrigen *Sacra* und Tempel des Staates verlieren damit ihren Halt und Bestand.

GDG, S. 13:

Mit allen Reinigungen will man feindselige Dämonen verscheuchen, die den Verkehr mit der Gottheit stören könnten. Bei vielen wilden Völkern ist es nachgewiesen, dass sie mit Feuerbränden böse Geister verscheuchen, mit Feuer die Wöchnerin, das Kind, die vom Begräbniss zurückkehrenden Hinterbliebenen von den ihnen anhaftenden bösen Mächten zu befreien suchen.

Vgl. W. Mannhardt: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin, 1875, S. 608:

Die fraglichen Feuer, ja der von ihnen ausgehende Fackellauf über die Kornfelder könnten hienach rein als Lustration, als Feuerreinigung aufgefaßt werden, wie sie bei vielen wilden Völkern vorkommt, welche mit Feuerbränden böse Geister verscheuchen, mit Feuer die Wöchnerin, das Kind, die vom Begräbnisse zurückkehrenden Hinterbliebenen von der Befleckung und den ihnen anhaftenden bösen Mächten zu befreien suchen. (Tylor, *Anfänge der Cultur*, II, 195; 433 ff.).

GDG, S. 13:

Dasselbe will man auch mit dem Wedel und dem Schlag der Ruthe, z. B. mit dem Lorbeer als Sprengwedel des Weihewassers.

Vgl. W. Mannhardt: *Der Baumkultus der Germanen, a. a. O.*, S. 297:

Mit Binden geschmückte Lorbeerzweige dienten als Sprengwedel, mit denen sich der Gottesfürchtige beim Eintritt in den Tempel und beim Ausgange aus demselben aus dem Weihwasserbecken besprengte und von welchem er beim Herausgehen ein Blatt zu sich nahm und möglichst lange bei sich trug, um die empfangene Reinheit dauernder zu machen. Solches Besprengen befreite angeblich von der Pest [Theophrast. Char. 16. Clemens Alex. Strom. VIII § 49]. Auch ins Saatfeld wurde ein Lorbeerzweig gesteckt, um das Getreide vor Rost und Brand zu behüten [Plin. hist. nat. XVIII. 45. Geopon. V, 33, 4].

GDG, S. 13:

Das Brandopfer scheint ursprünglich nichts anderes zu sein, als das Verbrennen feindseliger, dem Gotte widriger Dämonen in Thier- oder Pflanzengestalt: so wird beim Verbrennen des Maibaums der Tod aller jener den Misswachs hervorbringenden

Geister gemeint sein: alles, was die Pflanzen auf Aeckern, Wiesen, Obstgärten anfrisst, zerstört, hindert, wird da verbrannt.

Vgl. W. Mannhardt: *Der Baumkultus der Germanen, a. a. O., S. 607 f.*:

Hiezu stimmt eine Reihe anderer Gebräuche, aus denen hervorgeht, daß einstmals im Laufe des letzten Jahres neuvermählten Ehepaare oder Brautpaare durch das Feuer sprangen, oder die als Nachbildung der Sonne dienenden Räder oder Scheiben warfen [...]. In dem nämlichen Feuer wurde auch der Doppelgänger des Vegetationsdämon, der Maibaum verbrannt S. 177 ff. Da diese Verbrennung unmöglich die Vernichtung der Vegetation selbst bedeuteten kann, muß ihre Reinigung von allen sie schädigenden, das Wachstum hindernden Einflüssen, der Tod aller jener Pflanzen auf Aeckern, Wiesen, Obstgärten anfressenden, zerstörenden, hindernden Insekten und Mißwachsgeister (Zauberer, Hexen, Feldgespenster, Ungeziefer, Raupen, Mücken, Käfer, Mäuse) gemeint sein.

GDG, S. 14:

Auch Reinigung durch die Luft giebt es; so die Aufhängung der oscilla zur Abwehr von Manie, Verderben und Pest.

Vgl. K. Boetticher: *Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856, S. 80—85:*

Mit dem durchgehenden Brauche der Landleute zur Zeit der Obsternte und Weinlese einen schönen Baum ihrer Pflanzung als Dionysosbild auszustaffiren und vor ihm wie vor diesem Gott die Sacra auszurichten (vgl. Cap. 7), ist die Weihe oder das Aufhängen der Oscillen bei diesen Festen innig verwandt; es gehört zum Kreise der Dionysischen Sacra als ein Sühnopfer und eine Abwehr der Unfruchtbarkeit, welche sonst ohne die Weihe dieser Oscillen durch den Zorn des Gottes über das Land kommen könnte [...]. Diese Reinigung durch die Luft steht als eine der Dionysischen Weihen im Kultus fest, und wird von den Erklärern des Virgil⁹³ und anderwärts als solche neben der Purgatio durch Feuer, Wasser und Erde ausdrücklich bezeichnet. [...]. Die Oscilla gehörten also zum Kreise der Dionysischen Sacra und Weihen, und Philargyrius hat Recht wenn er sagt, Virgil sei der Ansicht dass die Oscilla zu Ehren des Liber Pater aufgehangen würden, obgleich der Grund den er dafür anführt: „weil dessen Frucht, also Traube, eine herabhängende, hin und her schwebende sei“ sehr äusserlich abgegriffen ist¹⁰⁰. Waren ferner die Oscilla ein Symbol der Sühne wie der Abwehr von Manie, Verderben und Pest, so verträgt es sich sehr wohl mit diesem Gedanken wenn berichtet wird dass man auch einen Phallus aus Blumen gemacht als Oscillum schwebend in den Intercolumnien der gesäulten Deken aufgehangen habe¹⁰¹;

⁹³ Serv. V. Aen. 6, 741 In sacris Liberi omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgantur aut atqua ... aut aëre, quod erudit in sacris Liberi. Und hier ist auch das Aufhängen der Oscilla als genus purgationis ausdrücklich bezeichnet.

¹⁰⁰ Philargyrius ad Virg. Georg. 2, 389 in honorem Liberi patris putant oscilla suspondi, quod eius sit pendulus fructus.

¹⁰¹ Serv. l. c. Alii dicunt, oscilla esse membra virilia de floribus facta quae suspendebantur per intercolumnia ita ut in ea homines acceptis clausis personis impingerent.

GDG, S. 14:

Viertens die nachahmende Handlung. Fast alle Kulte enthalten ein δράμα, ein Stück dargestellten Mythos, der sich auf die Gründung des Kultes bezog. Der eigentliche Sinn scheint der: es ist das höchste Zeichen der Ergebenheit, zu thun und

zu leiden, was ein Gott selbst gethan und gelitten hat: kurz, so viel als es möglich ist, sich bemühen, er selber oder sein Gefolge zu sein. Dies gilt als Mittel, den Gott zu bewegen, selber mit theilzunehmen und zu erscheinen.

Vgl. R. Foerster: *Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Litteratur- und Kunst-Geschichte, Stuttgart, 1874, S. 18:*

Früh wird der Mythos auch in den Cultus aufgenommen und spiegelt sich in diesem ab: was die Gottheit im M. tut oder leidet, das wird bei den Festen von den Dienern und Verehrern derselben nachgeahmt¹. Und auch in dieser Beziehung nimmt der M. vom Raube eine hervorragende Stellung ein: die Feste der Demeter und Persephone sind zum grossen Teil nur mimische Darstellungen des Raubes und der mit ihm zusammenhängenden Begebenheiten², und unter diesen ist fast³ keine, welche nicht in einer Festhandlung ihr Abbild gefunden hätte.

¹ Vergl. Augustin de civ. dei VI, 7, 3.

² In diesen Festvorstellungen mag auch der Ursprung für die mimischen Tänze gesucht werden, welche τὴν Δήμητρος πλάνην καὶ Κόρης εὐρεσίην καὶ Κελεοῦ ξενίαν καὶ Τριπτολέμου γεωργίαν auszudrücken suchten. (Lucian de salt. § 40).

³ Ausdrücklich verboten war in Eleusis nur die Nachahmung des Sitzens der Demeter am Brunnen nach Clem. Alex. Protr. § 20.

GDG, S. 14:

Man nimmt an: wenn man gleiche Bedingungen schafft, tritt das Gleiche ein, also die Ephiphanie eines Gottes [...]. Es ist eine Art Zwang. Man glaubte leicht, einen Gott zu sehen, es galt für nichts so Schweres, ihn zum Kommen zu bewegen. Aber nicht nur dadurch, dass man dasselbe that; auch insofern man das Aehnliche that, fühlte man sich ihm nahe. Man denke an der Stellung der Frauen im Kult der Demeter: der Keim, der in der Erde Schooss gepflanzt wird, um Früchte hervorzu- bringen, war das Analogon der geschlechtlichen Zeugung, alle Frauen fühlten sich als der Mutter Erde ähnlich und dienten ihr.

Vgl. W. Mannhardt: *Der Baumkultus der Germanen, a. a. O., S. 216f.:*

Die speziellere Bedeutung des Erntemais auf die Kulturfrucht zeigt sich auch darin, daß ihm gemeinhin ein Verbleib an oder über dem Tor oder auf dem Giebel der Kornscheuer angewiesen wird. Gradeso wird oftmals auch da, wo der Erntemai unbekannt ist, die letzte Korngarbe auf das Dach der Scheune gebunden [...], ebenso der auf der letzten Fuder heimgebrachte mit bunten Bändern und Bildern gezierte Erntekranz [...]. Nach der vorhin S. 213 auseinandergesetzten Bedeutung der letzten Garbe kann hiedurch kein anderer Gedanke ausgedrückt sein, als der Wunsch, daß das Numen der Vegetation auch über der Weiterfortpflanzung der in der Scheune geborgenen Nährfrucht segnend wachen und walten möge. Von dem Boden dieser Anschauungen aus erklärt sich auch das ungewöhnliche Hervortreten der *Frauen* in den Bräuchen des Erntemai. Vertritt derselbe nämlich das lebengebende Princip des Kornwachstums, so muß, um diesen vollständig darzustellen, auch noch das empfangende, hervorbringende zur symbolischen Abbildung gelangen. Der im Acker grünende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoß, und daraus Früchte hervortreiben. Darum gehört er den *Frauen* zu eigen, darum dürfen nur diese ihn aus dem Boden reißen und nach Hause fahren [...]. Diese ihre Tätigkeit schien den Alten eine Gewähr, daß die ins Feld gestreute

neue Saat auch die hervorbringende Muttererde, den großen Lebenschoß, günstig finden werde. Hier sind also die Frauen rein sinnbildliche Vertreterinnen einer allgemeinen Idee.

GDG, S. 15:

Das Begießen mit Wasser ist ein Regenzauber für die kommende Ernte.

Vgl. W. Mannhardt: Der Baumkultus der Germanen, a. a. O., S. 327 f.:

Eine besondere Betrachtung verdient die Wasserbegießung oder die Eintauchung in Bach oder Teich, welcher wir das Laubmännchen, den Pfingstl unterworfen sahen. Denn dies stimmt genau dazu, daß [...] in Polen, Schlesien und Siebenbirgen das Mädchen, welches zu Ostern die Frühmette verschlafen hat [d. h. zuletzt erwacht ist, wie der Pfingstlummel, Pfingstschläfer u. s. w.] gewaltsam gebadet, resp., damit der Hanf gut wachse, benetzt, bei der Ernte der Träger des Erntemais, resp. dieser selbst oder die letzte Garbe begossen wird. Wir wissen bereits, daß diese Ceremonie ein Regenzauber war [...]. Die Rumänen in der Gegend von Mediasch (Siebenbirgen) ziehen bei Regenmangel einem kleinen unter zehn Jahren stehenden Mädchen ein aus Kräutern und Blumen zusammengesetztes Hemd an und alle Altersgenossen folgen der kleinen ver mummt, Papaluga genannten Person [...]. Dem Zuge wird, wohin er kommt, von den Weibern kaltes Wasser über die Köpfe gegossen.

GDG, S. 17:

Der Gestirndienst, die Verehrung der 7 Planeten (d. h. Sonne, Mond und der 5 im Alterthum bekannten Wandelsterne) und die daran geknüpfte Astrologie, gehörte zur semitischen Urreligion; er wurde am besten in Babylon und Assyrien entwickelt; die Benennung der Wochentage nach den 7 Planeten und die siebentägige Woche ist rein semitisch.

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, in: Hermes, II, 1867, S. 260:

Daß der Gestirndienst, insbesondere die Verehrung der sieben Planeten, d. h. der Sonne, des Mondes und der fünf im Alterthum bekannten Wandelsterne, im Cultus der semitischen Völker eine große Rolle spielte ist bekannt. Am vollkommsten hatte sich das siderische Element der semitischen Naturreligion in Babylon und Assyrien entwickelt² und war dort zu einem durchgeführten System ausgebildet worden, welches sich nicht nur in der semitischen Welt und unter den iranischen Völkern Vordérasiens verbreitet hat, sondern seit der Einnahme Babylons durch Alexander und der Hellenisierung des Orients, durch Vermittlung der chaldäischen Astrologen auch im Abendlande bekannt geworden ist und hier bis ins späte Mittelalter viele Anhänger gehabt hat. Die Bedeutung dieser Lehre lag in der Ueberzeugung, daß sie für die Enthüllung der Zukunft in der Kenntniß der ewigen Gesetze, welche das Schicksal beherrschen, das untrüglichste Mittel besitze. Denn die Babylonier betrachteten die sieben Planeten als Gottheiten, die den tiefeingreifendsten Einfluss nicht nur auf die ganze Natur, sondern auch auf das Leben jedes einzelnen Menschen ausübten, und wenn sie den Tag und die Stunden nach diesen Himmelskörpern benannten, so fanden sie darin ein Mittel ihre astrologische Weltanschauung, die jeder verschiedenen Planetenconstellation ihre besondre Bedeutung für das Schicksal der Sterblichen zuschrieb, anzuwenden und das menschliche Leben mit jenen Erscheinungen am Himmel

derartig zu verknüpfen, daß für jede Nativität, für jede Stunde das Horoskop gestellt werden konnte. Denn die Benennung der Wochentage nach den sieben Planeten ist ebenso wie die siebentägige Woche rein semitisch.

GDG, S. 17:

Dieser Dienst ist den Griechen vollständig fremd, die Lehre von den 7 Planeten bringt erst Pythagoras mit;

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 269:

Der Gestirndienst war den Griechen vollkommen fremd; selbst die Ausscheidung der Planeten von allen übrigen Gestirnen und ihre Zusammenfassung unter diesem Namen scheint bei ihnen erst allmählich bekannt geworden zu sein. Bei Homer und Hesiod kommt, nur die Venus als Abend- oder Morgenstern unter den Namen Ἐωσφόρος und Ἑσπερος war. Allein die Entdeckung, daß beide einen und denselben Stern darstellen, soll nach Plinius³ erst Pythagoras, nach andern Parmenides gemacht haben.

Lange vor Pythagoras wird man daher die Lehre von den sieben Planeten bei den Griechen kaum voraussetzen dürfen.

GDG, S. 17f.:

[Die Griechen] haben nicht die siebentägige Woche, noch ihre Beziehung zur Sonne und den Planeten. Aber bei den phönizischen Ansiedlern in Griechenland herrschte sie; daraus ist Manches übrig geblieben: die Siebenzahl, die beim Apollodienst so häufig ist, seine Geburt am 7. Thargelion, die siebenfachen Kreise, welche die heiligen Schwäne bei derselben um Delos zogen, seine Beinamen ἑβδομοῖος ἑβδομογέτης, die 7 Strahlen, die sein Haupt umgeben, die 7 Knaben und 7 Mädchen, die beim Apollofest in Sikyon ministrirten, die gleiche Anzahl, die alle Jahr aus Athen nach Kreta geschickt wurden, die 7 Heliaden in Rhodos: die Griechen gaben ihren Kindern am 7. Tage ihren Namen, 7 Säulen standen bei dem Rosstdenkmal der Helena in der Nähe von Sparta, den Planeten geweiht. Hier haben wir die Reste eines Dienstes, den sich die Griechen nicht einverleibt haben, so dass nur spärliche Spuren davon reden: während die Dienste der phönizischen Götter selbst, denen die einzelnen Planeten geweiht waren, übergegangen sind: Sonne = Apollo, Mond = Artemis, Astarte = Aphrodite, Nebo oder Kadmos = Hermes, Bel = Zeus, Moloch = Kronos, Melkarth = Ares, Heracles.

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 270—72:

Was nun den Cultus der Planetengötter selbst betrifft, so giebt es freilich viele Spuren, welche beweisen, wie verbreitet derselbe unter den phönizischen Ansiedlern Griechenlands gewesen ist. Denn die Siebenzahl, die beim Apollodienst sich so häufig wiederholt, — seine Geburt am 7. Thargelion, die siebenfachen Kreise, welche die heiligen Schwäne bei derselben um Delos zogen, seine Beinamen ἑβδομοῖος, ἑβδομογέτης, die sieben Strahlen, die sein Haupt umgeben, die sieben Knaben und sieben Mädchen, die beim Apollofest in Sikyon ministrirten, die gleiche Anzahl, die alle acht Jahr aus Athen zum Opfer für den Minotaur nach Kreta gesandt wurden, die sieben Heliaden in Rhodos — alles dies stammt offenbar aus den Cultussagen des phönizischen Sonnengotts und seiner Verbindung mit den übrigen Planeten, an deren Spitze er die sieben Tage der Woche beherrschte. Dagegen war den Griechen, die

weder die siebentägige Woche, noch ihre Beziehung zu der Sonne und den Planeten kannten, die ursprüngliche Bedeutung dieser Zahl verloren gegangen, und wenn sie den Geburtstag des Apollo am 7. Thargelion feierten, ihren Kindern am 7. Tage den Namen gaben, und in Rhodos das grosse Fest des Kronos, bei dem ihm ein zum Tode Verurtheilter geopfert wurde, am 6. Metageitnion begingen, so hatten sie keine Ahnung davon, dass dies aus einer altsemitischen Einrichtung stammte, die mit dem Planetendienst und seinen Tagen zusammenhing [...]. Endlich steht die Kunde von den sieben Säulen bei dem Rosssenkmal der Helena in der Nähe von Sparta, welche den Planeten geweiht waren, ganz vereinzelt da, und bestätigt nur die Thatsache, dass der semitische Gestirndienst zwar von den ersten phönizischen Ansiedlern nach Griechenland verpflanzt worden ist, sich aber bei den Hellenen nicht eingebürgert hat, wiewohl die Dienste der phönizischen Götter selbst, denen die einzelnen Planeten geweiht waren, wie die der Sonne, des Mondes, der Astarte, des Nebo oder Kadmos, des Bel, des Moloch und des Melkarth an sehr vielen Orten in Culte des Apollo, der Artemis, der Aphrodite, des Hermes, des Zeus, des Kronos und des Ares übergegangen sind. Ja man hat sogar Ursache sich zu wundern, dass die durchgeführte Symbolik, welche dem semitischen Planetendienst eigenthümlich ist, hierbei wie es scheint sich ebenfalls ganz verwischt hat.

GDG, S. 18f.:

am alten phönizischen Sonnenthor war der Tempel des Apollo Ismenios gegründet. Am nächsten, dem Mondthor, der Tempel der Artemis (Προϊτίδες πύλαι: die drei Töchter des Prötos längst als Sinnbilder der Mondphasen erkannt; Prötos weihte der Artemis nach ihrer Heilung von Raserei Tempel: der Cultus der phönizischen Mondgöttin war wild und orgiastisch. Auf dem Schild des Tydeus, der am Prötidenthor fiel, war der klare Vollmond in der Mitte des Sternenhimmels abgebildet). Das nächste Thor muss dem Melkarth geweiht gewesen sein: hier hat Hera den Heracles gesäugt. Am folgenden sind die Spuren des Hermesdienstes nicht mehr nachweisbar. Am fünften aber wieder: dem Bel heilig, später dem Zeus ὑψιστος; am sechsten auch: es war der Ἀθήνη Ὀγκὰ heilig, die Pausanias 9, 12, 2 eigens als phönizische Göttin anführt⁵. In der Sage ist sie die Schutzgöttin des Kadmos: sie ist eine Astarte; weil aber die wahrhafte Natur bei ihr in den Vordergrund trat, haben sie die Hellenen als Athene gefasst. Von den drei uralten Schnitzbildern der Aphrodite, die die Thebaner auf der Burg zeigten, stellte das erste dieselbe Göttin dar, der das ongakäische Thor geweiht war. Das siebente Thor gehört dem Moloch, die Griechen sagten dem Zeus Ὀμολώϊος, was vielleicht ein Anklang des Namens ist, wie in Zeus μελιχίος auch Moloch steckt, in Aphrodite Astarte, in Herakles Melkarth.

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 278—281:

Wir beginnen wie der Perieget mit dem elektrischen Thor (Ἡλεκτραί πύλαι), dessen Name für sich selbst spricht. Denn daß Ἡλέκτωρ d. i. „der strafende“ bei Homer nicht nur der Beiname, sondern der gewöhnliche Name des Helios ist¹, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Dieser Name hat auch offenbar den Nonnos veranlasst, das Thor der Sonne zu vindicieren. In der That war es das alte phönizische Sonnenthor; rechts davon stand noch zu Pausanias (9, 10, 2) Zeit der Tempel des Apollo Ismenios, dessen Cult ebenso wie der Apollcult in Rhodos und an vielen anderen Orten an die Stelle des semitischen Sonnendienstes getreten war. Das Thor lag, wie wir sahen, gegen Mittag; eine Orientierung, die gewiss auch ihre Bedeutung

hat. War nun dieses Thor der Sonne geweiht, so muss das nächste, das proetidische Thor, wenn im thebanischen Planetendienst dieselbe Ordnung galt wie in Ekbatana und in den Mysterien des Mithras, dem Monde heilig gewesen sein. In der That finden wir neben diesem Thor einen Tempel der Artemis², wie bei dem elektrischen den des Apollo. Auch Spuren des früheren phönikischen Mondcultus haben sich wenigstens in der Nähe, in Teumesos erhalten, wo der Sage nach Europa von Zeus überrascht wurde³. Daß auch der Name Προϊτίδες πύλαι, dessen Ableitung den Alten nicht klar war⁴, zu dem Dienst der Mondgöttin in Beziehung steht, wird jedem deutlich, der sich erinnert, daß die drei Töchter des Proetos, die man

¹ Il. 6, 513, 19, 398 und die Ausleger bei Unger a. a. O. S. 273.

² Pausan. 9, 17, 1.

³ Pausan. 9, 19, 1.

⁴ Paus. 9, 8, 4; Unger S. 297.

schon längst als Sinnbilder der Mondphasen erkannt hat, in engster Verbindung mit der Artemis stehen, der Proetos nach ihrer Heilung von Raserei an verschiedenen Orten Tempel weihte¹. Vielleicht nannten die Thebaner ihre Göttin Ἄρτεμις εὐκλεία, weil man in ihrem Tempel den früheren wilden und orgiastischen Cult der phönikischen Mondgöttin² durch hellenische Zucht und Ordnung ersetzt hatte. Endlich entdeckt man auch noch in der Sage von dem Kampf der Sieben gegen Theben eine Erinnerung an den Monddienst an der proetidischen Pforte wie an den Sonnendienst am elektrischen Thore. Denn wenn nach der Darstellung des Aeschylos auf dem Schilde des Kapaneus, der am letzteren Thore vom Blitz getroffen ward, ein nackter Feuerträger mit helllodernder Fackel, und auf dem Schild des Tydeus, der am Proetidenthor fiel, der klare Vollmond in der Mitte des sternfunkelnden Himmelsgewölbes abgebildet erscheinen, so wird man in dem letzteren Bilde gewiss, wahrscheinlich aber auch im ersteren eine deutliche Beziehung auf die Planetengötter finden dürfen, welchen jene Thore geweiht waren. Das dritte Thor war das neitische. Dies musste dem Ares geweiht gewesen sein. Indess findet sich hier weder ein Heiligthum dieses Gottes noch eins des Herakles, der bei den Griechen häufig dem semitischen Kriegsgott entspricht³. Höchstens könnte man Spuren des alten Cultus in der Legende finden, dass in der Nähe dieses Thors Hera den Herakles gesäugt⁴, oder in dem Bilde des Ἡρακλῆς Πινυκολούστῃς, welches etwas weiter hin auf dem Wege nach Onchestos stand⁵, eine Statue des Planetengottes erkennen. Doch fehlen in beiden Fällen die Beziehungen zum Thor und dessen Namen, bestimmte Folgerungen lassen sich daher nicht daraus ziehen⁶. Noch weniger können wir bei dem folgenden, dem krenaecischen Thor, Spuren des Hermesdienstes nachweisen. Dagegen bestätigt sich unsere Voraussetzung vollständig bei den beiden folgenden Thoren, die den Planeten des fünften und sechsten Tages, dem Zeus und der Aphrodite, heilig waren. Denn am fünften Thor war der Tempel des

¹ Preller gr. Mythol. 2. Aufl. 2, 57.

² Vgl. Lobeck a. a. O. S. 1085 f.

³ Auch der dem Gotte geweihte Planet heißt bald ὁ τοῦ Ἄρεως, bald ὁ τοῦ Ἡρακλέους.

⁴ Pausan. 9, 25, 2.

⁵ Pausan. 9, 25, 4.

⁶ Ob der Bemerkung des Scholiasten zu Homer Il. 4, 407 p. 138, 12 καθ' ὃ τεῖχος) Ἄρεως ἢ ἱερὸν eine bestimmte Ueberlieferung zu Grunde lag, ist sehr die Frage.

Zeus Hypsistos¹, nach dem auch das Thor ὑψίσται πύλαι genannt wurde und der offenbar dem Baal Samim, dem „Herrn des Himmels“ genau entspricht. Vor dem

sechsten, dem ogygischen oder ongkäischen, befand sich das Heiligthum der Athene Ongka², die uns von Pausanias ausdrücklich als phönikische Göttin bezeichnet wird³. In der Sage tritt sie als die Schutzgöttin des Kadmos auf, ihr opfert er die Kuh, die ihn nach Theben geführt hat⁴, ihr Altar und Bild, die auf der Burg gezeigt wurden, waren von Kadmos geweiht⁵. Sie erscheint also als ein der Aphrodite, der Sonnengöttin der Kadmeionen⁶, durchaus verwandtes Wesen und war ursprünglich mit ihr identisch. Da bei ihr ebenso wie bei der Semiramis und der Astarte Urania⁷ die wehrhafte Natur in den Vordergrund trat, ward sie von den Hellenen als Athene aufgefasst und bezeichnet. Daher stellte von den drei uralten Schnitzbildern der Aphrodite, die die Thebaner auf der Burg zeigten und für Bilder der Urania, der Pandemos und der Apostrophia erklärten⁸, das erstgenannte dieselbe Göttin dar, der das ongkäische Thor geweiht war. Auch das siebente homoloische Thor hatte seinen Namen von einem Gotte, dem Zeus ὁμολώϊος, der besonders in Theben und Orchomenos verehrt wurde, wie dies bereits O. Müller nachgewiesen hat⁹. Schwieriger ist der Beweis, daß dieser Gott an die Stelle des phönikischen Saturn getreten ist. Wir müssen uns begnügen darauf hinzuweisen, daß die Hellenen diese Gottheit, die bei den Semiten die höchste Stelle einnahm¹⁰, sehr häufig mit dem Namen Zeus bezeichnet haben. Unter den vielen verschiedenen Namen, unter denen Saturn bei den Semiten verehrt wurde, möchte der des Hobal, d. i. der Alte, wie ihn die Araber nannten¹¹, dem des Zeus ὁμολώϊος am meisten entsprechen. Doch würde es verwegen sein, aus dieser Etymologie bestimmte Schlüsse zu ziehen.

¹ Pausan. 9, 8, 5 πρὸς δὲ ταῖς Ὑφίσταις Διὸς ἱερὸν ἐπὶ κλησίῳ ἐστιν ὑφίστου.

² Aesch. Sept. 486 γείτονας πύλας πύλας ἔχων Ὀγκας Ἀθάνας und 501 Ὀγκα Παλλὰς ἡδ' ἀγχίπολις πύλαισι γείτον' ἀνδρὸς ἔχθαιρουσ' ὕβριν. Schol. zu Eur. Phoen. 274.

³ Pausan. 9, 12, 2.

⁴ Vgl. Ulrichs S. 15; Preller gr. Myth. 2, 27 f.

⁵ Pausan. 9, 12, 2.

⁶ Preller 1, 255.

⁷ Movers a. a. O. 1, 634 f.

⁸ Pausan. 9, 16, 3. 4.

⁹ Orchomenos 2. Aufl. S. 229.

¹⁰ Movers a. a. O. 1, 254 f.

¹¹ Movers a. a. O. 1, 263.

GDG, S. 19:

– Durch die Weihung der Thore war die ganze Stadt zu einem Tempel der Planetengötter gemacht. Der Eingang zu den semitischen Tempeln war wie der zu den hellenischen der olympischen Götter regelmässig nach Osten gerichtet: demnach war das Mondthor von Theben das Hauptthor, welches sich an der Ostseite befand. Europa, die phönizische Mondgöttin, macht hierdurch ihren Einzug in die Stadt. Es war nicht nur das Hauptthor, sondern auch das erste Thor, indem es dem Planeten gehörte, der den ersten Tag der Woche beherrschte.

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 281–283:

Durch die Weihung der Thore war gleichsam die ganze Stadt zu einem Tempel der Planetengötter geworden. Der Eingang zu den semitischen Tempeln scheint ebenso wie der zu den hellenischen Tempeln der olympischen Götter regelmäßig nach Osten gerichtet gewesen zu sein. Dies gilt sowohl von der jüdischen Stiftshütte wie von dem salomonischen Tempel¹, ja auch vom Tempel des Herodes, dessen Ostthor das

Hauptportal war². Auch der Tempel der sieben Planeten in Borsippa, der genau orientiert war und dessen vier Ecken in den Kardinalpunkten lagen³, öffnete sich nach dieser Himmelsgegend hin⁴, und dieselbe Bemerkung hat man auch bei assyrischen Tempelruinen gemacht⁵. Nach dieser Analogie darf man voraussetzen, daß das Hauptthor Thebens das Mondthor war, welches sich an der Ostseite befand. Durch dieses hatte vermuthlich nach der ursprünglichen Cultussage die phönikische Mondgöttin, die im Gewande des hellenischen Mythos als Europa auftritt, ihren Einzug in die heilige Stadt gehalten. Dies deutet die schon erwähnte Legende, nach der diese Göttin vom Zeus in Teumesos überrascht wurde⁶, in erkennbarer Weise an. Denn von diesem Thor aus ging die Straße nach Teumesos und Chalkis, wo die phönikischen Einwanderer ohne Zweifel gelandet und von wo aus sie zuerst nach Theben und Boeotien gelangt waren. Dies war daher das Thor, an dessen Erbauung die Gründer Thebens zunächst denken mußten. Jetzt erkennt man auch die Ursache seiner bevorzugten Lage. Es nahm die Mitte des einen Halbbogens der Ringmauer ein, an dessen beiden Endpunkten links das Sonnenthor, rechts das Marsthor standen. Die übrigen vier Pforten waren in viel engeren Zwischenräumen über den westlichen Halbbogen vertheilt. Es ist möglich, daß bei dieser Anordnung auch der Umstand mitwirkte, daß man bei der Erbauung der sieben Thore an der Kadmeia bereits ältere Pforten vorfand, die nun benutzt und in das System eingereiht wurden. Denn die Sage unterscheidet sehr genau den Bau der Burg durch Kadmos und die spätere Errichtung der Mauern und der sieben Thore durch Amphion und Zethos⁷. Indess bleibt doch immer die Lage der drei erstgenannten Thore für die Bedeutung des Mondthors bezeichnend genug. Es kommt hinzu, daß die Erbauer Thebens noch einen anderen Grund hatten, das Mondthor besonders auszuzeichnen. Dasselbe war nämlich nicht nur das Hauptthor, sondern auch das erste Thor, indem es dem Planeten gehörte, der den ersten Tag der Woche beherrschte.

¹ Winer Bibl. Realwörterb. 2. Aufl. 2, 617; Ezech. 40, 6.

² Winer a. a. O. 2, 676 Anm. b.

³ Rawlinson a. a. O.

⁴ Oppert a. a. O. Ob nach Südost oder nach Nordost erfahren wir nicht.

⁵ Layard Nineveh and Babylon S. 348 Anm. von einem kleinen Tempel in Nimrud; ein anderer öffnete sich freilich angeblich nach der Südseite, S. 359.

⁶ Pausan. 9, 19, 1.

⁷ Od. 11, 263; Unger S. 19 f.; Preller a. a. O. 2, 30.

GDG, S. 19:

Der erste Tag der Woche ist dem Monde, der letzte der Sonne geweiht: deshalb der 7. Tag dem Apollo heilig: so rechnete man die Woche in Phönizien, in Babylon und in der semitischen Zeit von Griechenland. Die jüdische Woche dagegen weiht den ersten Tag der Sonne, den letzten dem Saturn:

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 261 f.:

Jeder Tag gehörte nach chaldäischer Lehre demjenigen Planeten an, der seine erste Stunde regierte; die einzelnen Tagesstunden waren nämlich derart unter die sieben Planeten vertheilt, daß diese nach der Stundenzahl der Reihe nach durchgezählt wurden, diese Zählung, immer von vorn wieder angefangen und nun jedem Planeten diejenige Stunde untergeordnet war, die auf ihn fiel. Die Planetenordnung, die man dabei befolgte, war nach dem Verhältniss der Entfernungen bestimmt, in dem die einzelnen Planeten nach chaldäischer Schätzung zur Erde standen. Es war dieselbe,

die angeblich auch die Pythagoraer gekannt haben¹ und die wir später bei Ptolemaeos² wiederfinden. Als der erste, der Erde nächste Planet galt der Mond, dann folgten Mercur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn. Da nun die Babylonier eine doppelte Zeiteintheilung des Tages hatten, die gewöhnliche Eintheilung in 24 Stunden, die die Griechen von ihnen entlehnten³, und die durch ihr bekanntes Sexagesimalsystem gegebene Eintheilung in 60 Stunden⁴, so war eine doppelte Zählung möglich. Bei der erstern muss man mit dem letzten Planeten, dem Saturn⁵ beginnen und die eben angeführte Reihe rückwärts durchzählen, um zu der von den Chaldäern angenommenen Benennung der Wochentage zu gelangen. Denn alsdann fällt die 25., d. h. die erste Stunde des 2. Tages, auf die Sonne, die 49. auf den Mond, die 73. auf den Mars, die 97. auf den Mercur, die 121. auf den Jupiter, die 145. auf die Venus. Die Woche beginnt nach dieser Zählung nicht wie bei den Juden und wie bei uns mit dem Sonntag, sondern mit dem Sonnabend. Dagegen setzt die Eintheilung des Tages und der Nacht in 60 Stunden die oben angegebene Reihenfolge der Planeten voraus. Denn beginnt man die Zählung mit dem Monde und zählt die Planeten dieser Reihe nach immer wieder durch, so gehört die 61. Stunde, d. h. die erste Stunde des 2. Tages, dem Mars, die 121. dem Mercur, die 181. dem Jupiter, die 241. der Venus, die 301. der Venus und die 361. dem Saturn. Nach dieser Rechnung wird der Montag der erste, der Sonntag der letzte Tag der Woche.

¹ Censorinus de die nat. 13; Plinius h. n. II, 20, 8; eine etwas verschiedene Anordnung bei Arist. de mundo 2 p. 392, 23 Bekker; Cicero de n. d. 2, 20 und Vitruv 9, 3.

² Almag. 9, 1.

³ Herodot 2, 109.

⁴ Vgl. mein Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien S. 19. 596.

⁵ Cassius Dio a. a. O.

GDG, S. 19:

Kadmos, der erste Gründer von Theben, ist der Bruder des Phoenix, des Kilix und der Europa (der aus dem Osten nach dem fernen Westen entführten Astarte), das sagt genug; überdies ist er der Urheber der nachweislich aus Phönizien stammenden Erfindungen: Buchstabenschrift und Kunst, Metalle zu gewinnen. Dann auch die Sphinxsage; die Bezeichnung Thebens als νῆσος τῶν μακάρων;

Vgl. J. Brandis: „Die Bedeutung der sieben Thore Thebens“, a. a. O., S. 259 f.:

Wenn man auch darauf kein Gewicht legen will, daß der Name des Kadmos², des ersten Gründers von Theben, nach dem auch die Burg, der älteste Theil der Stadt, Kadmeia und die Thebaner Kadmeier³ hießen, sich mit Wahrscheinlichkeit aus einem semitischen Stamme ableiten läßt, so ist doch die Herkunft des Kadmos aus Phoenikien, die die ältere Sage ebenso bestimmt festhält, wie seine Bezeichnung als Bruders des Phoenix, des Kilix und der Europa, der aus dem Osten nach dem fernen Westen entführten Astarte, bedeutsam genug. Dazu kommt die Verbindung, in die er mit den nachweislich aus Phoenikien eingeführten Erfindungen, der Buchstabenschrift und der Kunst die Metalle zu gewinnen und zu bearbeiten, gebracht wird; außerdem die Gründungssage selbst in allen ihren einzelnen Zügen, die uralten Culte der Aphrodite, der Kabiren und des phoenikischen Herakles, von denen die beiden ersten für Theben ausdrücklich bezeugt sind, die letztere sich in der Bezeichnung der Stadt als einer Insel der Seligen (νῆσος τῶν μακάρων) erhalten hat⁴; endlich die Sphinxsage und verschiedene Ortsnamen phoenikischen Ursprungs in der boeotischen Ebene und

Euboea, dessen Metallreichthum die Semiten zuerst nach diesen Gegenden hingezogen haben mag.

² Movers Phoenizier 1, 517.

³ Auch in Priene gab es Kadmeier, ohne Zweifel Zuzügler aus Theben; s. Hellanikos bei Hesychios s. v. Κάδμιοι, Welcker a. a. O. S. 27.

⁴ Vgl. O. Müller Orchomenos 217, 5; Apollod. 3, 10, 1, 3. Daß dieser Ausdruck den Namen des Baal Makar verhülle hat schon Movers Phoeniz. 1, 420 erkannt; vgl. auch Olshausen Rhein. Mus. 8 (1852) S. 329.

GDG, S. 19f.:

Die Bauten und Anlagen in Böotien sind phönizischen Ursprungs, die grossartigen Denkmäler von Argos führten die Griechen auf lykische Baumeister zurück; die Lykier standen aber mit den Phöniziern in uralter Verbindung. Movers I 292 hat als phönizische Worte angemerkt κίων Bildsäule, σηκός Hürde, heiliger Grabesraum σηκηῖον ἱερόν, auch σηκία Name, Denkmal, χιτών u. s. w.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde. Erster Band, Berlin, 1870, S. 68f.:*

Curtius griech. gesch. 1¹, 118 ‚die grossartigen denkmäler von Argos wagte griechischer patriotismus niemals einer einheimischen kunst zuzuschreiben; die überlieferung nannte lykische männer als die bauleute der argivischen könige. — die Lykier standen aber mit Phoeniziern in uralter verbindung und gewisse kunstweisen — sind gewis aus Syrien eingeführt worden. die Hellenen haben später von ganz andern grundlagen aus eine neue und ihnen eigenthümliche kunst entwickelt.‘ den boeotischen bauten und anlagen muss man einen phoenizischen ursprung zuschreiben, wenn Theben, wie Brandis nachwies im Hermes 2 (1867), 259 ff., eine stadt von phoenizischer anlage war. Movers 1, 292 bemerkte dass κίων כִּיּוֹן bildsäule ist von כִּיּוֹן aufrecht stellen, ebenso σηκός הִטְּהָה הִטְּהָה hütte hürde, סִכּוּת סִכּוּת סִכּוּת ἱερόν. auch σηκία ist wohl סִכּוּת name, denkmal. über κίθων, χιτών הִטְּהָה הִטְּהָה und manche handelsartikel s. Movers 2, 3, 97.

GDG, S. 20:

Die Vorstellung von Himmel tragenden Säulen ist altsemitisch, die Griechen geben dem Atlas selbst eine semitische Abkunft, indem sie ihn zu einem Sohn des Titanen Japetos machen, des semitischen Japhet; es bedeutet sprachlich „den hochragenden Berg“ (semitisch).

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 61:*

die vorstellung von himmeltragenden säulen war altsemitisch [...], die Griechen selbst geben dem Atlas eine semitische abkunft, indem sie ihn (Theog. 507) einen Sohn des Titanen Ἰαπετός, des semitischen Japhet nennen, und die deutung aus dem semitischen ergibt nicht nur den passenden namen für den hochragenden berg, sondern erklärt auch wie der bergriese dazu kommt die tiefen des ganzen meeres zu kennen. die herkunft des mythus aus dem westen ist also wohl wahrscheinlich.

GDG, S. 20:

Zeus hat seine Herrschaft erst durch den Sturz seines Vaters Kronos und des älteren Göttergeschlechts der Titanen gewonnen: derselbe Mythus findet sich bei den Semiten wieder, der Name des nächst Kronos vornehmsten Titanen Japetos verräth den semitischen Ursprung der griechischen Sage.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 68 f.*:

„So stolz die Griechen auf ihre autochthonie waren, so knüpfen sie dennoch aller orten die gründung ihres geselligen lebens an die ankunft hochbegabter fremdlinge, die mit übernatürlicher kraft und klugheit das leben der menschen in eine neue ordnung gebracht haben sollten“ (Curtius gr. gesch. 1¹, 40). [...] Ζεύς, der epirotische Διότιτος, der Jovis Jupiter Juepater der Ausoner oder Italiker, der Tiu der Germanen, der Diátus pitá der Inder war schon in der urzeit, wo noch die ahnen der Griechen Italiker und Germanen ungetrennt zusammenlebten, als der höchste gott anerkannt [...]. wenn dennoch [...] in Thessalien gleichsam im ursitz des griechischen götterglaubens am Olymp selbst ihm angedichtet wurde dass er seine und der übrigen Olympier herrschaft erst durch den sturz seines vaters Kronos und des ältern göttergeschlechts der Titanen gewonnen habe, derselbe mythus aber bei den Semiten wiederkehrt und die griechische sage noch in dem namen des nächst Kronos vornehmsten Titanen Ἴαπετός ihre semitische herkunft verrät, so wird damit nur anerkannt und ausgesprochen dass dem Hellenentum in Griechenland eine herrschaft der Semiten vorangie. und dies hat die forschung in allen griechischen landschaften ganz ebenso wie auf den inseln bestätigt gefunden. Semiten und andre Asiaten mit ihnen, ‚Pelasger‘ müssen einmal in Griechenland geherrscht haben.

GDG, S. 20:

Pherecydes von Syros, der „aus den geheimen Büchern der Phönizier“ geschöpft haben soll, berichtet, dass Kronos den Ophion in den Ὠγεός gestürzt hat, das ist der Okeanos. In Theben wurde das Grab des Ὠγύγης am Thor der Athene Onka gezeigt, in der babylonischen Sage ist Ogyges derjenige der Titanen, der aus dem Kampf mit Bel davonkam und nach Tartessos entflo; Kalypso, die Tochter des Titanen Atlas, ihre Insel Ὠγυγίη — alles ist semitisch.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 61 f.*:

Ferner, der name der insel der Kalypso Ὠγυγίη lässt sich nicht wohl aus der attischen oder altionischen sinflutsage ableiten; er setzt vielmehr denselben appellativbegriff wie Ὠγύγης voraus. die versuche aber Ὠγύγης aus dem arischen zu deuten haben bisher zu keinem befriedigenden ergebnisse geführt (Kuhns zs. 4, 88. 5, 262); dass es „nur eine andere form von Ὠκεανός“ sei, wird kein mit den lautgesetzen des griechischen vertrauter heutzutage behaupten, falls Ὠκεανός selbst ein echt griechisches wort ist (Kuhns zs. 5, 262. 9, 240). nach der jüdischen sage (Deuteron. 3, 11, Movers 2, 1, 51) war der könig Og von Basan der letzte der riesen, nach der babylonischen aber, sowie wir sie aus griechischen berichten kennen (Movers 2, 2, 62), Ogyges derjenige der Titanen, der aus dem kampf mit Bel davon kam und nach Tartessos entflo, und nur eine variante dieser sage scheint was der älteste griechische prosaist, der philosoph Pherecydes von Syros, der „aus den geheimen büchern der Phoeniker“ geschöpft haben soll, berichtete, dass Kronos den Ophion in den Ὠγεός gestürzt habe (Movers 2, 2, 121), wo sachlich ohne zweifel, wie die spätern (Lycophr. 231, Steph. Byz. Hesych. Suid.) annehmen, Ὠγεός dasselbe mit Ὠκεανός ist. da nun auch im kadmeischen Theben ein ogygisches tor mit dem grab des Ogyges in der nähe des heiligtums der phoenizischen Athene Onka gezeigt wurde*, so darf man dem namen auch in der attischen sage wohl einen orientalischen ursprung beimessen und dass Kalypso die tochter des Titanen Atlas, ihre insel Ὠγυγίη heißt. kann beides demselben mythus oder demselben kreis mythischer vorstellung entnommen sein. der kampf des

höchsten gottes mit den Titanen um die herrschaft bildete einen wichtigen abschnitt in der phoenizischen und assyrischen götterlehre** und die phoenizische sage verlegte ihn nach Tartessus oder vielmehr auf das algarbische gebirge, auf die südwestspitze von Europa bei den Kyneten (s. unten zur Or. mar. 200. 241 ff. 308).

* Aristodemus Theb. im schol. zu Eur. Phoen. 1113. vgl. Brandis im Hermes 2, 280.

** außer Movers 2, 1, 51. 2, 2, 61 f. 121. vgl. Philo von Byblus FHGr. 3, 567 ff.

GDG, S. 20:

Die ganze Perseussage, die Hesperidenfabel, die Sage von ElySION.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 63:*

von der Perseussage und der mit Atlas und Herakles so nahe zusammenhängenden Hesperidenfabel gibt man zu dass sie ‚viel phoenikisches in sich aufgenommen haben, obwohl die grundgedanken griechisch seien‘ (Preller 2², 221 f.). wir können diese frage auf sich beruhen lassen, obwohl wir wissen möchten wie viel nach abzug der phoenizischen elemente übrig bleibt um die griechischen grundgedanken zu erweisen. vollständig kann man jedenfalls die in der Ilias und den ältern teilen der Odyssee noch unbekannte sage von den inseln der seligen und die ähnliche vom ElySION ableiten.

GDG, S. 20:

Rhadamanthys ist Ῥα-ἀμένθης ‚König des Westens oder der Unterwelt‘: der Bruder des karisch-kretischen Minos. Die Geryoneussage, in der Theog. 287 ff. völlig ausgebildet, hat eine vollkommen klare Lokalanschauung vom Tartessoslande und ist eine phönizische Sage; es ist die Sage von der Colonisation des Landes, das der tyrische Stadtgott den wilden Naturgewalten entrisst.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 65:*

bei Rhadamanthys aber nimmt die deutung Ῥα-ἀμένθης ‚könig des westens oder der unterwelt‘, die Zoega aus dem aegyptischen fand, sofort durch ihre übereinstimmung mit dem mythos für sich ein, was sich von den übrigen erklärungsversuchen durchaus nicht sagen lässt (Kuhns zs. 5, 258 f.), und sie scheint wohl berechtigt, da Rhadamanthys allgemein für den bruder des karisch-kretischen Minos gilt und damit nur die herkunft des mythos anerkannt wird.*** die sage von Rhadamanthys und dem ElySION, die ursprünglich selbständig neben der von Kronos und den makarischen inseln steht, ist auch unabhängiger von einer bestimmten geographischen anschauung; sie kann daher älter sein [...]. Endlich in der Geryoneussage, wie sie in der Theogonie 287 ff. völlig ausgebildet vorliegt, tritt eine vollkommen klare und bestimmte lokalanschauung des Tartessuslandes, des gebietes, laufes und ergusses des Baetis in den busen von Gadeira entgegen. zur Ora maritima 314—317 wird nachgewiesen dass sie die sage von der colonisation des landes ist, das der tyrische stadtgott den wilden naturgewalten entriess.

*** dass der Euhemerist Dionysius von Mytilene (bei Diodor 5, 79. 84) ihm die herrschaft über die Sporaden und auch die nördlicheren inseln und mehrere städte an der asiatischen und thrakischen küste zuschreibt, rührt offenbar daher weil er hier auf den wichtigsten inseln Lesbos Chios Samos Kos Rhodos den Makar oder Makareus fand.

GDG, S. 20f.:

Anchises, der Geliebte der Aphrodite, ist ein Adonis; wie dessen Kult in den phönizisch-troischen Küstenstädten am Hellespont verbreitet war. Ebenso steht es mit Aeneas, es giebt bei den semitischen Elymern an Eryx eine Aphrodite Αἰνεῖας.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 21:*

Anchises aber ‚der nahezu gleichende‘, — der name wird einem phrygischen nachgebildet sein, — wie ihn die Ilias 2, 821. 5, 313 und besonders der homerische hymnus an die Aphrodite als geliebten der göttin schildert, ist wirklich nahezu ein ebenbild des in den phoenizisch-troischen küstenstädten am Hellespont, besonders in Abydos und Sestos neben der Aphrodite verehrten Adonis, und über die gleiche herkunft des troischen Aeneas lässt der tempel der Aphrodite Aineias mit dem altar des helden bei den anerkannt und schon ihrem namen nach semitischen Elymern am Eryx, in einer gegend die altes eigentum des Herakles-Melkart war (Movers 2, 2, 321) keinen zweifel.

GDG, S. 21:

Ebenso Paris, der zu den Lieblingen der Aphrodite gehört. Helena wurde ebenfalls mit einer phönizischen Göttin identificirt: manche Spuren gehen darauf. Es scheint ein lakonischer und ein troischer Mythos zusammengetroffen zu sein: die Griechen stellten zwei Mythen, einen heimischen und einen fremden, zu Einem zusammen.

Vgl. K. Müllenhoff: *Deutsche Altertumskunde, a. a. O., S. 21—24:*

allein auch Paris gehört zu den lieblingen der Aphrodite und nach der darstellung, die die Kyprien von seiner jugend gaben, lässt er sich nicht minder als Anchises dem Adonis vergleichen. ohne ein weib oder eine geliebte ist er nicht zu denken. auch gaben ihm die Kyprien vor der Helena die nympe Oenone, die ihrem namen nach nicht aus alter einheimischer tradition stammen kann und diese vermissen lässt. aber eine spur einer ältern, vorgriechischen tradition hat sich wenigstens, wie ich glaube, noch erhalten.

Nach Il. 6, 290 ff. soll Paris auf der fahrt von Sparta nach Troja mit der Helena nach Sidon gekommen sein und von dort kunstreiche weberinnen mit nach Troja gebracht haben. die vermutung liegt nahe dass die stadt überfallen und die weiber als beute mitgenommen wurden. so erzählten auch die Kyprien nach Proklos (chrestom. p. 473 Gaisf.): χαιμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐφήσιν Ἥρα καὶ προσερχθεὶς Σιδῶνι ὁ Ἀλέξανδρος αἶρει τὴν πόλιν καὶ ἀποπλεύσας εἰς Ἴλιον γάμους τῆς Ἑλένης ἐπετέλεσεν.* der sturm soll hier ‚die sonderbare reiserichtung‘ erklären; aber die frage bleibt, was veranlasste die sage sie anzunehmen? nach der Odyssee 4, 81 ff. 125 ff. 227 ff. 351 ff. 617 f. kam Helena mit dem Menelaos heimkehrend nach Kypros und nach Sidon zu den Phoeniziern, außerdem noch zu den Aethiopen Erembern (Arabern, Movers 2, 3, 283) und Libyern und wurde namentlich in Aegypten lange mit ihm aufgehalten. beide überlieferungen setzen die verflechtung der Helena in die epische sage voraus; es ist daher falsch ihren aufenthalt im südosten aus ihrem ursprünglichen physikalischen mythos abzuleiten. man identificierte sie offenbar mit einer phoenizischen göttin und dies war die ursache für die ausbildung der sagen. Herodot 2, 112 ff. glaubte sie in der ‚fremden (d. i. nicht aegyptischen) Aphrodite‘ wiederzuerkennen, die er zu Memphis im Tyrierlager im heiligen bezirk des ‚Proteus‘ verehrt fand; doch kann sich die homerische sage nur auf eine ähnliche Aphrodite an der westlichen kanobischen

Nilmündung beziehen, die vor Psammetich allein den fremden offen stand.** wie aber kam man überhaupt dazu die Helena mit einer phoenizischen göttin zu vergleichen,

* auch noch Dictys 1, 5, 4, 4 folgte dieser darstellung. vgl. Movers 2, 2, 73. dagegen erzählten die Kyprien nach Herodot 2, 117 dass Paris mit der Helena die fahrt nach Troja geradeswegs in drei tagen bei günstigem winde und ruhiger see beendet habe. es wird hier also gerade die entgegengesetzte ansicht geläugnet und in abrede gestellt. die überreste des in Herodots worten erkennbaren hexameters und die art und weise, wie er die Kyprien aao. citiert, lassen sich daran denken dass er sich in seiner angabe geirrt habe. der widerspruch mit Proklos scheint daher unerklärlich, da sonst nicht erhellt dass bei der herstellung des epischen cyclus die epen interpoliert wurden. schließt sich Horaz od. 1, 15 an Herodots Kyprien an, so stehen ‚die späteren ortssagen‘ (Preller 2, 415) bei Steph. Byz. s. v. Διοσκουρών κόμη und Σαμυλία, die Paris und Helena nach Libyen und Karien gelangen lassen, auf der seite des Proklos und nach Proklos schloss‘ sich die darstellung der Kyprien auch an dieser stelle nur an die andeutung der Ilias an.

** vgl. Movers 2, 2, 69 ff. 75 ff. Homer (Od. 4, 355) kennt die insel Pharos als wohnsitz des Proteus vor der Nilmündung, obgleich sie eine tagereise (nach 4, 228 von der Scylax § 107, Strabo p. 791) davon entfernt sein soll. die Helene ist nach 150 stadien der gemahl eines königs Θῶν beschenkt worden. Θῶνις aber soll nach der meinung der von Herodot 4, 113, 114 befragten Aphroditepriester in Memphis damals der hüter der Nilmündung, es hieß so eine stadt ganz in der nähe von Canobus nach Scylax § 107 (vgl. § 106 mit Letronnes anm., Steph. Byz. s. v., Strabo p. 800, Diodor 1, 19). der ungrische name in der sage hat also einen lokalen ursprung.

*** wer an nichtigkeiten gefallen findet, wird sich vielleicht noch auf die Leleger in Troas und Lakonien berufen.

die sich den Griechen zunächst als Aphrodite darstellen musste? ich finde dafür keine andre erklärung als diese: die Griechen fanden schon in Troas die meinung vor, dass Paris sein weib aus Sidon oder Phoenizien heimgeführt habe, worauf der dort wahrscheinlich doch neben einem ähnlichen altheimischen gepflegte fremde cult der phoenizischen Aphrodite leicht führen konnte; sie ließen davon so viel bestehen als sich mit ihrer ansicht vertrug, Paris musste von Lakonien aus einen abstecher nach Sidon machen, bevor er Troja erreichte; der faden aber, einmal angeknüpft, ward im nostos des Menelaos nur von neuem aufgenommen und weiter gesponnen und die Helena ähnlich wie die Io durch den orient verholzt.

Fanden aber die Griechen jene ‚phoenizische‘ meinung über das weib des Paris in Troas vor, so fragt es nun sich weiter wie sie dazu kamen ihr eine andre, eigne entgegensetzen, und auch darauf gibt es nur, wie ich glaube, eine antwort: der zufall hat hier wie so oft sonst bei der entstehung von sagen seine hand im spiele gehabt. auch die Nibelungensage ist nur entstanden weil zufällig gleichlautende namen zu der verknüpfung von mythos und geschichte führten (Haupts zs. 10, 155. 159.). schon in der troischen sage, glaube ich, hieß das weib des Paris Helena oder doch ähnlich, ehe noch die Griechen daran denken konnten sie für die schwester der Dioskuren zu halten. darauf dass in Troas, vielleicht in der schon II, 2, 828 genannten landschaft Adresteia, die Parium, Priapus und eine gleichnamige stadt umfasste, eine Helena Adresteia verehrt und für die stammutter des dardanischen geschlechts gehalten worden sei (Movers 2, 2, 72), ist schwerlich ein gewicht zu legen. aber wenn ein sohn des Priamos und der Hekabe Helenos heißt und sehergabe besitzt wie seine ihm eng verbundene schwester Cassandra (Preller 2, 482), so zeigt sich wenigstens die möglichkeit dass auch die Troer recht wohl eine der lakonischen ähnliche, gleichartige und gleichnamige lichtgöttin Ἐλένη gekannt haben können.*** mehr als diese möglichkeit aber wird die vermutung empfohlen dass sie allein alle schwerigkeiten, die

sich der ableitung der epischen sage bisher entgegenstellten, mit einem male ebnet. es bleibt dafür in der tat keine andre erklärung übrig. das zusammentreffen des troischen und lakonischen mythus musste bei den Griechen sofort die vorstellung erwecken dass die Helena durch Paris geraubt und nach Troja entführt sei, zumal wenn sie schon eine ähnliche, nach Phoenizien weisende sage antrafen, und dadurch konnte zuerst die meinung aufkommen, dann im gegensatz zu der phoenizischen ansicht sich befestigen dass Troja von den Achaeern unter anführung der Atriden zerstört worden sei. der glaube dass der troische Paris die Helena aus Sparta geraubt habe ist der keim der ganzen epischen sage. der anfang der handlung war damit gegeben, zugleich aber in der wiedergewinnung der Helena durch die eroberung der stadt auch das ziel gesteckt dem die dichtende sage zuzustreben hatte, und zwischen den anfangs noch beweglichen endpunkten ihr eine bahn angewiesen auf der sie sich ungehemmt in gerader richtung fortbewegen konnte, ohne die gefahr sich zu verwickeln, aber freilich nicht ohne die, sich in eine lose reihe von kämpfen und abenteuern zu verlaufen.

GDG, S. 21:

Viel Phönizisches hat sich in dem Dionysoskult der Orphiker erhalten, Adonis und Dionysos ist gleichgesetzt worden und dem Vers εἷς Ζεὺς εἷς Ἄϊδος, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος wird von Macrobius Saturn. 1, 18 ein Orakel des Klarischen Apollon beigefügt, wonach man den höchsten Gott Ἰαώ nennen solle, und zwar im Winter Hades Iao, im Frühjahr Zeus Iao, im Sommer Helios Iao, im Herbst ἄβρὸς Ἰαώ.

Vgl. F. C. Movers: *Die Phönizier. Erster Band: Untersuchungen über die Religion der Phönizier, mit Rücksicht auf die verwandten Götterdienste der heidnischen Israeliten, der Carthager, Syrer, Babylonier und Aegypter*, Bonn, 1841, S. 539:

Iao.

Dieses mysteriöse Wesen, dessen wir schon zu verschiedenen Malen gedacht haben, gehört der phönizischen Religion an, und schon von den Alten wird dessen Name in den weiter unten anzuführenden Stellen aus Joannes Lydus und Cedrenus als phönizisch bezeichnet. Wir legen unserer Untersuchung die Hauptstelle bei Macrobius Saturn. 1. 18. zu Grunde, die wir hier nach ihrem Zusammenhang nachstehend mittheilen: Εἷς Ζεὺς εἷς Ἄϊδος, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος. Huius versus auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque Solis nomen adiicitur, qui in iisdem sacris versibus vocatur Ἰαώ. Nam consultus Apollo Clarius, quis Deorum habendus sit, qui vocatur Ἰαώ, ita effatus est:

Ὅργια μὲν δεδαώτας ἐχρῆν νηπενδέα κεύθην
 Ἐν δ'ἀπάτῃ παύρῃ σύνεσις καὶ νοῦς ἄλαπαδνός.
 Φρᾶζεο τὸν πάντων ὑπάτων θεὸν ἐμμεῦ Ἰαώ,
 Χείματι μὲν τ' Ἄϊδην, Δία τ' εἶαρος ἀρχομένοιο,
 Ἥλιον δὲ θέρεις, μετοπώρου δ'άβρὸν Ἰαώ.

Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol Ἰαώ significatur, executus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est, De oraculo Apollinis Clarii.

GDG, S. 21:

ἄβρὸς Ἄδωνις ist die Kultusbezeichnung Bion Id. 1, 79.

Vgl. F. C. Movers: *Die Phönizier, I, a. a. O.*, S. 542.

Erstens nämlich paßt auf den Adonis die Bezeichnung ἄβρὸς ἰαώ, dem dies Epitheton eigenthümlich ist. κέκλιται ἄβρὸς Ἄδωνις ἐν εἰμασί πορφυρέοισιν. Bion Idyl. I. 79. Ἄλλοι δ' ἄβρὸν Ἄδωνιν ἐπευφήμισαν ἀνιδόι. Proclus Hymn. in Solem. v. 24.) und der auch sonst ἄγνὸς Ἄδωνις genannt wird (s. w. u.; vgl. Theocrit. 15, 128.).

GDG, S. 21:

Byblus ist die heilige Stadt des Adonis, des „grössten der Götter“: Holzbild in seinem Tempel, ein auf einem Wagen umhergefahrener Phallos, Höhlen, in denen sein Trauerfest gefeiert wird.

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 542f.:

Drittens wurde Adonis der höchste Gott in Byblus und am Libanon genannt, wie hier im Orakel auch Jao bezeichnet wird. Sanchoniathon nennt den Gott, welcher in Byblus vorzugsweise auch der grösste der Götter heiße, Agrueros, dessen Idol auf einem mit Ochsen bespannten Wagen herumgefahren werde, und legt ihm nach seiner Weise die Erfindung bei, zuerst die Vorhöfe an den Häusern und den Gebrauch der Höhlen entdeckt zu haben. Wer könnte hier anders gemeint sein, als Adonis! Vorerst war Byblus die heilige Stadt des Adonis (ἱερά ἐστι τοῦ Ἀδωνίδος Strabo XVI. p. 364. Eustath. ad Dionys. 919.), daher von ihm das heilige Byblus genannt (Βύβλου ἱεράς. Eckhel T. III. p. 361); hier war der Hauptsitz seines Cultes, die Mythe hier lokal und er in dem nach ihm genannten Flusse Adonis verehrt, der jetzt von den Arabern Nahr Ibrahim heißt, ohne Zweifel darum, weil er früher ebenso hieß, אֲדֹנִי אֱלֹהֵינוּ pater excelsus oder Παμάς, ὁ ἱψιστος θεός. (Hesych.), Adoni-ram אֲדֹנִי רָאם, ein vielleicht nach ihm genannter Eigenname im A. T. Auch was sonst Sanchoniathon von dem Agrueros meldet, paßt auf seinen Cult in Byblus. Das Holzbild in seinem Tempel, welches Plutarch erwähnt, ein auf einem Wagen umhergefahrener Phallus, — die Erfindung der Höhlen, in denen sein Trauerfest gefeiert, der Vorhöfe, wo seine Bilder ausgestellt waren, — die Charakteristik als Gottheit des Ackerbaues oder Adoni-Sadeh (vgl. noch Hymn. Orph. LVI. 12.): alles dieses deutet bestimmt darauf hin, daß der Grösste der Götter in Byblus kein anderer als Adonis war, welcher auch bei Socrates in einem Orakel, nicht unähnlich jenem des Apollo Clarius, Dionysus und der große Gott heißt, wo den Rhodiern gerathen wird:

Ἄτιν ἰλάσκεσθαι θεὸν μέγαν ἄγνὸν Ἄδωνιν
Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον Διόνυσον;

bei Socrat. H. E. III. 23.

GDG, S. 21:

ιαώ ist ein ἄρρητον in den dionysischen Mysterien der Athener, die phönizische Bedeutung „er macht leben“, damit soll der Freudenruf Ἰαχῶς zusammenhängen (wir würden das Wort ἰαχῶ aussprechen).

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 545—548:

Eine zweite Klasse von mehr oder minder deutlichen Spuren des Namens ἰαώ bestätigt mittelbar dieses Resultat. Macrobius gibt den Jao für Sol und pater Liber aus, worin ihm J. Lydus beistimmt, dem zufolge Dionysus bei den Chaldäern diesen Namen führte. Wenn dann ferner nach den gleich folgenden Stellen ἰαώ häufig als

Name des Dionysus unter verschiedenen Formen vorkömmt, so sprechen diese zugleich auch wieder für Adonis, da die Begriffe beider in einander übergehen und die Bedeutung von ἰαώ, 𐤒𐤓𐤓, er macht leben, auf den Charakter beider paßt. Die Conjunction des Adonis und Dionysos war ja, sei es nun Theokratie der spätern Zeit oder nicht, sehr gewöhnlich, wie beim Adonis-Osiris in Byblus, Amathus und Alexandrien, auf Rhodus nach der angeführten Stelle, und bei Plutarch: λέγεται μὲν ὁ Ἄδωνις ὑπὸ τοῦ σοῦς διαφθαρῆναι· τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι. Sympos. I. IV. quaest. 5. §. 3. Am bedeutsamsten sind hier die Verwechslungen der Alten mit dem 𐤒𐤓𐤓 der Hebräer (vgl. Tacit. hist. V. 5.). Aus dem Symposiakon des Plutarch erhellt klar, daß ein mit 𐤒𐤓𐤓 gleichklingendes und daher von ihm für den Namen des Hebräergottes gehaltenes Wort ein ἄρρητον des Dionysos war. In dem, gleich nach der eben citirten Stelle folgenden Abschnitte wird von Symmachus die Frage aufgeworfen: Ἄρα σὺ τὸν πατριώτην θεόν, ὃ Λαμπρία, εὖιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις ἀνθέοντα τιμᾶσι, Διόνυσον ἐγγράφεις καὶ ὑποποιεῖς Ἑβραίων ἀπορρήτοις, welche dann von einem in die atheniensischen Dionysien Eingeweihten also beantwortet wird: Ἐὰ τοῦτον, εἶπεν ὁ Μοιραγένης· ἐγὼ γὰρ Ἀθηναῖος ὢν ἀποκρίνομαι σοι καὶ λέγω, μηδένα ἄλλον εἶναι· καὶ τὰ μὲν πολλὰ τῶν εἰς τοῦτο τεκμηρίων μόνοις ἐστὶ ῥητὰ καὶ διδακτὰ τοῖς μυομένοις παρ' ἡμῖν ἐς τὴν τριετηρικὴν παντέλειαν· ἀδὲ λόγῳ διελεθεῖν οὐ· κекώλυται πρὸς φίλους ἀνδρας, ἄλλως τε καὶ παρ' οἶνον ἐπὶ τοῖς τοῦ θεοῦ δώροις, ἀν οὔτοι κελεύσωσι, λέγειν ἔτοιμος. Daß diese den Hebräern und den Atheniensern gemeinschaftlichen ἄρρητα aber auf den gleichlautenden Gottesnamen sich beziehen, erhellt dann gleich aus dem folgenden, wo gesagt wird, daß die Hebräer einige Tage nach dem Laubhüttenfeste einen andern Festtag feierten, den sie nicht blos verblümt, sondern geradezu das Fest des Bachus nannten (ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἀντικρὺς Βάκχου καλουμένου), wobei sie unter Hörnerklang den Gott mit Namen riefen (ἀνακαλοῦμενοι τὸν θεόν). [...]. Endlich aber findet sich die Verbalform 𐤒𐤓𐤓 in dem ἰαχος, dem Freudenruf bei der Geburtsfeier des Dionysus (Arrian. exped. Alexand. II. 16.), wovon Βάκχος, nach der Andeutung bei Plutarch a. a. O., nur eine absichtliche Entstellung des geheiligten ἰαχος zu sein scheint [...]. Die misteriose littera trina aber, ἰαώ, ist augenscheinlich 𐤒𐤓, das apokopirte Hiphil st. 𐤒𐤓𐤓, er macht leben, gebildet wie so viele Namen im Hebräischen und ganz entsprechend dem τετραγράμματον יהוה, den Namen יְהוָה יְרַבְעֵל, יְשׂרָאֵל u. a. Wir würden den Namen mit einem aspirirten ch: Jacho sprechen, und diese Aussprache ist wohl das mystische ἰαχος.

GDG, S. 21:

Der „erstgeborene“ (πρωτογόνος) Phanes oder Ericapaeus der Orphiker als Drache mit Stier- und Löwenkopf, in dessen Mitte ein θεοῦ πρόσωπον „Gottes Angesicht“ war: nun bedeutet Phanes phönizisch „das Angesicht“. Ericapaeus ist der „langmüthige“, also die Seite des Dionysos, die mit μιλχιος ausgedrückt wird.

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 555—557:

Dieser Jao ist eng verwandt mit dem mysteriösen Wesen, welches die Chaldäer den Eingebornen Aoymis, die Gnostiker Ialda Baath, die Phönizier und Orphiker den Erstgeborenen, Phanes, nannten. In der Chaldäerlehre ist die Eingeborne, wie wir zeigten, die erste Geburt, welche die Mutter der Götter, durch den Apason oder die Liebe des unoffenbaren Gottes geschwängert, erzeugt hatte. Was

bedeutet dieser Name Μοῦνογενής? da er ja nicht wirklich der einzige Sohn der Göttermutter Tauthe ist, welche außer ihm, wie die ägyptische Rhea vom Saturn, noch vier andere Götter erzeugte, so muß hier wohl ein mystischer Sinn errathen werden; denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß in dieser Theogonie bei Eudemus der Name, μόνογενής, יחִיר, ungenau für πρωτογόνος, בכּוּר, gebraucht sei und nur den ersten Sohn der Tauthe bezeichnen solle. Damascius deutet ihn κόσμος νοητός, wie nach den angeführten Stellen die Neuplatoniker den Bel-Jao der Chaldäer nannten. Dies leitet auf einen Zusammenhang mit dem letzten Ao, und da augenscheinlich der Ao in dieser Theogonie der reproducirte Eingeborne ist, so haben wir in dem vielfach korrumpirten Texte des Damascius statt Μοῦνιν die Aenderung Ἄωμιν vorgenommen, wofür noch angeführt werden kann, daß die, diesem Ao und Moymis parallel stehenden zwei Formen desselben Grundworts Dache und Dauke, die Vermuthung unterstützen, daß Ao der Form nach gleichfalls mit Moymis übereinkommen müsse. Aoymis wäre dann wie Εὐίμος der plural יהרִים, Ao aber der singular הרהר, beides Leben bedeutend, ein Name, der dem pantheistischen Begriff des Eingebornen, welcher die eine Geburt der Mutter vieler Götter ist, ganz entspricht, und den auch der nachgewiesene Zusammenhang der Theogonie zu fordern scheint. Daß dieser Eingeborene wieder einerlei ist mit dem Πρωτογόνος der Phönizier mit dem gleichnamigen Wesen der Valentinianer und dem Ialda Baoth der Ophiten, haben wir schon mit der Bemerkung erwiesen, daß als erst gezeugtes Wesen sie alle drei von derselben Mutter, der הרהר זכּהר, herstammen. Diesem Wesen der orientalischen Götterlehre entspricht nun sowohl dem Namen als der Idee nach der Πρωτογόνος Phanes oder Erikapaeus der Orphiker, welcher zugleich wieder diese Erstgeborenen mit Jao vermittelt, da er Dionysus, Sohn des Aethers, Sonnengott, physisches und geistiges Lebensprincip, überhaupt die im Naturleben sich offenbarende Gottheit ist, wie der Eingeborne der Chaldäerlehre (vgl. die Sammlung der auf ihn bezüglichen Stellen der Orphiker bei Lobeck Aglaophamus. p. 478.). Sein Name ist unzweifelhaft phönizisch, nämlich הַנִּיָּה, das Angesicht, d. i. die sichtbare Manifestation Gottes, wie im A. T. der Engel Jehovas in dieser Eigenschaft heißt (s. o.); denn wenn sonst der erstgeborne Gott der Orphiker jetzt als ein Drache mit einem Stier- und Löwenkopf, in dessen Mitte ein Gottesangesicht (θεοῦ πρόσωπον) war, geschildert und als Herakles oder die nie alternde Zeit gedeutet wird (Damascius de principiis p. 381. Koppe. Athenagoras cap. 18.), so war nach andern Angaben der Gott unter diesem Symbol der Erstgeborene Phanes (Procl. in Tim. l. III. p. 130. Lobeck. p. 490.). Es ist hier nicht der Ort, diese Entdeckung weiter zu verfolgen, und ich bescheide mich damit, noch die Etymologie eines andern Namens nur im Allgemeinen zu begründen. Der Aion, phönizisch עוֹלָם, wurde in Conjunction mit dem הַנִּיָּה oder dem Erstgeborenen verehrt. Daher werden bei Sanchoniathon beide zusammen erwähnt (p. 16.), der phönizische Ophion neben Saturn heißt Phanes (s. o. S. 109.); Herakles als Zeitgott wurde mit Phanes kombinirt, der κόσμος geflügelt dargestellt (s. o. S. 59.), Herakles und Saturn mit Taaut oder Hermes, aber auch Bel und Amun mit Cneph und Surmubel, endlich Eljon und Adonis-Osiris mit Aion in Conjunction gebracht. Dadurch entstand die Idee eines Gottes, der den Doppelcharakter eines gütigen und schrecklichen Wesens in sich vereinigte, wie ihn Damascius schildert (bei Photius l. c.), und hiernach möge man denn beurtheilen, ob nicht der andere Name des Phanes Erikapaeus ganz genau dem gewöhnlichen alttestamentlichen Gottesnamen אֵלִים אֵלִים, Erekapaim, der Langmüthige, entsprechenought to you by | Universitaetsbibliothek Basel

GDG, S. 21:

Der Herakles der Orphiker ist nicht der Sohn der Alkmene, sondern aus sich selbst erzeugt, αὐτοφύης.

Vgl. F. C. Movers: *Die Phönizier, I, a. a. O., S. 392:*

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu der Vorstellung vom phönizischen Herakles zurück, dem wir durch die Auffassung als eines mythischen Vertreters der höchsten Gottheit einen einfachen Grundbegriff und ächtorientalischen Charakter vindizirt haben, und nun in dem Vortheil sind, die einzelnen Seiten desselben leicht entwickeln zu können. Zuvörderst erhellt nun, wie er als die Manifestation des höchsten Wesens bei den Orphikern, die hier nicht den Sohn der Alkmene, sondern nur den phönizischen Herakles meinen können, aus sich selbst erzeugt ist (αὐτοφύης, Hymn. XII. 9.); zweitens, wie er für einen Sohn des (tyrischen) Zeus (Eudoxus bei Athenaeus lib. IX. p. 392. Cicero de nat. Deor. III. 16.), nämlich des Baal oder Baalsamim, ausgegeben werden kann, da er doch Baal und Baalsamim selber ist; drittens, warum er auch nach der Mythe ein 𐤁𐤍𐤏, vultus paternus, dem Vater gleich ist, der ihn im Ringen nicht überwältigen konnte.

GDG, S. 21f.:

Ueberall, wo im Mythos zwei ungleiche Brüder auftreten, ist eine Erinnerung an den phönizischen Heracles als Doppelwesen, dem man auf zwei Altären opferte: zu Rhodos z. B. opferte man dem Heracles zwei Stiere, einen davon unter Verwünschungen: es ist eine gewöhnliche Sitte, zu Ehren des einen Gottes das heilige Thier eines anderen ihm feindseligen zu verfluchen, wie den Ackerstier zu Ehren des Mars, den Eber zu Ehren der Venus und des Adonis, den Esel in Beziehung auf Typhon, den Hund wegen des Hundsterns. Dadurch nahm man für den Gott Partei, und Herakles segnete für die Verfluchung des Ackerstiers (der dem Adonis heilig ist) die Rhodier mit Rosinen und Feigen.

Vgl. F. C. Movers: *Die Phönizier, I, a. a. O., S. 399f.:*

Auch im Culte tritt diese Vorstellung vom Herakles als Doppelwesen oder Zwilling bedeutsam hervor. In Tyrus waren die beiden Säulen, die eine leuchtend bei Tage, die andere bei Nacht, davon ein Symbol, womit man die zwei Säulen oder Balken der beiden Dioskuren in Sparta vergleichen kann, von denen der eine abwechselnd mit dem andern am Himmel erscheint, der eine die obere, der andere die untere, die nächtliche Hemisphäre (Lydus de mens. III. 22. IV. 13. Julian orat. IV. p. 147.). Sonst befanden sich in seinem Heiligthume wohl zwei Altäre, auf deren einem die Weiber nicht opfern durften [...]. Zu Rhodus war ein Altar des Heracles, den man βοῦζυγῶν nannte, weil hier zwei Stiere zum Opfer hingestellt wurden, von denen der eine (ungenau spricht Lactanz, inst. christ. I. 21, von zweien, s. dagegen Apollodor. II. 5. 11. Conon bei Photius p. 132. Philostrat. Icon. II. 24.) unter Verwünschungen geopfert wurde: eine, wie Lactanz sagt, bei den Griechen unerhörte Opferweise, die aber nichts Auffallendes hat, wenn man zu den dualistischen Vorstellungen, die sie voraussetzt, die gewöhnliche Sitte vergleicht, zu Ehren des einen Gottes das heilige Thier eines anderen ihm feindseligen zu verfluchen (vgl. Plutarch. de Is. 73.) oder zu mißhandeln, wie den Ackerstier zu Ehren des Mars, den Eber zu Ehren der Venus und des Adonis, den Esel in Beziehung auf Typhon, den Hund wegen des Hundsternes. Dadurch glaubte man das Wohlgefallen und den Segen des Gottes zu erhalten, für den man in

dieser Weise Parthei nahm, und Herakles, der als Hhamman oder Sonne des Sommers das Obst zeitigte [...], segnete, wie Philostrat bemerkt, für die Verfluchung des Ackerstiers, der dem Saturn und Adonis heilig war, die Rhodier mit Rosinen und Feigen.

GDG, S. 22:

Der tyrische Heracles (Baal) wurde auch als Feuergott Moloch verehrt, auf seinem Altar brennt das ewige Feuer;

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 401:

Der tyrische Baal oder Herakles wurde als Feuergott Moloch auch verehrt: 1) Wurde auf seinen Altären das ewige Feuer unterhalten: *irrestincta focis servant altaria flammae, sed nulla effigies, simulacrave nota Deorum*, sagt Silius von dem, nach tyrischem Muster eingerichteten Heraklestempel in Gades (III. 30).

GDG, S. 22:

der grausenhafte assyrische Molochdienst ist auf den tyrischen Heracles übergegangen, das sich Zerschneiden mit Schwertern und Lanzen, die Menschenopfer, erschlagen mit der ehernen Mörserkeule des Heracles, nachher im heiligen Feuer verbrannt; seine Priester müssen unverheirathet sein, deshalb viel Kastratenthum; wie bei den Megabyzen der ephesischen Artemis: in Böotien mussten die Priesterinnen des Heracles (Paus. IX 27) unverehelicht sein, Weiber durften sein Heiligthum nicht betreten oder auf einem von den zwei ihm heiligen Altären nicht opfern. Auch Hunde durften nicht in seinen Tempel kommen;

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 403 f.:

Charakterisirt es den tyrischen Melkarth als Moloch, wenn manche sonst dem Moloch und der Melecheth eigenthümlichen Cultusweisen auch in seinem Dienste wieder zum Vorschein kommen. Dahin rechne ich namentlich a) jene Blutsühnungen, Selbstkasteiungen, Reinigungen und überhaupt das ganze Theophoretewesen im israelitisch-tyrischen Baalsculte: „sie schrien mit lauter Stimme und zerschnitten sich nach ihrer Weise mit Schwertern und Lanzen, bis das Blut über sie herabrann und weissagten bis zur Abendzeit (I. Kön. 18, 28).“ Das sind die schrecklichen Sühnungen in dem Dienste der kappadozischen Athenais, deren Opfer mit der ehernen Mörserkeule des Herakles erschlagen wurden, die er ihr als der weibische Sandau abgetreten hatte (vgl. Strabo XV. 3. p. 326), und unter der auch die Menschenopfer der Tauropolis nach Herodot IV. 103. fielen, ehe sie im heiligen Feuer (vgl. Euripid. Iphig. 608.) verbrannt wurden, der blutigen Bellona, deren Priester als das der Göttin liebste Opfer das Blut des eignen Körpers darbrachten, der weiblichen Melecheth zu Castabala, deren jungfräuliche Priesterinnen durch Wasser- und Feuerproben ihre Keuschheit bewähren mußten (vgl. Jamblichus de myst. III. 4. Strabo l. XII. c. 2. p. 8. mit Heliodor. Aethiop. X. 7.): gewiß eine Gottesverehrung, die der Hirtenreligion der Semiten ursprünglich fremd war, und die aus dem grausen assyrischen Molochdienste in den des tyrischen Baal übergegangen ist. Dahin gehört gleichfalls und hängt damit zusammen b) die Anforderungen von Reinheit, die man wohl an die Priester und Priesterinnen des Herakles machte, die Scheu, daß sein Tempel, in dem das heilige Feuer brannte, durch Unreinlichkeit verletzt werde. Daß die Priester des Herakles in Gades unverheirathet sein mußten *castum cubile* —

ist schon oben bemerkt; wir vergleichen diesen Herakles *μυσογύνης* mit dem Weiberfeind Theandrites, der die Liebe zum ehelosen Leben den Seelen einflößt. Vermuthlich waren auch die Priester und Theophoreten der Isebel Castraten, wie die Megabyzen der ephesischen Artemis. Auch Priesterinnen waren im Tempel des Melkarth zu Tyrus angestellt, deren eine, Diodora, auf einer Inschrift bei Muratori Thes. inscript. T. I. p. LXXVI. vgl. Münter. Rel. d. Carth. S. 58. gedacht wird. Ohne Zweifel mußten es reine Jungfrauen sein, wie die Priesterinnen der assyrischen Artemis, der römischen Vesta; denn sonst war den Frauen der Eintritt ins Heiligthum untersagt: *foemineo prohibent gressus*. Silius III. 22. eine Stelle, die nach der Sitte beim Tempel der ephesischen Artemis zu erklären ist, deren Tempel wohl reine Jungfrauen, nicht aber geschwächte und auch keine verheirathete Weiber betreten durften (Achilles Tattius. Erot. VII. 14. VIII. 8., falsch daher Münter a. a. O.). Beide Sitten sind mit dem Heraklesculte auch nach dem Occidente gelangt, wo in Böotien die Priesterinnen des Herakles unverehlicht sein mußten (Pausan. IX. 27.), und auch Weiber nicht sein Heiligthum, wenigstens nicht überall, betreten, oder auch auf einem von den zweien Altären, der ihm nach phönizischer Sitte als Moloch heilig war, nicht opfern durften (Suidas Ἰσὴ εἰς Ἡρακλέους. Plutarch. quaest. rom. 60. Macrob. Saturn. I. 12.). Auch unreine Thiere durften nicht in seinen Tempel kommen: Schweine (Silius Ital. III.), Hunde und Fliegen (Plinius hist. nat. X. 41).

GDG, S. 22:

Hundsoffer stehen immer in Beziehung zum heissen Sirius, der der „Zotthaarige“ heisst: ein Gestirn, welches die Sonne entzündet und dem man die versengende Hitze des Sommers zu mass, deshalb schlachteten die alten Römer einen Hund, der den Hundstern vorstellte; man quälte die Thiere erst, um sich an dem Gotte zu rächen (den Eber wegen des Adonis). In Argos wurden am Feste Kynophontis Hunde erwürgt, weil Linos durch Hunde umgekommen; das ist ein Adonifest.

Vgl. F. C. Movers: *Die Phönizier*, I, a. a. O., S. 405:

Im Oriente stehen aber Hundsoffer in Beziehung auf den glühenden Hundstern Sirius, *שׁוֹרִי*, das heisst der Zotthaarige, mit dem auch nach griechischer Mythe Orion und Artemis jagen: ein Gestirn, welches die Sonne entzündet und dem man die versengende Hitze des Sommers Schuld gab, aber nach Plinius H. N. XVIII. 68. §. 3. nicht weniger verehrt als die übrigen Planeten. In den Hundstagen opferten die Aegypter dem Typhon Menschen, schlachteten die alten Römer einen Hund, der den Hundstern vorstellte und darum, wie er, Canicula hieß (Plin. H. N. XVIII, 69. 3. Lydus de mens. III. 40). Das Eigenthümliche bei dieser Opferung war, daß man die Thiere vorher erst recht quälte, um sich an dem Gott zu rächen, den er vorstellte, wie man auch sonst wohl den Eber wegen des Adonis marterte, die Stiere dem Mars zu Liebe. In Argos wurden am Feste Cynophontis die Hunde erwürgt, weil Linus durch Hunde umgekommen sei (Athenaeus III. p. 99. Conon. bei Photius p. 133). Wenn der Hundstern aufging, wurden auch in Rom die Hunde gequält, angeblich weil sie das Capitol nicht besser bewacht (vgl. außer den cit. St. noch Plin. XXIX. 14.).

GDG, S. 22:

Ganz semitisch ist die stellvertretende Hirschkuh im Artemiskult (bei der Opferung der Iphigenie), es ist eine assyrisch-babylonische Sitte, die Melechet mit Hirschkuhen statt der Menschenopfer zu sünnen.

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, a. a. O., S. 406f.:

Im phönizischen Laodicea, berühmt durch den Dienst der Artemis, wurde nach Porphyrus der Athene, auch Eusebius der persischen Artemis, d. i. der Tanais, Athenais, die häufig jetzt Athene, dann wieder Artemis, Diana heißt, alljährlich eine Jungfrau geopfert, später an deren Stelle eine Hirschkuh (Porphyr. de abst. I. II. p. 202. Euseb. praep. ev. I. IV. 163.), wobei Jeder der stellvertretenden Hirschkuh in der Mythe von der Iphigenie sich erinnern wird. Für den Charakter der Göttin zu Laodicea bemerkenswerth ist es, daß ihr als dem weiblichen Mars-Moloch auch das Wildschwein heilig war [...], wonach sie also jener Artemis gleichkömmt, die anstatt des wilden Jägers Mars durch den Eber den zarten Adonis tödten ließ. Diese Sitte nun, die Melecheth mit Hirschkühen statt der Menschenopfer zu sühnen, war assirisch-babylonisch.

GDG, S. 22f.:

Wie orientalisch es aber noch zur Zeit des Pausanias in Griechenland aussah, und wie die uralten phönizischen Culte ganz unerschüttert bestanden, das sehe man an einem Beispiel. Phönizier hatten auf Kythere, um an den lakonischen Küsten Purpurfischerei zu treiben, eine Niederlassung gemacht und ein Heiligthum der Aphrodite Urania gegründet (mit Waffen, als Kriegsgöttin), von da verbreitet sich der Aphroditekult nach dem Innern des Peloponnes, und nun weist der Perieget auf Schritt und Tritt phönizische Götterbilder und Culte nach, die lakonischen Dioskuren, Ares-Dionysos, die blutige Artemis-Danais, den Schlangengott zu Epidaurus, die Ueberbleibsel des Fischcultus, den Apollo Karnius zu Gythion, die vier Kabiren, phönizisch „die Mächtigen“ zu Brasiae, die sieben Planetar-Säulen auf dem Wege von Sparta nach Arkadien, das verschleierte und gefesselte Bild der Aphrodite Morpho.

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 51f.:

Wie leicht sich von Küsten- und Hafenörtern phönizischer Cult dann weiter ins Innere des Landes verbreitete, und nach andern Gegenden von Handelsleuten und Eingebornen vertragen wurde, darüber haben wir ein lehrreiches Beispiel an der Stiftung des Tempels auf Cythere. Hier, wo noch später wie in benachbarten Häfen Phoenicus ein Landungsplatz für Phönizier war, hatten sich, um an den lakonischen Küsten Purpurfischerei zu betreiben, Philistäer aus Skalon niedergelassen, wo sie ein Heiligthum der Urania gründeten, die wie Cypern (Hesychius Ἐρχεῖος, Ἀφροδίτη Κύπριοι) bewaffnet dargestellt war (Pausan. III. 23. 1.), wie sie denn in Philistaea Kriegsgöttin war (1. Sam. 31, 10.). Dieses Heiligthum wird nun für das älteste in Griechenland ausgegeben (Pausan. I. 14. 6. III. 23. 3. Herod. I. 105. Diod. V. 55. 57.) und von da verbreitete sich nicht nur Aphroditenkult nach dem Innern des Peloponnes (vgl. Pausan. III. 15, 8. 17, 5. 26, 1. II. 19, 6.), sondern überhaupt finden sich an diesen Küsten phönizische Bräuche, Götterbilder und Culte, die der Perieget mit jedem Schritte nachweist, wie an keiner Küstengegend von ganz Griechenland, von denen ich nur, außer den lakonischen Dioskuren, an Ares-Dionysos neben der blutigen Artemis-Tanais, den Schlangengott zu Epidaurus, an die Ueberbleibsel des philistäischen Fischcultes zu Augniae (Pausan. III. 21, 5.) an den Ammon, den Apollo Karnius **בעל קרנים** zu Gythion (16, 17.) an die vier, dem Pausanias fremdartigen Kabiren, oder Paräken zu Brasiae (24, 4.) erinnern will, oder auch an die sieben planetarischen Säulen auf dem Wege von Sparta nach Arkadien, bei denen, so wie auf der Höhe Taleton (von Ταλαῖος?) dem Helios Pferde geopfert wurden, wobei Pausanias schon

der persischen Sitte sich erinnert (20, 9. vgl. 5.); an das verschleierte und gefesselte Bild der Venus-Morpho (15, 8.), der nur noch die Darstellung der Venus-Archaitis gleich kommt, und an so manche andere fremdartige Bilder und Göttersymbole, die sich hier, so wie anderswo auf den Vorgebirgen, an den Küstenörtern und auf den nahe am Festlande gelegenen Inseln von Griechenland, auf denen Phönizier am liebsten sich festzusetzen pfl egten (Thucydid. VI. 2), aus alter Zeit erhalten haben mögen.

GDG, S. 23:

Besonders sind die unzüchtigen Culte der Aphrodite, z. B. in Korinth, wo die Hetären als Hierodulen der Göttin heilig waren, phönizisch.

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 52f.:

Auf Rechnung des phönizischen Handels kömmt namentlich die Verbreitung des unzüchtigen Cultes der Aphrodite in griechischen Handelsplätzen, besonders in Corinth, wo die Hetären der Venus heilig waren, und ihr Gewerbe als Hierodulen oder Kedeschen trieben (Athenaeus lib. XIII. pag. 573.).

GDG, S. 23:

Nicht aber ist bei den Griechen die phönizische Art des Priesterthums herrschend geworden: die Organisation einer Menge Priester mit Graden, einen Oberpriester an der Spitze, woran sich noch viele (tausende!) männliche und weibliche Hierodulen anschliessen; der Hohepriester im Rang dem König der nächste. Aber Spuren finden sich, es war an den kleinasiatischen Heiligthümern der Fall, dass der Hohepriester dem Range nach neben dem König stand und das Vorrecht hatte, zu Zeiten die Königstiara zu tragen (Heraclit in Ephesos.)

Vgl. F. C. Movers: Die Phönizier, I, a. a. O., S. 676f.:

Der heilige Dienst wurde von einer Menge Priester, einen Hohenpriester an der Spitze, denen sich eine noch größere Anzahl von männlichen und weiblichen Hierodulen anschloß, verrichtet, wenigstens an den syrischen und kleinasiatischen Heiligthümern, denen die phönizischen gewiß wohl nachstanden, wie sich aus den achthundertfünfzig Theophoreten der Isebel wohl folgern läßt. Herakles und Astarte hatten ihre eigenen Priester, die in hohem Ansehn standen und deren Einfluß bedeutend gewesen sein muß, da der Hohepriester des Herakles in Tyrus im Range dem Könige der nächste war (Justin XVIII. 4.) und da Fälle vorkommen konnten, wo jener der Astarte zum Königsthron sich erhob. Menander bei Joseph. c. Ap. I. 14.). An mehreren Heiligthümern war die Priesterwürde erblich, in Paphos in der Familie des Cinyras und Amyras (Tacit. hist. II. 3. Hesych. Ταιριάδα), wahrscheinlich auch in Byblus und Aphaca, wo gleichfalls der reiche Priesterkönig Einyras als Gründer des Cultes erwähnt wird. In Tyrus wurde aber der Hohepriester des Herakles gemeinlich aus der Königsfamilie gewählt (Justin. XXVIII. 5.), wie es auch wohl an den kleinasiatischen Heiligthümern der Fall war (Strabo lib. XI. p. 5.), wo auch der Hohepriester dem Range nach zunächst dem Könige stand und das Vorrecht hatte, zu Zeiten statt der Infel die Königstiara zu tragen (l. c. XI. 4. XIII. 8.). Ob die Hohepriesterwürde für die Lebenszeit dauerte, wird nicht berichtet; vermuthlich herrschte auch hierin Verschiedenheit: in Hierapolis wurde jedes Jahr ein anderer Hoherpriester gewählt, der für die Dauer seines Amtes den Purpurmantel und die goldene Tiara trug. (Lucian l. c. 42.).

GDG, S. 25:

Ares ist kein ächtgriechischer Gott; der Cult des uralten thebanischen Ares hängt mit der Eroberung des phönizischen Thebens durch die Thraker zusammen. Thra- kien als Heimath des Ares bei Homer, Sophokles und Kallimachus bezeugt; an den wenigen Punkten, wo er in Griechenland verehrt wurde, ist immer auch thrakischer Einfluss sonst nachweisbar. Der älteste Sitz ist das böotische Theben, in Athen erzählte man von den Thrakern Tereus und Eumolpos; hier auch Cult des Ares Pausan. I, 8, 4.

Vgl. W. H. Roscher: Apollon und Mars, Leipzig, 1873, S. 9–12:

Hierzu kommt noch der wichtige Umstand, dass Ares, wie auch mehrere neuere Mythologen annehmen⁷, höchst wahrscheinlich kein echtgriechischer, sondern viel- mehr ein thrakischer Gott war, den die Hellenen ebenso wie den Kultus der Musen, des Dionysos, die Mythen vom Orpheus, Thamyras und den Aloidon von dem in Pierien am Olympos, am Helikon, in Attika, Euböa und Naxos sesshaften Stamme entlehnten, der, wie aus mehreren Thatsachen erhellt, mit den Bewohnern des eigent- lichen Thrakiens verwandt war [...]. Ebenso wie Homer verlegen aber auch Sophokles⁹ und Kallimachos¹⁰ den Wohnsitz des Ares nach Thrakien, ersterer in die Gegend von Salmydessus, letzterer an den Haemos und das Pangaeongebirge. Ferner lässt sich für die thrakische Herkunft des Ares der beachtenswerthe Umstand anführen, dass an den wenigen Punkten, wo er verehrt wurde, thrakische Einflüsse nachweisbar oder doch wahrscheinlich sind. Als der älteste und bedeutendste Sitz dieses Kultus erscheint bekanntlich das böotische Theben, welches schon Il. Δ 406 Ἄρειον τείχος genannt wird und in dessen Nähe sich die berühmte Ἄρεϊα κρήνη befand (Apollod. III, 4, 1. Paus. IX, 10, 5), wo Kadmos den Drachen, einen Sohn des Ares, erlegt haben sollte. Der Kultus dieses thebanischen Ares galt für uralte, daher Aeschylos Sept. 105 von einem Ἄρης ταλαίχθων redet, und hängt wohl mit der Eroberung Thebens durch die Thraker zusammen, von welcher Ephoros bei Strabon¹¹ berichtet.

⁷ Vgl. Welcker, Götterl. I, 414. Gerhard, griech. Myth. § 348. H. D. Müller, Ares (Braunschweig 1848), 86.

⁹ Sophokl. Antig. 969: ἀκταὶ Βοσπόρια ἰδ' ὁ Θρηκῶν || Σαλμυδησός, ἴν' ἀγχίπτολις Ἄρης.

¹⁰ Kallim. hymn. in Del. 62 f.: ὁ μὲν πέδον ἠπειροῖο || ἦμενος ὑψηλῆς κορυφῆς ἐπὶ Θρηκίος Αἴμου || θοῦρος Ἄρης ἐφύλασσε σὺν ἔντεσι. ib. 133: ἀλλὰ οἱ Ἄρης || Παγγαίου προθέλυμα καρήατα μέλλεν αἰερας || ἐμβαλέειν δίνησιν κ. τ. λ.

¹¹ Strabon 401: ὡς δ' αὐτῶς ὑπὸ [Θρακῶν καὶ Πελαγῶν ἐκπεσόντες [οἱ Θηβαῖοι] ἐν Θετταλίᾳ συνεστήσαντο τὴν ἀρχήν.

GDG, S. 26:

Ich erkenne als bewiesen an: die Identität von Ζεὺς—Juppiter, von Hera—Juno, von Ἑστία—Vesta, von Mars—Ἀπόλλων; für beweisbar halte ich noch Liber—Dio- nysos.

Vgl. W. H. Roscher: Apollon und Mars, a. a. O., S. 92 f.:

Auf diese Weise ergab sich ungesucht eine wunderbare Uebereinstimmung des Apollon und Mars in allen für das Verständniss ihres Wesens wirklich bedeutungsvollen religiösen Ideen, ein augenfälliger Parallelismus häufig bis ins feinere Detail hinein [...]. Ein solches Ergebniss ist aber von einer gewissen Bedeutung nicht nur für die neuerdings wieder in Frage gestellte nahe Verwandtschaft der beiden Völker, d. i. für

die Annahme eines gräcoitalischen Urvolkes, sondern auch für die Begründung und Befestigung der noch fast gar nicht bearbeiteten vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer. [Vgl. Joh. Schmidt, die Verwandtschaftsverhältnisse der indogerm. Sprachen, der S. 22 nur Hestia—Vestia, Dione—Juno, Zen—Janus für speciell gräcoitalische Gottheiten hält.] [...] Wenn nemlich, wie ich durch die vorstehende Untersuchung erwiesen zu haben glaube, der griechische Apollon, dessen Kultus und Mythus in historischer Zeit niemals den des Mars beeinflusst hat, mit dem italischen Mars ursprünglich identisch war, so liegt die Vermuthung überaus nahe, dass auch andere Götter beider Völker, welche schon früh mit einander identificirt wurden, wie Jupiter und Zeus, Juno und Hera, Ceres und Demeter, Liber und Bakchos [Es genügt hier darauf aufmerksam zu machen, dass der Name Ἐλευθερος, unter welchem Bakchos zu Athen und Platäa verehrt wurde (Preller, gr. Myth. ²I, 525, Anm. 2) etymologisch mit *Liber*, atlant. *Loebesus*, sabinisch *Loebasius* (Serv. Verg. Geo. I, 7) identisch ist (Corssen, Beitr. 201, Ausspr. ²I, 379; Fick Wörterb. d. indog. Spr. ²485)], ebenfalls in einem Verwandtschaftsverhältniss zu einander stehen und dass ihr auf den ersten Blick zu Tage tretender Parallelismus nicht etwa das Resultat einer späteren Identificirung, sondern vielmehr die natürliche Folge einer ursprünglichen Identität ist.

GDG, S. 26 f.:

(Die nationale Selbständigkeit der italischen Religion, die man früher nur als eine Modifikation der griechischen gehalten, ist namentlich erst durch Hartung und Preller bewiesen; weiter gieng zur Vergleichung über Preuner, Hestia—Vesta 1864. Roscher, Apollo und Mars 1873. Juno und Hera 1875).

Vgl. W. H. Roscher: *Apollon und Mars, a. a. O.*, S. 4 f.:

Wenn schon die Vergleichung verwandtschaftlich sich ferner stehender indogermanischer Völker brauchbare mythologische Resultate ergeben hat, wie viel mehr muss dies der Fall sein, wenn man die Mythen, Kulte und religiösen Anschauungen derjenigen Nationen genauer ins Auge fasst, welche, wie die griechische und römische, sprachlich eine sehr enge Verwandtschaft verrathen. Dieser nahe liegende und gewiss durchaus berechtigte Gedanke hat gleichwohl sonderbarerweise bis jetzt so gut wie gar keine Veranlassung gegeben, die griechische und römische Mythologie auf ihre innere Verwandtschaft hin einmal genauer anzusehen [...]. Und doch wäre es gerade jetzt wohl an der Zeit, einmal diese überaus wichtigen Probleme in Angriff zu nehmen, seitdem es den Bemühungen Hartung's, Preller's u. A. gelungen ist, die nationale Selbständigkeit der italischen Religion, die man früher nur für eine Modifikation der griechischen gehalten hatte, zu erweisen und die ursprünglich italischen Mythen von den später damit vermischten griechischen zu sondern. Mit dieser principiellen Sondernung ist die wichtigste Vorbedingung einer vergleichenden gräco-italischen Mythologie erfüllt und jede eingehende methodische Forschung auf diesem bisher so gut wie gar nicht betretenen Gebiete dürfte ebenso wichtige Resultate ergeben, wie die sind, welche Preuner in seiner trefflichen, aber sonderbarerweise wenig beachteten Schrift *Hestia—Vesta* (1864) veröffentlicht hat.

GDG, S. 27 f.:

Das zunächst auffallende Ergebniss Apollo—Mars wird so begründet: beide Götter sind ursprünglich Sonnengötter und haben als solche identische Beinamen: Λύκ-ειος, Λυκ-ηγένης, Leuc-etius, Louc-etius. Da ferner der scheinbare Sonnenlauf

die Ordnung des Jahres bestimmt, so wurde der Beginn des Jahres mit einem Fest gefeiert, das bei den Griechen dem Apoll, bei den Römern dem Mars galt. Wahrscheinlich waren auch die Anfangstage der Monate beiden Göttern geheiligt. Beide wurden vorzugsweise in der warmen Jahreszeit wirkend gedacht, weswegen ihre sämtlichen Feste nur in diese Zeit fallen. Weiter galt der Frühling als beiden Göttern geheiligt, ihr Geburtstag wurde beim Beginn desselben festlich begangen. Im Sommer dachte man sich beide entweder wohlwollend und segnend oder strafend und zürnend und suchte sie deshalb mit Gebeten und Sühnopfern zu beschwichtigen. Alle Krankheiten der warmen Jahreszeit, vor allem die Menschen und Thiere mordende Pest, welche man für die Wirkung der Sonnenstrahlen hielt, allen Misswachs, wie er namentlich aus dem ebenfalls auf die Sonne zurückgeführten Kornbrand (*robigo*, ἐρυσίβη) hervorging, aber auch alle Segnungen durch gute Erndte und Gesundheit schrieb man der Wirkung dieser Gottheiten zu und verehrte sie demgemäss als ἀλεξίκακοι, *averrunci*. Wie Apollo, so gilt auch Mars als Orakelgott, die Beziehung auf Kampf und Schlacht ist beiden gemein, sie werden beide als bewaffnete Streiter gedacht. Wie Apollo in mannigfachen Sagen griechischer Stämme und Städte als πατρώος und ἀρχηγέτης erscheint, so auch Mars—Quirinus in der Gründung Roms und Cures. Dieselbe Sage, welche von Romulus dem Sohn des Mars handelt, lässt sich auch in allen wesentlichen Zügen bei Miletos und Kydon, den Gründern von Milet und Kydonia und Söhnen des Apollo, nachweisen. Apollo und Mars führen und schützen in gleicher Weise die wandernden Kolonistschaaren, die eigenthümliche damit zusammenhängende Sitte des ver sacrum findet sich auch im Kulte des Apollo. Endlich haben sie identische Symbole: den Wolf, den Habicht und den Lorbeer.

Vgl. W. H. Roscher: *Apollon und Mars, a. a. O.*, S. 5—7:

Beide Gottheiten, Mars sowohl wie Apollon, sind ursprünglich Sonnengötter und haben als solche identische Beinamen: Λύκ-αιος, Λύκ-αιος, Λυκ-ηγενής = *Leuc-etius, Louc-etius*. Da ferner der scheinbare Sonnenlauf die Ordnung des Jahres bestimmt, so wurde der Beginn des Jahres mit einem Feste gefeiert, das bei den Griechen dem Apollon, bei den Römern dem Mars galt. Wahrscheinlich waren auch die Anfangstage der Monate beiden Göttern geheiligt. Beide werden vorzugsweise in der warmen Jahreszeit wirkend gedacht, weswegen ihre sämtlichen Feste nur in diese Zeit fallen. Weiter galt der Frühling als beiden Göttern geheiligt, ihr Geburtstag wurde beim Beginn desselben festlich begangen. Im Sommer dachte man sich beide entweder wohlwollend und segnend, oder strafend und zürnend, und suchte sie deshalb mit Gebeten und Sühnopfern zu beschwichtigen. Alle Krankheiten der warmen Jahreszeit, vor allem die Menschen und Thiere mordende Pest, welche man für die Wirkung der Sonnenstrahlen hielt, allen Misswachs, wie er namentlich aus dem ebenfalls auf die Sonne zurückgeführten Kornbrand (*robigo*, ἐρυσίβη) hervorging, aber auch andererseits alle Segnungen durch gute Ernte und Gesundheit schrieb man der Wirkung dieser Gottheiten zu und verehrte sie demgemäss als ἀλεξίκακοι oder *averrunci*. Wie Apollon so galt auch Mars als Orakelgott; die Beziehung auf Kampf und Schlacht ist beiden gemein, sie werden beide als bewaffnete Streiter gedacht. Wie Apollon in mannichfachen Sagen griechischer Stämme und Städte als πατρώος und ἀρχηγέτης erscheint, so auch Mars—Quirinus in den Sagen von der Gründung Roms und Cures. Dieselbe Sage, welche vom Romulus, dem Sohne des Mars, handelt, lässt sich auch in allen wesentlichen Zügen bei Miletos und Kydon, den Gründern von Milet und Kydonia und Söhnen des Apollon, nachweisen. Apollon und Mars führen

oder beschützen gleicherweise die wandernden Kolonistenschaa ren, die eigenthümliche damit zusammenhängende Sitte des *ver sacrum* findet sich auch im Kulte des Apollon. Endlich haben Apollon und Mars identische Symbole: den Wolf, den Habicht und den Lorbeer.

GDG, S. 28f.:

Juno und Hera sind ursprünglich Mondgöttinnen, wurden als solche ausschliesslich an Neumonden verehrt und führen die gleichbedeutenden Namen Juno und Διώνη (div leuchten), von denen letzterer der alte epirotische Name der Hera gewesen ist. Ein zweiter synonyme Name war Lucina oder Lucetia (luc), „die Leuchtende“. Da der Mond nach der Anschauung nicht nur der Griechen und Italiker, sondern auch vieler anderer Völker die für den weiblichen Körper so wichtigen Katamenien und was damit eng zusammenhängt, die Entbindung, zu bewirken schien, so sind Juno und Hera zunächst Göttinnen der Menstruation und weiterhin, ebenso wie Artemis, Selene und Diana, der Entbindung geworden (Juno sospita, conservatrix Ἡρα Εἰλειθοῖα). Beide wurden in lokalen Culten als ὀμφαλητόμοι mit einer Scheere in der Hand dargestellt. Mit der Mondbedeutung beider hängt es ferner zusammen, dass sich mehrfache Berührungen mit anderen evidenten jüngeren Mondgöttinnen desselben Volkes, z. B. der Juno mit Diana, der Hera mit Artemis, Eileithyia, Hecate und Selene finden. So werden Juno und Hera, wie auch Artemis, Hecate und Selene auf einem Wagen fahrend und fackeltragend gedacht, und Hera führt auf einer höchst alterthümlichen Vase den Bogen wie eine Artemis. Mit der Vorstellung des Mondes als einer die Katamenien und die Entbindung bewirkenden Göttin steht es im engsten Zusammenhang, dass Juno und Hera als Ehe- und Hochzeitgöttinnen verehrt wurden. Juno Juga und Pronuba, Ἡρα Ζυγία und Τελεία. Beide wurden dem höchsten Himmels Gott, welcher sicherlich schon der graeko-italischen Urzeit angehört, vermählt und ihre Hochzeit und Ehe als das ideale Prototyp sämmtlicher menschlichen Hochzeiten und Ehen gedacht. Höchstwahrscheinlich wurde auch in Italien wie in Griechenland diese Hochzeit (ἑρὸς γάμος) alljährlich mit allen Ceremonien, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich sind, gefeiert. Sicherlich leitete man hier wie dort die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im Wesentlichen den Griechen und Italikern gemeinsam sind und gewiss aus der gräko-italischen Periode ihres Zusammenlebens stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit ab, z. B. den Hochzeitszug vom Hause der Braut zu dem des Bräutigams, die Salbung der Thürpfosten, die Anlegung des bräutlichen Gürtels, und verehrt demgemäss die Juno als Domiduca Unxiā Cinxia Pronuba, gerade wie Hera bei dem ἑρὸς γάμος als die Stifterin sämmtlicher Hochzeitsgebräuche verehrt wurde. Ferner gelten beide für himmlische Königinnen, Juno Regina, Ἡρα βασίλεια: ebensowohl weil vermählt mit dem König des Himmels als aus der Anschauung des Mondes als regina siderum. Beide werden vorzugsweise auf Höhen und mit Kuhopfern verehrt, beiden ist ein Monat geweiht (Junius, Junonius, Junonalis, Ἡραῖος, Ἡράσιος), ihr Tempeldienst wird von verheiratheten Priesterinnen versehen. Die Lilie und die Granate sind beiden heilig.

Vgl. W. H. Roscher, Juno und Hera, Leipzig, 1875, S. 4—6:

Beide Gottheiten, Juno wie Hera, sind ursprünglich Mondgöttinnen, wurden als solche ausschliesslich an Neumonden verehrt und führen die gleichbedeutenden Namen Juno und Διώνη (von Wurzel *div* leuchten), von denen letzterer, wie ich auf Grund der Uebereinstimmung der so bezeichneten Göttin in allen wesentlichen

Zügen mit Hera sowie des ausdrücklichen Zeugnisses des Apollodoros nachweisen werde, der alte epirotische Name der Hera gewesen ist. Ein zweiter synonyme Name der italischen Göttin war *Lucina* oder *Lucetia* (von Wurzel *luc*), welcher ebenfalls die Leuchtende bedeutet. Da der Mond nach der Anschauung nicht bloss der Griechen und Italiker, sondern auch vieler anderen Völker die für den weiblichen Körper so wichtigen Katamenien und, was damit eng zusammenhängt, die Entbindung zu bewirken schien, so sind Juno und Hera zunächst Göttinnen der Menstruation und weiterhin, ebenso wie Artemis, Selene und Diana, der Entbindung geworden (*Juno Lucina, Sospita, Conservatrix* = Ἥρα Εἰλειθυία). Beide wurden in lokalen Kulturen als ὀμφαλητόμοι mit einer Scheere in der Hand dargestellt. Mit der Mondbedeutung beider hängt es ferner zusammen, dass sich mehrfache Berührungen mit andern evidenten jüngeren Mondgöttinnen desselben Volkes, z. B. der Juno mit Diana und der Hera mit Artemis, Eileithyía, Hekate und Selene finden. So werden Juno und Hera wie auch Artemis, Hekate und Selene auf einem Wagen fahrend und fackeltragend gedacht und Hera führt auf einer höchst alterthümlichen Vase den Bogen wie eine Artemis oder Eileithyia. Mit der erwähnten Vorstellung des Mondes als einer die Katamenien und die Entbindung bewirkenden Göttin steht es ferner im engsten Zusammenhang, dass Juno und Hera wie auch die Mondgöttinnen anderer Völker als Ehe- und Hochzeitsgöttinnen verehrt wurden (*Juno Jurga* und *Pronuba* = Ἥρα Ζυγία und Τελεία). Beide wurden dem höchsten Himmelsgott (*Juppiter, Zeus*), welcher sicherlich schon der gräcoitalischen Urzeit angehört, vermählt und ihre Hochzeit und Ehe als das ideale Prototyp sämtlicher menschlichen Hochzeiten und Ehen gedacht. Höchst wahrscheinlich wurde auch in Italien wie in Griechenland diese Hochzeit alljährlich mit allen Cerimonien, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich waren, gefeiert. Sicher leitete man auch in Italien wie in Hellas die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im Wesentlichen den Griechen und Italikern gemeinsam sind und gewiss aus der gräcoitalischen Periode ihres Zusammenlebens stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit ab: z. B. den Hochzeitszug vom Hause der Braut nach dem des Bräutigams, die Salbung der Thürpfosten und die Anlegung des bräutlichen Gürtels und verehrte demgemäss die Juno als *Domiduca (Iterduca)*, *Unxia, Cinxia* und *Pronuba* gerade ebenso wie Hera bei der Feier des sogenannten ἱερὸς γάμος als die göttliche Stifterin der sämtlichen Hochzeitsgebräuche verehrt wurde. Ferner galten Beide für himmlische Königinnen (*Juno Regina* = Ἥρα βασίλεια), was sich ebensowohl aus ihrer Vermählung mit dem König der Götter wie aus der Anschauung des Mondes als der „regina siderum“ erklärt. Was endlich die Uebereinstimmung des Kultus der Juno und Hera betrifft, so ist, abgesehen von der Feier am Neumonde und dem in ähnlicher Weise gefeierten Feste ihrer Vermählung mit dem höchsten Himmelsgote, darauf aufmerksam zu machen, dass Beide vorzugsweise auf Anhöhen und mit Kuhopfern verehrt wurden, dass Beiden ein nach ihnen benannter Monat (*Junius, Junonius, Junonalis*, Ἥρατος, Ἠράσιος) geheiligt war, und ihr Tempeldienst von verheiratheten Priesterinnen versehen wurde. Mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir endlich annehmen, dass die Lilie und Granate der Juno wie der Hera geheiligt waren.

GDG, S. 29:

Was für Götter als die mächtigsten italischen galten, kann man daraus schliessen, wie sich viele Völkerschaften nach ihren Landesgöttern genannt haben: als Söhne des Mars bezeichnen sich Marsi und Marrucini, ferner die Mamertini. Picentes

heissen sie nach dem Specht, Hirpini nach dem Wolf, heiligen Thieren des Mars, welche ihre Züge in das verheissene Land geleiteten. Vestini sind „Kinder der Vesta“. Lucani bezieht man auf Lucetius (Juppiter), Aurunci oder Ausones, Söhne der Sonne (aurora aurum „das Leuchtende“).

Vgl. H. Nissen: *Das Templum, a. a. O., S. 129:*

Unsere Erörterung ist damit zu ihrem Ausgangspunct zurückgekehrt, dem Versuch eine Erklärung des Namens Italien zu finden. Unter den Benennungen der italischen Völkerschaften ist eine grosse Anzahl nach Landesgöttern gebildet. Als Söhne des Mars bezeichnen sich *Marsi* und *Marrucini* (Corsen Beitr. S. 404), ferner die *Mamertini*, welche kurz vor den punischen Kriegen Messana eroberten (Fest. p. 158). *Picentes* heissen nach dem Specht, *Hirpini* nach dem Wolf, heiligen Thieren des Mars, welche ihre Züge in das verheissene Land geleiteten (Strab. 5, 240. 250). *Vestini* sind schwächer etwas Anderes als Kinder der Vesta. *Lucani* bezieht Mommsen U. D. 143. 274 mit großer Wahrscheinlichkeit auf Lucetius d. h. Jupiter. Ebenso wird auch *Aurunci* oder *Ausones* zu fassen sein als Söhne der Sonne (*Aurora, aurum, Auseli* Fest. p. 23, vergl. Curtius Gr. Etym.² 357).

GDG, S. 29f.:

Der Stammvater der Sabini oder Samnites (Sabinites) ist nach Cato Sabus der Sohn des Semo Sancus oder Dius Fidius. Sabini und Oenotri sind gleichbedeutend, Sabus gilt als Erfinder des Weinbaus. Dem Namen nach ist er mit dem Σάβος, Σαβάζιος (in Thrakien und Phrygien) identisch und entspricht dem Dionysos, wird aber auch als Zeus angerufen. Zeus und Dionysos sind Differenzirungen aus derselben Wurzel, und wie letzterer zum Sohn des Zeus gemacht wird, so heisst auch Dius Fidius Vater des Sabus. Sanskr. sabajh „verehere“, „der Vereherungswürdige“ (Σεβλή, Σεμέλη). Bei den Lateinern fehlt der Name, nicht die Gottheit. Die drei Weinfeste legt der Kalender des Numa dem Jupiter bei. Daneben findet sich ein eigener Weingott, Liber Pater: der kapitolinischen Trias steht die Trias, Ceres, Liber, Libera entgegen, ihr Tempel ist der Mittelpunkt und das Hauptheiligthum der plebejischen Gemeinde Roms. Der Liber Pater war eine der gefeiertsten Gottheiten Altitaliens, er galt als Repräsentant der bürgerlichen Freiheit (ἔλευθερίος). Es existirt auf Inschriften ein Jupiter Liber, der das ganze Geheimniss enthüllt, die ursprüngliche Identität von Beiden, wie ebenso von Zeus und Διόνυσος: es ist der Himmels-gott als Gott des Tageshimmels einmal und als Gott des Nachthimmels, des Dunkels, des Unwetters, der Unterwelt andererseits. Das Land Italien ist von dem Stier genannt, der die Sabiner einst auf die Halbinsel führte.

Vgl. H. Nissen: *Das Templum, a. a. O., S. 130f.:*

Dieselbe Gottheit, aber mit anderem Namen, findet sich bei den *Sabini* oder *Samnites*. Ihr Stammvater ist nach Cato's Zeugniß (Dion. 2, 49, Preller Myth. 637) *Sabus*, der Sohn des Semo Sancus oder Dius Fidius; davon abgeleitet *Sabini* osk. *Safineis*, als zweite Form *Sabelli*, als dritte von der neben *Sabus* vorkommenden Form *Sabinus Sabin-ites*, woraus wegen der nahen Verwandtschaft von *b* und *f* gr. Σαυίται, lat. *Samnites* mit einem Umschlag der Labialis vor *n*, der sich auch sonst nachweisen läßt (Schwegler 1, 180 An. 9). Alle drei Formen finden sich unabhängig und neben einander im Gebrauch; die *Samnites* sind also durchaus nicht die Abkommen der *Sabini*, wie man sie erklärt hat, sondern vielmehr des *Sabinus*. Jene Deutung würde völlig ohne Analogon in der italischen Namensgebung dastehen. W. H. Müller, B. S. 114

dass *Sabini* und *Oenotri* gleichbedeutend und daß Sabus als Erfinder des Weinbaus galt. Dies ist alles, was wir aus den spärlichen Trümmern der italischen Mythologie über den Stammgott des größten Volkes der Halbinsel entnehmen können. Doch läßt sich derselbe auf anderen Wegen weiter verfolgen. Dem Namen wie dem Begriff nach ist Sabus identisch mit dem Σάβος oder Σαβάζιος, welcher besonders in Thrakien und Phrygien heimisch, dem Dionysos am Meisten entspricht, aber auch als Zeus angerufen wird. Zeus und Dionysos sind Differenzirungen aus derselben Wurzel und wie letzterer zum Sohn des Zeus gemacht wird, so heißt auch Dius Fidius Vater des Sabus. Lassen, Zeitschr. d. morgenl. Gesellsch. 10, 370 erklärt Σαβάζιος vom skr. *sabnāj* verehren, also der Verehrungswürdige und so kommt schließlich die Ableitung der Sabiner ἀπὸ τοῦ σέβασθαι (S. 114 An.) auch zu ihrem Recht. Den Latinern fehlt der Namen, doch lassen sich ähnliche Verhältnisse auch hier nachweisen. Die Weinfeste, drei an der Zahl, legt der Kalender des Numa dem Jupiter bei. Daneben findet sich ein eigener Weingott, der Liber Pater; der capitolinischen Trias steht die Trias Ceres, Liber, Libera gegenüber. Ihr Tempel, am Circus gelegen, ist der Mittelpunkt und das Hauptheiligtum der plebejischen Gemeinde Roms. Der Liber Pater war eine der gefeiertsten Gottheiten Altitaliens; er galt als Repräsentant der bürgerlichen Freiheit. Auf einigen Inschriften, welche der sabinischen Hälfte Italiens angehören (Preller Myth. 174), erscheint ein Jupiter Liber und wir werden später einen sicheren Beweis erhalten, dass er in der oskischen Stadt Pompeji den höchsten Gott darstellte (Kap. 7, Jupitertemp.). Vielleicht ist dieser Jupiter Liber geradezu mit Sabus identisch.

Wie die Picenter von dem Specht, die Hirpiner von dem Wolf, Bovianum, die Landeshauptstadt Samniums, von dem Stier, so ist auch das Land Italien von dem Stier benannt, der die Sabiner einst auf die brettische Halbinsel führte.

GDG, S. 30:

Der Stier das Symbol des Ackerbaues, der bleibenden Gründung: der Wolf dagegen, ihm feindlich, das Symbol von Streit und Kampf. Mit Pflug und Zugstier, mit Rebe und Winzermesser ausgerüstet, überschritten die Italiker die Alpen, das ist ihr graeko-italisches Erbtheil.

Vgl. H. Nissen: Das Templum, a. a. O., S. 133f.:

Niebuhr, R. G. 1, 17 hat gelegentlich die Vermutung ausgesprochen, der Stier mit dem Menschenantlitz sei Italus: ähnlich vor ihm andere Gelehrte darin ein Symbol des Ackerbaus erkannt. Dies erscheint in der That durchaus das Richtige. Eine Göttin *Vitula* oder *Vitellia* war vieler Orten verehrt (Suet. Vitell. 1) und von den Alten als Victoria erklärt (Macrob. Sat. 3, 2. 13. Preller, Röm. Myth. 358) [...]. Wölf und Stier waren den Latinern so gut heilig wie den Samniten: der eine das Sinnbild von Streit und Kampf, der andere das Sinnbild der bleibenden Gründung, beide in den Anfängen eines Volkes unzertrennliche Genossen. Dann bei der Spaltung der Stämme sind sie aus einander gegangen und haben auf Leben und Tod gerungen [...].

Mit Pflug und Zugstier, mit Rebe und Winzermesser ausgerüstet, überschritten die Italiker die Alpen.

GDG, S. 30:

(wie Wuotan der Wüthende bei den Germanen)

Vgl. A. Holtzmann: Deutsche Mythologie, hrsg. von A. Holder, Leipzig, 1874, S. 35:

Gothisch kommt der Name nicht vor, würde aber Vodans lauten, ahd. Wuotan, sächsisch Wōdan, ags. Vōden, friesisch Wēda, nordisch Öðinn (= Öðinr, ganz richtig aus Wōdan entstanden), bei Saxo Grammaticus heisst er Öthinus².

² Wuotan gehört zu Wuth. Adam von Bremen 233: ‚Wodan id est furor ... bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos‘. Die Personification des furor Teutonicus. (Vgl. manju sankr. Zorn; im Zend grōster Gott Mainyu); skr. vāhana; nämlich es gibt zwei Wurzeln: 1) vah ist vehi, 2) vāh (wohl für vādh?) operam dare, adniti; zu 1) a vehicle. 2) making effort or exertion (vexare?). Also Wuotan zu trennen von vatan vadere.

Der Beitrag wird in den *Nietzsche-Studien* 24 (1995) fortgesetzt.

BEITRÄGE ZUR QUELLENFORSCHUNG

mitgeteilt von HUBERT THÜRING

„Vorlesungen über lateinische Grammatik von Friedrich Nietzsche“ [WS 1869–1870]: „Cap. 1. Vom Ursprung der Sprache“, KGW II/2, S. 185, Z. 5–9:

Die Sprache ist weder das bewußte Werk einzelner noch einer Mehrheit. 1. Jedes bewußte Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich. Ganz unmöglich ein so scharfsinniges Denken etwa mit einer bloß thierischen Lautsprache: der wunderbare tiefsinnige Organismus.

Vgl. Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869, S. 231¹:

¹ Den Nachweis von Nietzsches Übernahmen aus Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* hat bereits Claudia Crawford in ihrem Buch *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (= *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, herausgegeben von Ernst Behler, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel, Bd. 19), Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1988, geführt. Die Entscheidung, sie hier in Form einer Konkordanz zu veröffentlichen, ist doppelt begründet: 1. Zusammen mit dem hier erstmals geführten Nachweis von Nietzsches Übernahmen aus Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft* (s. S. 484–488), sind von insgesamt 109 Zeilen 94 mit Quellenangaben abgedeckt. Angesichts der relativen Geschlossenheit – sie verdankt sich auch der thematischen Abhebung vom übrigen Text – dieses ersten und einführenden Kapitels aus den „Vorlesungen über lateinische Grammatik“ und der disziplinären Verschiedenheit der beiden Quellen werden auf diese Weise die Übersicht und Vergleiche in alle Richtungen erleichtert. Zudem darf nach dem Erscheinen von KGW II/2 die Grundlage von Nietzsches Text sowohl hinsichtlich der Vollständigkeit und Richtigkeit der Transkription wie auch hinsichtlich seines Kontextes erstmals als gesichert gelten. 2. In ihren Darstellungen und Analysen zitiert Crawford Nietzsches Text aus ihrer eigenen amerikanischen Übersetzung, die deutsche Vorlage stammt aus *MusA* 5, S. 467–470; beide Texte sind in einem Anhang vollständig abgedruckt (Crawford, *ibid.*, S. 222–226). Hartmann wird nach einer englischen Übersetzung (*ibid.*, S. 9, Anm. 17) unter Beigabe der Seitenzahl der von Nietzsche benutzten deutschen Erstausgabe (vgl. Federico Gerratana: „Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), S. 400, Anm. 24; zu den Daten und zur Chronik von Nietzsches Hartmann-Rezeption vgl. *ibid.*, S. 400–404) zitiert. In der nicht systematisch gefaßten Gegenüberstellung der Übersetzungen von Nietzsche und Hartmann kommt es zu Unschärfen, welche die wörtliche Abhängigkeit Nietzsches von Hartmann nicht erkennen lassen. Dazu zwei Beispiele: Wo Hartmann „ein so scharfsinniges Denken“ schreibt (*ibid.*, S. 231), was Nietzsche buchstäblich übernimmt („Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 186, Z. 7 f.), zitiert Crawford die englische Hartmann-Übersetzung mit „a thinking so acute“, während ihre Nietzsche-Übersetzung „[s]uch an ingenious thinking“ lautet (*ibid.*, S. 19). Sodann Hartmann: „der wundervolle tiefsinnige Organismus“ (*ibid.*, S. 231) und „wunderbare organische Einheit“ (*ibid.*,

Wem aber alle diese Gründe nicht entscheidend vorkommen, der wird in Verbindung mit ihnen den einzigen als durchschlagend zugeböh müssen, dass jedes bewusste menschliche Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich ist, da wir sehen, dass das menschliche Denken ohne Sprache (bei unerzogenen Taubstummen) das der klügsten Haustiere bestenfalls sehr wenig übertrifft. Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken, dass als sein bewusstes Erzeugniss der wundervolle tiefsinnige Organismus der überall gleichen Grundformen hervorginge [...].

Vgl. *ibid.*, S. 230 f.:

Sowohl dieses Resultat [daß es zur Entstehung der Sprache keiner höheren Kultur bedürfe, da diese nicht einmal das Überlieferte zu bewahren vermöge], als die speculative Tiefe und Grossartigkeit der Sprache, sowie endlich ihre wunderbare organische Einheit, die weit über die Einheit eines methodisch-systematischen Aufbaues hinausgeht, sollte uns abhalten, die Sprache für ein Erzeugniss bewusster scharfsinniger Ueberlegung zu halten.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 185, Z. 9–13:

Die tiefsten philosoph. Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache. Kant sagt: „ein großer Theil, viell. der größte Theil von dem Geschäfte der Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die er schon in sich vorfindet.“

Vgl. *Hartmann: Philosophie des Unbewussten*, S. 228:

Indem der Menscheng Geist in der Weltgeschichte zum ersten Male vor sich selber stutzt und anfängt zu philosophiren, findet er eine mit allem Reichthum von Formen und Begriffen ausgestattete Sprache vor sich, und „ein grosser Theil, vielleicht der grösste Theil von dem Geschäfte seiner Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die er schon in sich vorfindet,“ wie Kant sagt.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 185, Z. 13–16:

Man denke an Subjekt und Objekt; der Begriff des Urtheils ist vom grammatischen Satze abstrahirt. Aus Subjekt u. Prädikat wurden die Kategorien von Substanz und Accidenz.

Vgl. *Hartmann: Philosophie des Unbewussten*, S. 227:

S. 230), Nietzsche: „der wunderbare tiefsinnige Organismus“ (*ibid.*, S. 185, Z. 8 f.); von Crawford zitierte Hartmann-Übersetzung: „the marvellously profound organism“, Crawfords Nietzsches Übersetzung: „the wonderful pensive organism“ (*ibid.*, S. 19).

Zu den Kriterien der Auswahl und Wiedergabe: Die Reihenfolge der hier geführten Nachweise richtet sich nach dem Fortgang, ihre Gliederung nach dem Sinnzusammenhang von Nietzsches Text. Auslassungszeichen ([...]) in den Quellen bezeichnen Aussparungen von nicht relevanten Textpassagen innerhalb desselben Absatzes sowie von nicht relevanten Fußnoten. Text in eckigen Klammern ([xxx]) dient dem Verständnis des Zusammenhangs und wurde dem Wortlaut des Originaltextes gemäß von mir (H. Th.) eingefügt. Fußnoten in den Quellentexten werden nur wiedergegeben, sofern Nietzsche daraus Text übernimmt oder sofern im jeweils zitierten Ausschnitt bibliographische Angaben über die den Quellentexten zugrunde liegenden Autoren und Werke gemacht werden, auf die sich auch Nietzsches bezieht.

Der Begriff des Urtheils ist entschieden abstrahirt vom grammatischen Satze mit Weglassung der Wortform; aus Subject und Prädicat wurden die Kategorien der Substanz und Accidenz auf dieselbe Weise herausgezogen [...].

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 185, Z. 16—23:

2. Die Entwicklung des bewußten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall bei weiterer Kultur. Der formelle Theil, in dem gerade der philos. Werth liegt, leidet. Man denke an die französ. Sprache: keine Deklination mehr, kein Neutrum, kein Passivum, alle Endsilben abgeschliffen, die Stammsilben unkenubar verunstaltet. Eine höhere Culturentwicklung ist nicht einmal im Stande, das fertig Überkommene vor Verfall zu bewahren.

Vgl. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, S. 229f.:

Wenn man aber obige Frage [ob die Sprache sich mit wachsender Bildung vervollkommne] so versteht, ob nach Erreichung desjenigen Bildungszustandes, welcher von vornherein als Bedingung einer Flexionssprache angesehen werden muss, bei weiter steigender Cultur die Sprache sich vervollkommne, so muss diese Frage nicht nur verneint, sondern ihr Gegentheil bejaht werden. [...] Worin aber der eigentlich philosophische Werth liegt, der formelle Theil der Sprache, der ist in einem mit dem Culturfortschritt gleichen Schritt haltenden Zersetzungs- und Verflachungsprocesse. Ein noch eclatanteres Beispiel, als die Deutsche Sprache im Gothischen, Althochdeutsch, Mittel- und Neuhochdeutsch, bildet die Verflachung der romanischen, namentlich der französischen Sprache. Die ein- für allemal bestimmte Stellung der Satztheile und Sätze lässt der Prägnanz des Ausdruckes keinen Spielraum mehr, eine Declination existirt nicht mehr, ein Neutrum ebenso wenig, die Conjugation beschränkt sich auf vier (im Deutschen sogar auf zwei) Zeiten, das Passivum fehlt, alle Endsilben sind abgeschliffen, die in Natursprachen so ausdrucksvolle Verwandtschaft der Stammsilben, durch Abschleifungen, Consonantausstossungen und andere Entstellungen meist unkenntlich geworden [...]. Aus dieser Betrachtung geht hervor, dass die Sprache zu ihrer Entstehung durchaus keiner höheren Culturentwicklung bedarf, sondern dass ihr eine solche vielmehr schädlich ist, indem sie nicht einmal im Stande ist, das fertig Ueberkommene vor Verderbniss zu bewahren.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 185, Z. 23f. und S. 186, Z. 1—3:

3. Für die Arbeit eines Einzelnen ist sie viel zu complicirt, für die der Masse viel zu einheitlich, ein ganzer Organismus.

Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniß des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen — den Ameisenhaufen usw.

Vgl. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, S. 231:

Dazu kommt noch Folgendes: Für die Arbeit eines Einzelnen ist der Grundbau viel zu complicirt und reichhaltig, die Sprache ist ein Werk der Masse, des Volkes. Für die bewusste Arbeit Mehrerer aber ist sie ein zu einheitlicher Organismus. Nur der Masseninstinct kann sie geschaffen haben, wie er im Leben des Bienenstockes, des Thermiten- und Ameisenhaufens waltet.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 186, Z. 3–11:

Instinkt aber ist nicht Resultat bewußter Überlegung, nicht bloße Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von außen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse, dem Charakter entspringend. Der Instinkt ist sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens. Dies ist das eigentliche Problem der Philosophie, die unendliche Zweckmäßigkeit der Organismen und die Bewußtlosigkeit bei ihrem Entstehn.

Vgl. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, S. 79:

Wir haben also in diesem Capitel folgende Resultate erhalten: der Instinct ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht blosse Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelegenen Mechanismus, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen angeklebten todten, seinem innersten Wesen fremden Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Character entspringend.

Vgl. auch *ibid.*, S. 57:

Der Instinct ist nicht ein von der Natur eingepflanzter Gehirn- oder Geistesmechanismus, so dass die Instincthandlung ohne eigene (wenn auch unbewusste) individuelle Geistesthätigkeit und ohne Vorstellung des Zweckes der Handlung maschinenmässig vollzogen würde, indem der Zweck ein für allemal von der Natur oder einer Vorsehung gedacht wäre, und diese nun das Individuum psychisch so organisirt hätte, dass es nur mechanisch das Mittel ausführte.

Vgl. *ibid.*, S. 80:

Nur die hier ausgeführte Auffassung macht es möglich, den Instinct als den innersten Kern jedes Wesens zu begreifen [...].

Vgl. *ibid.*, S. 82:

Ich schliesse dieses Capitel mit den Worten Schellings (I. Bd. 7. S. 455): „Es sind keine anderen als die Erscheinungen des thierischen Instinctes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrössten gehören — wahrer Probirstein ächter Philosophie.“

(Zum letzten Satz in Nietzsches Text vgl. auch das Schelling-Zitat S. 188, Z. 8–17 und bei Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, S. 277; s. auch weiter unten, S. 488.)

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 186, Z. 12–30:

Bei den Griechen, ob die Sprache $\theta\epsilon\sigma\alpha\iota$ oder $\phi\upsilon\sigma\alpha\iota$ sei: also ob durch willkürliche Gestaltung, durch Vertrag u. Verabredung oder ob der Lautkörper durch den begrifflichen Inhalt bedingt sei. Aber auch neuere Gelehrte brauchten diese Schlagwörter zB. der Mathematiker Maupertuis (1698–1759): Übereinkunft als Grundlage. Zuerst ein Zustand, ohne Sprache, mit Gesten u. Schreitönen. Dazu habe man conventionelle Gesten u. Schreitöne gefügt. Diese Mittel hätten vervollkommen werden können zu einer pantomimischen Schrei- und Gesangsprache. Aber dies wäre mißlich gewesen. Richtige Intonation u. feines Gehör sei nicht jedermanns Sache. Da wäre man darauf gekommen, eine neue Ausdrucksweise zu finden. Durch Zunge u. Lippen habe man

eine Menge von Artikulationen herstellen können. Man fühlte den Vortheil der neuen Sprache, u. man sei dabei stehen geblieben.“

Inzwischen war die andre Frage in den Vordergrund getreten ob die Sprache durch bloße menschliche Geisteskraft habe entstehen können oder ob sie eine unmittelbare Gabe Gottes sei.

Vgl. Theodor Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten. Auf Veranlassung und mit Unterstützung seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. Herausgegeben durch die Historische Commission bei der Königl. Academie der Wissenschaften. München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1869, S. 283—285²:*

Die Frage nach dem Ursprung der Sprache, welche sich bei den Griechen und Römern zwischen den Gegensätzen von *θεσις* (willkürliche Gestaltung der Sprache durch Vertrag und Verabredung) und *φύσις* (naturnothwendige Entstehung derselben, basiert auf die Annahme der Bedingtheit des Lautkörpers durch den von ihm bezeichneten begrifflichen Inhalt) bewegte, hatte sich theils durch Einfluß jüdischer und christlicher Gelehrter, theils durch die so außerordentlich erweiterte Sprachkunde, theils endlich durch die immer mehr hervortretende Schwierigkeit, sich die Entstehung der Sprache zu erklären, oder nur vorzustellen, nach und nach zu einem viel tiefer liegenden Gegensatz umgestaltet. Wenn gleich bisweilen noch auf die alten Schlagwörter zurückgegriffen wird, wie z. B. Th. Hobbes (1598—1679) die Entstehung der Sprache durch Vertrag und Verabredung leugnete, und annahm, daß sie sich durch Noth und das gesellschaftliche Leben der Menschen allmählig gebildet habe [...], Maupertuis (1697 bis 1759) dagegen wesentlich Uebereinkunft als Grundlage der eigentlichen Sprachen betrachtete³, so trat doch dieser Gegensatz mehr in den Hintergrund, indem er der Frage Platz machte, ob die Sprache überhaupt durch bloß menschliche Geisteskraft habe entstehen können, oder ob sie nicht vielmehr eine unmittelbare Gabe Gottes sein müsse.

³ Er geht nämlich von einem Zustand aus, wo die Menschen noch keine Sprache hatten und ihre Bedürfnisse durch Gesten und Schreitöne bezeichnen. Ce fut la première Langue de l'homme, heißt es dann diktatorisch und der große Mathematiker weiß sogar — jedoch ohne anzugeben, wie er zu dieser Kenntniß gelangt sei —, „daß man erst lange nachher an andre Arten sich auszudrücken dachte“ [...]. Zunächst habe man dann conventionelle Gesten und Schreitöne zu den natürlichen gefügt. Diese Mittel der Mittheilung hätten vervollkommenet und zu einer Pantomimen- oder gesangartigen Schreisp Sprache entwickelt werden können. Allein trotzdem, daß auf den Theatern ausgezeichnete Pantomimen den verständlichsten Gebrauch von Gesten machen, hätte sich kein Volk dabei beruhigt; auch mit der gesangartigen entwickelten Schreisp Sprache würde es mißlich gewesen sein: richtige Intonation und feines Ohr sei nicht Jedermanns Sache. Ce ne fut peut-être qu'après bien des temps écoulés qu'on en vint à une manière de s'exprimer indépendante des gestes et des tons. On s'aperçut que sans agitation du corps et sans effort du gosier par de simples battemens [sic] de la langue et des lèvres on pouvoit former un grand nombre d'articulations combinables à l'infini: on sentit l'avantage de ce nouveau langage; tous les peuples s'y fixèrent; et ce fut, la parole. [...] So ist zu lesen in seiner ‚Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées‘ in der Histoire de l'Académie Royale des sciences et Belles-Lettres. Année 1754. Berlin 1756 p. 349.

² Nietzsche entlieh das Buch im September 1869 aus der Basler Universitätsbibliothek; vgl. Max Oehler: *Nietzsches Bibliothek*. Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar, 1942, S. 46.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 186, Z. 33 f. und S. 187, Z. 1:

Gott und Mensch reden dieselbe Sprache, nicht wie bei den Griechen. Gott u. Mensch geben den Dingen Namen, die das Verhältniß des Dinges zu dem Menschen ausdrücken. Also die Namengebung der Thiere usw. war das Problem des Mythos: die Sprache selbst wird vorausgesetzt.

Vgl. Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 23:

Wer diese Darstellung [im ersten Kapitel der Schöpfungsgeschichte] wörtlich nimmt, kann nicht verkennen, daß nach der Auffassung des Verfassers dieses Capitels Gott nicht in einer besonderen Sprache — etwa wie bei Homer die Sprache der Götter und Menschen unterschieden wird — seinen Willen ausspricht, sondern in derselben, mit deren Namen er auch die geschaffenen Dinge benennt; wenn der Verfasser sich die Consequenzen dieser Anschauung zu vollem Bewußtsein gebracht hat, so existierte diese Sprache für ihn schon ehe der Mensch geschaffen war.

Vgl. *ibid.*, S. 24:

Man erkennt hieraus, daß nach der Auffassung des Verfassers [des zweiten Kapitels der Schöpfungsgeschichte] die Thiere eigentlich dem Menschen vorgeführt wurden um zu sehen, ob er unter ihnen einen ihm angemessenen Gefährten finden würde. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Angemessenheit sich in der Benennung zeigen würde, die er dem Thiere gäbe, gerade wie dieß dann weiterhin bei der Frau in der That der Fall ist. Vielleicht ist es nicht zu gewagt anzunehmen, daß die richtige Anschauung über das Verhältniß der Namen zu den Dingen, daß jene nämlich diese so bezeichnen, wie sie von den Menschen angesehen, sich vorgestellt werden, hier zu der Annahme verengert ist, daß die Namen das Verhältniß ausdrücken, in welchem der Mensch zu den Dingen steht [...]. Hiervon abgesehen, ist hervorzuheben, daß nach der Auffassung des Verfassers der Mensch ohne weiteres in Besitz der Sprache ist und Gott ihm zutraut allen Thieren ihre Namen geben zu können.

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 187, Z. 6—13:

Jene Frage bei der geringen histor. und physiol. Einsicht berechtigt. Einmal war durch Vergleichung der Sprachen klar, daß die Entstehung aus der Natur der Dinge nicht zu erweisen sei. Die willkürliche Namengebung schon durch Plato's Cratylus: dieser Standpunkt setzt nämlich eine Sprache vor der Sprache voraus.

Jean Jaques [sic] Rousseau glaubte, es sei unmöglich, daß Sprachen durch rein menschliche Mittel entstehn könnten.

Vgl. Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 285:

Diese Frage war bei der geringen Einsicht in das Wesen und die Entwicklung zusammengehöriger Menschencomplexe keineswegs eine unberechtigte. Die durch die erweiterte Sprachenkunde kennen gelernte Fülle von höchst verschiedenartigen lautlichen Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache mußte jeden Denkenden überzeugen, daß die Annahme einer durch die Natur der Dinge gleichmäßig bedingten Entstehung derselben nicht zu erweisen sei — hätten doch in diesem Fall dieselben Dinge in allen Sprachen vielmehr dieselben Namen haben müssen —, während die einer willkürlichen — wo die absichtliche Wahl zwischen mehr oder weniger gleich berechtigten sprachlichen Bezeichnungen eine Sprache vor der Sprache voraussetzt — schon durch Platon's Kratylus widerlegt war, durch die flachen Erklärungsversuche, welche sie

hervorrief, sich selbst ad absurdum führte und bei tieferem Nachdenken von selbst wegfallen mußte. So gelangte denn einer der tiefsten Denker, Jean Jacques Rousseau, zu der Ueberzeugung, daß es unmöglich sei, daß die Sprachen durch rein menschliche Mittel entstehen und sich festsetzen konnten¹.

¹ In dem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 1754. Oeuvres complètes 1790. T. VII. p. 79 [...].

(Zur Einführung der im letzten und in den folgenden Ausschnitten behandelten Namen und Werke vgl. auch Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 281—283.)

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 187, Z. 14—20:

Bedeutend in der Gegenansicht das Werk von De Brosse (1709—1777), der an der reinmenschl. Entstehung festhält, doch mit unzureichenden Mitteln. Die Wahl der Laute hänge von der Natur der Dinge ab zB. rude und doux u. fragt „ist nicht das eine roh und das andre süß?“ Solche Worte liegen aber unendlich von der Entstehung der Sprache ab: wir haben uns gewöhnt u. eingeildet, daß in den Klängen etwas von den Dingen läge.

Vgl. Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 286:

Eine der ersten und bedeutendsten Stellen nimmt hier de Brosse's Werk ein, welches wenigstens das Verdienst hat, an der rein menschlichen Entstehung der Sprache festzuhalten.

Vgl. *ibid.*, S. 288:

Die Ausführung im Einzelnen ist — nicht am wenigsten aus Mangel an denjenigen Kenntnissen, welche für sie nothwendig gewesen wären — die des Verfassers umfassen fast nur die classischen Sprachen — schwach und beruht fast nur auf rein willkürlichen, ja völlig verkehrten Annahmen. So z. B. führt er in der Vorrede, wo er die Quintessenz des ganzen Werkes giebt, für die Annahme, welche die Grundlage desselben bildet, daß die Wahl der Laute für die Bezeichnung der Dinge von der Natur der letzteren abgehängt habe, die französischen Wörter rude et doux an, indem er dabei fragt: l'un n'est-il pas rude et l'autre doux? als ob die Laute solcher von der Zeit der Entstehung der Sprache so unendlich weit abliegenden Wörter und der größtentheils nur auf der Vertrautheit mit ihrer Bedeutung beruhende, nicht selten in Folge davon bloß eingeildete, sinnliche Eindruck derselben auch nur das geringste Moment für die Erklärung der ursprünglichen Bezeichnung der Dinge abzugeben vermöchten?

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 187, Z. 21—27:

Demnächst Lord Monbodo bedeutend: er nimmt eine reflexive Geistesthätigkeit an: eine Erfindung der Menschen u. zwar öfter gemacht: Darum braucht er keine primitive Sprache. Ein und zwanzig Jahr schrieb er daran: die Schwierigkeiten werden immer größer. Den allerweisesten Männern schreibt er die Entstehung zu. Etwas übermenschliche Hülfe braucht er doch: die ägypt. Dämonen-Könige.

Vgl. Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 291—293:

Monbodo, dessen Werk acht Jahre nach dem von de Brosse zu erscheinen begann, ist weit entfernt, sich die Entstehung der Sprache so leicht zu denken, als sein Vorgänger. Auch er geht zwar davon aus, daß sie auf rein menschlichem Wege

entstanden sei, aber während de Brosses dabei das Wirken einer unbewußten Thätigkeit annimmt, kann er sich nicht von der Anschauung befreien, daß alles, was die eigentliche Sprache betrifft, aus einer reflexiven Geistesthätigkeit hervorgegangen sei; demgemäß nennt er sie zwar im Anfange seines Werkes eine Erfindung (invention) des Menschen und geht hier in seiner Vorurtheilslosigkeit sogar so weit, anzunehmen, daß sie von mehreren Völkern und in verschiedenen Theilen der Erde (natürlich unabhängig von einander) habe erfunden sein können; daß demnach die verschiedenen Sprachen nicht von einer primitiven (wie seine französischen Vorgänger annahmen) abgeleitet zu sein brauchten¹; allein im Fortgang seiner Arbeit — welche ihrer einundzwanzigjährigen Dauer neben manchen Vorzügen auch viele Mängel verdankt — wird ihm diese Annahme immer bedenklicher; die Schwierigkeiten der Sprachstehung treten ihm immer greller entgegen, im 4. Bande S. 177 wagt er sie nur den allerweisersten Männern zuzuschreiben und drückt sich dabei sehr bedingt aus: if it be the invention of men, und S. 184 nimmt er für die Entdeckung (discovery) derselben eine übermenschliche Hülfe in Anspruch [...]. Diese übermenschliche Hülfe ist in der That höchst sonderbarer und bizarrer Art, wie es denn — vielleicht in der Folge der eigenthümlichen Verbindung normännischen, sächsischen und celtischen Blutes in der englischen Nation [sic] — auch bei ihren starken, schwungvollen und gründlichen Denkern selten ohne eine, wie es scheint, celtische Bizarrerie abgehen kann; diese übermenschliche Hülfe wird nämlich den ägyptischen Dämonen-Königen zugeschrieben¹ [Fußnote auf neuer Seite].

¹ Origin and progress &c. I. 319 [...].

¹ [Fußnote auf neuer Seite] vgl. Monboddo, Antient Metaphysics IV. (erschieden 1794) 357 [...].

„Vorlesungen über lateinische Grammatik“, S. 187, Z. 28–34 und S. 188, Z. 1f.:

In Deutschland hatte die Berliner Akademie — vor hundert Jahren — eine Preisfrage „über den Ursprung der Sprache“ gestellt. 1770 erhielt Herders Schrift den Vorzug. Der Mensch sei zur Sprache geboren. „So ist die Genesis der Sprache ein so inneres Drängniß, wie der Drang des Embryo's zur Geburt beim Moment seiner Reife.“ Aber mit seinen Vorgängern theilt er die Anschauung, wie die Sprache aus sich äußernden Lauten sich verinnerlicht. Die Interjektion die Mutter der Sprache: während sie doch eigentlich die Negation ist.

Vgl. Benfey: *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 293–295:

In Deutschland hatte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, trotz des Werkes von de Brosses, die allgemeine Ansicht mehr und mehr der Annahme eines göttlichen Ursprungs der Sprache zugewendet. Sie fand einen schwer ins Gewicht fallenden Ausdruck in einer Schrift von Süßmilch [...], in welcher mit großem Geschick die Gründe hervorgehoben und entwickelt waren, welche sich für seinen und gegen den Standpunkt seiner Gegner geltend machen ließen. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, in welcher, im Geiste ihres Stifters, Leibnitz, sprachliche Untersuchungen eine hervorragende Stelle einnahmen, ergriff diese Veranlassung, um eine Preisfrage ‚über den Ursprung der Sprache‘ zu stellen. Unter den Bewerbern um den Preis erhielt die berühmte Schrift von Herder 1770 den Vorzug³. [...] Die Hauptgrundlage seiner Entwicklung, daß der Mensch zur Sprache geboren sei, daß er seiner ganzen Natur gemäß die Nothwendigkeit in sich trage, sein inneres Leben durch artikulierte Lautkomplexe zu äußern, ist, wenn auch nicht mathematisch de-

monstrirt, doch durch gewichtvolle Gründe so einleuchtend gemacht, daß man sich von der Richtigkeit derselben überzeugen durfte [...]. Wie bei seinen Vorgängern, bilden auch bei ihm Interjektion, Nachahmung von Naturlauten und Malen durch Laute den Uebergang und er begehrt denselben Fehler, wie sie; auch seine Beweise für diese Annahme sind, ohne Rückführung der Wörter auf ihre sogenannte [sic] Wurzeln (ohne Analyse), ohne Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Umwandlung, ohne Ahnung, daß das, was wir aus ihren Lauten herauszufühlen glauben, wohl nur auf unsrer langgewohnten Bekanntschaft mit ihrem begrifflichen Inhalt beruhen möchte, aus den allerjüngsten Sprachformen entlehnt [...]. Eben so wenig ist er sich der ungeheuren Kluft klar bewußt, welche zwischen Interjektion und Wort liegt, eine Kluft, welche so groß ist, daß man fast sagen darf: die Interjektion ist die Negation der Sprache; denn in Wahrheit werden Interjektionen nur da angewendet, wo man entweder nicht sprechen kann oder nicht sprechen will; daß es aber in den Anfängen der Sprache anders in dieser Beziehung gewesen sei, als jetzt, ist, wenn auch vielleicht möglich, doch eine bis jetzt unbewiesene und, wie mir scheint, unbeweisbare Hypothese. Doch ist hervorzuheben, daß der tief poetische Sinn, welcher Herder belebte und vorzugsweise seine Augen für die Erkenntniß der schöpferischen Mächte in der menschlichen Entwicklung öffnete, wenn auch noch nicht mit dem Ideenreichtum wie in seinen späteren Schriften, doch auch hier schon mächtig genug hervortritt, um uns ahnen zu lassen, daß es auch hier die poetische Concentration aller Geisteskräfte auf eines ist, das sich mit innerer Nothwendigkeit nach außen Bahn brechen will, welcher die Entfaltung des Sprachtriebs vor allem andern von ihm zugeschrieben wird. So heißt es (S. 105): ‚So ist die Genesis der Sprache ein so inneres Drängniß, wie der Drang des Embryo’s zur Geburt beim Moment seiner Reife‘ [...].

³ Sie erschien 1772 in Berlin unter dem Titel: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*; die zweite Auflage ward 1789 veröffentlicht; sie findet sich in der Ausgabe von Herder’s sämtlichen Werken in der Abtheilung zur Philosophie und Geschichte Bd. 2 S. 1—160, Stuttgart und Tübingen 1827.

„*Vorlesungen über lateinische Grammatik*“, S. 188, Z. 8—17:

Zum Schluß Worte von Schelling *Abth. II. Bd. 1 S. 52*) „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtsein denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt werden; und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelne nicht in Abrede ziehen.“

Vgl. *Hartmann: Philosophie des Unbewussten*, S. 227:

„Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtsein denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. — Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis in’s Einzelne nicht in Abrede ziehen.“ In diesen Worten Schellings (*Werke, Abthl. II, Bd. 1, S. 52*) ist der Inhalt dieses Capitels vorgezeichnet.

„Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, in: *KGW III/2*, S. 305, Z. 25–32³:

Doch wollen wir nicht klagen, vielmehr uns selbst die Abfertigungs- und Trostworte Hamann's gesagt sein lassen, die er an die Gelehrten richtet, die über verlorne Werke klagen. „Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Übung seiner erworbenen Geschicklichkeit? Diese Frage möchte man an alle Gelehrte thun, welche die Werke der Alten nicht klüger als jener die Linsen zu gebrauchen wissen.“

Vgl. *Johann Georg Hamann: „Sokratische Denkwürdigkeiten“*, in: *Johann Georg Hamann: Schriften und Briefe. Zu leichterm Verständniß im Zusammenhange seines Lebens erläutert und herausgegeben von Moritz Petri. Hannover: Carl Meyer, 1872, Erster Theil, S. 346:*

Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Uebung seiner erworbenen Geschicklichkeit? Diese Frage möchte man an alle Gelehrte thun, welche die Werke der Alten nicht klüger, als jener die Linsen, zu brauchen wissen.

³ Vgl. KSA 14, S. 109, Erläuterung zu KSA 1, S. 811, Z. 28–32: „Hatte ... wissen! das Zitat aus J. G. Hamann nicht erschlossen“.

