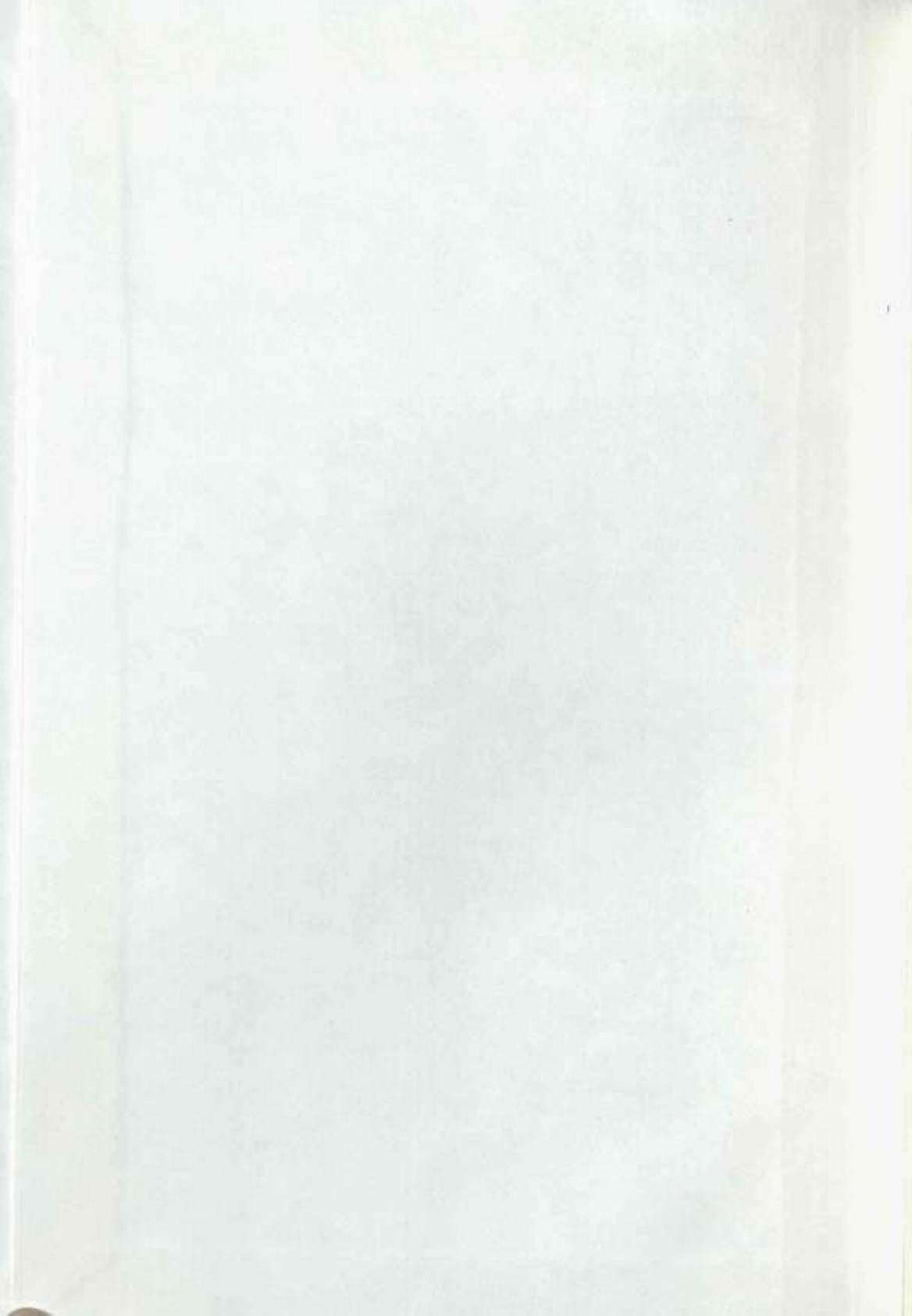


FHP 25





4/1098 ✓

f
h
p
25

VOM WERDEGANGE DER ABENDLÄNDISCHEN KAISERMYSTIK

VON
FRANZ KAMPERS

MIT 4 TAFELN

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER
BIBLIOTHEK WARBURG/HAMBURG



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN 1924



VOM WERBDEGANG DER
ABENDLÄNDISCHEN
KAISERMYSTIK

VON

FRANK KAMBERS

MIT 1 TAFEL

BEZUG NEHMEN AUF DIE
BIBLIOTHEK DER UNIVERSITÄT



ALLE RECHTE, EINSCHLISSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

KONRAD BURDACH

IN VEREHRUNG

ZUGEEIGNET

VORWORT

Mein in der „Bibliothek Warburg“ zu Hamburg gehaltener Vortrag erscheint hier in wesentlich erweiterter Form. Da es mir in absehbarer Zeit wegen der traurigen Zeitverhältnisse nicht gegeben ist, eine 3. Auflage meines Buches „Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage“ [München 1896] erscheinen zu lassen, für die ich schon eine ganze Reihe von Einzeluntersuchungen teils bereits vorlegte, teils fertigstellte und mehrere Kapitel völlig neu abgeschlossen habe, begrüße ich es mit lebhafter Freude, daß ich dank der Munifizienz des Herrn Professors Warburg in diesem Buche, wenigstens im Auszuge, zusammenfassend und eingehender über meine jetzige, hier geänderte, dort ergänzte Auffassung des Werdeganges meines ideengeschichtlich so bedeutenden Problems berichten darf. — Ich wandle die Straße, welche die feinsinnige Gelehrsamkeit Warburgs gewiesen hat durch die Begründung seiner Bibliothek und erst unlängst wieder durch die Aufzeigung jener Verbindungslinien, welche vom astrologischen Irrwahn der Reformationszeit zur „dämonischen Antike“, ja, bis zur chaldäischen Weisheit zurückführen. — Wer einen so weiten Weg zu gehen sich anschickt, der weiß, daß er bald in fremde Gebiete gelangt, wo er nur mit einigem Wagemute vorzudringen vermag. Ideengeschichtliche Zusammenfassungen, welche durch die Jahrtausende die Entwicklungslinie eines großen Gedankens festzulegen suchen, sind eine wissenschaftliche Notwendigkeit; durchführbar sind sie aber nur dann, wenn der gelehrte Arbeiter das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit niemals verliert, sich aber von diesem auch nicht niederdrücken läßt. Er muß den nicht zu gering, freilich auch nicht zu hoch einzuschätzenden Ahnungen von Zusammenhängen nachgehen, welche das Arbeiten auf seinem engeren Gebiete in ihm weckte, auf die Gefahr hin, die Kritik von Spezialisten herauszufordern und in der Hoffnung, durch diese Kritik das Problem, welches ihn beschäftigt, der Lösung näherzubringen.

Diese Abhandlung war schon im Satze, als das glänzende Buch Eduard Nordens [Die Geburt des Kindes. Leipzig 1924] in den „Studien der Bibliothek Warburg“ erschien. Die Berührungspunkte

meiner Arbeit mit diesem ergebnisreichen Werke des feinsinnigen Philologen haben mich bestimmt, einige nachträgliche Zusätze anzubringen, welche durch die Anmerkungen genügend kenntlich gemacht sind. In letzter Stunde sandte mir freundlichst Herr Kollege F. Boll seine bedeutsame Rede „Sulla quarta ecloga di Virgilio“ [Memoria com. alla classe di scienze morali della R. Accad. d. scienze dell' istituto di Bologna 1923], auf die ich noch hier und da kurz Bezug nehmen konnte. Da ich beide Studien erst benutzen konnte, als der Satz dieser Monographie beendet war, so fürchte ich, daß durch Korrekturen und Einschaltungen Unebenheiten entstanden sind.

Stockdorf bei München, März 1924.

FRANZ KAMPERS

INHALT

	Seite
I. Das Problem	1
II. Kosmokratorsymbolik	6
1. Sonne, Mond, Weltenmantel und Gottesnudentum	6
2. Krönung und Herrschaftsabzeichen	19
III. Adams- und Heilandsmystik	31
1. Adamsmystik im Mythos und in der Sage des Orients	31
2. Die Mär vom paradiesischen Musterkönige Chosro	38
3. Die Sage des Ostens vom Weltheiland Alexander dem Großen	43
4. Die kosmische Geburt des Welterretters	51
5. Vergils vierte Ekloge	65
IV. Die Erretterweissagung	86
1. Die Lehre von den Weltzeitaltern	86
2. Der Löwensohn und die Alexanderweissagung	97
V. Die Kaisersage	113
1. Die Sage vom Priesterkönige Johann und vom dürren Baume	113
2. Die Fahrt des Erretterkaisers in den Osten	121
3. Der Erretterkaiser und der Sonnenstein	128
4. Die Sagen von Ogier und Artur	134
5. Die Entstehung der Friedrichssage und Dantes „veltro“	137
Exkurs: Das Labarum Konstantins	144
Nachträge	174
Verzeichnis der wichtigeren Namen und Sachen	177

I. DAS PROBLEM

Die Mystik des allumfassenden Herrschaftsgedankens gibt schon den im Frühlichte der Geschichte aus wallenden Nebeln auftauchenden Kolossen Babylon und Assur, die ihn zuerst verkörperten, jenen schimmernden, flimmernden Glanz, der noch nach Jahrtausenden die Kaiseridee der germanischen Cäsaren zu einem Idol des Mittelalters machte.

Abertausende wurden im Heldenzeitalter der deutschen Augusti von dem großen Lichte des Allgemeinmenschlichen und des ewigen Einklanges zwischen der Welt und der Gottheit, das dieser Epoche ebenso, wie zuvor den großen Zeiten der römischen Imperatoren, des Heros Alexander, der persischen Großkönige, von jenem Weltgedanken der allumfassenden Herrschaft auszustrahlen schien, angezogen und betört. Sie wagten den Ikarusflug aus den Niederungen der eigenen Schwachheit zu den Höhen dieses Traumreiches. Tausende steigerten in jener Welt großer Ideen das Bewußtsein der eigenen Kraft zu tatenzeugender Begeisterung. Das „homo sum“, das jene anderen seufzend bekannten, wurde im Munde dieser zu einem Jubelruf, der, hinüberklingend in die Zeit des „Neuen Lebens“, jene zahllosen Geister wecken sollte, die alle mehr Mensch sein wollten, welche mit ihrem stürmischen Persönlichkeitsdrange die engenden Mauern der grenzenlos gedachten universalen Herrschaft des Weltkaisertums sprengten.

Kurz vor dem völligen Verblässen der Mystik des Kaisergedankens faßte diese aber noch einmal alle ihre Zauberkraft auf die Gemüter zusammen, um gerade das Bild des Mannes zu verklären, mit dem, streng genommen, jene uralte Weltidee zu Grabe getragen wurde, von dem man so oft und so gern gesagt hat, daß er als kühner und großer Skeptiker und Rationalist die Fesseln des mittelalterlichen Menschen von sich geworfen und die Sprengung des universalen Verbandes der mittelalterlichen *res publica christiana* durch den Sondergeist des Einzelnen und der Völker vorbereitet habe.

Gewiß ist Friedrich II. in mancher Beziehung als erster moderner Mensch anzusprechen; ebenso gewiß ist es aber auch, daß er gerade in seiner Auffassung des Imperiums auf dem Boden der mittelalterlichen Weltauffassung stand. Das Imperium über die gesamte Christenheit, über die föderalistisch gegliederte Weltgemeinde, sieht er als „Kern und Grundlage seiner Macht“ an. Seine bilderreichen, tönenden Erlasse überbieten sich, die Herrlichkeit der ihm von Gott übertragenen imperialen Sendung zu feiern. Diese Auffassung erfüllt besonders die philosophische Einleitung zu seinen Konstitutionen für das Königreich Sizilien; sie kehrt aber auch in anderen seiner Erlasse wieder. Laut spricht er es aus, daß er allein durch die Hand Gottes auf den Thron des Imperiums und der übrigen Könige erhoben sei. Er fühlt sich als Vollstrecker der göttlichen Vorsehung, der den durch den Sündenfall der ersten Menschen in heilloser Verwirrung geratenen Kosmos durch das notwendig gewordene Joch des Imperiums wieder zur Ordnung zwingt und der Welt die pax und iustitia wiedergibt.¹⁾ Es sind das jene beiden Begriffe, welche seit Cicero und Augustin sich mit dem Gedanken einer idealen Harmonie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen sowie der Menschen untereinander erfüllten, welche bis auf Dante und Petrarca die feste Grundlage und das unverrückbare ethische Ziel der christlichen Weltgemeinde darstellten.²⁾

Der Mittelpunkt dieser *res publica christiana* ist auch für diesen Kaiser die ewige Roma. Sie feiert er als „caput et auctrix imperii“. Im Jahre 1236 schreibt er an Senat und Volk von Rom, er wolle sie, die unter häuslichen Interessen und Vergnügungen schlafen, zur Höhe der alten Würde aufstacheln und die Reformation des Imperiums wie die Ehre der Stadt fördern. Alle, welche die Monumente der Alten durchläsen, könnten nicht verstehen, wie die Römer sich so weit von dem Ursprunge ihres Adels entfernten. Er mahnt sie an ihre ruhmreichen Vorfahren Trojanischer Herkunft!³⁾ — Die gleichen klingenden Worte, wie wir sie wieder und wieder in den vorangegangenen Jahrhunderten und besonders in den Tagen Barbarossas vernehmen; der gleiche Kultus jenes ehern durch das ganze Mittelalter dröhnenden Namens Roma! Tatsächlich aber hat Roma für diesen Kaiser nur insoweit Bedeutung, als sein Kaisertum nach ihr genannt ist. „Rom und

1) Vgl. hierzu die meisterhaften Ausführungen von K. Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*. 1. Hälfte. Vom Mittelalter zur Reformation. Bd. II, 1 (Berlin 1913) 296ff.

2) Darüber Näheres bei F. Kampers, *Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee*. *Histor. Jahrbuch*. 36 (1915) 263ff.

3) A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*. IV, 2 (Paris 1855) 901 f. V, 1 (Paris 1857) 308. Burdach a. a. O. S. 322 f.

römisches Volk sind ihm alte Namen, die er ausspielt, wo es seinen politischen Zwecken dient.“ An eine wirkliche Erneuerung der auf der Souveränität der Quiriten beruhenden Herrschaft des alten *caput mundi* hat er ebensowenig gedacht, wie an ein neues Leben der alten nationalen Kultur der Königin am Tiber. Von einem Rienzo und einem Petrarca, in deren Denken sich jene alte und diese neue Vorstellung noch wunderbar vermischten, ist er noch ebensoweit getrennt wie von dem vorangegangenen Arnold von Brescia.

Friedrichs römisches Cäsarentum entfernt sich äußerlich noch nicht zu sehr von dem überstolzen Reichsbegriff Barbarossas. Aber dieser Begriff begann in Friedrichs II. Tagen blutleer zu werden. Gerade in dessen Erblande Sizilien keimte der Gedanke der Staatssouveränität. Friedrichs wiederholte, wortreiche, ein unsicheres Schwanken verrätende Versuche, das Recht seiner imperialen Gewalt vor aller Welt zu begründen, lassen fast vermuten, daß er selbst das Gefühl hatte, auf einem unsicheren Boden zu stehen. Sehen wir ihn hier ohne innere Anteilnahme an diesen alten, zum Überdruß wiederholten Deduktionen sich stützen auf die *lex regia*, durch welche das souveräne römische Volk das Imperium auf den römischen Princeps übertrug, hören wir, wie er dort sich äußert über die Naturnotwendigkeit des Imperiums, das Rettung schafft aus dem ewigen Kampfe der sündigen Menschheit, so begibt er sich in jener berühmten Einleitung in die mythologische Gedankenwelt. Hier stellt er es als seine ideale Aufgabe hin, das Imperium des, wie er sagt, „mit dem Diadem der Ehre und des Ruhmes gekrönten“ ersten Weltkönigs Adam zu erneuern.¹⁾ Der kühle Rechner Friedrich flüchtet aus dem Gebiete überlebter rechtlicher Folgerungen, aus dem Bannbezirke des Dogmatischen in den freien und grenzenlosen Bereich des Mystischen und religiös Menschlichen. Diese Adamsmystik offenbart auf der einen Seite, daß das mittelalterliche Ideal einer der Welt den Paradiesesfrieden der Urzeit wiedergebenden, allumfassenden Herrschaft auch in diesem Staufer lebendig war, daß die wahlverwandten Gedanken: Weltherrschaft und Welterlösung, sich, wie in den vorangegangenen Jahrhunderten, auch in diesen Deduktionen des Kaisers noch angezogen hatten; auf der anderen Seite klingen hier aber doch auch bisher ungewohnte Töne an. Friedrichs von der mittelalterlichen Denkweise noch gehemmte Gedanken möchten vorwärts drängen. Ein starkes Diesseits- und Gegenwartsgefühl spricht aus seinem Glauben, daß auch hier auf Erden die vollkommene Harmonie des verlorenen Paradieses wiederhergestellt werden kann. Der Dichter

1) Huillard-Bréholles I. c. IV, 1 (Paris 1854) 3. Vgl. wieder Burdach a. a. O. S. 296 ff.

im Kaiser nimmt für sich das Recht in Anspruch, seiner Phantasie Flügel zu geben, und der Philosoph in ihm ahnt dunkel das Werden der von ihm übernommenen Vorstellung vom weltbeherrschenden und weltbefriedenden Kaisertum aus den Ideen heraus, die sich in Urzeiten eine primitive Menschheit gestaltete.

Als Friedrich solche Gedanken vortrug, gingen die Wogen des großen staatskirchlichen Kampfes höher und höher. In das leidenschaftliche Gewirr der Stimmen überreizter Geister mischten sich gellend apokalyptische Weissagungen. Jene Sibylle erhob wiederum ihre Stimme, welche im Mittelalter zu verschiedenen Malen nach einer furchtbaren Not ein Strafgericht und ein neues Goldalter der Welt durch einen Erretter-Kaiser verkündet hatte, der auf Golgatha seine Krone niederlegen solle, worauf dann der Antichrist erscheinen und die letzten Dinge anheben würden. Die Kaisertreuen in Italien erkannten in dem letzten staufischen Imperator jenen gewaltigen Erretter der Sibylle; in den Kreisen der Kurie indes wurde er der Hammer der Kirche, der Antichrist. Dazwischen aber tönte eine ganz andere Prophetenstimme aus dem Orient. Gegenwartsfreudig erwartet diese, daß Kaiser Friedrich mit einem erdichteten Traumkönig des Ostens zusammen treffen werde, worauf dann der dürre Baum wieder grünen würde. Und als der Kaiser dann dahingegangen, da will man an seinen Tod nicht glauben; man raunt sich zu, er sei zu König Artur in den Ätna gezogen. Andere aber vergleichen ihn der untergegangenen Sonne und erwarten nunmehr alles Heil von der „neuen Sonne“, von seinem Sohne Konrad.

Die Nebelschwaden gärender Gedanken, Erinnerungen und Hoffnungen bei der Zeitenwende am Ende des dreizehnten Jahrhunderts gewähren Durchblicke in die Traumwelt der erhabenen Mystik, die das Kaisertum durch die Jahrhunderte umgibt. Kosmokratorsymbole, Mären von der Paradieseszeit der Welt, Weissagungen und Sagen kleiden diese Kaisermystik ein, die so alt ist wie der allumfassende Herrschaftsgedanke selber.

Das uralte Sehnen der Menschen nach Welterrettung, Weltwiedergeburt, Weltfriede wirkte sich schon aus im dichtenden Grübeln der ältesten Kultur des östlichen Mittelmeerbeckens. Dieses unstillbare Sehnen gestaltete die Mär von der Weltenwebe und damit das Weltbild Babylons. Weltenwebe und Weltbild, so wie sie hier im Zweistromlande gedacht und geformt wurden, sollten bis in die hohe Zeit des Mittelalters in den Gedanken und Gleichnissen eines kosmischen, das gesamte Weltgeschehen und dessen ewige Triebkraft umfassenden Denkens fortleben.

In den Träumen der Völker und Zeiten über Vergangenheit und Zukunft des armseligen und königlichen Menschengeschlechtes ragt ein Berg riesengroß empor — der „Nabel der Erde“, „das Mutterband zwischen Diesseits und Jenseits“. Er beherrscht schon das babylonische Weltbild; — er steht noch nach Jahrtausenden im Mittelpunkte des Weltgedichtes Dante Alighieris, der ihn als Vertreter einer vorwärts- und rückwärtsschauenden Menschheit besteigt. In der Phantastik des Ostens ist er von den Wassern des Todes umgeben. Auf seiner Höhe thront die göttliche Herrlichkeit im Garten Eden. Dort ragt der Weltenbaum auf, welcher mit seinem weiten Geäst das ganze All umfaßt. Über dieses endlose Gezweig breitet der Himmelsgott bei seiner Hochzeit mit der Erde den sternbestickten Weltenmantel als Zeltdecke über sein bräutliches Lager. Und also erhält der Baum sein kosmisches Laub, seine kosmischen Früchte, die goldenen Sterne, und also wird das Himmelskleid zum Gleichnis des neuen Lebens, das bei jeder Umarmung des göttlichen Paares herniederströmt auf die Welt.¹⁾

Er, welcher dem heimgehenden Mittelalter ein Arzt sein wollte, aber ihm nur die Wegzehrung reichen sollte, er, der Richter der Lebendigen und der Toten, der dichtende, weltweite Florentiner, schaut in seiner „Commedia“ auf dem Scheitel des Berges der Läuterungen, wo der Adamsbaum seine dürren Äste ausstreckt, die bei der Ankunft der bräutlichen Beatrice wieder ergrünen und erblühen, das Göttliche und sein „neues Leben“ in jenem uralten kosmischen Gleichnis.²⁾

Seltsam! Auf dieses eine gewiß großartige Gedankenbild lassen sich viele der wichtigsten Sagen des Abendlandes zurückführen. Diese tief sinnige und dichterisch feine Mär hat durch die Jahrhunderte fort-

1) Poetisch fein wird auf die Hierogamie Bezug genommen in dem Lobpreis des Wundergartens der Hesperiden im „Hippolytos“ des Euripides. Aischylos erwähnt den Mythos in den Versen:

„ἔρῃ μὲν ἄγνος Οὐρανός τρώσσει Χθόνα,
ἔρως δὲ Γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.“

Fragm. 45 [nach anderer Zählung 108]. Auch die persischen Magier haben die heilige Hochzeit besungen. Vgl. Dio Chrysostomus, Orationes ed. G. de Budé. Vol. II (Leipzig 1919). Orat. XXXVI (Borysthenitica); p. 15 sq. In Babylon wurde am Neujahrstag das heilige Beilager des Ningirsu mit der Bau, bzw. des Ninib mit Gula oder des Marduk mit der Sarpanitum gefeiert. Dazu wurde das „Haus des Hirtenzeltes der Welt“ mit dem heiligen Baum als Firststütze errichtet. Dazu vgl. das gleich zu nennende Buch von Eisler; besonders S. 526 f. u. 605 f.

2) Ich fasse in diese wenigen Sätze das größere Kapitel der geplanten Neuauflage meiner Kaisersage mit dem Untertitel: „Der Götterberg im paradisischen Sonnenlande“ zusammen. Vorläufig sei dafür ganz allgemein verwiesen auf mein Buch: „Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral“ [Köln 1916] und auf meinen Aufsatz: „Gnostisches im »Parzival« und in verwandten Dichtungen.“ Mitteilgn. d. schles. Ges. f. Volkskunde. XXI (1919).

zeugend auch die Weltidee des allumfassenden Kaisertums geboren und wiedergeboren. Mit dieser kosmogonischen Vorstellung verquickt sich die Auffassung von der grenzenlosen Herrschaft der göttergleichen Könige des Ostens; an sie knüpft unmittelbar an der Kaiserkult der Diadochen und der römischen Augusti; sie offenbart sich als großartiges Sinnbild des Gottesgnadentums des Mittelalters. Der Kosmokratorsymbolik der Zeiten bot sie die erhabenen Gleichnisse dar; sie konnte sich wandeln in die Mär vom paradiesischen Musterkönige; aus ihrem Gespinst weltbedeutender Gedanken entnahmen Weissagung und Sage der Jahrhunderte die leuchtenden Fäden zum farbenprächtigen Kleide ihrer Traumkaiser.

II. KOSMOKRATORSYMBOLIK

I. SONNE, MOND, WELTENMANTEL UND GOTTESGNADENTUM

Unser Begriff des Weltherrschers ist in Babylon geprägt. Das im Kindesalter der Menschheit vorherrschende Gefühl der Abhängigkeit von der Allmacht der lebenspendenden Sonne nimmt hier großartige Gestalt an in dem Schöpfungsepos „Enuma iliš“. In der höchsten Not rufen die Götter in dieser Dichtung dem Gotte der Frühlingssonne zu¹⁾:

„Marduk, Du bist geehrt unter den Göttern . . .
Dir wollen wir die Königsherrschaft geben über die Gesamtheit des Alls.“

Diesen rettenden Allgebieter bekleiden sie dann mit dem Himmelsmantel, den die leuchtenden Sterne zieren²⁾, und der auf den Befehl Marduks verschwindet und wiederkehrt, wodurch der endlose Reigen der Tage und Nächte anhebt. Marduk wird hinfort der „Starke und Allgemeinherrscher“³⁾ genannt. Er herrscht über das ganze nach der Zahl der Vollkommenheit, der Gesamtheit, viergeteilte All.

Als Vertreter Marduks betrachtet sich Babels König. Dieser nennt sich „Sonnengott von Babylon“⁴⁾ und „König der vier Weltgegen-

1) P. Jensen, Kosmologie der Babylonier. Straßburg 1890. S. 279. Auch Varuna legt im indischen Mythos „wechselnd die hellen und die dunklen Gewänder“ an. Rigveda VIII, 41, 7—10 u. ö. Vgl. dazu die textkritischen Bemerkungen von Eislser a. a. O. S. 288 f.

2) Es steht nur dort: „Und sie legten ihrem Gefährten ein Kleid an.“ Eislser, Weltenmantel S. 290 erkennt darin mit Recht den aufleuchtenden und wieder erblassenden Sternenhimmel.

3) Jastrow a. a. O. S. 113.

4) So will Hammurapi geheißen sein. Vgl. hierzu Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyr. Könige. Der Alte Orient, 19 (1919) H. 3/4.

den¹⁾), trägt die Hörnerkrone des Gottes und dessen Himmelskleid.²⁾ Durch diese Angleichung wird der astrale Gott vorwiegend zu einem politischen.

Das Schicksal dieses allgebietenden, göttergleichen Königs und des von diesem beherrschten Staates ist dann ausschließlich der Gegenstand des astrologischen Grübelns³⁾, das anhub, als im Zweistromlande die Beobachtung der Gestirne überraschende Fortschritte gemacht hatte. Gerade über dieses Schicksal waltet dann die große Siebenheit der Planeten, welche schon vor dem Jahre 650 v. Chr.⁴⁾ als zusammengehörende Einheit angesehen wurde. Zu diesen neuen himmlischen „Herren der Welt“ wird auch das Gestirn des Sonnengottes gerechnet; es muß nunmehr seine Macht teilen mit den sechs anderen „Weltherrschern“, den κοσμοκράτορες wie sie die Griechen wohl in Anlehnung an eine babylonische Bezeichnung nannten, wobei sie unter κόσμος zunächst das Kosmoskleid oder den Himmelsgürtel verstanden.⁵⁾

Vielleicht schon in Babylon, vielleicht auch erst unter dem Drucke der Mithrasreligion, sicher aber im Gestirnglauben der hellenistischen Zeit vollzog sich dann eine rückläufige Bewegung. Der Sonnengott, nunmehr der Sonne gleichgestellt, wird ein astrologischer Kosmokrator, alsdann erhält er die Führung im Reigen der Sieben, schließlich wird er der Weltherrscher schlechthin, welcher seinem Vertreter auf Erden, dem Imperator Roms, die Macht über den Erdkreis verleiht. Auch jetzt wieder wird der astrale Gott zugleich ein politischer.⁶⁾ Die Kosmokratorsymbolik der früheren und der späteren Zeit erinnert an diese astrale Herkunft des Weltherrschaftsgedankens.

Sonne, Mond und Sterne⁷⁾ leuchten zu Häupten des Himmelsgottes unter dem Weltenbaum. Als kosmische Symbole finden sich Sonne und

1) Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums I* (Stuttgart 1884) 161 f.

2) M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens. II* (Gießen 1912) 479.

3) C. Bezold bei F. Boll, *Sternglaube und Sterneutung*, Leipzig 1918, S. 6.

4) So Eisler a.a.O. S. 496 unter Berufung auf einen mir zur Zeit nicht zugänglichen Aufsatz von Jastrow in den *Proceed. Americ. Philos. Soc.* XLVII (1908) 669.

5) Über κόσμος als himmlisches Kleid bzw. himmlischen Gürtel vgl. Eisler a.a.O. S. 164 f.; 550. Marduk „baut“ den Himmel [Jensen a.a.O. S. 362. Eisler a.a.O. S. 606] und Schamasch, die Sonne, webt ihn [Eisler a.a.O. S. 226 f.]. Der Sonnengott — zweigestaltig als Frühlings- und Herbstgott aufgefaßt — erscheint hier als der eigentliche Welterschöpfer.

6) Vgl. die unten S. 148 A. 1 wiedergegebene Ansicht Cumont's.

7) Norden [Geburt des Kindes S. 143] erwähnt die ἱερογλυφικά des Horapollon „oder vielmehr seines griechischen Übersetzers Philippos“ [ed. C. Leemans I, 1

Mond auf babylonischen Tontafeln auch neben diesem Baum. Auf der Siegesstele des Königs Narâm-Sin von Agade schweben sie über dessen Haupt; auch auf der Berliner Asarhaddonstele aus Sindschirli fehlen sie nicht.¹⁾ Daß Mithrasbilder diese weltbedeutenden Gleichnisse gleichfalls aufweisen, ist bei der Natur dieses Gottes nicht verwunderlich.²⁾ Im alten Rom erscheinen beide Gestirne zusammen und versinnbildeln in ihrer Tag und Nacht in sich begreifenden Einheit die Ewigkeit; so erhalten sie auch das Beiwort „ewig“. Zum Heil des Imperiums und zum Heile eines Kaisers werden sie angerufen. Die Göttin Roma wird dargestellt mit Sonne und Mond in den Händen. Auf dem Jupitertempel waren beide Gestirne abgebildet.³⁾

Diese eindeutigen Symbole kennen dann auch die Jahrhunderte des Mittelalters. Wir finden sie wieder auf dem Kaisermantel Heinrichs II. im Domschatze zu Bamberg. Auch auf dem Zodiacus mit kostbaren Steinen, der nach der „Graphia aurea urbis Romae“ den Kaisermantel des dritten Otto schmückte, dürften sie schon vorher nicht gefehlt haben.⁴⁾ Noch Friedrich II. kann seiner Machtfülle keinen vollkommeneren Ausdruck geben, als daß er seit dem Jahre 1211 seine Königsiegel mit einer liegenden Mondsichel und einem Stern schmückt. Dieses schon im alten persischen Achaemenidenwappen sich findende, in kleinasiatischen Münzprägungen wiederkehrende Gleichnis gesellte sich

(Amsterdam 1835)), wo es von den Ägyptern heißt: „Um die Ewigkeit (αἰῶνα) zu bezeichnen, schreiben sie Helios und Selene.“ Dazu teilte ihm H. Schaefer mit: „In der Spätzeit schreibt man die Worte r' nb „alle Tage“, d. h. immer, so ☉ ☽, d. h. mit dem Bilde von Sonne und Mond, also αἰών mit ἥλιος und σελήνη.“ Norden glaubt, daß jenes im Jahre 40 v. Chr. dem Antonius und der Kleopatra geborene Zwillingspärchen, Alexandros-Helios und Kleopatra-Selene, mit seinen uranischen Namen den Aionbegriff repräsentierte, „der in eben demselben Jahre den Glauben an den Anbruch einer neuen Weltepoche auslöste“. Dafür bezieht er sich auf das Wort F. Boll's [Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker (Stuttgart 1922) 22]: „Wenn der Triumvir Antonius, der sich an das orientalische Wesen verliert, seine beiden Zwillingskinder von Kleopatra mit den Beinamen Helios und Selene benennt, so bestimmt er sie damit im voraus zu den Herrschern der irdischen Welt, zu Kosmokratores, wie es die zwei mächtigen Gestirne im All sind.“ — Norden verweist dann weiter auf römische Aeternitasmünzen mit den Bildern von Sonne und Mond und zitiert dafür W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen. Diss. Königsberg 1910, S. 23 ff.

1) Abbildungen bei E. Lindl, Cyrus. München 1903. S. 15; 83.

2) Vgl. u. a. die schöne Tafel bei F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. II (Bruxelles 1896) Pl. IV. Vgl. den Exkurs.

3) P. Preller, Römische Mythologie. 3. A. Berlin 1881. S. 328. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921. S. 224.

4) Alles Nähere bei R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt. München 1910. Ganz allgemein sei schon jetzt bemerkt, daß ich diesem Buche im folgenden manche Materialien und Literaturnachweise verdanke; auch brieflich verdanke ich ihm wertvolle Hinweise.

zu einem anderen. Auf den Siegeln des englischen Königs Richard Löwenherz nämlich, dem auch imperialistische Ziele vorschwebten, finden sich zunächst rechts und links vom thronenden Könige eine Mondsichel mit einem Stern, später aber Sonne und Mond. Mit Sonne und Mond als den Symbolen der Weltherrschaft hatte sich zuvor auch der Welfe Otto IV. darstellen lassen, als er sich mit der erhabenen stauischen Vorstellung von einem Imperium mundi erfüllt hatte. Auf seinen Siegeln erscheint er, in der einen Hand das Adlerzepter, in der anderen die Weltkugel haltend, in der „typischen Stellung des Weltherrschers und Weltrichters Christus“. Die Rückseite des Siegels trägt ein Bild der Stadt Rom und die Legende: „Roma caput mundi regit orbis frena rotundi.“¹⁾ Das alte kosmische Symbol der Sonne und des Mondes taucht hier in seiner ursprünglichen Einheit wieder auf.

Auch die Kirche des Mittelalters hat dieses vorgefundene Bild häufig und gern symbolisch verwertet. So deutet Papst Nikolaus I. die beiden großen Himmelslichter auf die kirchliche Weltregierung durch die Apostel Petrus und Paulus.²⁾ Auch Bruno von Asti († 1123) hält an der Einheit dieses alten Herrschaftssymbolen fest, wenn er in Christus die Sonne und in der Kirche den sein Licht von der Sonne empfangenden Mond sieht.³⁾ Hier drängt sich aber schon die Auffassung einer Unterordnung der Leuchte der Nacht unter die des Tages vor, die dann durch den herrschgewaltigen Innozenz III. ihre feste Form erhalten sollte. Seitdem versinnbildeten nach der Ansicht der Kurie diese beiden Hauptgestirne die Zweiteilung der Herrschaft über die Menschen. Der Mond, das Imperium, der sein Licht von der Sonne empfängt, gilt diesen Kreisen als der Sonne, dem Sacerdotium, untertan. Mit dieser Deutung hat man das alte Gleichnis dann bis zum Überdruß wiederholt. Um so bemerkenswerter ist im kaiserlichen Lager das zähe Festhalten an dessen ursprünglicher Wertung.

Sonne, Mond und Sterne zierten, wie wir sahen, den auf uns gekommenen Kaisermantel Heinrichs II. Schon durch diesen Schmuck gibt dieser sich selber als ein kosmisches Symbol zu erkennen. Seine auf die Welt gerichtete Bedeutung wird dadurch noch mehr herausgestellt, daß der Mantel der sächsischen Kaiser mit 365 Schellen — eine höchst eindeutige Zahl — verziert war, in der Form von Granatblüten und Granatäpfeln — die Äpfel der Hesperiden am Weltenbaum!⁴⁾ — oder

1) Nähere Nachweise bei Burdach a. a. O. S. 279 ff.

2) Epist. 86. Migne, Curs. patr. lat. 119, 949 A.

3) Brunonis episc. Signiensis Expos. in cantica cantic. Cap. VI. Migne Curs. patr. lat. 164, 1274 C.

4) „Mantum aureum imperatoris habeat zodiacum aureum ex margaritis et

dadurch, daß ein noch älterer Mantel, den die Gemahlin Hugo Capets nach St. Denys stiftete, bezeichnenderweise „Orbis terrarum“ genannt wurde.¹⁾

Dieser kosmische Königsschmuck wurde nun dem Westen wohl durch Byzanz vermittelt. In einer Miniatur des Chronographen vom Jahre 354, die allerdings nur eine späte Nachzeichnung einer karolingischen Kopie ist, erscheint Kaiser Konstantius Gallus in einer „toga picta“, welche dem Bamberger Mantel Heinrichs II. sehr ähnlich sieht.²⁾ Dieses byzantinische Kaisergewand ist aber wieder gefertigt nach jenem mystischen Sternenmantel des Jupiter Stator, der in den Tempelschätzen des Kapitols aufbewahrt und jeweils dem triumphierenden Feldherrn geliehen wurde.³⁾ Cäsar wagte es zuerst, was das größte Aufsehen erregte, in diesem eindeutigen Kleide des Gottes im Senate zu erscheinen, und seitdem wurde es allmählich „das gesetzliche, durch uraltes Herkommen geheiligte Staatskleid der römischen Imperatoren vor der Reichsteilung“.⁴⁾ Aber auch Rom hat dieses kosmische Symbol nicht geschaffen.

Lange zuvor trugen babylonische und assyrische Könige diesen Weltenmantel, den auch sie, wie die Augusti Roms, den Göttern entlehnten. Gott Marduk und der Gewittergott Hadad erscheinen angehtan mit diesem Kosmoskleid auf den babylonischen Tontafeln. Auf dem Gewande des letzteren ist der fünfstufige — später erscheint er durchwegs als siebenstufig — Weltenberg, als Abbild des Himmels mit seinen Sphären zu erkennen.⁵⁾ Beiläufig nur sei erwähnt, daß auch der eranische Sonnengott Mithras, der phrygisch-hethitische Mondgott Attis-Men und andere in diesen Mantel gehüllt werden.⁶⁾

Dieser Sternenmantel, der in der Auffassung des Mittelalters „sei-

lapidibus preciosis compactum in cuius fimbria sunt CCCLXV tintinnabula aurea ad similitudinem floris mali punici facta totidemque mala punica.“ A. F. Ozanam, Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie, Paris 1850. p. 175. Vgl. hierfür und für das folgende das einleitende Kapitel des genannten Werkes von Eisler.

1) Helgaldi Floriae. Vita Roberti regis c. 14. Duchesne, Hist. Franc. SS. IV, 68.

2) Nach J. Strzygowsky [Die Miniaturen des Chronographen von 354. Jahrbücher d. deutsch. arch. Inst. Erg.-Bd. I (1888) Taf. XXXV] abgebildet bei Eisler a. a. O. S. 38.

3) Zahlreiche Hinweise dafür bei Eisler a. a. O. S. 40f.

4) Verschiedene Berichterstatter weisen auf dieses Gewand hin; so Cicero, de div. I, 52, 119; 2, 16, 37; Plutarch, Anton. 12; Caes. 61, Ed. Meyer (Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius. Stuttgart 1918. S. 520] sagt nur, ohne auf die symbolische Bedeutung einzugehen, daß Caesar „in seinem königlichen Prunkgewand auf dem tags vorher bewilligten goldenen Thron“ saß.

5) Abbildungen bei Eisler S. 60f.

6) Abbildungen bei Eisler a. a. O. S. 62f.

nen Träger zum Kosmokrator nach dem Bilde Gottes, zu einem heiligen priesterlichen König macht¹⁾, wurde ebenso wie das Sonnen-Mondsymbold von der römischen Kurie auch für den Papst beansprucht. Dabei stützte man sich dort auf die biblische Überlieferung von dem Mantel des jüdischen Hochpriesters, der zuerst als Purpurrock erscheint, von dem es aber schon im Buche der Weisheit Salomons heißt, daß die ganze Welt auf ihm abgebildet war.²⁾

Eine solche Vorstellung von einem Weltenmantel, den bald der Himmels-gott, bald die Erde webt, konnte sich naturgemäß nur ganz allmählich gestalten. Das ungeheuerere Leben der Sonne, deren Lichtschein den ganzen Himmel überflutet, deren Strahlen wie tausend segnende Hände die irdischen Geschöpfe beleben, bewegen, schuf zunächst das Bild vom Lichtkleide des Gottes. In dieses hüllt sich der Sonnengott, und seine Enden breitet er aus über das Firmament. Diesen Werdegang läßt die Stelle aus dem von altbabylonischer Lehre abhängigen Awesta³⁾ deutlich erkennen: „Also spricht Ahura Maçda zu Spitama Zarathustra: Mir helfen sie, die furchtbaren Fravashis der Gerechten. Durch ihre Herrlichkeit und ihren Strahlenglanz erhalte ich in Ordnung, o Zarathustra, diesen Himmel da droben, der leuchtend weithin sichtbar die Erde überragt und einhüllend, einem Haus vergleichbar, aufgerichtet in der Ausdehnung des Raums, befestigt an seinen fernen Enden, aus Diamant geformt, (Licht) ausstrahlend über die drei Drittel der Erde, den sterngestickten Mantel, gewoben von den Himmlischen, den Maçda anlegt, er und Mithra und Speñtā Armaita, und dessen Enden keiner erschaut.“

Diese Stelle bezeugt auch für den eranischen Kulturkreis die Vorstellung vom Lichtkleide. Ausstrahlungen dieser persischen Auffassung finden sich später im Hymnus der Thomasakten, in der Pistis Sophia und im Fihrist. Wie weit wir in all diesen Abwandlungen einen

1) Burdach a. a. O. S. 284f. B. verweist auf die bedeutsame Stelle bei Innozenz III, De sacro altaris mysterio. I, 11 (Migne, C. Patr. lat. 217, 782 CD]. In der Darlegung der symbolischen Bedeutung der einzelnen pontifikalischen Gewänder heißt es: „His vestibus ornatus pontifex totius orbis praeferebat imaginem.“

2) 2 Mos. 28, 31 ff. 39, 22 ff. Sap. Sal. 18, 24. Über die rabbinische Tradition von diesem kosmischen Gewand vgl. Eisler a. a. O. S. 25f. Das Protoevangelium Jacobi kennt die Glöckchen am Kleide des Hohen Priesters. Nach Clemens Alexandrinus [2. Bd. Stromata 37, 1. Hrsg. v. O. Stählin. Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrh. 15 (1906) 351] waren es 360. E. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904. S. 116.

3) Yasht 13, 1. Le Zend Avesta comm. par J. Darmesteter. Annales du musée Guimet. 22 (1892) 506f.

Niederschlag der religiösen Gedankenarbeit jener Magier oder Chaldäer erkennen dürfen, die namentlich unter den Sasaniden wieder Einfluß gewannen, ist nicht ersichtlich.

In jenem köstlichen „Hymnus der Seele“, der in die frühchristlichen Thomasakten aufgenommen wurde, ist die Rede von einem „wundervoll strahlenden Prunkgewand“. Es ist das Lichtgewand der Gnosis, das hier der als ein Königssohn eingeführte gnostische Erlöser wiedergewinnt, nachdem er innere Kraft oder Verklärung erlangte.¹⁾ Auch in der gnostischen „Pistis Sophia“ trägt der Erlöser ein Kosmoskleid, das hier Macht- und Offenbarungssymbol zugleich ist. „Es geschah nun, als ich erkannt hatte, daß die Ordnung des Dienstes, weswegen ich gekommen war, vollendet wäre, und daß jenes Mysterium mir noch nicht mein Kleid gesandt hätte, welches ich in ihm zurückgelassen hatte, bis seine Zeit vollendet war —. Dieses nun denkend, saß ich auf dem Ölberg ... Es geschah nun, als die Sonne im Osten aufgegangen war, da kam eine große Lichtkraft herab, in der mein Kleid war, welches ich im 24. Mysterium zurückgelassen hatte. Und ich fand ein Mysterium in meinem Kleide geschrieben in fünf Worten derer von der Höhe: *Ζαμα Ζαμα ωζα παχαμα ωζαι*.“²⁾ Dieser Lichtglanz ist auch im „Fihrist“ vom Gewande getrennt. Hier sendet beim nahenden Tode der Urmensch einen Lichtgott in Gestalt des geleitenden Weisen „und mit ihm drei Götter, zugleich mit diesen das Wassergefäß“ — wohl mit dem Lebenswasser —, „das Kleid, die Kopfbinde“ — die des Königs —, „die Krone und den Lichtkranz“.³⁾ Immerhin besteht ersichtlich eine enge Beziehung zwischen diesem Lichtkranz, dem Lichtstrahle der „Pistis Sophia“ und jenem Gewande, eine so enge, daß wir in dieser scheinbaren Verselbständigung beider nur eine Abwandlung der ursprünglichen Vorstellung vom Lichtkleide erkennen dürfen.

Der Lichtglanz, der hier gemeint ist, muß von der gleichen Art gewesen sein, wie jener, der im eranischen Kulturkreis Gegenstand

1) Der Text bei R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. S. 107ff. Ders., Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur. Festschr. F. C. Andreas dargebr. Leipzig 1916. S. 44f.

2) Nicht zugänglich war mir Amélineau, „Pistis Sophia“ de Valentin, trad. du copte en franç. Paris 1895. Jetzt koptisch-gnostische Schriften. Hg. v. C. Schmidt I (Leipzig 1905). Griech.-christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrh. XIII, 10ff. Die hebräischen Worte: „Schleier, Schleier, Kraft, Erbarmen, meine Zuflucht“ stellen, wie Eisler mich belehrt, die Verbindung her zwischen dem Lichtkleide und den Sphärengewändern ethischer Bedeutung.

3) Vgl. G. Flügel, Mani. Leipzig 1862. S. 100; 339 Nr. 287. Dazu Eisler a. a. O. S. 297.

größter Wertschätzung und Verehrung war. Die Perser nannten ihn hvarenô.¹⁾ Im Awesta ist hvarenô „die geistige Form des Feuers“. Dieser mit dem persischen Gott der „grenzenlosen Zeit“, Zrvan, gepaarte Glanz ist aber das Gesetz, das Urlicht, das hinter Menschen und Göttern stehende Verhängnis, die Tyche der Griechen.²⁾ Gerade diese Angleichung sollte für die Kaiseridee der kommenden Zeiten von größter Bedeutung werden.

Das gute hvarenô, die „glückverheißende Herrlichkeit der Arier“³⁾, erleuchtete bei den Persern die legitimen Herrscher und sicherte ihnen immerwährendes Glück, unendlichen Ruhm und Sieg über alle Feinde. Später wurde die mit dem Gotte Mithras gleichgesetzte „unbesiegbare“ Sonne als Spenderin des hvarenô, das den Sieg verleiht, angesehen.⁴⁾ Der Weg von dieser glückverheißenden mazdäischen Glorie zu der „guten Tyche“ der Griechen war nicht allzuweit.

Die Tyche wird bei den Hellenen frühzeitig zu einer Hypostase, welche aber ihr Wesen ändert. Bei den Dichtern erscheint sie als ein Daimon „im Dienste höherer Gewalten, der Moira ähnlicher als einem willkürlich seine Gaben verteilenden Zufall“.⁵⁾ Im allgemeinen bezeichnet Tyche den Erfolg ohne Rücksicht darauf, ob dieser dem Verdienste, der Vorsehung oder irgendeinem unberechenbaren Zufall verdankt wird.⁶⁾ Die Anbetung des Erfolges wird zur Anbetung der mächtigen Persönlichkeit, und der Erfolg selbst wird als der Daimon dieser Persönlichkeit angesehen, in welchem sich die Macht des Gottes auswirkt. Als „gute Tyche“ wird dieser Daimon bezeichnet.⁷⁾

Bei der geheiligten Majestät des Herrschers⁸⁾, welche den ionischen

1) Darüber F. Spiegel, *Erânische Altertumskunde*. II (Leipzig 1873) 42. F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*. 3. Aufl. Leipzig 1923. S. 9f. u. S. 84f.

2) Theodor von Mopsuestia; Photius, *Bibl. cod.* LXXXI, 63. Migne, *Pat. gr.* 103 p. 282. Cumont, *Textes etc.* I, 18. Im Bundelesh [Übers. v. F. Justi. Leipzig 1868. S. 1] c. 1 wird das „Gesetz“, das mit Zrvan gepaarte Verhängnis, die Tûxn, der Glanz, dem „anfangslosen Licht“ gleichgesetzt. Vgl. Eisler a. a. O. S. 537. „Der Armenier Eznik berichtet, daß Zruvan mit Schicksal oder Ruhmesglanz zu übersetzen sei, und daß das ‚Geschick‘ mit Zruvan gleichgesetzt wurde.“ H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*. *Vorträge der Bibliothek Warburg*. 1921—22 [Leipzig 1923] 146.

3) Vgl. Yasht 19, welcher der Verherrlichung des hvarenô gewidmet ist.

4) Cumont, *Mysterien* S. 88f.

5) E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. 3. Aufl. Leipzig 1914. S. 297 ff.

6) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. II (München 1906) 1499f.

7) Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop. d. class. Altertumswiss.* IV, 2 [Stuttgart 1901] 2010.

8) Vgl. hierzu auch das Kapitel „The winning of immortality“ in F. Cumont's *After Life in Roman Paganism*. New Haven 1922 p. 110—128 und das

Griechen, die so lange unter persischer Hoheit gestanden hatten, als hvarenô bekannt sein mußte, nicht bei dessen wandelbarem Glücke haben sicherlich nach Alexanders Tode die Untertanen der Diadochen geschworen.¹⁾ Dieser Offenbarung des Göttlichen und Ewigen hat jene Arsinoe gehuldigt, wenn sie der Tyche des Ptolemaios einen Altar errichtete.²⁾


Gerade im Herrscherkulte der Ptolemäer werden neben jenen landfremden iranischen auch wesensähnliche Vorstellungen des Nillandes lebendig gewesen sein. Die Beziehungen jener persischen Symbolik zu der ägyptischen sind noch nicht in dem Maße aufgehell, daß wir überall mit Sicherheit sagen können, ob Zusammenhänge zwischen diesen beiden voraussetzen sind, und, wenn wir das annehmen zu dürfen glauben, wer der gebende, und wer der empfangende Teil ist. Dem Laien, der die erhaltenen Denkmäler und die ihm zugänglichen Forschungen überschaut, will es scheinen, als ob auch die Lehre der Ägypter von der göttlichen Lebenskraft³⁾, welche in höchster Potenz

Kapitel „The apotheosis of the imperial figure and its influence on design“ in A. Strong's Apotheosis and After Life. London 1915. p. 30—112.

1) Z. B.: „Ich schwöre bei Zeus, Ge, Helios . . . bei den anderen Göttern und Göttinnen allen und bei der Tyche des Seleukos.“ Vgl. den Aufsatz „Tyche“ bei K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum. Leipzig 1875. S. 175 ff. Parthische Münzen zeigen, wie die Arsakidenfürsten die Krone aus der Hand der Tyche empfangen. Cumont a. a. O. S. 221.

2) „Ἀγαθὴ τύχη Πτολεμαίου τοῦ σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαρπάτι Ἰδ' Ἀρσινόῃ τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο.“ Orientis graeci inscript. sel. ed. W. Dittenberger, Vol. I (Leipzig 1903) 16. Diese Inschrift von Halikarnass bezieht Dittenberger auf den lebenden Ptolemaios. J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, 1 (Leipzig 1909) 409f. glaubt, daß die in der Inschrift bezeugte Weihung auf die Zeit nach dem Tode des Soter zu beziehen sei. Meine Auffassung der Tyche als hvarenô kehrt unbedingt zu Dittenberger zurück, für dessen Ansicht sich auch Wilcken im Archiv für Papyrusforschung III (1906) 315 aussprach.

3) Vgl. hierzu Norden, Geburt S. 119. Dieser stützt sich vornehmlich auf A. Moret, Du caractère religieux de la royauté Pharaonique. Paris 1902. Norden führt aus: „Der König empfängt von seinem göttlichen Vater das ‚Zeichen des Lebens‘. Die Formel ‚mit Leben beschenkt‘ gehört seit der ältesten Zeit zur Titulatur der Pharaonen.“ Nach Luise Troje [ADAM und ZQH. Eine Szene der altchristl. Kunst in ihrem religionsgesch. Zusammenhange. Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. 1916. S. 74; 100] hat der Begriff „Leben“ in der ägyptischen Terminologie von jeher eine besonders hervortretende Rolle gespielt. „In seiner formelhaften Verbindung mit Heil oder Glück, Kraft, Dauer, lauter göttlichen Wesenseigenschaften, die miteinander abwechseln, während Leben nie fehlt und stets voransteht, spricht sich diese uralte Höchstbewertung deutlich aus. Das Lebenszeichen . . . charakterisiert den ägyptischen Gott als solchen, denn nur das göttliche, unversieglige Leben ist gemeint. Als höchste Gegengabe reicht auf der Stele der Osirismysterien in Abydos der Gott dem König (Sesostris III.) die beiden Hieroglyphen ‚Leben‘ und ‚Glück‘. ‚Ich versehe deine Glieder mit Leben und Glück‘, spricht Ptah zu Ramses II. Dabei erscheint das Leben aufgefaßt in der fast magischen Bedeutung einer übernatürlichen positiven Kraft, der die Kontinuität eignet, und die übertragbar ist.“

sich den Leib des Königs als ihre Behausung erwählte, welche das Henkelkreuz  und die Strahlenkrone zum Sinnbild hat und später im leuchtenden Nimbus aus der mit besonderer göttlicher Kraft begabten menschlichen Person segenbringend ausstrahlt, nichts anderes ist, wie jener persische Glaube an die Sieg und Glück verheißende Herrlichkeit der Arier.¹⁾ Diese überirdische Kraft wird durch Handauflegung und durch Besprengung mit Wasser übertragen. Bildliche Darstellungen machen das offenbar, und es ist für uns ganz besonders anziehend, daß auf einem Bilde zu Meroë, ebenso wie zuvor ägyptische Herrscher, auch Augustus von den Göttern besprengt wird, wobei sich die Wasserperlen in Henkelkreuze und Heilzeichen verwandeln.²⁾

Aus dem aus persischen und ägyptischen Vorstellungen erwachsenen Herrscherkult der Diadochenzeit, der ersichtlich gekennzeichnet wird durch jene „gute Tyche“, folgern wir, daß auch der große Alexander, in dessen von ihm selber geformten Königtum jener Herrscherkult des Zeitalters seiner Epigonen die Wurzeln hat, sich gefangen nehmen ließ von der persischen Vorstellung, nach welcher es eine dem „Allweisen zugehörnde“ „Kavi-Herrlichkeit“, wie es im Erdhymnus heißt³⁾, gibt, die von einem Könige zum anderen fliegt. Die Annahme ist nicht von der Hand zu weisen, daß Alexander gleich nach seinen ersten Siegen von den begeisterten Ioniern als neuer Inhaber der „mazdageschaffenen Herrlichkeit der Arier“ das Beiwort *εὐτυχής*⁴⁾ erhielt, und daß er nach der Schlacht bei Issos, als er sich selber in einem Briefe an Darius als König Asiens bezeichnete, geglaubt haben wird,

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden die Schrift von F. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung. Papyrusinstitut Heidelberg. Schrift 1. Berlin 1920, sowie den Exkurs.

2) Näheres bei Preisigke a. a. O. S. 15.

3) Yasht. 18/19. Vgl. auch N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916. S. 286 ff.

4) In einem an die Athener gerichteten Briefe des Demosthenes [Ep. I. Orationes ex rec. G. Dindorfii III (Leipzig 1889) 404]. Hier hat das Beiwort eine verkleinernde Bedeutung. Alexander wird hier, wie bei dem späteren Phylardus [Fragmenta hist. Graec. I (Paris 1841) 348. Fr. 46; hier die sprichwörtliche Redensart: „τὴν τύχην ἀλεξανδρῶν.“ Vgl. dazu F. Weber, Alexander d. G. im Urteile der Griechen und Römer bis in die Konstantinische Zeit. Gieß. Diss. Borna-Leipzig 1909. S. 40] ein bloßes Werkzeug der blind waltenden Tyche. Für die ionischen Griechen, die das Wort gewiß anders gefaßt hätten, ist es in bezug auf den großen Alexander nicht nachzuweisen. Meines Erachtens aber setzt die gute Tyche der Diadochen eine gute Tyche Alexanders voraus. Zu dem Beiwort *εὐτυχής* vgl. Cumont a. a. O. S. 88: „Der Monarch . . . ist „glückliche in dem, was er beginnt (*εὐτυχής*), eben weil er von der göttlichen Gnade erleuchtet wird.“ Cumont verweist dafür auf eine Inschrift, in der Antiochus von Kommagene sagt, „daß seine Frömmigkeit die Ursache seiner glücklichen Herrschaft sei“.

daß die gute Tyche des Perserkönigs nunmehr auf ihn übergegangen sei.

Unter der Einwirkung und zuerst im Herrschaftsgebiete dieses alten persischen und ägyptischen Gottesgnadentums wurden in der Folgezeit auch die römischen Kaiser als Auserwählte der Gottheit begrüßt, „denen die Fortuna des Königs die Allgewalt verliehen hatte“.¹⁾ Später aber faßte die mazdäische Theorie in Rom selbst Fuß. Dann führen dort die Imperatoren ganz nach dem Vorbilde jener orientalischen Herrscher im Anschluß an die zuvor schon geübte Verehrung der „Fortuna des römischen Volkes“ auch den Kult der Fortuna des regierenden Herrschers ein. Seitdem schmücken sich die Augusti mit den Beiworten der Sonne: „unbesiegbar“ und „ewig“. So wie es die Seleukiden und Ptolemäer getan, so tragen auch sie jetzt die Strahlenkrone. „Ein Symbol des Glanzes der Sonne und der Strahlen, welche sie aussendet, schien sie den Monarchen dem Gotte gleichzustellen, dessen Licht unser Auge blendet.“ Durch die Theologie der Mysterien bildete sich die Auffassung heraus, daß „die im Empyreum präexistierende Seele des Monarchen bei ihrem Herniedersteigen durch die Sphären der Planeten auf die Erde ihre Herrschergewalt von der Sonne empfinde, und daß sie an der Gottheit dieses Planeten teilnehme und sein Repräsentant auf Erden sei.“²⁾ Auch in Rom wird der Princeps zur Offenbarung des Göttlichen und Ewigen; bei diesem schwört man, wenn man bei der Tyche Caesars schwört.³⁾

Daß bei dieser in der synkretistischen hellenistischen Gedankenwelt wurzelnden römischen Auffassung des Gottesgnadentums auch jene wahlverwandten ägyptischen Vorstellungen mitwirkten, dürfen wir wohl aus den Tatsachen folgern, daß Caesar im Theater die Strahlenkrone angeboten erhielt, und daß Konstantin als neuer Sonnengott sich nach der Form des ägyptisch-assyrischen Henkelkreuzes das Sinnbild seiner Macht, das Labarum, gestaltete⁴⁾, nicht minder auch aus der späteren eigenartigen und überragenden Bedeutung der Handauflegung im Kultus und bei der Krönung der Herrscher.

Das in der altchristlichen Zeit vielgenannte Pneuma, jene supranatural gedachte göttliche Kraft, die sich auf wenige bevorzugte Menschen in der Ekstase senkt, durch Handauflegung übertragen wird und

1) Cumont, Mithra S. 86 ff.

2) Herodian I, 7, 5; Mamertinus, Paneg. Maxim. c. 3. Cumont, Mithra S. 91 ff.

3) Ed. Meyer, Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius. Stuttgart 1919. S. 513.

4) Vgl. den Exkurs.

zum Wunder befähigt, ist nichts anderes, als eine neue, verchristlichte Erscheinungsform jener besonderen, gesteigerten göttlichen Lebenskraft des orientalischen Götterglaubens.¹⁾

Überblicken wir diese Vorstellungskette, so ergeben sich von selbst enge Beziehungen zwischen der Handauflegung bei der Krönung des mittelalterlichen Cäsaren und dessen Gottesgnadentum. Ein Beispiel möge diese veranschaulichen.

Zu Ponthion wurde bekanntlich ein Vertrag zwischen dem Papste und dem fränkischen Könige geschlossen. Dieser ist viel und verschieden gedeutet worden. Von dem von uns gewonnenen Gesichtspunkte aus hellt er sich sofort ungezwungen auf, und die Lösung des Rätsels, das er der Forschung stellt, gibt uns den Schlüssel für das Verständnis des lange für eine Devotionsformel gehaltenen Zusatzes zum Titel des fränkischen Königs: „*Dei gratia*.“

Es ist behauptet worden, Stephan II. habe sich gelegentlich seiner Reise ins Frankenreich „in aller Form Rechtens der fränkischen Dienstbarkeit ergeben“, „sich und die römische Kirche dem fränkischen Staate kommandiert“. Als Beweis dafür wurden Stellen aus den Papstbriefen herangezogen. Wir brauchen diesen Streit gar nicht näher zu beleuchten und dürfen uns bescheiden, aus den ziemlich gleichlautenden Stellen die besonders kennzeichnende aus dem Himmelsbriefe St. Peters²⁾: „*ecclesiam, quam mihi Dominus tradidit, vobis per manus vicarii mei commendavi ad liberandum de manibus inimicorum*“, herauszugreifen und diese nach dem Gesagten zu interpretieren. Dabei ist der Hinweis aus neuerer Zeit wohl zu beachten, daß es notwendig sei, die kirchliche Phraseologie und Terminologie bei der Interpretation der Papstbriefe im Codex Carolinus als Eideshelfer anzurufen.

Folgen wir diesem in der Tat nur zu berechtigten Rate, so ergibt sich dieser für die Erkenntnis der ideengeschichtlichen Vorstufen des mittelalterlichen Gottesgnadentums hochbedeutsame Sinn der eben herausgehobenen Worte: Das „*per manus*“ deutet gebieterisch auf die Handauflegung bei der Weihe. Durch diese Handauflegung seines Stellvertreters hat Gott den Frankenkönig in einzigartiger Weise ausgezeichnet und ihm die Kraft verliehen, seine Kirche aus den Händen ihrer Feinde zu befreien. Die Handauflegung durch den Papst hat pneumatische Wirkung; sie spendet von der Gotteskraft. Der König wird durch die Weihe — was Kaiser Friedrich II. von sich selber sagte

1) Bousset, *Kyrios — Christos*. Göttingen 1913. S. 127.

2) Die ganze Literatur zu dieser Frage findet sich bei K. Heldmann [Kommandation und Königsschutz im Verträge von Ponthion (754). Mitteilungen des Instit. f. öst. Geschichtsforschung. 38 (1918—1920) 541 ff.].

— der Vollstrecker der göttlichen Vorsehung. Sein ihm verliehenes Gottesgnadentum gibt der Welt die pax und die iustitia der seligen Urzeit wieder. Das Beiwort „*dei gratia*“ kennzeichnet diese heilige Macht.

Die Literatur der karolingischen Zeit liefert weitere Beiträge zu dieser Auffassung des Gottesgnadentums der großen fränkischen Herrscher. Würdigt man nämlich einige besonders anziehende Wendungen dieser Überlieferung im Rahmen der ideengeschichtlichen Zusammenhänge, die sich bislang schon herausstellten, so gewinnen diese ein ganz anderes Gesicht. Wenn Papst Paul I. in einem Briefe an Karl und Karlmann aus dem Jahre 763 schreibt, Gott habe sie auserwählt¹⁾, so kann das eine höfische Formel sein; wenn aber Stephan III. von den gleichen Fürsten im Jahre 769/70 sagt: „*caelesti benedictione estis sanctificati*“²⁾, wenn nach der damals herrschenden Auffassung Gott den unmittelbaren Auftrag zur Erhebung der Karolinger dem heiligen Petrus gab, den dieser durch die irdischen Hände des Papstes erledigte³⁾, wenn die „*regalis potentia*“ der Karolinger nicht nur „*a deo instituta*“ oder „*confirmata*“, sondern auch „*a deo inspirata*“ und „*divinitus praeordinata*“ genannt wird⁴⁾, wenn der karolingische König die erste Rangstellung in der Welt erhält, welche Alkuin im Jahre 799, also vor der Kaiserkrönung, mit den Würden des Papstes und des byzantinischen Kaisers vergleicht, wobei er seinen geliebten Herrscher rühmt: „*ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit*“⁵⁾, wenn der Frankenkönig als Stellvertreter Gottes angesehen wird⁶⁾, dessen Aufgabe es sei, „die heilige Kirche Gottes nach außen gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen, nach innen aber die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen“, während der Papst als Vermittler der von Gott geheiligten Herrschgewalt erscheint, welcher nur „mit zu Gott erhobenen Händen“ des Königs „Tun unterstützen“ soll⁷⁾, wenn es endlich von Karl heißt: „Dem Auserwählten wird von Gott die Macht und Weisheit ver-

1) Ph. Jaffé, *Bibliotheca rer. Germ.* IV. Ep. 26. S. 104.

2) Ebenda Ep. 47. S. 160.

3) Vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen von H. Lilienschein, *Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger*. Heidelberg 1902. S. 13 f.

4) Jaffé l. c. Ep. 63. S. 204; Ep. 85. S. 258; Ep. 90. S. 270.

5) Ebenda. VI. Ep. 114. S. 464.

6) Ebenda. S. 337 sq.

7) Lilienschein a. a. O. S. 38. Anspielung auf Josua und Moses, *Exod.* 17.

liehen“¹⁾), so sind das Wendungen, welche nicht allein durch die geistliche Phraseologie dieser Zeit aufgeheilt werden können. Nur in der Annahme der pneumatischen Wirkung der Handauflegung im Auftrage Gottes durch den Papst finden solche Äußerungen die volle Erklärung. Wir haben in der Tat hier die Verchristlichung des Gottesgnadentums der Diadochen und der Augusti vor uns.

2. KRÖNUNG UND HERRSCHAFTSABZEICHEN

Das Lichtkleid des Gottes, das zum mystischen Kleide des Pneumatikers der frühmittelalterlichen gnostischen Sekten wird²⁾), hat uns so zu einer symbolischen Handlung geführt, welche durch ihr bedeutungs- und gedankenvolles Wesen Herkunft und Art der heiligen Macht des durch den Weltenmantel ausgezeichneten Kosmokrators der vor- und nachchristlichen Zeit kennen lernen hilft. So seltsam es scheinen mag: zwischen dem „Ordo“ der Krönung des deutschen Kaisers in Rom und dem altheiligen Ritus, der bei der Krönung des neuen Pharaos in Ägypten innegehalten wurde, bestehen nicht nur zufällige Ähnlichkeiten, sondern enge, innere Beziehungen. Auf dem Wege über die Mysterien der Isis ist die Krönungszeremonie des Nillandes nach Rom gelangt, und dort wurde sie verchristlicht.

Der ägyptische Krönungsritus ist beherrscht von dem Gedanken, daß der Gott in der Gestalt des Königs mit der Königin, die dadurch zur Göttin wird, den Nachfolger zeugt.³⁾ In den bildlichen Darstellungen ist es der väterliche Gott oder der königliche Vater als der Vertreter des Gottes, welcher die Zeremonie der Krönung vornimmt. Diese vollzieht sich in drei Akten: die Reinigung und die Vermittlung des Lebensfluidums, die Vorstellung in der Götterversammlung, die Krönung. Jene Reinigung ist dadurch bemerkenswert, daß sie mit dem „lebenzeugenden“ Wasser vorgenommen wird, welches die drei Kräfte der Sonne: Leben, Stärke, Dauer — alle drei vermutlich in einer besonders starken Potenz — vermittelt.⁴⁾ Die eigentliche Übertragung dieses Fluidums findet durch Umarmung und durch Bestreichen mit der Hand statt. Darauf folgt dann die Krönung.

Im mittelalterlichen Krönungsordo fällt natürlich alles rein Mytho-

1) Jaffé l. c. Ep. 191. S. 672.

2) F. Kamper's, Gnostisches im „Parzival“ und in verwandten Dichtungen. Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volksk. XXI (1919) 4ff.; 23.

3) Alles Nähere in dem Buche von A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902. p. 39 sv. Nordens eben erschienenen Buch, das Morets Monographie für die vierte Ekloge Vergils nutzbar machte, gab mir die Anregung zu diesen Ausführungen.

4) Moret l. c. p. 87.


logische fort. Reinigung und Krönung aber vollziehen sich hier in Formen, die deutlich noch einen Bezug auf jenen alten Ritus des Nillandes erkennen lassen. Die Zeremonie der Reinigung und Weihe, welche hier statt mit Wasser mit Öl vorgenommen wird, stellt eine pneumatische Erhöhung dar. Dieses Öl „gießt“ — ganz ähnlich wie in Ägypten — die Gaben des Heiligen Geistes über den zu Krönenden aus. In dem wohl auf Otto IV. zu beziehenden Ordo heißt es in der Oratio bei der Salbung¹⁾: „Deus Dei filius Ihesus Christus Dominus noster, qui a patre oleo exultationis unctus est, pro participibus suis, ipse per presentem sacri unguiminis infusionem spiritus Paracliti super caput tuum infundat benedictionem eandemque usque ad interiora cordis tui penetrare faciat quatinus hoc visibili et tractabili dono invisibilia percipere et temporali regno iustis miserationibus executo eternaliter conregnare ei merearis, qui solus sine peccato rex regum vivit et gloriatur cum deo patre in unitate eiusdem spiritus Sancti per omnia secula seculorum.“ Diese durch das Medium des Öles erfolgende pneumatische Eingießung erinnert doch lebhaft an jenes alte Zeremoniell. Wasserperlen sahen wir auch auf der äußeren Ostwand des Tempels von Philae bei der der Krönung vorangehenden Weihe auf das Haupt des Augustus herabträufeln. Wie diese zu deuten sind, offenbart uns die Beobachtung, daß sie zu hieroglyphischen Lebens- und Ewigkeitssymbolen werden.²⁾ „Leben, Kraft, Dauer“, wie im ägyptischen Ritus, soll auch die Benediktion bei der eigentlichen Krönung verleihen. Es heißt in der betreffenden Oratio: „... illi largiaris benedictiones spiritualis gratie, eumque plenitudine tue potencie irrigare atque profundere digneris, ut tribuas ei de rore celi et de pinguetudine terre habundantiam frumenti vini et olei et omnium frugum opulentiam et ex largitate divini muneris longeva tempora, ut illo regnante sit sanitas corporis in patria, pax inviolata in regno et dignitas gloriosa regalis palatii maximo splendore regie potestatis oculis hominum luce clarissima corruscare atque splendescere quasi splendidissimi fulgoris maximo profusa lumine videatur.“³⁾ Das ist die Sprache der ältesten Errettererwartungen, die auch in Ägypten gebraucht und verstanden wurde. Von einer solchen Schilderung zu einer Weissagung paradiesischer Zeiten ist es nicht mehr weit. Auch Friedrich Barbarossa verwendet das alte Bild, wenn

1) A. Diemand, Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II. München 1894. S. 128.

2) In anderem Zusammenhange habe ich oben S. 15 diese bildliche Darstellung verwertet. Nun hat sie auch Norden, Geburt. S. 123 herangezogen, und er bemerkt: „In hieratischer Erstarrung zum Formelhaften herabgesunken, erhielt es sich, unbeschadet der wechselnden Dynastien, durch die Jahrtausende.“

3) Diemand a. a. O. S. 130.

er an Otto von Freising schreibt: „benedictionem coronae Romani imperii largiter super caput nostrum effudit.“¹⁾ Aus den Händen des päpstlichen Mittlers quillt bei der segnenden Handauflegung — das ist eine durchaus ägyptische bildliche Vorstellung — das geistige Kräfte und irdische Gnaden eingießende Fluidum Gottes.

Eine Stütze findet die Annahme solcher Beziehungen zwischen der Weihe des mittelalterlichen und des ägyptischen Kosmokrators in der Königssage des Abendlandes. Dem mittelalterlichen Kaiser wurde bei der Krönung vom Papste oder dessen Vertreter ein Kreuz mit jenem heiligen Öle auf die Schultern gezeichnet.²⁾ Dieses Kreuz auf der Schulter ist nun aber ein Kennzeichen des Weltherrschers. So faßt es die Königssage des Mittelalters auf. Die Rivalen, Friedrich der Freidige von Thüringen und Karl von Anjou, welche um das universale Erbe des letzten staufischen Kaisers stritten, rühmten sich beide, durch dieses sichtbare Zeichen zum Weltherrscher bestimmt zu sein.³⁾ Auch in der Heldensage — so in der von Wolfdietrich — begegnet häufiger dieses manchmal hell strahlende Schulterkreuz.⁴⁾ Schon Jahrhunderte zuvor ist aber der Kosmokrator am Leibe sichtbar gekennzeichnet. Die Mutter eines Weltherrschers trug in Rom ein solches Merkmal. Nach Sueton war auf dem Leibe der Mutter des Augustus ein Drache — das Zeichen des Kronos — zu erkennen.⁵⁾ Zuvor sah man einen Ring und einen Anker — wohl das ägyptische Henkelkreuz , dessen langer Schaft sich häufiger spaltete, wobei die unteren beiden Teile gern umgebogen wurden — auf dem Leibe der Mutter des „Weltherrschers“ Seleukos.⁶⁾ Doch auch der Kosmokrator selbst ist auf diese Weise schon in der antiken Welt kenntlich gemacht. „Auf Brust und Leib des Kindes Augustus — es handelt sich da wohl um eine später vorgenommene Übertragung — fanden sich bei der Geburt sieben Male in der Ordnung des Gestirns des Kleinen Bären, offenbar zum Zeichen seiner Bestimmung als Herrscher des Himmelspols.“⁷⁾ Dieses Siebengestirn

1) Mon. Germ. SS. XX, 348. Diemand a.a.O. S. 91.

2) „Ostiensis Episcopus ungat ei in modum crucis de oleo exorcizato brachium dextrum et intra scapulas.“ Diemand a.a.O. S. 128.

3) Peter von Zittau in den Königssaaler Geschichtsquellen. Fontes rer. Austr. I. Abt. Bd. 8. S. 424. Adam de la Halle, Oeuvres complètes. Ed. E. de Coussemaker. Paris 1872. p. 285 sv.

4) H. v. Grauert, Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin. Ehrengabe deutscher Wissenschaft [für Prinz Joh. Georg]. Freiburg 1920. S. 703f.

5) Sueton, Aug. c. 94.

6) Trogus XV, 4; Appian, Syriac. 56.

7) Sueton c. 94. Vgl. S. 35 A. 3.

der „πολοκράτορες του ούρανού“, der Weltachsenwächter, spielt in der Mithrasreligion eine große Rolle.¹⁾ Von dem Weltherrscher Alexander d. Gr., dem typischen Kosmokrator für viele Jahrhunderte, berichtet Herphaestio von Theben²⁾: „σημείον ἔξει ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ ὤμου καὶ ὑπὸ τὴν μασχάλην.“ Wie dieses Zeichen des Makedonen ausgesehen haben mag, wissen wir nicht. Vielleicht war es jenem Siebengestirn, oder, da es sich um die Schilderung eines Ägypters handelt, jenem Henkelkreuz, oder jenem gleichschenkligen Kreuz der Assyrer, das man auf den Schenkeln des Sonnenrosses sehen kann und das der „König der vier Weltgegenden“ am Halse zu tragen pflegte³⁾, vielleicht auch jenem Drachen der Atia ähnlich; wurde Alexander doch in dem Ei-Orakel des Pseudokallisthenes⁴⁾ einem Drachen verglichen, der einem Ei entschlüpft und dieses umkreist.

Gewiß! Um einen unbedingt zuverlässigen Schluß aus all diesen Vergleichspunkten zwischen dem Zeremoniell der Krönung des Pharaos und dem Ordo der mittelalterlichen Kaiserkrönung für die Abhängigkeit dieses von jenem ziehen zu können, fehlt es an Zwischengliedern. Diese aber werden einigermaßen ersetzt durch die Sakramente der antiken Mysterienreligionen, vor allem durch die der Isisreligion, welche nichts anderes sind wie eine Nachahmung der heiligen Handlung, die den Pharaos bei seiner Thronbesteigung zum Gotte macht.⁵⁾ Grundgedanken dieses Mysterienglaubens lebten im ganzen Mittelalter da und dort in geheimen gnostischen Sekten fort. Wir erkennen an den Springquellen, welche gelegentlich aus dem harten Erdreich des mittelalterlichen Glaubenslebens aufwärts steigen, daß der von dem Gedanken der heiligen Hochzeit und von der durch diese versinnbildeten Wiedergeburt der Seele ausgehende Gedankenstrom lange Zeit unterirdisch dahinflöß und erst in der Geisteswelt der Vita Nova seit Joachim von Fiore und Franz von Assisi in mannigfachen Verästelungen seine Wasser durch die romanisch-germanische Völkerwelt sandte. Die Mysterienreligionen und ihr geheimes Fortleben stellen in der Tat ein Bindeglied dar zwischen den Vorstellungen des Ostens und denen des Westens vom gottbestimmten und gottbegnadeten Weltherrscher. So

1) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie. 2. Aufl. Leipzig 1910. S. 70ff. Norden, Geburt S. 160.

2) F. Boll [Sulla quarta ecloga di Virgilio. Memoria comun. alla classe di scienze morali d. R. Accad. d. scienze dell'istit. di Bologna. 1923. p. 13] hat diese Stelle zuerst richtig erklärt.

3) Siehe unten S. 159.

4) Siehe unten S. 50.

5) Zu meiner Freude sah ich, daß auch R. Reitzenstein [Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. 2. Aufl. Leipzig 1920. S. 8] für diese These eingetreten ist.

helfen auch sie mit, antikisierende Lichter auf den Kaiserheiland des Mittelalters zu werfen.

In den Mysterien der großen Muttergöttin Isis vornehmlich, in welche auch Gedanken anderer Mysterienreligionen eindringen, lebte die gewiß erhabene Vorstellung der heiligen Hochzeit, der Neuzeugung aus der Gottheit fort. Die Idee der Wiedergeburt aus der Allmutter des Lebens schuf die sakramentalen Akte dieses Geheimkultus der großen ägyptischen Göttin, durch welche die Seele des Berufenen zum neuen Horus wird. Der magisch-liturgische Akt in den Feiern dieser durch das ganze römische Reich verbreiteten Mysterien ist „eine Weihe und Heiligung in der Vereinigung mit Gott, in der erlösenden Gotteskindschaft, in dem Neugeborenenwerden durch den sich opfernden und wiedererstehenden, Unsterblichkeit schenkenden Gott, wodurch der Mysterische höhere Kräfte, Entsündigung, Unsterblichkeit erringt“.¹⁾ Der Ritus dieses Sakramentes ist dem Mythos und dem Krönungszeremoniell der Ägypter nachgebildet. Dessen drei Akte: Reinigung und Weihe, Vorstellung in der Götterversammlung, Krönung, können wir in den einzelnen sakramentalen Handlungen der Isismysterien, deren Kenntnis wir vornehmlich dem Apuleius verdanken, wiedererkennen, wobei natürlich zu bemerken ist, daß die Gotteskindschaft, welche beim ägyptischen Krönungsrituell die Voraussetzung ist, hier erst durch das Sakrament erworben wird.

Die Reinigung des Mysten, welcher die Handauflegung durch den amtierenden Priester vorangeht²⁾, wurde mit Wasser, mit Honig, mit Öl und noch mit anderen Flüssigkeiten vorgenommen.³⁾ Es handelt sich hier bei dieser Reinigung um eine Art Taufe, die durch Überrieselung mit einzelnen Tropfen der heiligen und heiligenden Flüssigkeit vorgenommen wird. Schon Reitzenstein bemerkte dazu⁴⁾: „Da in den Darstellungen der ägyptischen Königstaufe die einzelnen Tropfen als Symbole von Leben und Kraft bezeichnet werden, dürfen wir uns nicht wundern, in andern hellenistischen Urkunden die *ωvρηρία*, d. h. das Heil in diesem wie in dem jenseitigen Leben, schon an die Taufe mit heiligem Wasser geknüpft zu sehen.“ Was dann die Vorstellung in der Götterversammlung anbetrifft, so genügt es, den Satz des Apuleius anzuführen⁵⁾: „Vor die unteren und oberen Götter trat ich hin, von An-

1) K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*. Berlin 1918. S. 38.

2) Apuleius, *Metam.* 22.

3) Dieterich, *Mithrasliturgie*. S. 170f. K.H.E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*. Leiden 1919. S. 167.

4) Reitzenstein, *Mysterienreligionen* S. 28.

5) Apuleius, *Metam.* c. 23.

gesicht zu Angesicht, und betete sie aus nächster Nähe an.“ Der Krönung des Pharaos entspricht endlich in den Isismysterien die Bekleidung des Mysten mit der Olympischen Stola, dem Weltenmantel des Gottes, den auch die Isis trägt, seine Schmückung mit dem Kranze, aus dem Palmblätter gleich Strahlen hervorbrechen — die Strahlenkrone Ägyptens, sowie endlich seine Vorstellung als neuer Sonnengott. Der Gedanke der Himmelfahrt der Seele, welcher in der Schilderung des Apuleius nur undeutlich wiedergegeben ist, wo er sagt: „Ich ging bis zur Grenze des Todes; ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück“¹⁾, scheint eine originäre Weiterbildung des Heilsgedankens zu sein. Und doch hat auch er sein Vorbild im ägyptischen Krönungszeremoniell. Nach der Krönung unternimmt der neue Pharaos eine Wanderung außerhalb der Mauern, welche der Wanderung der Sonne im Mythos und der Himmelswanderung durch die zwölf Stunden der Nacht in den Mysterien entspricht.²⁾ Man ist versucht, in der Prozession des mittelalterlichen Kaisers nach der Krönung von der Peterskirche zum Lateran mit ihren einzelnen Stationen jenen Umzug des neuen Pharaos wiederzuerkennen.

Die Vermählung der antiken Vorstellung vom Soter mit jener der Wiedergeburt wurde schon, wie Virgils vierte Ekloge genugsam dartut, im vorchristlichen Rom gefeiert. Die Bildersprache aber, welche dieser Vereinigung Ausdruck gibt, welche, wie wir jetzt gesehen haben, noch in späten Zeiten aus den äußeren Formen des Kaisergedankens im Krönungszeremoniell zu uns spricht, wurde auch vom Christentum übernommen, als dieses den Wiedergeburtsgedanken zum Mittelpunkt der Heilserwartungen machte. Das Urchristentum redet von einer neuen Schöpfung in Christus, von der Gotteskindschaft, von der Zeugung aus Gott und von der Erneuerung des Geistes.³⁾ Jene im Geiste des Christentums geläuterten bildlichen Vorstellungen begegnen in Kultus und Dogma immer wieder. Es soll durchaus nicht geleugnet werden, daß das Kaiserideal mit seiner Strebung nach einer Weltwiedergeburt aus diesem verchristlichten Gedanken dann seine Kraft sog.

Im ganzen Mittelalter bezeichnen die auch auf das Imperium Roms angewandten Ausdrücke *renasci*, *renovare*, *reformare* eine Erneuerung aus dem Geiste des Christentums heraus. Frühzeitig aber vermischt

1) Ebenda.

2) Vgl. Moret l. c. p. 96 sv. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 8.

3) P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907. S. 13 f. u. ö. Burdach, Reformation S. 37 ff. Norden, Geburt S. 46 ff.

sich mit dieser ethischen¹⁾ mittelalterlichen Wertung des Imperiums eine politische und eine geistige. Besonders volle Töne findet der Gallier Rutilius Namatianus²⁾ am Eingange des Mittelalters im Jahre 417 n. Chr. in seinem langen Lob- und Dankgebet an die Dea Roma. In überschwenglichen Worten preist er, des alten Roms Wiedergeburt herbeisehnend, die Verdienste der antiken römischen Welt um die Menschheit. Da Roma die Fähigkeit zur Renaissance, die Kraft besitzt, aus dem größten Übel wieder zur alten Größe emporzusteigen, wird sie ewig leben:

„Quae restant, nullis obnoxia tempora metis,
Dum stabunt terrae, dum polus astra feret.
Illud te reparat, quod cetera regna resolvit:
Ordo renascendi est crescere posse malis.“

Der Gedanke einer weltlichen Wiedergeburt Romas findet dann erst wieder einen Ausdruck in dem Vers des karolingischen Sängers:

„Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi.“³⁾

In der ottonischen und namentlich in der staufischen⁴⁾ Periode häufen sich die Belege für diesen. Die alte Bildersprache gewinnt aber auffallenderweise erst wieder ihr volles antikes Gepräge zurück, als der heilige Franz von Assisi durch sein wunderliebliches Leben der Welt das Evangelium der wahren christlichen Wiedergeburt gepredigt hatte. Am Schlusse des Jahrhunderts, das dieser „poverello di Dio“ einleitete, dröhnte der große Name Roma so, wie vor vielen Jahrhunderten, wieder ehern durch die abendländische Welt. Dante träumt von der Läuterung des Einzelnen und der gesamten Menschheit sowie von einem kaiserlichen Welterreter. Wiedergeburt und Wiederkehr eines idealen Zeitalters sind dann auch die Leitsterne des verzückten Poeten im Gewande eines Cäsars. Petrarca jubelt dem Phantasten Rienzo begeistert zu. Nicht in seinen Träumen, sondern in der Wirklichkeit

1) Vgl. eine solche in der Verherrlichung des Regimentes Heinrichs III. in S. Petri Damiani Opera omnia [Paris 1743. p. 119]: „Laetentur ergo caeli, exultet terra, quia in Rege suo vere Christus regnare cognoscitur, et sub ipso iam seculi fine aureum David saeculum renovatur.“

2) Rutilius Namatianus. Hrsg. von G. Heidrich. Wien 1911. I, 137 sq. K. Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. Sitzungsber. d. b. Akad. d. Wiss. 1919. 1. Abhdlg. S. 59 ff.

3) Diesen Vers würdigte ich eingehender in meinem Aufsatz: „Weltheilandsidee und Renaissance.“ Internation. Wochenschrift. 1910. Sept. Für das Folgende verweise ich auf meinen Aufsatz: „Den Kaiser macht das Heer.“ Ebenda 1912 Sept. Poetae aevi Carolini I, 1 (1880) 385. Vgl. hierzu den eben erschienenen feinsinnigen Aufsatz von K. Burdach, Dante und das Problem der Renaissance. Deutsche Rundschau. März 1924. S. 275.

4) Für diese vgl. besonders M. Pomtow, Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staate auf die Politik Kaiser Friedrichs I. Halle 1895. K. Burdach, Walther von der Vogelweide. Leipzig 1900. S. 184.

sieht er an der ragendsten Stelle der Welt den Knaben der Ekloge Vergils auf dem Kapitol. Ihn, den jüngsten Sohn der alten Roma, feiert er als den großen Erretter, der mit Gotteskraft Italien befriedet und geruhsam sein Hirtenlied singt, dem ganz Italien wie alle feindlichen Nachbarn voller Entzücken lauschen.¹⁾

In der imperialen Mystik des Volkstribunen tauchen nun mit einem Male, trotzdem dieser ganz im christlichen Geiste lebt, die echt antiken Vorstellungen der Wiedergeburt durch das reinigende Wasser und der heiligen Hochzeit wieder auf. Irgendwelche, niemals ganz versiegt sektiererische Unterströmungen werden ihm die alten Bilder vermittelt haben. In eindrucksvoller Feier ließ sich Rienzo am 1. August 1347 mit dem Glanz des Imperators zum Ritter und Kandidaten des Heiligen Geistes weihen. Zwei Zeremonien nimmt er zu diesem Zweck an sich selber vor, die beide ihre antike Herkunft nicht verleugnen können. In der Taufwanne Konstantins vollzog er an sich das reinigende Bad. Dieses nahm natürlich Züge des christlichen Sakramentes der Wiedergeburt, der Taufe, an; aber als solche ist es natürlich von Rienzo nicht gedacht. Durch dieses Bad glaubte er sich und zugleich das römische Volk, durch den Heiligen Geist, der ihn zu dieser Tat getrieben habe, neu geboren.²⁾ Noch mehr erinnert an die antiken Mysterien die zweite Zeremonie: die nächtliche Ruhe Rienzos auf einem Prunkbette unter inbrünstigem Gebet zu Gott.³⁾ Burdach hat recht gesehen: dieses Prunkbett ist das antike Hochzeitsbett der Theogamie, auf dem sich im Gebet „die Vermählung und Vereinigung des Geweihten mit der göttlichen Kraft, die Eingießung der göttlichen Gnade in den Geweihten, die mystische Brautnacht, vollzieht“.⁴⁾ Die Frage, wer der Partner bei dieser heiligen Hochzeit war, lasse ich offen; für uns genügt es, zu sehen, daß zentrale Gedanken der antiken Mysterien, wenn auch verchristlicht, noch einmal ihre alten Formen angenommen haben. Auch das Fabelbild vom ägyptischen Vogel Phönix, das Rienzo so oft für die Wiedergeburt verwendet, deutet auf die antike Wurzel dieses von ihm wieder recht zum Leben erweckten Begriffes.⁵⁾ Die Möglichkeit einer Einwirkung des altägyptischen Krönungszeremoniells durch das Medium des fortlebenden Mysterienglaubens auf den mittelalterlichen Ordo der Kaiserkrönungen ist damit erwiesen.

1) Vgl. die glänzende Analyse dieser und verwandter Dichtungen Petrarca bei Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*. II, 1. Hier S. 80.

2) Burdach, *Mittelalter* S. 86f.; Burdach, *Reformation* S. 29f.

3) Burdach, *Mittelalter* S. 86ff.

4) Zur Theogamie in den Mysterien vgl. u. a. Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 126ff.

5) Burdach, *Reformation* S. 84ff. Borinski a. a. O. S. 46ff.

So fließen Gedanken aus uralten Sonnenmären durch die Jahrtausende von einer neuen Form in eine andere. Der Weltenmantel des Gottes wird zum Hvarenô, zur weltbefriedenden Majestät des Herrschers und zur heiligen Macht des mittelalterlichen Kaisers. Die fühlende Seele des Herrschaftsgedankens jener ottonischen, salischen, staufischen germanischen Recken bleibt wie beim Königume der iranischen Streiter des Lichtes, der hellenistischen „Erretter“, der römischen mit Friede und Gerechtigkeit das irdische Chaos zum Kosmos umgestaltenden Augusti im letzten Grunde das unaustilgbare Erlösungsbedürfnis der Menschheit.

Der so proteusartig sich wandelnde Weltgedanke der allumfassenden Herrschaft macht es erklärlich, daß auch die mittelalterlichen Reichsinsignien ihre Urbilder zumeist in jenen Sonnenmären haben. Als Materialisierungen kosmischer Gleichnisse füllten sie sich schon in ihrer Urform in den Kulturen des Ostens mit übersinnlichem Inhalte. Gleich die Geschichte der Krone tut das dar.

Der Strahlenkrone der hellenistischen Zeit, der das Weltall bedeutenden Krone der asiatischen Kybele, welche von magischen Mauern eingefast ist, der Sternenkrone des apokalyptischen Weibes, der Krone jenes Messias David, welche mit der Sonne, dem Monde und den zwölf Tierkreisbildern verziert gewesen sein soll, entspricht hier in ihrer äußeren Form, dort in ihrer symbolischen Bedeutung die Krone des mittelalterlichen deutschen Kaisers, welche heute in der Schatzkammer der Wiener Hofburg aufbewahrt wird.¹⁾ In der auffälligen Form eines Oktogons, das sich natürlich auf der Grundlage eines Quadrates aufbaut, versinnbildet diese Krone den Gedanken, daß das irdische Weltreich des christlichen Imperators dem auch quadratisch angelegten himmlischen Jerusalem der Apokalypse sich angleichen müsse. Das Weltregiment des Kaisers, so will es jene Symbolik, soll sein und wollte ja sein „ein Vorspiel der dereinstigen Weltentsühnung und Weltversöhnung im himmlischen Kaiserreiche Gottes: die Krone des irdischen Weltkaisers deutet voraus auf die Krone und das Reich des überirdischen Weltkaisers Christus“²⁾

Diese Symbolik der Kaiserkrone weist zurück auf den Himmelshut des babylonischen Gottes. Im Mythos des Ostens war auch Grundriß und Aufriß der Krone bereits vorgebildet: hier die viereckige Grundform, dort der Bogen, welcher sich über dem Scheitel des Königs wölbte.

Das viereckige Paradies war der Göttermär des Ostens nicht un-

1) Alles Nähere in meinem Aufsatz „Der Waise“. *Histor. Jahrb.* 39 (1919) 433 ff.

2) Burdach a. a. O. S. 171.

bekannt. Der Babylonier, der alles Irdische auch am Himmel in ver-
stirnter Form wiederfand, sah — so ist neuerdings behauptet worden —
zwischen den Fischen, wie der Tierkreis von Dendera beweisen soll,
den viereckigen Paradiesesgarten. „Iku“ nannte er ihn. Hethitische
Gelehrte, dieses Wort mißverstehend, sollen aus ihm das hethitische
Wort *eque* = Pferd gebildet, Griechen und Römer diese sinnlose Vor-
stellung übernommen und aus dem beinlosen Pferd ein Flügelroß, den
Pegasus, gemacht haben.¹⁾

Für die Geschichte der Astronomie ist es bedeutsam, daß der bi-
belsche Apokalyptiker die Paradiesesstadt noch am Himmel sieht. Auch
die Angabe der Länge je einer der vier Umfassungsmauern berührt
sich mit jener eben vorgetragenen Auffassung. Wenn dort für die
quadratische Himmelsstadt eine Länge von 12 000 Stadien angegeben
wird, so hat das „Iku“ genannte viereckige Himmelsfeld 120 Ellen im
Geviert, wie der Grundriß des babylonischen Tempelturmes. Johannes
könnte demnach wohl mittelbar auf die ursprünglichen babylonischen
Himmelsbilder zurückgehen.²⁾ Indes stehen dieser Iku-Hypothese große
Bedenken sprachlicher und sachlicher Art entgegen.

In der eranischen Überlieferung erhält Yima, der König des gol-
denen Zeitalters — der Yama, der erste Mensch der Inder —, den Auf-
trag, angesichts der drohenden gewaltigen Schneestürme und Über-
schwemmungen einen ausgedehnten viereckigen Platz zu schaffen, in
welchen er Tiere und Menschen bringen solle. Das geschieht, und dort
leben diese dann in immerwährendem Lichte und sterben gottesfürchtig
und glücklich.³⁾ Diese Sintflutsage deutet auf das uralte, häufig auf
einem Berge gesuchte Paradies und damit auf das Weltbild des Ostens.
Wie die Zikkurat in Babylon, so baute sich auch in der Vorstellung des
Zweistromlandes der Länderberg in viereckigen Stockwerten pyrami-
denförmig auf. Bald zählte man sieben, bald auch vier derartige Ab-
stufungen. Beide Zahlen, sieben und vier, bedeuten, wie wir später
sehen werden, in gleicher Weise das Allseitige, Universelle, die ganze
Welt, und die eine Zahl tritt häufiger für die andere ein.⁴⁾ Diese Auf-
fassung beherrscht noch die Grundrisse späterer Kosmogramme.

1) Vgl. die anziehende Entdeckung in dem Schriftchen von A. Ungnad,
Das wiedergefundene Paradies. Kulturfragen. H. 3. Breslau 1923. S. 5 ff.; ein-
gehender hat Ungnad diese Entdeckung begründet in seinem Aufsatz „Babyloni-
sche Sternbilder oder der Weg babylonischer Kultur nach Griechenland“,
Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 77 (1923) 81 ff. Apoc. Joh., XXI, 16.

2) Apoc. Joh. XXI, 16.

3) F. Spiegel, Eränische Altertumskunde. I (Leipzig 1871) 528 f.

4) J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten
Testament. Leipziger semit. Studien II, 5 (1907) 4 ff.; 76.

Das Mittelalter hatte Freude an solchen großgedachten Sinnbildern und verstand es noch, diese zu deuten. Das geht auch aus dem Versuche des Honorius Augustodunensis hervor, jenen Bogen über dem Scheitel des Königs zu erklären. Er meint, dieser gäbe den Ozean wieder, der den Erdkreis umschließe.¹⁾ Ob diese Deutung die bei der Herstellung der Krone gewollte war? Eher fast möchte man in diesem Bügel, der auf den Siegeln Friedrich Barbarossas, Heinrichs VI. und Philipps merkwürdig hoch gewölbt, fast turmartig ist, eine äußerliche Erinnerung an das alte Phrygium und mittelbar an den Himmelshut der Könige Babels erkennen.²⁾ Die östliche Urheimat dieses Kosmokratorsymbols würde auch durch diese letztere Annahme nicht in Abrede gestellt werden. Sie wird auch durch den Umstand noch als solche nachgewiesen, daß auch die anderen Reichsinsignien ihre Herkunft aus dem Osten nicht verleugnen können.

Das Zepter — ursprünglich wohl nur ein Zweig des heiligen Baumes —, das gern mit der Sonne oder einem Adler gekrönt wurde, begegnet uns schon in Babylon als Sinnbild für den Weltenbaum.³⁾ Ein solches Adlerzepter hielt auch der Capitolinus in der Hand. Später führte es der mittelalterliche Kaiser. Für dieses Zepter kann auch der Stab als eigene Reichsinsignie eintreten. Ein Glücksstab des Hermes, dreiblättrig, wie vereinzelt das mittelalterliche Königszepter, begegnet bei Homer, und in der Apokalypse heißt es von dem himmlischen Knaben, daß er „alle Völker weiden wird mit ehernem Stabe“.

Es dürfte nicht zufällig sein, daß die innige Verbindung, die dieses Stabsymbol im Mittelalter mit dem anderen Symbol des Ringes eingegangen ist, durchaus der gleichen Vereinigung beider als vornehmster Idole des babylonischen Sonnengottes entspricht. Der Herrschaftszauber, der in der nach babylonischen Göttermären gearbeiteten Salomonsage von dem Ringe ausgeht, ist auch im Mittelalter noch nicht vergessen. So zeigt u. a. ein Ringsegen vom Jahre 1365 den Ring nicht nur als Besitzzeichen, sondern auch als Zauberkleinod namentlich wider die diabolischen Mächte.

Auch der Reichsapfel endlich — ursprünglich wohl ein Apfel vom heiligen Baume — hat eine unschwer zu erkennende kosmische Bedeu-

1) Burdach a. a. O. S. 237.

2) Ich gebe hier über die Reichsinsignien nur einige wenige Notizen. Näheres in meinem Aufsatz „Der Waise“ a. a. O. S. 473 ff. Das gilt auch für das zu nächst Folgende.

3) Die charakteristischen Verbindungslinien zum Orient zeigt besonders deutlich die Entwicklungsgeschichte des Herrschaftszeichens Konstantins d. Gr., des Labarum, auf. Vgl. den diesem gewidmeten Exkurs.

tung. In Rom war er ein mit Vorliebe verwandtes Attribut des allumfassenden Kaisertums. Einen Apfel Alexanders des Großen, der die Welt bedeutete, kannte der Talmud; aber auch persische Könige trugen frühzeitig als Beherrscher eines Weltreiches einen Apfel in der Hand. ¹⁾

Alle Reichsinsignien sind demnach mit voller Sicherheit als Nachfahren alter babylonischer kosmischer Symbole erkannt. Der babylonische, die Glückszeit heraufführende Weltherrscher, der hellenistische und der römische Soter, der mittelalterliche Messias Kaiser, schmücken sich in gleicher Weise mit den weltbedeutenden Attributen des von der Höhe des Bergthrones der Herrlichkeit aus das All beglückenden Sonnengottes.

Mit dem Sonnenstein, der ehemals auf dem die Welt bedeutenden Tische auf dem Götterberge im paradiesischen Eilande ruhte, und der auch nach Jahrhunderten seine ursprüngliche Lichtnatur nicht verleugnen konnte, da er nach den mittelalterlichen Dichtern die Nacht zum Tage machte, schmückte die Sage die Krone des deutschen Kaisers. Das alte Herrschaftsidol des Sonnengottes, der aus seiner Zurückgezogenheit in den Berg glorreich als Weltbeglucker hervortritt, wurde nach der Sage vom Herzog Ernst für Otto den Großen in dunkler Bergeshöhle von der Felswand gebrochen und nach Deutschland gebracht. Kein Zeitgenosse der deutschen Kaiser — auch Walther von der Vogelweide nicht, der dieses Juwel ganz besonders feiert — erkannte freilich mehr die Sonnennatur des — wie man allgemeiner glaubte — die Vormachtstellung in der Welt vermittelnden leuchtenden Kleinods. Sie nannten den Stein den „Waisen“, ohne zu wissen, daß sie damit an den Sonnenstein (pupilla) der Alexandersage anknüpften, der nach einem Zuge durch Nacht und Schrecken von der Mauer des Paradieses abgelöst wurde. Er hatte die Gestalt eines Auges und wog so schwer, daß niemand ihn fortschaffen konnte. Mit Erdenstaub bedeckt wurde er aber leicht wie eine Feder, und so lehrte er den großen Eroberer die Nichtigkeit der Herrschbegier, die kein Genügen finden kann. Die auf einem sprachlichen Mißverständnis beruhende Namensgebung deckt demnach auch Beziehungen auf zwischen den Reichsinsignien des deutschen Mittelalters und den Kosmokratorsymbolen des Orients. Die mittelalterlichen Nachschöpfungen dieser Vorbilder —

1) An Literatur zu dem über die Reichsinsignien Gesagten nenne ich: K. Sittl, Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus in der griech. u. röm. Kunst. Jahrbücher f. klass. Philol. 14. Suppl. Bd. [Leipzig 1885] 5 ff. — E. Gritzner, Symbole und Wappen des alten deutschen Reiches. Leipzig 1902. S. 13f. K. v. Amira, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik. Abhandlungen d. k. bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. XXV (1909).

das entnehmen wir auch dieser Mär vom Waisen — blieben, was diese waren: gedankenschwere, weltbedeutende Gleichnisse.¹⁾

Diese die ganze Welt umfassenden Sinnbilder haben, wie die Herrschaftsidee selber, eine starke Strebung zum Ethischen, zum Allgemeinmenschlichen. Schon der Urahn des antiken Soter, der Musterkönig des Paradieses, von dem wir Friedrich II. sagen hörten, daß er das „Diadem der Ehre und des Ruhmes“ getragen habe, verdankte diesen Schmuck seiner sittigenden Herrschaft.

III. ADAMS- UND HEILANDSMYSTIK

1. DIE ADAMSMYSTIK IM MYTHUS UND IN DER SAGE DES ORIENTS

Die Adamsmystik²⁾, welche in jenem Erlasse des Staufers in die Erscheinung tritt, stützt und steigert die hier mit würdigem Pathos vorgetragene hohe und sich ins Übersinnliche verlierende Auffassung des Mittelalters vom weltbefriedenden Gottesgnadentum. Zugleich freilich kündigt sich in dieser Verherrlichung des Übermenschlichen Adam schüchtern der Gedanke der kommenden Epoche vom mehr Mensch sein an.

In der Tat! Des Staufers Adamsmystik läßt erkennen, daß die alten auf Poseidonios zurückgehenden hermetischen Gedanken von dem göttlichen Adel des Menschen sich loszuringen beginnen von den das Leben verachtenden Vorstellungen des Mittelalters. Diese Gedanken heben nunmehr an, sich mit jener Idealgestalt des primitiven Menschen in einer Welt erhabenster, wundervollster Harmonie zu vereinigen, welche die Männer des erwachenden „Neuen Lebens“ begeisterte.³⁾

So lange die Menschen über den Ursprung ihres von Schwachheit und Hoheit hin und her gezerrten Geschlechts nachdachten, haben sie ihre Heilserwartungen gern mit ihrem Stammvater in Beziehung gesetzt. Epiphanius erzählt uns von den judenchristlichen Ebioniten, was uns aber auch anderweitig überliefert wird, daß sie Christus als den in Adam zuerst erschienenen und in vielfachen Gestalten sich offenbarenden Urmenschen auffaßten.⁴⁾ In der Tat wurde Jesus schon in Kreisen

1) Alles Nähere in meinem Aufsatz „Der Waise“ a. a. O.

2) Über Adam — Weltkönig wird R. Eisler in den „Vorträgen der Bibliothek Warburg“ handeln. Vgl. auch dessen „Orpheus — the Fisher“ [London 1921]. Taf. XXIX zu p. 52.

3) Es ist Burdachs [a. a. O. S. 313 ff.] großes Verdienst, das erkannt und in seiner Bedeutung geschildert zu haben. Vgl. dazu auch seine wertvolle Anmerkung zum XXV. Kap. des „Ackermann aus Böhmen“ [Vom Mittelalter zur Reformation. III, 1 (Berlin 1917) 313 ff.].

4) W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907. S. 172 ff.

der urchristlichen Gemeinde mit dem ersten Menschen „in irgendeiner Form“ identifiziert.¹⁾ An diese Gleichsetzung knüpfen die frühesten Vorstellungen vom Menschensohn Christus an. Daran schlossen sich dann allerlei Spekulationen orientalischer Herkunft über die halb göttliche Gestalt des Urmenschen²⁾, die „in mannigfaltigen Erscheinungen und Inkorporationen sich in der Welt offenbart“.³⁾ In den Pseudoklementinen ist Jesus der uranfängliche Adam, und es wird gesagt, daß dieser in den verschiedensten Offenbarungsträgern erscheint, um zuletzt in Jesus zur Ruhe zu kommen.⁴⁾ Diese Adamsmystik gewinnt dann ihre reinste Ausprägung bei Irenäus. Sein Vergleich des der jungfräulichen Erde entstammenden — dieser schöne Gedanke findet sich wiederholt in der mittelalterlichen Dichtung⁵⁾ —, hohen und gottähnlichen Adam mit dem aus der Jungfrau geborenen Menschensohn führt ihn zu der Erkenntnis, daß die Erlösung nichts anderes ist „als die Wiederherstellung des uranfänglichen Wesens des Menschen. Das uranfängliche und reine Wesen des ersten Menschen (des Menschen an sich) hat der Erlöser in seiner Menschwerdung angenommen und mit sich vereinigt.“ „Durch diese Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens ist die Wiederherstellung des menschlichen Wesens zu seiner ursprünglichen Reinheit und Unversehrtheit erfolgt.“⁶⁾ Hört man solche Darlegungen, so drängt sich allsogleich die Vermutung auf, daß der Kirchenvater hier im Banne der Vorstellungen von der Wiederkehr des Goldalters der Welt steht, daß die uralten Träume von dem Erstlingsgeschöpfe Gottes als eines Erlöserkönigs zu diesem Vergleiche den Anreiz dargeboten haben.

Das mythische messianische Bild des Urmenschen und Urkönigs formte sich schon in Babylon. Hier konnte diese Sagenbildung anknüpfen an die Göttermär von Marduk, der als Sonnengott die Mächte der Finsternis besiegt und so zum großen Heilbringer wird.⁷⁾ Wichtiger

1) Bousset a.a.O. S. 174f. u. Bousset, Kyrios S. 25.

2) Die Haggada feiert Adam „als eine beinahe göttliche Gestalt“. Bousset, Hauptprobleme S. 174f. Kyrios S. 25. Der Judenchrist Symmachus erscheint als neuer Adam, als Weltseele bei Victorinus Rhetor, In Epist. Pauli ad Galatas. Migne, Pat. Lat. VIII, 1155; 1162. Bousset, Kyrios S. 25.

3) Klem, Hom. 3. 20. Rek. II, 22 (I, 52; vgl. Hom. 17, 4; 18, 13ff.) = Rek. II, 47; Epiphani, Haer. 30, 3. Bousset, Kyrios S. 25f.

4) Bousset, Hauptprobleme. S. 171ff.

5) Z. B. Parzival 464, 11. R. Köhler, Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams. Germania VII (1862) 477. F. Kampers, Turm und Tisch der Madonna. Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde. XIX (1917) 102.

6) Bousset, Kyrios S. 433f.

7) W. Anz [Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Leipzig 1897. S. 94f.] nennt Marduk als den „warmherzigen Helfer in aller Not“, als den „Sohn und Gesandten des allweisen Ea“, das „Urbild des gnostischen Christus-

aber wurde für die weitere Ausgestaltung jenes Bildes ein anderer solarischer Mythos.

In der Göttermär von Oannes-Ea ist die großartige Vorstellung vom Aufstiege des Lichtes aus dem Meere persönlich geworden. Berossos, Priester des Bel-Merodachtempels in Babylon zur Zeit Alexanders des Großen, berichtet in seiner chaldäischen Archäologie, im ersten Jahre nach der Schöpfung sei aus dem erythräischen Meere ein Wesen namens Oannes aufgestiegen, ein Zwitter zwischen Fisch und Mensch. Dieses Geschöpf habe den Tag über mit den Menschen verkehrt und ihnen die Kenntnis der Schriftzeichen, der Wissenschaften und mannigfacher Künste, des Städtebaues und der Gesetzgebung mitgeteilt. Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen wieder in das Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht. Wir haben hier ersichtlich eine Strandsage vor uns, die dem gewaltigen Naturvorgang des Aufsteigens des großen Lebens der Sonne, aus dem großen Grabe des Meeres dichterische Gestalt gegeben hat. Sie ist ins Zweistromland wohl aus dem fernen Karmanien¹⁾ übertragen und dann mit der bodenständigen Mär vom Meergotte Ea gleichgesetzt, dessen wichtigste Kultstätte Eridu war. Dort, an der Mündung der Ströme, liegt das babylonische Paradies mit dem Lebensquell und mit dem Lebensbaum. Hier wohnt der Gott, wenn er der See entstieg, hier an dem Orte, wo er den ersten Menschen aus Lehm formte.²⁾

Der Jammer der Gegenwart; die Sehnsucht nach Welterneuerung, welche Semiten, Iranier, Hellenen durch die Jahrhunderte das Aufsteigen des Tagesgestirns in Lebensäußerungen einer vermenschlichten Gottheit umsetzen ließ, hat schon in Babylon die Oannesmär auch zu einer Sage vom paradiesischen Musterkönige abgewandelt. Der babylonische Urmensch Adapa wird häufig mit Marduk, dem Sohne Eas, und schließlich mit Ea selber, der auch als sein Vater angenommen wird, gleichgesetzt. Er ist, wie Marduk, „Weisheitsträger“; ihm ist von Ea das Innere des Himmels und der Erde offenbar gemacht. Adapa, der Allweise, steht im Dienste von Eridu. Täglich fährt er zum Fischen aufs Meer hinaus. Da bringt der Südwind sein Schiff zum Kentern. Adapa sinkt ins Meer, ins „Haus der Fische“. Erzürnt zerbricht er deshalb dem Südwind die Flügel, so daß dieser sieben Tage nicht wehen

Soter“. Vgl. hierzu auch die kleine Studie von H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Leipzig 1896. S. 12 ff.

1) Vgl. Eisler, Orpheus Taf. XXV u. F. J. Dölger, Ichthys. III (Münster 1922) 239.

2) Fragmenta hist. Graec., ed. C. Müller II (1848) 496, Fr. 1; 3. Vgl. den gut orientierenden Artikel „Oannes-Ea“ von A. Jeremias in Roschers Lexikon III, 1 (1899), Sp. 577 ff.

konnte. Deshalb fordert ihn Anu vor seinen Thron im Himmel. Andere Götter aber besänftigen Anu. Und jetzt befiehlt dieser, dem Adapa ein Feierkleid zu reichen. Der nimmt es, aber Speise und Trank schlägt er aus, weil Ea ihn gewarnt hatte. Das aber, was er für „Brot des Todes“ hielt, war in Wahrheit „Brot des Lebens“. Da er so das ewige Leben verscherzte, muß ihn Anu „zu seiner Erde“ zurückbringen. Dort aber ist er der ins Heroische übersetzte Gott Marduk, wie dieser ausgestattet mit der Urweisheit, wie dieser ein Musterkönig.¹⁾

Diese Mär von Adapa leitet vom Göttermythus zum Heldensang von Gilgamesch-Nimrod hinüber. Die Grundlagen dieses babylonischen Nationalepos sind in der sumerischen Zeit (bis etwa 2000 v. Chr.) geschaffen. Sein Held ist ein verschwindender und wiederkehrender Nachfahre des Sonnengottes, der wie dieser den Länderberg durchquert, als erster nach diesem die Wasser des Todes überschreitet und ins Götterland eingelassen wird, wo der Lebensbaum aufragt. Dort begehrt er von seinem Urahn Ut-napištim, der, wie sein Name besagt, „das Leben gefunden hat“, das Lebenskraut. Er erhält es, aber eine Schlange raubt es ihm alsbald. So muß er zurückkehren und trotz aller Gottähnlichkeit sterben.²⁾ Die unter dem unsäglichen Drucke des unentrinnbaren Gestirnglaubens sich vorwagende schwermütige und hoffnungslose Weltbetrachtung der Babylonier kommt nur zu dem welt-schmerzlichen Schluß, daß alles Streben der Menschen eitel ist; denn, „als die Götter die Menschen schufen, bestimmten sie den Tod für die Menschheit, das Leben aber behielten sie in ihrer Hand“. Die Wahrheit dieser trostlosen Weisheit wird dem strebend sich bemühenden Gilgamesch, so sehr er sich ihr verschließen möchte, schließlich doch in ihrer furchtbaren Größe offenbar.

In einer mittelalterlichen slawischen Sage trägt dieser Heros noch den Namen seines göttlichen Urbildes. Dort heißt es: „In der Stadt Babylon war der erste Kaiser Joannes mit Namen Nevrot.“³⁾ Schon die babylonische Überlieferung machte ihn zum göttergleichen Herrn der Welt. Ein Beschwörungshymnus hebt an⁴⁾:

1) A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig 1913. S. 14; 205. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Leipzig 1907. S. 108.

2) Wahrscheinlich gab es auch eine Fassung, nach der Gilgamesch das ewige Leben gewinnt. Vgl. dazu H. Prinz, Altorientalische Symbolik. Berlin 1915. S. 114f. Über Alter und Rezensionen des Epos neuerdings A. Ungnad, Gilgamesch-Epos und Odyssee. Kulturfragen. H. 4/5. Breslau 1923. S. 5. Hier auch eine Charakteristik der Dichtung.

3) Vgl. dazu A. Wesselofsky, Die Sage vom Babylonischen Reich. Archiv f. slav. Philol. II (1876–87) 311.

4) W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie II, 1 (Leipzig 1894). Sp. 775.

„O Gilgamesch, gewaltiger König, Richter der Erdgeister,
du erhabener, großer Entscheider der Menschen,
der du schaust auf die Weltgegenden, der Verwalter der Erde, Herr des Irdischen!“

Gilgamesch verkörpert fortan das Herrscherideal der Babylonier. Wieder und wieder, wenn gewaltige Männer — wie Sargon¹⁾ oder Nabuchodonosor²⁾ — in der Geschichte des Zweistromlandes hervortraten und die Heilserwartungen der Völker erregten, hat man auf diese mythische Züge der Persönlichkeit und der Taten dieses Heros übertragen. Mit dessen Gestalt war aber zugleich auch das bedeutsamste Urbild des hellenistischen und römischen Soter geschaffen.³⁾

1) Nach A. Jeremias [Allgemeine Religionsgeschichte. München 1924. S. 46] kehrt Adapa in Sargon II. nach der von diesem verbreiteten Meinung wieder, der Babylon zerstörte und eine neue Weltstadt mit Niniveh als Metropole schuf. Auch Sargon wurde ausgesetzt und heimlich großgezogen. Vgl. O. Rank, Der Mythos von der Geburt des Helden. Leipzig 1922. S. 15 ff.

2) Ich kann das im einzelnen an dieser Stelle nicht nachweisen und begnüge mich, dafür an Literatur zu nennen: Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. I (Stuttgart 1884) 219. A. Jellinek, Bet ha-midrasch V (Wien 1873) 40. J. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern. Leipzig 1876. S. 157. F. Kämpers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Freiburg i. B. 1901. S. 106f. Josephus, Contra Apionem I, 144f. Eusebius, Praep. Ev. IX, 41 u. Chronik I, 41.

3) Sueton [Aug. 94, 6] erzählt, daß Augustus abends seine Wiege verlassen habe und am folgenden Tage auf einem hohen Turm liegend gefunden worden sei, das Gesicht der aufgehenden Sonne zugekehrt. In diesem Zuge scheint mir doch die Mär von Nimrod und die Vorstellung von der Zikkurat mit der Sonnenwohnung fortzuleben. [Norden (Geburt S. 160) möchte diese Annahme ablehnen.] Aelian [Hist. an. XII, 21] berichtet, daß dem Könige Senuchoros von Chaldaeern geweissagt wurde, das Kind seiner Tochter werde ihm die Herrschaft entreißen. Deshalb läßt er diese in einen Turm werfen, wo sie aber doch von einem „unbekannten“ Manne gebiert. Der König läßt den Neugeborenen von den Zinnen der Burg hinabschleudern. Ein Adler fängt indes das Kind auf und trägt es zu einem Gärtner, der es erzieht. Der Knabe erhält den Namen Gilgamesch und wird König von Babylon. Im Dornröschenmärchen finden wir nach Jahrhunderten diesen Zug wieder. In dem altfranzösischen, dem 14. Jahrhundert angehörenden Prozaroman „Perceforest“ wird das schlafende Mädchen auf den Turm einer Burg gebracht, der nur nach Osten hin eine Fensteröffnung besitzt. Durch diese bringt der Sonnengott der Schlafenden Erfrischungen. Sie empfängt während des Schlafes von ihrem Retter und gebiert einen schönen Knaben, von dem bald viele gewaltige Taten vorausgesagt werden. Auf der rechten Schulter trägt dieser das Zeichen des Weltbeherrschers [vgl. oben S. 21]; hier ist dieses ein König, der ein Schwert im Munde und eine Wage in der Rechten hält. [Nach F. Boll (Aus der Offenbarung Johannis. Berlin 1914. S. 54f.) der Schwertkomet der Apokal. I, 16; dann ist die Wage natürlich das Sternbild.] In anderen Fassungen des Märchens [Nähere Angaben in meinem Aufsatz „Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee“. Mitteilgn. d. Schles. Ges. f. Volkskunde XVII (1916) 182f.] heißen die Kinder Dornröschens „Aurore“ und „Jour“, oder „Sole“ und „Luna“. Wir erinnern uns dabei an das Zwillingspärchen Helios und Selene des Antonius und der Kleopatra. Der auf dem Sonnenturm geborene Weltherrscher des Märchens — das Motiv der Verfolgung aus der Gilgameschsage findet sich auch in ihm — scheint mir denn doch nicht nur mit jenem Riesen Babels, sondern auch mit dem nach Osten gekehrten Augustus auf dem Turm nahe verwandt zu sein.

Die in Babylon sich entwickelnde Tradition von dem Friedensreiche des Messias ist noch frei von dem apokalyptischen Schauer vor dem Übersinnlichen und Ewigen. Die ersehnte Errettung ist die Gegenwartserfüllung allzu menschlicher Erwartungen. Wie sich die schwarzköpfigen Kinder Babels das Heil vorstellten, das sie von dem Bringer des neuen Aion erwarteten, das offenbaren die Worte Asurbanipals: „Seit die Götter mich auf den Thron meines Vaters gesetzt hatten, ließ Adad seinen Regen los, spaltete Ea seine Quellöffnungen, wurde das Getreide fünf Ellen hoch in seinen Halmen, die Ähre fünf Sechstel Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, schoß das Rohr beständig empor, gediehen die Früchte der Bäume, hatte das Vieh beim Zeugen Gelingen; während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab; während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder.“ Noch überschwenglicher klingt das, was ein Höfling diesem Fürsten schreibt: „Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen . . . Die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . ., geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du freigelassen; die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden; die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.“¹⁾

Diese Schilderungen sind ein Traditionsgut, das die Jahrhunderte hüten sollten. Eine Heilandserwartung, so alt wie die Menschheit, nimmt feste Formen an. Grobsinnlich erwartet das kraftvoll und naiv sich sein rauhes und eckiges Weltbild aufbauende Volk Babels von seinem Erretterkönig ausschließlich eine Fülle irdischer Segnungen. Immerhin aber erfüllt sich der plumpe Gedanke der allumfassenden Herrschaft doch schon mit etwas idealerem Geiste. Der König wird zum Wohltäter der Menschheit, zum Bringer des allgemeinen Friedens. Seit Urzeiten ragt aber auch in dem Weltbilde des Zweistromlandes der kosmische, siebenstufige Turm vieldeutig gen Himmel, und über ihn breitet sich endlos aus der Gottheit lebendiges Kleid, dessen Abbild, den Sternenmantel, der König um seine Schultern legt. Schon erinnert man sich, wenn man von dem Erretter träumt, an den ersten großen König Gilgamesch-Nimrod, der da die Erde verließ, um sich selber zu suchen. Die Grundlage für die Vergeistigung des Herrschafts-

1) Texte übersetzt bei H. Lietzmann, *Der Weltheiland*. Bonn 1909. S. 21 f.

gedankens war gegeben. In der Weltanschauung der Eranier erhielt das Bild des paradiesischen Musterkönigs seine allgemeynenschlichen Züge. Als das geschehen, konnte die hellenische Persönlichkeit, welche aus dem engen Kreise der Polis hinausstürmend sich die Welt erobern wollte, nach jenem Riesen Babels sich seinen imaginären Alexander formen und diesen zum Träger des Herrschaftsideales vieler Jahrhunderte machen.

Auch die Eranier kannten einen paradiesischen Musterkönig. Es ist Yima. Wie der erste Mensch und König der Inder, Yama, erscheint auch er in verschiedenen Verkörperungen. So spielt er in dem Könige Fredún eine neue Erlöserrolle. Als Knäblein wird dieser einem guten Hirten und dann einem Weisen auf dem mythischen Berge Alborsch, dem Götterberge der Eranier, übergeben. In diesem Zug haben wir das sagengeschichtlich so bedeutsame Aussetzungsmotiv der solarischen Heldenmären zu erkennen. Geheimnisvoll — will das besagen — fährt der junge Lichtgott oder dessen Stellvertreter über die Wasser zum Ostlande seiner Epiphanie. Gerade dieses Motiv gibt der Sage vom Reichsgründer Kyros eine besondere Note.¹⁾

Nicht nur den Babyloniern, sondern auch den Juden erschien Kyros als großer Heilbringer. Isaias begrüßt den gefeierten Kriegshelden, der Babels verhaßte Macht brechen sollte, mit den Worten: „Ich habe erweckt von Norden her, und er kommt vom Aufgange der Sonne, der meinen Namen anruft.“²⁾ Kyros nun wird als richtige Errettergestalt nach der späteren Sage als Knäblein auch einem Hirten übergeben, welcher in den wildesten Berggegenden seine Herde weidet. Als weltunerfahrener Dümmling kann er nachher seinen Großvater, den Mederkönig Astyages, der ihn dereinst aussetzen ließ, über seine Person im Irrtume halten.³⁾ Dieses auch in Babylon sich wiederholt findende Motiv der Aussetzung — es sei an den Vegetationsmythus vom Gotte Tammuz erinnert, der auch auf das Wasser ausgesetzt wird, und herangewachsen, bald als Fischer, bald als Hirte auftritt⁴⁾ — hat wohl die Hamlet- und Parzivalsage, nicht aber die Kaisersage beeinflusst; denn ob die Weissagung des Johannes von Toledo vom Jahre 1256 über den alles reformierenden Weltkaiser nur eine dunkle Ortsbezeichnung für die Herkunft des Erwarteten ist, oder ob hier tatsäch-

1) Vgl. zum Folgenden auch Rank a. a. O. Hier besonders S. 33 ff. Rank versucht eine andere Erklärung des Aussetzungsmotivs.

2) Is. 41, 25.

3) Das wichtigste Material zur Kyrossage gab ich in meinem Aufsätze: „Turm und Tisch der Madonna“ S. 122 ff. an.

4) Jeremias, Handbuch S. 263 ff. *

lich jenes alte Motiv noch nachwirkt, erscheint zweifelhaft. Diese Prophezeiung¹⁾ hebt an:

„Rex novus adveniet totum ruiturus in orbem,
Ut domet extremam matris honore plagam.
Ex insperato properans de montibus altis
Atque cavernosis, mitis, et absque dolo.“

Eher sollte auf die Sagenbildung der kommenden Zeit einwirken das heute noch stehende Grab des Kyros. Arrian²⁾ hat es beschrieben. Es ist mit seinem Grabtempelhaus auf sechs Sockeln der Sakralbau der Babylonier.³⁾ In jenem Götterhaus fehlten Ruhelager und Tisch, dessen wichtigste, immer wieder genannten Geräte, nicht.⁴⁾ Vermutlich übernahmen die Perser mit dem Aufriß dieses Bauwerkes auch dessen kosmische Deutung. Hinter dem entseelten König auf der Höhe der Zikkurat erhob sich für sie der Musterkönig der glücklichen Urzeit, Adapa oder Gilgamesch, dessen Bild wieder nach dem Bilde jenes Gottes geformt war, der da an den ewigen Wassern im Paradieslande auf dem Länderberge thront und sich in der Nacht in dessen Inneres, als in die unendliche Höhle der Zeit, zurückzieht.

2. DIE MÄR VOM PARADIESISCHEN MUSTERKÖNIGE CHOSRO

Der Sagengestalt des Kyros hat wohl eine alte Mär von einem Kaikhosrav oder Chosro Züge abgegeben. Gewiß aber ist es, daß Freund und Feind den König Chosro I. (531—579) — einen der beliebtesten Herrscher Erans — mit Zügen zeichneten, welche sie dem Bilde jenes mythischen königlichen Helden entnahmen. Diese — besonders bei Firdusi — wundervoll lebendige Chosrosage ist für den Werdegang der Kaisermystik von der größten Bedeutung. Sie beweist, daß im Zweistromlande der Traum vom Kommen eines Musterkönigs und Friedebringers auch beim Eingange des Mittelalters noch nicht ausgeträumt war, und daß das Weltbild längstvergangener Zeiten immer noch die Geister gefangen hielt; sie beweist ferner, daß die alte Sage vom wiederkommenden Paradieseskönige durch ihre Vermittlung in ottonischer Zeit schon begann, auch auf die Vorstellungswelt des Westens befruchtend einzuwirken.

1) J. Lami, *Deliciae eruditorum*. II (Florenz 1736) 322 sq. F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. München 1896. S. 89f.

2) Arrian VI. 29. Vgl. F. Kampers, *Die Mär von der Bestattung Karls d. Gr.* Jahresber. d. Görres-Ges. Köln 1918. S. 19f. Kampers, *Waise* 458f.

3) Die Literatur über diesen Sakralbau stellte ich in meinem Aufsatz „Gnostisches usw.“ S. 19ff. zusammen.

4) O. Wackermann, *Über das Lectisternium*. Progr. d. Gymn. zu Hanau. 1888/89. S. 19f.

Gerade das Fortleben der solarischen und kosmischen Züge dieser alten Mär zieht uns besonders an. Da ist zunächst das Motiv der Aussetzung des Sonnenhelden, das wir in der Chosrosage in dem auch zuvor schon in Babylon vorkommenden Zuge wiederfinden, daß der junge verfolgte Held bei armen Hirten im Gebirge aufwächst. Dort verbringt der „reine Tor“ seine Jugend und erscheint dann — wie später sein Nachfahre Parzival — als ein Dümmling in der großen Welt. Mit den Farben der glückseligen Urzeit malt Firdusi darauf das Bild von dem das All befriedenden, von den Göttern behüteten Welterretter Chosro. Es zeigt sich auch bei dieser Schilderung, daß in des Dichters Tagen der alte babylonische und persische theokratische Herrschaftsgedanke noch eine Macht war. Firdusis Vorstellung eines die Oikoumene umfassenden Reiches ruht auf religiösem Untergrunde. Er singt:

„Er saß auf dem Throne der Weltherrschaft
Auf seinem Haupte die Krone der Kraft.
Gerechtigkeit ringsum breitet er aus,
Die Wurzeln des Unrechts reutet er aus....
Voll Heil und Frieden ward das Land
Und gebunden war Ahrimans Hand....
Die Welt war bewässert und belaubt,
In Schlummer sank des Kummers Haupt.
Die Erde war ein Paradies
Voll Gerechtigkeit, Huld und Preis.¹⁾

Schließlich entflieht dieser Perserkönig der Welt, um ganz Gott zu dienen; er wird — auch darin ein echter solarischer Held — der Erde geheimnisvoll entrückt. Mit seinen Pehlewanen begibt er sich auf einen Berg, allwo er verschwindet. Laut klagen die Helden:

„Wer weiß, wohin auf der Welt er kam!“²⁾

Dieser bei Firdusi der Welt entrückte Chosro wird aber auch tot und dann auch tot und doch nicht tot — wie der Gralkönig — in bestimmten Örtlichkeiten gesucht. Wo das zuerst geschehen ist, das wissen wir nicht. Die mittelalterlichen Erzähler dieses letzteren Sagenzuges haben ihn aber sicherlich nicht selbst erfunden. Während Ado von Vienne in seinem Martyrologium nur berichtet, daß Chosro sich einen silbernen Turm errichtete, in welchem er seinen goldenen Thron aufstellte, weiß der ältere Aimoin, daß Chosro sich, nachdem er sein Reich seinem Sohne übergeben, in einem silbernen Turm zur Ruhe setzte, um sich darin als Gott anbeten zu lassen. Diesen silbernen Turm kennt dann auch Vinzenz von Beauvais, der dessen von Edelsteinen

1) Firdosis Königsbuch (Schahname) übers. v. F. Rückert. Sage XV bis XIX. Berlin 1894. S. 259 f.

2) Ebenda S. 259 f.

leuchtende Pracht hervorhebt und auf die astralen kosmischen Symbole zu Häupten des Königs hinweist. Ähnliches erzählt Jacobus de Voragine. Vollständig ausgeführt ist dann das Sagenbild im 13. Jahrhundert bei Jans Enikel und im 14. bei Hermann von Fritzlar. Schließlich weiß man, daß Chosro sich viermal im Jahre im Fenster dieses Turmes zeigt.¹⁾

Mit seinem Aufwachsen, Allwalten und Verschwinden gleicht sich dieser persische Sagenheld dem Musterkönige der Urzeit an. Auch die Umgebung, in die er hier hineingestellt wird, läßt trotz der starken eranischen Überzeichnung noch deutlich die auffallendsten Grundlinien des alten Weltbildes erkennen.

Die Paradiesesstadt mit dem ewigen Lenz, welche unauffindbar und unbezwingbar in Chosros Landen inmitten ragender Berge liegt, die nach mehreren Jahrhunderten in der Sage vom Priesterkönige Johann und in den Gralepen in etwas anderer Gestalt wiederkehrt, entspricht dem wonnigen Weltfrühling der Urzeit. Auch das Gegenbild dieser Stadt der Wunder: eine Feste, in der Ahriman sein Unwesen treibt, hat ein mystisches Vorbild: den Kampf des Gottes des Lichtes mit dem der Finsternis. Wiederum in den Gralepen steht unfern der Burg seliger Beglückung das Schloß unholden Zaubers. Die Auffassung des Thrones — im Osten der Träger großer Gedanken — steht in der Chosrosage ebenfalls unter dem Einflusse der astralen Denkweise der Babylonier, die in ihm ein Abbild des Götterberges erkannten. Kosmisch zu deuten ist da gleich der kunstvoll gefertigte Baum, der seine Äste über den Thron breitet:

„Errichtet ward ein Baum, ein dichtverzweigter,
Von Silber war sein Stamm, sein Astwerk golden,
Rubine bildeten die Blütendolden,
Und Früchte von Carniol und Saphir lachten
Aus dunkelgrünem Laubwerk von Smaragden.“²⁾

1) Siehe die Quellenangaben in dem Kommentar zu „Eraclius“. Hrsg. v. H. F. Maßmann. Leipzig 1842. S. 496—500. Jansen Enikels Weltchronik. Hrsg. v. Ph. Strauch. M. G. Deutsche Chron. III. v. 21951. S. 420f. Hermann von Fritzlar in Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Hrsg. von F. Pfeiffer. I (Leipzig 1845) 198f. Der Herausgeber der „Studien der Bibliothek Warburg“, Herr Dr. Saxl hatte die Güte, mir Einsicht zu gewähren in den Fahnensatz einer scharfsinnigen, gelehrten Studie von seiner Hand, welche an eine Untersuchung von E. Herzfeld [Der Thron des Khosro. Jahrb. d. preuß. Kunstsammeln. XLI (1920) 1ff.; 103ff.] anknüpft. Den Hinweis auf Nikephoros [Opuscula ed. C. de Boor. Leipzig 1880. p. 16] und Ado von Vienne [Migne, Patr. lat. 123 p. 356] verdanke ich diesen Ausführungen. Zu der These Herzfelds, daß diese Nachrichten über den Chosrothron sich auf eine Kunststuh beziehen, nimmt Saxl mit Recht ablehnend Stellung.

2) Ad. Fr. v. Schack, Heldensagen von Firdusi. Berlin 1865. S. 312.

Diese Beschreibung erinnert lebhaft an eine Stelle des Gilgameschepos, welche wohl auf den Lebensbaum zu beziehen ist:

„Edelsteine trägt er als Frucht.
Äste hängen daran, prächtig anzuschauen.
Kristall tragen die Zweige.
Früchte trägt er, herrlich anzuschauen.“¹⁾

Der Baum am Chosrothron ist in der Tat, wie die goldene Weinrebe mit Smaragdtrauben am Throne des Salomon und Xerxes, wie der goldene, von Pygmalion verfertigte, mit Smaragden geschmückte Ölbaum im Heiligtume des punischen Herakles in Gadeira, ein Abbild des das All überdachenden Weltenbaums — ein großartiges Kosmokratorsymbol.²⁾ Bei einem solchen ersichtlich kosmischen Bezug wollen auch die von Firdusi ausdrücklich erwähnten Stufen in ähnlichem Sinne gedeutet werden. Die Stelle: „Drei Sitze waren auf den Stufen des Thrones, von jedem zum anderen vier Zwischenstufen“ ist wohl so aufzufassen, daß von dem ersten erhöhten Throne acht Stufen bis zum dritten führten. Es ist aber auch die Deutung nicht ganz ausgeschlossen, daß auch zum ersten Thron vier Stufen emporführten. Im ersten Falle haben wir die Vorstellung des Tempelhäuschens über den sieben Stufen der Zikkurat vor uns; im anderen Falle wäre an die zwölf Monate und an die damaligen drei Jahreszeiten zu denken.³⁾ Ganz besonders aber tritt die kosmische Einschätzung des Thrones zutage in der hier und da sich findenden Sage von dessen rotierender Bewegung. Bei Firdusi wendet er sich den drei Jahreszeiten entsprechend, und außerdem kreisen um ihn die Gestirne. Daß Sonne, Mond und Sterne über dem thronenden Chosro angebracht waren, weiß auch der Patriarch Nikephoros und der spätere Kedrenos. Ähnliches erzählen ja auch die mittelalterlichen Autoren des Westens. Von einer Drehung berichtet aber nur noch Ado von Vienne. Wie und wo diese zu denken ist, das werden wir gleich sehen, wenn wir festgestellt haben, wo die ursprüngliche Sage den Thron der Wunder suchte. Nach Nikephoros stand er auf irgendeinem Feuerturm. Bei Kedrenos war er unter dem kugelförmigen Dache seines Palastes.⁴⁾ Auch Mirkhond kennt diese Kuppel und weiß,

1) Vgl. A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*. Leipzig 1891. S. 30.

2) Alles Nähere Eisler, *Weltenmantel* S. 586.

3) *Le livre des rois* par Abou 'l Kasim Firdousi. Publ. par J. Mohl. Bei dem κλίμαξ ἐπτάπυλος der Gnosis befindet sich über den Toren der sieben Planeten noch ein achttes Tor. Vgl. Celsus, *Wahres Wort*. Hrsg. v. Th. Keim. Zürich 1873. S. 84ff. Der Zauberspiegel des großen Alexander steht nach dem ägyptischen Alchemisten Zosimos [Ende 3. Jahrh. n. Chr.] über dem Tempel der sieben Tore. Über die siebenstufige Merkaba der Juden vgl. meinen Aufsatz: „Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala. Deutsches Dante-Jahrbuch. VI (1921) 18f.“

4) Vgl. S. 43 Anm. 1.

wie die Byzantiner, daß sie „mit tausend goldenen Kugeln geziert war, die ihre besonderen Bewegungen hatten und das Planetensystem und andere Konstellationen des Tierkreises vorstellten“. ¹⁾ Bei Ado von Vienne hat der sich drehende Thron seinen Platz oben in dem silbernen Turm. Erwägen wir nunmehr, daß in der Mär der Kreuzfahrer von dem siebenstufigen Palaste des Priesterkönigs Johann, der mitten im Paradiesesland steht, dessen oberstes, mit astralen Symbolen geschmücktes Gemach sich dreht wie die Welt, so kann es nicht zweifelhaft sein, wie dieser Zug in der diesen Chosrosagen und dieser Mär zugrunde liegenden Vorlage ausgesehen hat. In der Mär vom Priesterkönige tritt noch in seiner ganzen Ursprünglichkeit der Gedanke von der siebenstufigen Zikkurat, als Abbild des Bergthrones der Herrlichkeit, in die Erscheinung; in den Chosrosagen aber ist der gleiche Gedanke in den andersgearteten iranischen Vorstellungen nicht mehr in dieser einheitlichen kosmischen Eigenart wiedergegeben. Ganz freilich konnten auch die Perser im Zweistromlande das ragende Mittelstück des babylonischen Weltbildes und dessen architektonische Übersetzungen, die Zikkurate, die ja noch standen, niemals vergessen. Diese müssen mit ihrer gewaltigen Höhe und ihrem Umgang zur Spitze dem Firdusi vorgeschwebt haben, als er einen Feuerturm beschreibt, den Chosro errichtete: „Bis zum Wolkenraum“ erhob sich dieser; „ringsum hoher Säulengang“. ²⁾ An den Helden der Urzeit und an den Bergthron des Gottes dachte auch jener Antiochus von Kommagene, wenn er sich hochthronend auf der Höhe des Nemrud-dagh inmitten von Göttergestalten darstellen ließ. ³⁾ Noch ein anderer Götterberg ragte im Osten, der die Sage beschäftigte. Der von Philostrat nach dem Muster des Meru beschriebene Berg der weisen Brahmanen mit der Stadt paradiesischer Wonnen auf dem Scheitel. Zwischen diesem und dem Chosrothron besteht noch ein weiterer Berührungspunkt, und auch dieser ist kosmischer Art: kann Chosro auf seinem Throne es regnen und donnern lassen, so regeln die Brahmanen mit einem Regen- und Windfaß die Witterung in Indien. ⁴⁾

In der Chosrosage lebt demnach die Vorstellung des auf dem Götterberge thronenden und die Welt beglückenden Sonnengottes fort, der, ebenso wie der solarische Held, geheimnisvoll verschwindet und

1) S. de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. p. 404.

2) Firdosi (Rückert), Sage XV—XIX. S. 251.

3) K. Humann u. O. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. Berlin 1890. S. 281 ff.

4) Philostrat, Apollonius III, 14.

wiederkehrt.¹⁾ Durch die Übertragung dieser Mär wurde das Traumbild des Ostens von einem Wunderlande mit dem Weltenberg oder der ragenden Zikkurat und dem Weltenbaum zu einer lange festgehaltenen Vorstellung der weiterdichtenden Sage des Abendlandes. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß der, welcher am Ausgange des Mittelalters das Erbauungsbuch „*Speculum humanae salvationis*“ mit Miniaturen versah, das Bild des oben in seinem Turme weilenden Chosro in irgendeiner Abwandlung vor sich sah, als er seinen Noe zeichnete. Dieser sitzt in einem Tempelhäuschen oben auf der siebenstufigen Zikkurat, und diese wieder ist errichtet auf einem Schiffe mit zwei Schnäbeln, dem Erdnachen.²⁾

Mit dieser Chosrosage ist die orientalische Mär vom Erretterkönige bis zu dem Punkte gelangt, von dem aus ihre Wirkungen auch auf andere keimende Sagen des Abendlandes ausstrahlen konnten. Wir werden sehen, wie diese Sage in der ottonischen Zeit der Mär vom großen Karl neue epische Züge gibt, und wie sie — oder besser ihr Urbild — zu Ende der staufischen Epoche die Friedrichssage gestalten hilft.

3. DIE SAGE DES OSTENS VOM WELTHEILAND ALEXANDER DEM GROSSEN

Die bislang herausgehobenen babylonischen Mythen und persischen Sagen, welche eine Verquickung alter Sonnenmär mit Adamsmystik darstellen, haben aber nicht nur der Sage vom erlösenden Welt-herrscher den Untergrund dargeboten, sondern sie haben daneben auch schließlich diesen Erretterkaiser mitten hineingestellt, in jene im Zeitalter des Hellenismus um sich greifenden übersinnlichen Vorstellungen

1) Kedrenos [ab J. Bekker emend. I (Bonn 1838) 721 sq.] sucht Thron und Bild des Chosro in einem Orte Gazak. Dazu vgl. G. Hoffmann [Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Abhandlgn. f. d. Kunde d. Morgenlandes. VII (1880) 250]. Von den armenischen Berichterstattern [vgl. darüber E. Gerland, Die persischen Feldzüge des Kaisers Heraklios, Diss. Jena. 1894. S. 26f.] berichtet Sebêos nur, daß Heraklios Gančak verwüstete. Nach Thomas Arçruni stürzte sich Heraklios „auf Gančak Atrpatakani, unterminierte dasselbe, verwüstete Ahmatan und Maj, zerstörte den Götzenaltar des großen Feuers, welches Vsnap genannt wird“. Über den berühmten Tempel Ādharguşasp wahrscheinlich in oder bei Gangak, siehe Tabari, übers. von Th. Nöldeke. Leyden 1879. S. 100. Gerland ebenda. Von dem sicher auffallendem Bildwerk des Chosro ist nicht die Rede. Es will mir scheinen, daß alle Nachrichten darüber nichts, anderes sind, wie ein Niederschlag der im Osten von Mund zu Mund gehenden Sagen.

2) Alles Material darüber in meinem Aufsatz „Turm und Tisch der Madonna“. Mitteilungen d. schles. Ges. f. Volkskunde. XIX (1917) 73 ff. Kurz handelt über diese Sage auch O. Rank, Der Mythos von der Geburt des Helden. 2. Aufl. Leipzig 1922. S. 46 ff.

von den letzten Dingen der Welt und des Menschen. Ein anderer, besonders kräftiger Zweig dieser Mär vom Goldalter, der schon in den Tagen des großen Makedonen auf dem gleichen Boden zu sprossen begann, leitet nicht nur zur Kaisersage, sondern auch zur Apokalypstik des universalen Herrschaftsgedankens hinüber.

Bevor Alexander der Große die Schaubühne der Welt betrat, durchfluteten starke romantische Strömungen die Geisteswelt der Hellenen. Die Vorstellungen von dem Wunderlande der glücklichen Hyperboreer jenseits der rhipäischen Berge, welche bald in den verklärten Schilderungen der romanhaften Reiseliteratur bei Ktesias und anderen neue Formen gewinnen sollten, ziehen die sehnsuchtsvollen Blicke über die zu enge gewordenen Mauern der Polis. Gequält von der Unzufriedenheit mit den politischen Zuständen der Stadtstaaten hörte man von dem Musterkönige des Ostens: Gilgamesch-Nimrod, welcher in einer glücklichen, urwüchsigen grauen Vorzeit ein die Menschheit umfassendes Königtum begründete, welcher den Weg fand zu jenem erträumten Eilande seliger Freuden. In diesem babylonischen Nationalhelden erkannten die Griechen ihren Herakles wieder. Die Gestalten beider verwachsen miteinander, Herakles zieht gleichfalls dorthin, wo die Sonne aufgeht. Er gewinnt die Hesperidenäpfel, nachdem ihm Helios den Kahn zur Überfahrt geliehen. Auch sonst kennzeichnen diesen Halbgott mehrere Züge als den griechischen Nimrod.¹⁾ Herakles wird das Muster eines Königs und das Vorbild für den Welteroiberer und Weltbeherrscher.²⁾

Es entsteht in Hellas ein politisches Heraklesideal, welches in der Schule der Zyniker typische Formen annimmt.³⁾ Antisthenes führt es vornehmlich in die griechische Gedankenwelt ein. Herakles ist danach der harte, bedürfnislose, in und mit der Natur lebende, mit Macht begabte Recke, der die Gefilde des Landmanns gegen das wilde Getier schützt, der sich selbst entäußernd Dienste tut, der alles Gute und Gerechte verteidigt.⁴⁾ Er ist ein Welteroiberer, aber nur, um die Welt frei zu machen für den Sieg des Guten, das er ausführt, und der allgemeinen Menschenliebe, die ihn erfüllt.⁵⁾ Die Vorstellung vom Könige als dem

1) Ich bekenne mich trotz des mir bekannten Widerspruches zu dieser Ansicht. Vgl. A. Jeremias, Izdubar-Nimrod. Leipzig 1891. S. 71f.

2) Vergleiche die andere Auffassung von J. Kaerst [Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. Histor. Bibl. VI (1898) 31].

3) Über Königtum, Hirt und Herde wird Eisler in den „Vorträgen der Bibliothek Warburg“ handeln.

4) Heinr. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913. S. 508.

5) W. Weber, Zur Geschichte der Monarchie. Tübingen 1919. S. 16.

Wohltäter der Menschheit, hatte damit auch in Hellas Bürgerrecht erworben. Einer Veredelung des Gedankens vom weltbeglückenden Herrschertum im hellenischen Geiste war der Untergrund geschaffen.

Dieses abstrakte Ideal einer höchsten Entfaltung des Menschentums, geboren aus der Gedankenwelt jener griechischen Philosophen, die erfüllt von starkem Persönlichkeitsdrange in ihrem Denken sich selbst Gesetz sein wollten, die das von ihnen so viel gebrauchte, ethisch gefärbte Bild vom Königtum des Weisen als des guten Hirten und seiner Herde geprägt hatten, half die alte Idee des griechischen, sich selbst genügenden Nationalismus blutleer zu machen. Der Übermensch Alexander, der angebliche Nachfahre jenes die Menschheit beglückenden Herakles, groß geworden in jener geistigen Gedankenwelt, riß die engenden Mauern der hellenischen Polis nieder durch die politische Tat.

Der Genius des großen Makedonen hat für die Jahrhunderte den die ganze Oikoumene umfassenden, weltbürgerlichen Herrschaftsgedanken geformt, der gigantisch war, wie er selber. Dem Erdkreis wollte er seine Herrschaft aufzwingen, und allwaltend wollte er ihn durch eine einheitliche Kultur befrieden. Sein Ziel war in unerreichbaren Weiten. Die Größe dieses Heros liegt nicht zuletzt darin, daß er glaubte, für ihn gäbe es keine Entfernungen, und daß er dem Unmöglichen zustrebte mit bewunderungswürdiger Anspannung seiner militärischen und staatsmännischen Fähigkeiten. Gewiß mußte sein Werk, auch wenn ihm das Geschick ein längeres Leben vergönnt hätte, schließlich ein Torso bleiben — aber ein gewaltiger Torso. Dieser von einem Alexander begründete und nur durch einen Alexander mögliche Reichsverband war weder groß noch stark genug, um den Weltgedanken in seiner ganzen Erhabenheit aufzunehmen, der jetzt aus dem Traumleben der Zyniker zur Wirklichkeit hinabstieg.

Das ungeheure Reich, welches dieser eine Wille geschaffen, und welches diese eine große Weisheit zu festigen suchte, hat eine völlige Umwälzung jenes schon vorher gärenden politischen Denkens weitblickender Köpfe in Hellas herbeigeführt. Durch den Weltbezug dieses Reiches wurde jetzt der philosophische Gedanke vom Allgemeinmenschlichen aller Fesseln ledig. Aus der politischen Tat wiedergeboren, mußte dieser Gedanke dann jetzt erst recht dem jungen Welteroberer als wahlverwandter Helfer erscheinen. Von diesem Punkte aus hat die Stoa alsbald die völkerverbindende Monarchie Alexanders ideologisch zu begründen versucht. Indem Zeno und seine Nachfolger das Idealhellenische als Prinzip eines Weltbürgertums erkennen, prägen sie die bis in unsere Tage fortwirkenden „Grundgedanken des Kosmopolitismus und der Humanität, einer allgemeinen Verbrüderung und Versöhnung

der Menschheit, eines göttlichen, ins Herz gelegten Naturgesetzes, das über die geschriebenen und beschränkten Menschengesetze erhaben ist“.¹⁾ Alexanders Reich weitet sich schon bei Zeno zum „ethisch pazifistischen Universalreich auf Erden“ aus, und der Herrscher selbst erscheint diesem Denker „als Gestalter der neuen philosophischen, der stoischen Welt, als Vollender der Gesetzlichkeit und des Guten“.²⁾ Solche Gedanken mußten die politische Oikoumene wieder sprengen; die geistige aber dehnte sich aus bis zu den Grenzen des Erdkreises der Alten.

Mehr als ein Jahrtausend hat sich abgemüht, auf dem unfertigen Fundamente des Reiches Alexanders, erfüllt von dem gleichen, in Erdenfernen sich verlierenden, göttlichen Drange, der den makedonischen Heros trieb, mit dem Fleiße der Danaiden weiter zu bauen. Der Kaiserkult des römischen Imperiums, welcher am Ende seiner Entwicklung das irdische Abbild der göttlichen Weltregierung sein wollte, und das den Wiedergeburt- und Welterlösungsgedanken in sich beschließende Gottesgnadentum der mittelalterlichen Kaiser ruhen beide auf dem hellenistischen Unterbau. Hinter der Geschichte des römischen und römisch-deutschen Kaisergedankens steht die riesige Persönlichkeit Alexanders, und der in den Tagen der Augusti Roms schon anhebende abendländische Kaisertraum nimmt die auffallendsten Farben von dem epischen Bilde des bis zu den Grenzen der Erde ziehenden Makedonen, das sich schon zu dessen Lebzeiten zu gestalten begann.

Die merkwürdige Alexandersage hat ihren Zauberreiz auf die Völker von Ägypten bis Island, von Persien bis Spanien ausgedehnt. Sie ist schon von der fort dichtenden Phantasie in den beiden klassischen Sprachen erzählt worden; sie tritt uns später in den Literaturen fast aller abendländischen und vieler morgenländischen Völker tausendfach verästelt entgegen. Wieder und wieder hat diese Sage den Scharfsinn der Gelehrten angeregt, die Faden und Fädchen aufzuspüren, welche Orientalen und Griechen aus der Göttermär des Ostens für das buntscheckige Sagengewand Alexanders zogen, und die sich allesamt verloren haben in dem gordischen Knoten: Pseudo-Kallisthenes genannt.³⁾

Das Alexanderbuch dieses unbekanntenen Autors ist ein aus einer alexandrinischen Briefliteratur entstandenes Konglomerat, das für die

1) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 2. u. 3. A. Tübingen 1912. S. 42.

2) Weber a. a. O. S. 23 f.

3) Der großen Literatur über diesen muß jetzt auch die Anmerk. Burdachs zum 18. Kapitel des „Ackermann aus Böhmen“ [a. a. O. S. 270 f.] hinzugefügt werden.

Weltliteratur von der größten Bedeutung werden sollte. Es läßt noch deutlich erkennen, daß die babylonische Errettererwartung die treibende Kraft dieser Sagenbildung war. Die Heroisierung des Makedonen in der Sage vollzieht sich nach dem Vorbild des Gottes Oannes-Ea, der da im Paradieseslande des Aufganges wohnt, dort, wo, wie in der alexandrinischen Sagenklitterung, der Lebensquell rinnt und der Lebensbaum ragt, und insbesondere des babylonischen Nationalhelden Gilgamesch-Nimrod, der wie der Alexander der Sage, den Götterberg besteigt, wie dieser die Fahrt durch Finsternis und Gefahren zum Paradiese macht, wie dieser sich dort das ewige Leben holen möchte und es auch nicht erringt.¹⁾

Die Tatgewalt des Weltkönigtums Alexanders begünstigte die bald in solch phantastische Sagen übergehende Heroisierung seiner Person. Vielleicht paßte schon die hingerissene Mitwelt und er selber das makedonische Herrscherideal dem gottgleichen Königtum des Ostens an. Wenn wir Ephippos von Olynth glauben dürfen, so erschien der große Eroberer bald als Herakles, bald als Ammon, bald als Hermes.²⁾ Der wiedergekehrte Dionysos, wie Alexander gern genannt wurde, erhielt vielleicht schon zu Lebzeiten, sicher aber von der rasch sich weiterbildenden Sage die Attribute des Gottes. Wie Zeus, Zagreus, Dionysos trägt er entsprechend der Sternensymbolik, nach welcher gemäß dem Vorrücken des Frühlingspunktes der Widder das Haupt des Kosmos ist, wie vorher der Stier und nachher der Fisch, Widderhörner auf dem Haupte. Dieses astrale Gleichnis deutet auf chaldäische Weisheit zurück. In der Tat gleicht sich Alexander auch mit diesem Kopfputz dem Gotte Oannes-Ea an, der in seinem Stierzeitalter der „Stier des Ozeans“ genannt wird, und nach dessen Bilde der große „Erretter“ Narâm-Sin sich mit Stierhörnern schmückt. Diese Hörner sind bis zum Anbruche des Fischzeitalters die Attribute des Messias geblieben.³⁾

1) Die Nachweise in meinem „Alexander“.

2) Vgl. die Stelle in Athenaei Dipnosophistarum libri XV rec. G. Kaibel. Leipzig 1890. XII, 537. p. 185. Th. Schreiber, Studien über das Bildnis Alexanders d. Gr. Leipzig 1903. S. 138 ff.

3) Die Aufeinanderfolge: Stier, Widder, Fische, welche sich auch den tatsächlichen zeitlichen Stellungen des Sternhimmels anpaßt, kann ich unmöglich für zufällig halten. Die Präzession brauchte deshalb noch gar nicht bekannt zu sein. A. Jeremias [Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 2. A. (Leipzig 1906) 69 A. 1] hatte, gestützt auf vorgebliche jüdische Verwendung dieses Fischsymbols, behauptet, daß „die Christen vielleicht unter dem Einfluß der orientalischen Gepflogenheit, die Zeitalter nach der Präzession zu charakterisieren, die neu angebrochene Ära mit den Fischen symbolisiert hätten, um sie vom heidnischen Widderzeitalter zu unterscheiden.“ F. J. Dölger [Ichthys. I (Rom 1910). Suppl. der Römischen Quartalschr, 17, S. 33 ff.] hat scharfsinnig dargetan, daß wirkliche jüdische Belege für diese Behauptung nicht er-

Diese Sternensymbolik war auch den Juden nicht fremd. Widderhörner künden den Anbruch der messianischen Erlösung, und der Messias selbst wird „Mann der Hörner“, oder, wie im Koran, „Dhulgarnain“ genannt. Die wechselnde Bedeutung des hebräischen Wortes Qeren als Strahl und Horn läßt noch die ursprüngliche solarische Beziehung dieses Bildes erkennen. Als „Zweigehörnten“ haben einzelne jüdische Kreise den großen makedonischen Eroberer Alexander schon zu Lebzeiten angesehen. Aus der Verquickung einer Alexandererwartung mit apokalyptischen Zukunftsträumen in Israel ist dort der Urtypus der Kaisererwartungen des Abendlandes entstanden. Jene jetzt erst die ganze Welt und die Räume der Zeiten umspannende jüdische Verheißung eines menschlichen Erretterkönigs knüpfen an eine gegenwartsfrohe hellenistische Sibyllinistik an.

Irgendeinen „heiligen Spruch“ muß es gegeben haben, welcher die mystische Legitimation des makedonischen Heros als gottbegnadeten Welterretters rechtfertigen sollte. Wie er ausgesehen haben mag? Vielleicht war er nicht allzu verschieden von jenem alten Orakel, das in lapidarer Form die Geburt eines göttlichen Kindes im Zeichen des Wassermannes verhieß: „Er aber wird aus göttlichem Samen entspringen und groß sein und mit den Göttern verehrt werden, und ein Welt-eroberer sein, und alles wird ihm gehorchen.“¹⁾ Die Überlieferung

bracht werden können. Demgegenüber möchte ich aber doch daran erinnern, daß im Kultus der dea Syria im syrischen Hierapolis, der in christlicher Zeit blühte, Atargatis, die Astarte, welche auch wohl Hera genannt wurde, einen Sohn, den Ichthys, hatte. Hier ist, ebenso wie in dem Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, Helios der Vater des Ichthys, des rettenden Kindes. Vgl. E. Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden. Texte u. Untersuchgn. N. F. IV, 3 (Leipzig 1899) 117; 200. Vgl. ferner den Artikel „Atargatis“ von Baudissin in der Realencycl. f. prot. Theol. II³ (1897) 174 ff. u. d. gleichen Art. von Cumont bei Pauly-Wissowa II² (1896) 1896.

1) Hephæstio von Theben. Hrsg. v. Engelbrecht. Wien 1887. S. 65, 17: „Ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ τρίτου [δεκανοῦ τοῦ Ὑδροχόου] γεννώμενος ἐκ θεῶν σπαρήσεται καὶ ἔσται μέγας καὶ μετὰ θεῶν θρησκευθήσεται καὶ ἔσται κοσμοκράτωρ καὶ πάντα αὐτῷ ὑπακούσεται.“ F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Leipzig 1914. S. 12 ff. Der großen Literaturkenntnis des Herausgebers der „Studien der Bibliothek Warburg“, des Herrn Dr. Saxl, der die Korrektur meiner Arbeit mit wertvollen Hinweisen begleitete, verdanke ich in letzter Stunde auch die Zusendung eines Aufsatzes von F. Cumont [Mithra ou Sarapis. ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ. Acad. des Inscript, et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1919, p. 313 sv.]. Cumont stellt nach Bolls Vorgang auch Hephæstio [I, 1] und Pseudo-Kallisthenes (I, 12) gegenüber und benutzt diese beiden Texte für seine kurze Skizze des Werdeganges des Kosmokratorbegriffs. Bei der Bedeutung des letzteren für unser Thema hebe ich aus Cumonts kleiner und wie immer sachkundiger Studie einige Sätze heraus: „Κοσμοκράτωρ est un mot d'origine astrologique qui s'applique aux planètes. Elles sont les ἐπὶ κοσμοκράτορες.“ Das Wort κόσμος wird hier im Sinne von „Himmel“ gebraucht. „Selon les doctrines de l'astrologie, les planètes par leurs révolutions combinées déterminent tous les événements humains. Κοσμοκράτωρ sera donc pris dans l'acception de „maître du monde“

dieses Wortes reicht nicht ganz bis in die Zeit Alexanders des Großen zurück¹⁾; sicher aber kleidet es den Grundgedanken der allgemeinen Erlösererwartungen des Orients zur Zeit des Makedonen ein, die damals schon in Sibyllensprüchen hellenische Formen angenommen hatten. Merkwürdig klingt an diesen Vers im Pseudo-Kallisthenes die Weissagung von der Geburt des „Weltherrschers“ an, die unter einer gewissen Konstellation erfolgen soll, bei der gleichfalls wieder der Wassermann eine Rolle spielt. Es ist gewiß bedeutsam zu hören, daß im „Wassermann“ nicht nur Kronos, sondern auch der babylonische Soter, Oannes-Ea, haust. Der Wassermann ist einer der vier Wendepunkte eines im Stierzeitalter entworfenen Jahreskreises.²⁾ Bei diesem Punkte „mehrt sich das Licht“, ein Wort, das wir nachher in den Mysterien bei der Geburt des rettenden Knäbleins vernehmen werden.³⁾ Ein ähnlicher Spruch hat in der Tat wohl hier fabelfrohe Romantiker ermuntert, aus Alexanders Bild durch allerlei der eben aufgegangenen Märchenwelt des Orients entnommenes Beiwerk eine Grotteske zu machen, hat wohl dort einen über die Zukunft sinnenden Grübler zum apokalyptischen Weiterspinnen dieses Gedankens vom Heilbringer veranlaßt.

Prophezeiungen von der Geburt eines die Welt erlösenden Knaben setzt schon die Mär von der geheimnisvollen Geburt des Lichtgottes

entier et il deviendra presque synonyme de παντοκράτωρ... Le soleil et la lune produisent les jours, les mois et les années, mais, tous ensemble, les sept déterminent les phases de la grande année cosmique, dont la consommation, l'ἀποκατάστασις, s'achève quand ces étoiles errantes se retrouvent à leur point de départ...“ La théologie sidérale qui s'imposa au paganisme romain faisait du Soleil le moteur des astres et par suite le dieu suprême qui régit l'univers. Dann wird Helios „le κοσμοκράτωρ par excellence“, und im dritten Jahrhundert unter dem Einfluß der orientalischen Religionen „l'empereur était regardé comme le représentant ici-bas du Soleil, auquel il était uni par une relation mystique.“ Cumont bietet dafür Belege; er erwähnt dabei auch, daß Alexander d. Gr. dieses Prädikat bei Pseudo-Kallisthenes führt [I, 20: „Ἀνατείλας . . . πάντας ἡμαῦρως ἄλλοιους ἀστέρας . . . Ἀλέξανδρος γάρ ἐστιν ὁ κοσμοκράτωρ“ sowie in der oben angeführten astrologischen Stelle]. Gerade diese Stellen in Verbindung mit der aus alter Überlieferung schöpfenden Hephaestio scheinen mir zu beweisen, daß Alexander, wenn nicht zu Lebzeiten, so doch schon bald nach seinem Tode als Kosmokrator bezeichnet wurde.

1) Die auf Petosiris und Nechepso zurückgeführte Weissagung setzt Boll [Ecloga l. c. 10] nunmehr vor das Jahr 150 v. Chr.

2) R. Eisler, Kuba-Kybele. Philologus 68 (1909) 198 ff.

3) Vgl. jetzt die Bemerkung Nordens (Geburt S. 21), daß Ägypten „nach der ältesten astrologischen Chorographie zum Tierkreiszeichen des Wassermanns gehört“. Hierzu nunmehr auch Boll [Sulla quarta ecloga S. 12]: „È chiaro dunque che la profezia del futuro dominatore del mondo, che Efestione attinge dalle sue fonti antiche e che consuona così stranamente con Virgilio, fa sorgere dall'Egitto questo dominatore e perciò mette la sua costellazione in rapporto con l'Acquario. Un Egiziano ne era l'autore: è naturale che per lui la salute del mondo potesse venire soltanto dall' Egitto.“

aus dem Berge, von der Aussetzung und dem Aufwachsen der Sonnenhelden in der Verborgenheit voraus. Die Alexandersage wenigstens läßt Reste dieser Mären, die zu jenem heiligen Spruch gehört haben mögen, noch deutlich erkennen.

Neben der Auffassung von der Geburt der Sonne aus dem Weltberge hat später philosophischer Tiefsinn eine andere von der Geburt aus dem Weltei geschaffen. Aus diesem springen Phanes, Zeus, Dionysos, Mithras heraus. Auch von Oannes — wenn hier nicht eine Verwechslung mit Phanes vorliegt — kündigt eine Überlieferung¹⁾ das gleiche. Auf dieses Mythologem geht die Erzählung des Pseudo-Kallisthenes von der Geburt des großen Alexander zurück. Das Kind kommt zur Welt und fällt aus dem Schoße der Mutter zur Erde. Dabei zuckt ein Blitz, Donner schallt, und ein Erdbeben entsteht, das die ganze Welt bewegt.²⁾ Dieser Aufruhr in der Natur entspricht den Vorbedeutungen, welche bei dieser Geburt nach unserem Fabulanten wahrgenommen wurden. Eine Henne, so heißt es, sei auf Philipps Schoß geflogen und habe dort ein Ei gelegt, aus dem, als es zu Boden fallend zerbrach, eine kleine Schlange geschlüpft sei. Diese habe alsdann das Ei umkreist und, als sie darauf wieder hineinkriechen wollte, sei sie gestorben. Ein Wahrsager habe diese Vorzeichen mit den Worten gedeutet: „Du wirst einen Sohn haben, der die ganze Welt umkreisen und alle bezwingen wird. Wenn er sich aber heimwärts wendet, wird er draußen einen frühen Tod finden.“³⁾

Dieses Ei-Orakel findet sich nun auch in dem späteren syrischen Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, jenem Denkmal des literarischen Synkretismus des fünften Jahrhunderts. Es bringt Weissagungen, die in seltsam schillernder Art sowohl Christi, wie Alexanders des Großen Herkunft, Wesen und Taten voraus verkündigen. Auch hier wird die Welt mit einem Ei verglichen, und das Umkreisen dieses Eies durch den Drachen gilt hier als ein Anzeichen der Geburt des er-

1) *Fragmenta hist. Graec.*, ed C. Müller II (1848) 496. Fr. 1; 3. Vgl. den gut orientierenden Artikel „Oannes-Ea“ von A. Jeremias in Roschers *Lexikon* III, 1 (1899) Sp. 577 ff.

2) Den Text verdanke ich der Mitteilung des Herrn Kollegen Kroll [I, 12]: „ὁ γὰρ φιλοπάρενος Ζεὺς . . . μεσουρανήσας, κρῖος Ἀμμων γενόμενος, ἐπὶ τοῦ Ὑδροχόου ἰσχύων [ἰχθύων vers. Syr.] Αἰγύπτιον ἀνθρωπῶν κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ ταύτῃ τῇ ὥρᾳ γέννησον. ἀμα δὲ τῷ τοῦτο εἰπεῖν πεσόντος ἐπὶ τὴν τοῦ βρέφους ἀστραπὴ γέγονεν, βροντὴ ἐξήχησε, σεισμός ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκληθῆναι.“ [I, 13] „ἐπειδὴ ὁρῶ τὴν μὲν σπορὰν οὐσαν θεοῦ, τὸν δὲ τοκετὸν ἐπίσημον καὶ κοσμικόν, τρεφέσθω“ . . . Vgl. A. Ungnad, *Ursprung und Wanderung der Sternnamen*. Kulturfragen H. 2. Breslau 1923. S. 8. Firmicus II, 2. R. Eisler, Kuba-Kybele. *Philologus* 68, 1909), 199 ff.

3) Pseudo-Callisthenes I, 11; 12 u. I, 16.

warteten Sohnes Philipps.¹⁾ Die ganze Prägung dieses Orakels verrät ein hohes Alter. Dieses so zwiefach bezeugte Wunderer offenbart, daß beim Werden der Alexandersage sich eine Angleichung der Geburt des Königs an die Geburt des solarischen Helden vollzog.²⁾ Zweifel daran beseitigt die Tatsache, daß das gleiche Motiv in der nach jenem heiligen Alexanderspruch gefertigten Augustuslegende bedeutsam und sogar noch weit ursprünglicher hervortritt. Hier wird der Weltherrscher — natürlich bildlich — in einem Traumgesicht von der kreißenden Welt geboren.

4. DIE KOSMISCHE GEBURT DES WELTERRETTERS

Julius Marathus berichtet, daß ein Freigelassener des Augustus kurz vor der Geburt des Kaisers durch ein Wunder angekündigt habe, die Natur gebäre dem römischen Volke einen König.³⁾ Mit dieser Meldung hängt eine Vorbedeutung, von der Sueton Kunde gibt, enge zusammen. Atia, die Gemahlin des Oktavius, soll nämlich seltsame Träume vor ihrer Niederkunft gehabt haben. In dem einen glaubte sie, ein Drache sei zu ihr gekrochen und habe ihr beigewohnt. Darauf sei an ihrem Leibe ein Fleck in der Gestalt eines gemalten Drachen erschienen, den sie niemals habe wegbringen können. Als dann zehn Monate darauf Augustus geboren wurde, habe man ihn für einen Sohn des Apollo gehalten. Dieses Traumgesicht ist nur eine Nachbildung der uns schon bekannten Vorbedeutung bei der Geburt des großen Alexander. Ursprünglicher ist später die Vision der schlummernden Mutter des Alexander Severus, die da wähnte, sie gebäre einen Drachen vor purpurner Farbe. Alsdann soll jene Atia geträumt haben, daß ihre Eingeweide sich bis an die Gestirne ausgedehnt und sich über den ganzen Umkreis der Erde und des Himmels ausgebreitet hätten.⁴⁾ Diese

1) Abgedruckt bei Bratke a.a.O. S. 8, 7—9.

2) H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin 1879. 589, Z. 11. „εἶναι δὲ ἐξ ἀρχῆς ψοῦ δίκην τὸ σῶμα τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ ψῶν ὡς στέφανον.“ Vgl. auch Eisler, *Weltenmantel* 390, über den Leviathan. In der bekannten Darstellung der Apotheose des Antoninus und der Faustina trägt der geflügelte Genius die Weltkugel, auf der sich eine Schlange ringelt. Vgl. A. Springer und A. Michaelis, *Handbuch der Kunstgeschichte*. I². [Leipzig 1904.] Fig. 747, S. 424.

3) Sueton, *Aug.* c. 94 auch für das Folgende.

4) Zur kosmischen Deutung der Formen des Uterus und umgekehrt zur Auffassung des Himmelsgewölbes und des Nabel-Berges der Erde als kosmischen Mutterschoßes vgl. Hippolytos, *Ref. omn. haeres.* 19, 11 [Kern, *Orph.-Fragm.* p. 253; Nr. 243]: „σχῆμα δὲ ἔχουσαν ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ μήτραι παραπλήσιον, τὸν ὀμφαλὸν ἔχουσῃ μέσον, καὶ εἰ, φρεῖν, ὑπὸ ὄσπιν ἀγαγεῖν θέλει τις τὸ σχῆμα τοῦτο, ἔρκειον μήτραν ὁποῖου βούλεται ζώου τεχνικῶς ἐρευνησάτω, καὶ εὐρήσει τὸ ἐκτόπωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν μέσῳ πάντων ἀπαραλλάκτως ὑποκείμενον.“ W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*. Breslau 1894, S. 19, ff.: „[Ῥέα] πηγὴ τῶν πηγῶν

Vorbedeutung wird durch eine weitere aufgeheilt, nach der Oktavius im Traume gesehen haben soll, wie aus dem Leibe seiner Atia ein Sonnenstrahl hervorging, oder, wie es wohl richtiger bei Dio heißt, der die gleichen wunderbaren Dinge erzählt, daß die Sonne aus ihrem Schoße aufgegangen sei.¹⁾

Dieses Traumgesicht von der kosmischen Auswölbung des Mutterleibes ist ein Beweis dafür, daß die Legende sich von der alten Vorstellung, nach der die Welt selbst den Welterretter gebiert, nicht frei machen kann und wenigstens im Bilde diese Fiktion festhält. Daß diese Geburtslegende nun nicht einem zufälligen Wiederaufleben eines alten mythologischen Motivs seine Entstehung verdankt, sondern daß wir es mit einer bewußten Bezugnahme auf eine Weissagung zu tun haben, deren Kern die Geburt des Weltherrschers aus der kosmischen Gottheit war, beweist jenes schon genannte Religionsgespräch.

Hier wird erzählt, daß in einem von Kyros gegründeten und mit goldenen und silbernen Bildsäulen geschmückten Heiligtum der Hera die Götterbilder eine ganze Nacht hindurch am Tanzen gewesen seien und gerufen hätten, daß die Hera oder „Quelle“ von Helios schwanger geworden sei. Sie trage „in ihrem Mutterleibe, wie in einem Meere, ein Schiff von tausend Lasten“; sie habe „einen Fisch, der mit der Angel der Gottheit erfaßt, die ganze Welt mit eigenem Fleische nähren würde“. Nach dieser Weissagung hätten die Bildsäulen einen tollen Lärm gemacht, bis die Decke sich aufgetan habe, ein Stern herniedergestiegen und über der Gestalt der Quelle stehengeblieben sei. Dieser habe dann der „Braut der dreinamigen Gottheit“ die Geburt des Kindes verkündet, welches heißen werde: „Anfang und Ende; Anfang des Heiles, Ende der Verdammnis.“ „Anfang und Ende“ als Name des Kindes „ist nur eine Umschreibung von Aion — ἀρχὴ καὶ τέλος ist eine alte, weit verbreitete Aionformel“.²⁾

μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα“ ... [Kern, Orph. Fragm. p. 134, Nr. 56: „Ῥέα ... ὡς περ ἰπὸν τὸν πάντα περιέχοντα σφαιροειδῆ ἀπεκύσεν οὐρανόν.“ Nach Plato Tim. 49 ist die Materie: „ὑποδοχὴ πάσης γενέσεως.“ Eisler, Weltenmantel S. 397.

1) Cassius Dio 48, 1. Lampridius, Alex. Sev. c. 13.

2) Norden, Geburt S. 50. Das hohe Alter dieses Zuges vom Tempelwunder wird durch eine verwandte Erzählung in der „Agricultura Nabathaeorum“ bezeugt [Vgl. D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus. II (St. Petersburg 1856) 205 ff.]. Mit sichtlicher Bezugnahme auf den babylonischen Gott Tammuz wird in dieser verhältnismäßig jungen Oberlieferung berichtet: „Ein Mann von den götzendienerischen Propheten, namens Tammuz, fordert den König auf, die sieben Planeten und die Sternbilder des Tierkreises anzubeten. Der König aber tötet ihn auf grausame Weise. In der Todesnacht versammelten sich die Götzen aus allen Enden der Welt in dem Tempel zu Babylon bei dem großen goldenen, der Sonne geweihten Götzen, der daselbst, zwischen Himmel und Erde hängend, sich befand. Dieser Götze fiel nun in die Mitte des Tempels herab, und während alle

Der Stern des Religionsgespräches begegnet uns auch in der Geburtslegende des Alexander Severus, die ganz aus der Alexandersage schöpfte. Er erscheint hier bei der Kaiserburg. Da hier auch das Wunderei erwähnt ist, so dürfen wir folgern, daß beide vermutlich schon in jenem vorausgesetzten heiligen Alexanderspruch zusammengehörten. Das kosmische Wunderei des Pseudo-Kallisthenes und die kosmische Allmutter im Traumgesichte der Atia und im Religionsgespräch sind nur verschiedene Ausprägungen des gleichen symbolischen Gedankens. Die Hera des Religionsgespräches ist die große syrische Muttergottheit. Ihr Mutterleib ist als Welthöhle gedacht. Die Mutter der Götter und Menschen ist zugleich der Kosmos. Der Schoß der Atia, aus dem die Sonne aufgeht, ist zur Welthöhle, aus der Helios strahlend hervortritt, geworden. Der Mythos bedient sich solcher Bilder, ohne damit die Vorstellung von einer persönlichen Gottheit irgendwie preiszugeben. Erzählte man doch auch von der Allmutter Isis¹⁾, welche auch „Genesis“ und „Natur“ — man denke an die obenerwähnte Verheißung des Marathus — genannt wird, die vom Nil befruchtete Erde sei ihr Leib. Erscheint doch sogar auch Christus im neunten Gleichnis des Hirten des Hermas als würfelförmiger Berg, auf dem ein Turm errichtet wird.²⁾ Und der biblische Apokalyptiker gibt jener Vorstellung von der kosmischen Geburt des Erretters die Form: „ein Weib mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Und sie war schwanger und schrie in Kindesnöten und hatte große Qual zur Geburt.“³⁾

Ägyptens große Göttin Isis ist besonders gern persönlich und kosmisch zugleich gedacht. In einer hieroglyphischen Inschrift des von Augustus und Tiberius restaurierten Tempels von Karnack heißt es: „Tiberius Caesar hat dies als sein Denkmal gemacht für seine Mutter, die große Nut von Karnack, die große Isis, die Mutter der Sonne.“⁴⁾

Götzen um ihn standen, fing er an, den Tammüz zu beklagen und dessen Leidensgeschichte zu erzählen. Alle Götzen weinten und wehklagten die ganze Nacht über. Als aber der Morgenstern aufging, flogen sie alle hinweg und kehrten in ihre Tempel nach allen Enden der Welt zurück.“ Die Klage der Götter über den Tod des Tammuz ist ein Jahreszeitenmythus, der in einem, hier nicht überlieferten Freudenfest wegen seines Wiedererstehens die notwendige Ergänzung gefunden haben wird. Die Sommersonnenwende war das Todesfest des Tammuz; die Wintersonnenwende das Geburtsfest des Jahrgottes. Vgl. A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte. München 1924. S. 42.

1) Plutarch, De Is. et Osir. c. 38. Vgl. dazu das Buch von A. Dieterich, Mutter Erde. 2. Aufl. Leipzig 1913.

2) Neutestamentliche Apokryphen. Hrsg. v. E. Hennecke. Tübingen 1904. S. 274.

3) Apoc. 12. Vgl. Boll, Offenbarung Joh. S. 111.

4) Mitgeteilt von Norden, Geburt S. 156.

Dem entspricht die Aufschrift eines Thrones der Isis oder Neith von Sais: „Ich bin Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Die Hüllen meines Gewandes hat noch keiner gelüpf't. Die Frucht, die ich gebar, wurde die Sonne.“¹⁾ Auch die „neue Isis“, Kleopatra, bringt den Helios zur Welt. Aus dem Schoße der Isis geht also die Sonne hervor, wie in jenem Traumgesicht der Atia. Diese Geburt dachte man sich menschlich und kosmisch zugleich. Wir besitzen eine ägyptische Darstellung, welche das in ganzer Realistik offenbart. Ich denke dabei nicht an jene auch kosmisch aufgefaßte Darstellung der Göttin Nut, deren schwarzer Körper über und über mit Sternen besät ist, zwischen deren Brüsten man die Sonne und unter deren Nabel man den Mond erblickt, sondern ich denke an das knieende Bild der Himmelskönigin, aus deren Schoß die Sonne hervorgeht.²⁾ Die Erinnerung an diese kosmische Seite der Allmutter Isis lebte noch fort in der Überlieferung der Naassener, welche erzählten, daß die den Osiris suchende Isis mit sieben Schleiern oder Gewändern bekleidet sei, weil auch die Natur (Φύσις) wie mit sieben ätherischen Gewändern von den sieben Planetenhimmeln umgeben sei.³⁾

Aber auch in anderen Mythen begegnet die kosmische Allmutter. Kybele erscheint als kosmischer Altar, als würfelförmiges Haus der Götter, als Pege, als matrix mundi, als Himmelswölbung, als Mutter des göttlichen Fisches.⁴⁾ Rhea als Gemahlin des Chronos gebiert das Welte, aus dem der Lichtgott hervorgeht.⁵⁾ Chronos ist in jenem Religionsgespräch der „Zimmerer des dreifachen Himmelsdaches“⁶⁾; seine Gemahlin ist hier Hera-Myria. Der Ichthys, den diese gebiert, ist der göttliche Fisch der Kybele, der als Delphin-Apollo auf knossischem Schiffe zum Hafen von Krissa fährt.

Das Erscheinen der „neuen Sonne“⁷⁾ ist die Urvorstellung dieser kosmischen Sagen und Gesichte; deren Geburt aus der Welt- oder Lichthöhle ist gleichbedeutend mit der Epiphanie des solarischen Got-

1) Übersetzt nach Proklos zu Plat. Tim. 21 E bei Norden, Geburt S. 30. Vgl. hierzu auch ebenda S. 73; 114; 137 ff.

2) H. Prinz, Altorientalische Symbolik. Berlin 1915. Taf. VII, 1—Text S. 25; Taf. VI, 2—Text S. 21.

3) Hippolytus, Refutatio haeres. 5, 7, 142. Text nach der Rezension von Reitzenstein (Poimandres S. 86 f.). Als Physis erscheint Isis bei den Naassenern, die aber sicher aus alter Tradition schöpfen. Eisler, Weltenmantel S. 102. R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Straßburg 1901. S. 106.

4) Ganz allgemein nenne ich dafür R. Eisler, Kuba—Kybele. Philologus 68 (1909) und sein schon häufig herangezogenes Buch „Weltenmantel“ usw. Hier besonders S. 724; 728 u. ö.

5) Eisler, Weltenmantel S. 397.

6) Eisler, Weltenmantel S. 387; Kuba—Kybele S. 199.

7) Vgl. den Hinweis Hampes [S. 13] auf unser Wort „Neumond“. Unten S. 62.

tes, welche am 25. Dezember und auch am 6. Januar, dem späteren Tauffeste der Christen, festlich begangen wurde. Wir hören von einer pannychischen Feier am 5. und 6. Januar im Koreion, einem großen Tempel der Kore in Alexandria, die unter Gesang und Flötenspiel — man denke an das Singen und Tanzen der Götterbilder bei der ähnlichen pannychischen Feier im Religionsgespräch — vor sich ging. Diese Feier findet in der Frühe des nächsten Tages ihren Abschluß durch die Rufe der Feiernden: „In dieser Stunde hat heute Kore den Aion geboren.“¹⁾ Da nach einer parallelen Kultüberlieferung am nämlichen Tage das Geburtsfest des ebenfalls jungfräulich geborenen Dusares gefeiert wurde, da andererseits Osiris mit diesem Alexandriner Gotte Aion gleichgesetzt wurde²⁾, so ist es erwiesen, daß der von der Kore geborene Knabe Dionysos ist; denn sowohl mit Dusares, wie mit Osiris wird dieser gleichgesetzt.³⁾ Übrigens erzählt Nonnos ausdrücklich, daß die Göttin in einer Höhle, in der sie ein Drache sorgsam bewachte, von Zeus in Schlangengestalt überrascht wurde, der sie zur Mutter des „gehörnten Knäbleins“ machte.⁴⁾ Das Knäblein trägt also die Hörner des Erretters; ihm kommt die Weltherrschaft zu.⁵⁾ Tatsächlich berichtet Heraklit von dem brettspielenden Knaben Aion, dem die Königsherrschaft gehöre.⁶⁾ Dieser Überlieferung entspricht wieder die andere von Dionysos, nach der dieser junge Gott von Zeus mit den Insignien des Götterkönigtums die Weltherrschaft erhielt.⁷⁾ Unter der βασιλεία aber haben wir das gleiche zu verstehen, was die Christen sich in der Frühzeit unter ihrem „Gottesreich“ vorstellten. Sie bezieht sich natürlich nicht auf einen Raum, sondern auf die Zeit, in welcher der Gott allein regiert.⁸⁾

1) Epiphanius, Pan. haer. 51, 22. Bousset, Kyrios S. 333. Über das Verhältnis des ähnlichen Festes der Κικήλια, bei dem auch schließlich gerufen wird „ἡ Παρθένος τέτοκεν“, zu dem Feste der Kore vgl. R. Reitzenstein, Das eranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921. S. 195 ff.

2) Suidas ex rec. J. Bekkeri s. v. Heraiskos. Berlin 1854. p. 478 sq.

3) Bousset, Kyrios S. 334.

4) „κεροέν βρέφος.“ Nonnos, Dion. 6, 165.

5) Ich notiere nach Norden [Geburt S. 115], daß das Beilager des Osiris — Helios mit der Isis — Selene am Tage des Frühlingsanfanges gefeiert wurde, daß also demnach auch Isis, die Mutter der neuen Sonne, am Tage des Wintersolstitiums gebiert. „Die Bindung der Schwangerschaftsphasen an die Jahresfestzeiten, aus dem Kalender des Kirchenjahres uns geläufig, ist ihrem Ursprunge nach ägyptisch.“

6) Diels, Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl. (Berlin 1906) S. 69 Z. 17 f. Das spielende Götterkind begegnet häufiger; es ist eine bedeutsame Erscheinung der griechischen Mysterienreligion. Vgl. O. Kern, Orpheus. Berlin 1920. S. 51.

7) O. Kern, Orphicorum fragmenta. Berlin 1922. p. 234 No. 214. Vgl. auch Norden, Geburt. S. 45.

8) E. v. Dobschütz, Zeit und Raum im Denken des Urchristentums.

Es ist klar, beiden Feiern, sowohl der am 24./25. Dezember wie der am 6. Januar, liegt „ein und dieselbe Vorstellung zugrunde: mitten in der Zeit des winterlichen Todes verjüngt sich das Sonnenlicht; der Lichtgott, den die Dämonen der Finsternis zu töten trachten, wird zu neuem Leben geboren“.¹⁾ Die Spaltung des ursprünglich nur am 6. Januar in Ägypten festlich begangenen Tages der neuen Sonne erklärt sich durch das Zurückweichen des Wintersolstitiums im alten Kalender. Da diesem Zurückweichen nicht allmählich, Tag für Tag, sondern mit einem Male, gleich um mehrere Tage, Rechnung getragen wurde, so ist auch eine einmalige und dann dauernde Änderung vorauszusetzen.

Eduard Norden weist darauf hin¹⁾, daß das Gründungsjahr Alexandrias (331) in die Periode fällt, innerhalb welcher die Wintersonnenwende auf den 25./24. Dezember liegt und fügt dann bei, daß Aion der besondere Schutzgott Alexandrias war. Er vermutet, daß um diese Zeit in dem hellenisierten Nillande neben das altnationale, ägyptische Datum, das neue Datum des 25./24. Dezember, daß damals neben die Feier der Weltzeit die des Jahreslaufes, neben Aion Helios getreten sei. Dem widerspricht in etwa meines Erachtens der ursprüngliche Sinn beider Feste als einer Feier der winterlichen Sonnenwende. Die schlichten, von jeder doch erst später anzusetzenden religionsphilosophischen Grübeleien noch freien Worte: „Geburtsfest der Sonne“, „es mehrt sich das Licht“ lassen es mir doch geratener erscheinen zu sagen: neben Helios trat später Aion, das „den dualistischen Mächten des Lichtes und der Finsternis übergeordnete welt schöpferische Prinzip“ der Iranier.²⁾ Dieser Aion wurde vermutlich in der hellenistischen Religionsmengerei zu einer Hypostase, welche sich bereits in der iranischen Religionsphilosophie vorbereitete. Wie die Sophia vom Judengott, so löste sich diese vom Lichtgott ab.³⁾ Für den Werdegang der

Journal of biblical literature. XLI, P. III and IV [1922] 217f. Über Zeit und Raum im Iranischen H. Junker a. a. O. S. 129.

1) Norden a. a. O. S. 35ff. Norden hat jetzt für diese Feste ein umfassendes Material zusammengetragen, auf das ich hier nur noch verweisen kann.

2) Darüber wieder eingehender Norden a. a. O. S. 29f.

3) Diese Auffassung gebe ich mit allem Vorbehalte wieder. Ein Eingehen auf diese religionsgeschichtlich bedeutsame Materie, die den Scharfsinn angesehenster Philologen zur Zeit beschäftigt, erübrigt sich, da die Geschichte unseres Problems ihr Genügen in der Tatsache findet, daß beide Feiern solarischer Natur sind. Nur hinweisen darf ich wohl im Bewußtsein meiner Unzulänglichkeit auf folgende mit dieser Materie in Beziehung stehende Tatsachen. Isis ist „die Natur des“ [weltschöpferischen, persönlich werdenden Begriffes] „Aion, aus der alle entstanden sind, und durch die alle existieren“, die „uranfängliche Erzeugerin der Weltzeiten“ [Diodor III, 5. Athenagoras pro Christ. 22. Apuleius, metam. XI, 5. Norden, Geburt S. 30]. Der Thron der Isis oder der Neith von Sais trug die Inschrift: „Ich bin Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Die

Kaisermystik sind solche religionsgeschichtliche Bezüge ohne größeren Belang. Wichtiger für diesen ist die Tatsache, daß wir noch Beziehungen zwischen diesen Geburtsfesten der neuen Sonne und dem leibhaftigen Soter auf dem römischen Kaiserthron feststellen können. Das ermöglicht uns jenes vorhin herangezogene Religionsgespräch.

Das Fest der Götter in jenem Tempel des Cyrus, von dem in dieser religiösen Disputation zwischen den Vertretern der verschiedensten religiösen Richtungen im hellenistischen Osten berichtet wird, ist eine panmychische Feier wie die in Alexandria und dieser ersichtlich sehr nahe verwandt. Nur sind es hier die Götterbilder selber, wie wir sahen, die in der Nacht Tänze aufführen und schließlich rufen: „Freue dich für die Hera, daß sie geliebt worden ist!“ Ein solches Wunder kennen auch Josephus und Tacitus. Sie berichten, daß irgendwo — wohl im Osten — ein Tempel im Feuerglanze erstrahlt sei, daß dieser widergehallt habe vom Stimmengewirr der Götter, die diesen verlassen möchten.¹⁾ Daß es sich auch hier um die Verheißung der Epiphanie eines großen Erlösergottes gehandelt haben muß, ergibt der Zusatz, den Tacitus seinen Berichten hinzufügt. Diese seltsamen Wunder-

Hüllen meines Gewandes hat noch keiner gelüpft. Die Frucht, die ich gebar, wurde die Sonne.“ [Näheres Norden ebenda.] Nun bestehen enge Beziehungen zwischen der jüdisch-gnostischen Sophia und der Isis. Letztere erscheint als *Φρόνησις* oder *Σοφία θεοῦ* [Reitzenstein, Poimandres S. 44. Norden, Geburt S. 98]. Johannes von Gaza vergleicht die Sophia mit der Mondgöttin und hüllt sie, wie das der Isis-Selene geschah, in ein silberweißes Gewand [G. Kaibel, Epigrammata graeca. Berlin 1878. R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Straßburg 1901. S. 106]. Von der Urzeit, von Anfang an, war die Sophia da als Werkmeister neben Gott [Vgl. meine Ausführungen über die Sophia in meinem Aufsatz „Aus der Genesis“ usw. S. 170ff.]. Nach Plutarch [De Is. et Osir. c. 53sq. Norden, Geburt S. 98] ist Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, „das sinnliche Abbild des gedanklichen Kosmos“, und bei Philon [De ebr. 30. Norden ebenda] heißt es: „Gott wohnte der Sophia bei — nicht nach Menschenart — und pflanzte in sie die Keime des Werdens; sie nahm den Samen Gottes in sich auf und gebar, als die Frucht voll ausgetragen war, in Wehen den einzigen und geliebten, sinnlich wahrnehmbaren Sohn, diese Welt.“ Anderswo wiederum ist Isis-Selene die „Weltmutter“: „Von Helios gefüllt und befruchtet, streut sie in den Luftkreis weithin aus die Keime der Geburten“ [Plutarch, De Is. et Osir. c. 43. Norden, Geburt S. 115]. Wie Isis-*σοφία* in hellenistischen Liedern und Berichten mit Hermes-*λόγος* wechseln kann [Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. S. 108], so wechselt wieder Hermes-Logos mit Aion-Logos [Eisler, Weltenmantel. S. 695ff.]. Isis und Sophia sind darnach wesensgleich mit Aion, was ihr Sein vom Uranfang her, ihre welterschöpfende Betätigung, und — das hatte ich oben auch von Aion vermutet — ihre Ablösung von der Gottheit als Hypostase betrifft. Ich erwähnte die hier herausgehobenen Stellen auch deshalb, weil in ihnen die seltsame zugleich persönliche und kosmische Auffassung der Muttergöttin zutage tritt.

1) Tacitus, Hist. V, 13. Josephus, Bell. Jud. 6, 5, 4. Vgl. dazu auch Sueton, Vesp. c. 4.

zeichen, sagt er, seien mit der jüdischen Verheißung zusammengebracht worden, nach welcher der Orient wieder zur Macht gelangen und der von Judäa Aufgestandene die Herrschaft an sich reißen werde. Bei der Vieldeutigkeit der Weissagung sei diese auch auf Vespasian und Titus bezogen. Tatsächlich nun berichtet Sueton, daß dem Nero verheißben worden sei, er werde für den Fall seiner Absetzung die Herrschaft über den Orient, nach einigen das Königreich Jerusalem innehaben.¹⁾ So seltsam das auch erscheinen mag: dieser Nero, der einmal als Sohn des Zeus und der Hera bezeichnet wurde²⁾, ist auch als ein Messias angesehen worden. „Es fehlte nicht an solchen,“ erzählt Sueton, „welche lange Zeit hindurch sein Grab mit Frühlings- und Sommerblumen schmückten und bald seine Bildnisse in der Prätexa bei der Rednertribüne, bald seine Edikte hervorholten, gleich als ob er noch lebe und binnen kurzem wiederkehren werde.“³⁾

Wir sehen, wie die Fäden von jenem göttlichen „Fisch“, den Heramyria⁴⁾ in dem Religionsgespräch gebären soll, herüberspringen zu dem vorgeblichen Herasplassen auf dem römischen Kaiserthron. Die Muttergöttin des Religionsgesprächs ist nun persönlich und kosmisch zugleich gedacht. In ihrem Mutterleibe trägt sie „wie in einem Meere ein Schiff von tausend Lasten.“⁵⁾ Die Nerosage in Verbindung mit jener Verheißung des Ostens deutet auf die Herkunft und auf den Weg, den dieses Mythologem nach dem Westen einschlug: Weissagungen des Orients vermittelten es der römischen Welt, die sich aber auf der Wanderung mit Vorstellungen der Mysterienreligionen durchsetzten.

Die heilige Geburt des jungen Gottes wurde in den Mysterien dem Mysten vorgeführt und danach wurde gerufen: „Χαῖρε νόμφιε, χαῖρε νέον φῶς.“⁶⁾ Dieser Ruf ist wohl auf den Dionysos und nicht auf den aus dem Schoße der Göttin wiedergeborenen Mysten bezogen worden.⁷⁾ Für die Beziehung auf den Gott spricht die Tatsache, daß der göttliche Soter gern den Titel oder den Eigennamen φῶς erhielt.⁸⁾ Besonders

1) Sueton, Nero c. 40.

2) Orac. Sib. V, 140: „ὄν παρὶν τέκεν αὐτὸς ὁ Ζεὺς ἰδέῃ πότνια Ἥρη.“

3) Sueton, Nero c. 57.

4) Auch Isis wird, wie die Hera des Religionsgesprächs, gern Μυρία genannt. A. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891. S. 103f.

5) Alles Nähere in meinem „Alexander usw.“ S. 116ff.

6) Firmicus Maternus, De errore prof. relig. XIX, 1.

7) So A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903. S. 214. Kern. Orpheus. S. 53 hält es für zweifelhaft, ob der Hierophantenruf: „ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον“ bei dem μυστήριον von Eleusis der Geburt des göttlichen Kindes, oder dem Mysten galt.

8) Oden Salomos 36, 3: „Ich wurde das glänzende Licht, der Sohn Gottes genannt.“ Bousset, Kyrios S. 210.

spricht aber dafür ein verwandter Bericht des Kosmas von Jerusalem über eine ähnliche Feier, bei der gerufen wurde: „Die Jungfrau gebar; es mehrt sich das Licht.¹⁾ Dieser Wendung entspricht der Vermerk des Astrologen Antiochus zum 25. Dezember: „Ἡλίου γενέθλιον αὖξει φῶς.“²⁾

Die zukunftsfrohe Hoffnung fand in den Mysterien³⁾ einen willkommenen Nährboden. Sarapis und Isis erhalten schon zur Zeit Ptolemaios IV. (221—204 v. Chr.)⁴⁾ den Titel Soter. In diesen Mysterien nun symbolisierte die heilige Niederkunft der Göttin dem Mysteren seine zweite geistige Geburt aus dem Schoße der Himmelskönigin. Der Mysteren im Sternenkleid gleicht sich der „neuen Sonne“, dem „neuen Lichte“ an. Das Mythologem von der heiligen Geburt konnte sich gerade in den Mysterien mit der wahlverwandten Erretterverheißung zur Vorstellung von der Geburt eines erlösenden Knäbleins, dem die alles befriedende Weltherrschaft zukomme, verquicken.

Die Geburt der das All erneuernden Sonne ist natürlich der Sinn dieses Mythos. Indem dieses Bild auf Alexander, auf Augustus, auf den Kaiser des Mittelalters bezogen wird, kleidet es den Gedanken der Übertragung der Weltreiche großartig ein.

Am Ausgange der alten Welt nimmt das Mythologem von der kosmischen Geburt des Lichtgottes dichterisch freie Gestalt bei Claudian an. Dieser schildert — mutmaßlich an „das sternengeschmückte, den Nachthimmel versinnbildende ‚Speläum‘ der Mithriasten“ denkend — die Höhle der Zeit, um welche der Chronosdrache seinen Leib schlingt⁵⁾:

„Est ignota procul nostraeque impervia menti
Vix adeunda deis, annorum squalida mater
Immensi spelunca Aevi, quae tempora vasto
Suppeditat revocatque sinu. Complectitur antrum
Omnia qui placido consumit numina serpens.
Perpetuumque viret squamis caudamque reductam
Ore vorat tacito relegens exordia lapsu.“

In der „spelunca“ als „mater annorum“ haben wir „die kosmische und zugleich personifizierte“ Welthöhle Kybele vor uns.⁶⁾ Letztere be-

1) Migne, Patr. Gr. XXXVIII, 342 sq.: „Ἡ Παρθένος ἔτεκεν, αὖξει φῶς.“

2) F. Boll, Griechische Kalender. I. Sitzungsber. d. Akad. Heidelberg. 1910, S. 16.

3) Auf die Bedeutung von *salus* oder *σωτηρία* in den Mysterien weist hin R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und ihre Wirkungen, Leipzig 1910, S. 25f.

4) Auf diese Stelle machte aufmerksam Dölger, *Ichthys*, S. 420.

5) Claudian, *De cons. Stilich. II*, 424ff. *Mon. Germ. AA. X*, 218. Den Hinweis verdanke ich Norden (*Geburt* S. 82).

6) Vgl. den Kommentar zu der Stelle bei Eisler, *Weltenmantel*, S. 616ff.

gegnet in der Dichtung gleich darauf wieder als Pfortnerin Natura, die anderswo als Physis mit Chronos sich paart.¹⁾ Bei Claudian nun besucht der Sonnengott den Zeitgott — mag der Dichter unter „Aevum“ nun den Aion oder den Chronos verstehen — in dessen Höhle. In dieser befinden sich unter anderen „Geheimnissen des Zeitgottes“ auch die nach Metallen geordneten Zeitalter. „Sol führt das goldene ans Tageslicht und läßt den Stilicho das erste Jahr des saeculum aureum inaugurieren.“²⁾ Der aus der kosmischen Welthöhle geborene Helios-Soter, so kann die ursprüngliche Vorlage dieser panegyrischen Dichtung nur gelautet haben, führt mit sich empor das erste goldene Alter einer neuen Weltepoche.³⁾

Diese mystische Vorstellung von der Geburt des Welterretters aus der kosmischen Allmutter lebte auch noch in der mittelalterlichen Sage von der ara coeli fort, welche sich auf dem Kapitol in jenem Tempel lokalisierte, der ursprünglich der Allmutter, die hier den Namen Juno oder Dea Virgo Caelestis trug, und später der Jungfrau Maria geweiht war. Zwei Fassungen der Sage sind uns überliefert. Nach der einen erhielt Augustus von der Pythia die Verheißung, daß nach ihm ein jüdischer Knabe die Welt beherrschen werde, worauf der Kaiser auf dem Kapitol einen Altar errichtet habe mit der Aufschrift: „Ara Primogeniti Dei.“⁴⁾ Nach der anderen Fassung sah der Kaiser — ganz ähnlich, wie der biblische Apokalyptiker — die Jungfrau mit dem Knaben in der Sonne, und er vernahm die Worte: Haec est ara filii Dei.⁵⁾ Diese Legende geht nun nicht auf die Apokalypse des Johannes zurück, sondern beide schöpfen aus der gleichen Quelle. Die ara filii Dei ist die Göttermutter, welche als $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$, als die im Mittelpunkt der Welt gelegene $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ τοῦ παντός in der Virgo am Himmel

1) Ebenda. Die Natura als Hypostase, die ganz nach dem Vorbild der Sophia gezeichnet ist, hat wiederholt die mittelalterliche Dichtung beschäftigt. Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrh. dargestellt. Münster 1896. S. 32 ff. H. Gelzer, Nature. Zum Einfluß der Scholastik auf den altfranz. Roman. Halle a. S. 1917. S. 36 ff. F. Kampers, Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala. Deutsches Dante-Jahrbuch. VI (1921) 35 ff.

2) Norden [Geburt S. 43] vergleicht die vierte Ekloge mit dieser Dichtung und sagt: „Sie bietet . . . ein unabhängiges Zeugnis für die auch die Ekloge beherrschende Vorstellung, daß Helios aus dem Urgrunde der Ewigkeit das goldene Zeitalter als erstes der neuen Weltperiode emporführt.“

3) Vgl. Nordens Hinweis [S. 43] auf O. Greßmanns ähnliches Urteil in der Zeitschr. f. Kirchengesch. N. F. IV (1923) 175.

4) Johannes Malalas X, 232. Migne, Patr. gr. XCVII, 358.

5) Jacobus a Voragine, Legenda aurea. Rec. Th. Graesse. Dresden 1846. c. VI. p. 44. Mirabilia Romae Ed. G. Parthey. Berlin 1869. p. 33 sq. Cicero und andere nennen das $\theta\upsilon\mu\iota\alpha\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ am Himmel „ara“. Boll, Sphaera. S. 148.

als παρθένος φωτός erkannt wurde. Dieses Sternbild wird oft der Kybele gleichgesetzt. War die bei Vergil vom Himmel auf die Erde zurückkehrende Jungfrau die mystische Mutter seines rettenden Knäbleins, so wird sie hier — auch diese Sternenmystik muß an eine Wanderung der Virgo vom Himmel zur Erde denken — zur Mutter des Weltheilandes.¹⁾

Die Sage von Ara coeli geht zurück auf ein Sibyllinum, das seinerseits anknüpfte an das gewöhnliche Omen der Astrologen vom Sonnenringe.²⁾ Dieser erscheint hier am Horizonte in mäßiger Höhe das Bild der Jungfrau mit dem Kinde und zu deren Füßen das θυματήριον, den βωμός, umfassend, welch letzterer auch wohl selbständig als Göttermutter erscheint. Der heidnische Charakter dieser christlichen Sage ist also unverkennbar. Wir gehen kaum fehl, wenn wir diese mit Augustus in Zusammenhang gebrachte astrale Weissagung in die Zeit dieses Kaisers zurückdatieren und sie jener großen jüdisch-hellenistischen Propaganda eingliedern, welche ihre Spitze gegen den Divus und Soter Augustus kehrte.

In der anderen Denkweise des Mittelalters mußte dieses kosmische Bild verblassen; aber ganz vergessen war es auch dann nicht. Der „Löwensohn“ der Kaiserweissagung der christlichen Sibyllen ist, wie wir sehen werden, der „Sonnensohn“. Eine Spur des alten Mythos läßt auch das merkwürdige Schreiben der „rechtgläubigen Tiburtiner“ erkennen, das bald nach dem Tode Friedrichs II. verfaßt ist; darin heißt es: „Gleich der Sonne, wenn sie von der Himmelsachse in das westliche Meer sinkt, so hinterläßt Friedrich im Westen einen Sonnensohn, dessen Morgenröte im Osten schon zu leuchten beginnt, während noch

1) Vgl. hierzu besonders: E. Rodocanachi, *Le Capitole Romain*. Paris 1904. p. 195 sv.; *Le origini della chiesa dell'Aracoeli*. *Bulletino di archeologia cristiana*. IV (1894) 85 ff. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle imaginations del medio evo*. II (Torino 1883) 310; Chr. Hülsen, *Bilder aus der Geschichte des Kapitols*. Rom 1899. S. 19; H. Grisar, *Rom beim Ausgange der antiken Welt*. *Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter*. Bd. I (Freiburg 1991) 198. Für das Mythologische vgl. Eisler a. a. O. S. 465 u. ö. Die vom Himmel zurückkehrende Virgo ist Astraea. Vgl. den dieser gewidmeten Artikel in Roschers Lexikon.

2) Vgl. hierzu Jastrow, *Religion Babyloniens* II, 577. Den Hinweis auf diese Sonnenringe verdanke ich Eisler. Das Omen der sieben Nebensonnen in der Tiburtinischen Sibylle, eine Naturerscheinung, welche verhältnismäßig häufig beobachtet wird [F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* II, 1 (Münster i. W. 1909) 100], wurde schon nach Jastrow (a. a. O. S. 605) in Babylon so gedeutet, daß bei diesem Phänomen ein Mächtiger den Thron ergreifen wird, daß des Königs Land sich lossagen, diesen umringen und töten wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Kern der mittelalterlichen Tiburtina schon in vorchristlicher Zeit bekannt war und gegen Augustus ausgespielt wurde. Zu der siebenten Sonne mit einem Schwert in dieser Sibylle vgl. die Abbildung bei Kugler a. a. O. Taf. II, Fig. IX, 7.

die Sterne am Gewölbe des Himmels funkeln.“¹⁾ Auch in der Sage von Parzival, der durchaus eine Errettergestalt ist, kehrt die Erinnerung an das alte Mythologem wieder. In dieser Sage, welche in Fabel und Szenerie sich unbedingt nach der mythischen Königssage des Ostens gebildet hatte²⁾, träumt die Mutter des Helden von ihrer Niederkunft, daß Blitze sie umstrahlten, dumpfer Donner erdröhnte, und daß sie einen Drachen gebäre.³⁾

Daneben findet sich das alte Motiv auch in der häufiger sich zur dichterischen Größe erhebenden Verherrlichung des Weltheilandes Christus.⁴⁾ Auch diese verwandte gern das Gleichnis von der neuen Sonne und von der kosmischen Geburt des rettenden Gottes. Ephrem der Syrer besingt die Gottesmutter mit den Versen: „Aufgegangen ist aus ihr die Sonne der Gerechtigkeit, die durch ihren Aufgang die ganze Welt erleuchtet hat“, und: „Die große Sonne hat sich zusammengezogen und in leuchtender Wolke verborgen; die Jungfrau ist Mutter dessen geworden, der den Menschen und die Welt geschaffen hat.“ Die Vorstellung von der jungen, am Tage der winterlichen Sonnenwende von neuem geborenen Sonne kehrt wieder in einer dem Ambrosius oder auch dem Maximus von Turin zugeschriebenen Weihnachtspredigt: „Ganz gut pflegt das Volk den heutigen heiligen Geburtstag unseres Herrn ‚die neue Sonne‘ zu nennen und weiß das mit solchem Nachdruck zu behaupten, daß auch Juden und Heiden sich in diesem Ausdruck zusammenfinden. Wir wollen das bereitwillig festhalten, weil mit dem Aufgang des Heilands nicht nur das Heil des Menschengeschlechts, sondern auch die Helligkeit der Sonne selbst sich erneut, wie der Apostel sagt (Ephes. 1, 10), ‚auf daß er durch ihn alles erneute, sowohl was im Himmel als auf Erden ist‘. Denn wenn die Sonne sich verfinstert beim Tode Christi, so muß sie heller als sonst leuchten bei seiner Geburt.“⁵⁾ Ganz ähnlich rühmt im zwölften Jahrhundert der Priester Wernher Christus als strahlende, ewige Sonne.⁶⁾

1) K. Hampe, Eine frühe Verknüpfung der Weissagung vom Endkaiser mit Friedrich II. und Konrad IV. Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1917. 6. Abhandlg. S. 11 u. S. 18 f.

2) In meinem Buche „Lichtland der Seelen“ usw., sowie in den Aufsätzen: „Turm und Tisch“ usw., „Gnostisches“ usw. glaube ich diesen Nachweis erbracht zu haben.

3) Wolfram von Eschenbach, Parzival 103 f.

4) Ganz allgemein verweise ich auf H. Usener, Das Weihnachtsfest. 2. Aufl. Bonn 1911. S. 79 ff.

5) Übersetzung bei Usener a.a.O. S. 365 ff. Vgl. auch J. F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster i. W. 1918. S. 83 ff.

6) Wernhers Maria abgedr. bei H. Hoffmann, Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache u. Literatur. II (Breslau 1837) S. 195 f.

Aber nicht nur dieses zur Allegorie gewordene mythische Bild, sondern auch die Geburtsmär der solarischen Helden selber kehrt in christlicher Gewandung wieder. Das Protoevangelium Jakobi enthält den klassischen Beleg dafür, daß die Kindheitsgeschichte Jesu mit dem Höhlenmysterium der Mithraspriester in Zusammenhang gebracht wurde. An den Mythos von der Kore, welche in der Höhle — wie die bräutliche Gaia wohl das Kosmoskleid des Himmelsgottes — webt, als Zeus ihr naht, erinnert ohnehin im Protoevangelium der Zug, daß die Jungfrau Maria den Vorhang für den Tempel webt, dem nach rabbinischer Auffassung eine kosmische Bedeutung zukommt.¹⁾ Christus wird hier in einer Höhle geboren. Schon Justin wies darauf hin, „daß der Konkurrent Christi aus dem Felsen geboren sei, und daß der Ort, wo die Weihung der neuen Anhänger stattfand, von ihnen ‚Höhle‘ genannt ward.“ Mithras ist der Sonnengott, und die lichte Wolke in der Höhle in jenem Protoevangelium erinnert an dieses Urbild, noch mehr aber die Tatsache, daß die Geburt Christi beschrieben wird „wie ein Sonnenaufgang: erst lichte Wolke, dann Lichtglanz, schließlich die Sonne selbst.“²⁾ Noch mehr erinnert an den Mythos der Kore und an die Feier im Koreion in Alexandria eine bildliche Darstellung.³⁾ In der Sammlung des Fürsten Ludwig von Oettingen-Wallerstein in München befand sich ein griechisches Gemälde auf Zedernholz, über dessen Datierung nicht einmal Mutmaßungen angestellt werden können. Auf diesem erblickt man die heilige Jungfrau in der Mitte einer Höhle auf einem Baume sitzend. Vor ihr liegt das Kind in einer Krippe, hinter welcher Ochs und Esel stehen; im Hintergrund die Hirten, deren einem ein Engel die himmlische Botschaft verkündet und in der Höhe die Menge der himmlischen Heerscharen, welche die Geburt preisen; darunter die drei Weisen aus dem Morgenlande zu dem Stern aufblickend, welcher gerade über dem Christuskind steht. Links in der Grotte aber erscheint die Erde als ein ältliches Weib, sitzend, bekleidet mit grünem

1) E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 58. Josephus [Ant. III, 7, 7] deutet die verschiedenartigen Fäden des Gewebes auf die vier Elemente des Kosmos. Weitere Belege für die kosmische Wertung des Vorhanges bei Eisler a. a. O. S. 191; dort auch S. 187 ff. Materialien zur Legende vom hl. Rock, den Maria webt.

2) Justinus, Dial. 70. Migne, Patr. graeca. VI, 640 C. Hennecke, Neutest. Apokryphen. S. 61. Ders., Handbuch zu den neutest. Apokryphen. Tübingen 1904. S. 126 f. Vgl. hierzu auch das Evangelium des Ps.-Matthaeus c. 13. [C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha. Ed. alt. Lipsiae 1876. p. 77]: „Ad. ingressum vero Mariae coepit tota spelunca splendorem habere, et quasi sol ibi esset ita tota spelunca fulgorem lucis ostendere“...

3) Zitat nach F. Piper, Mythologie der christlichen Kunst. II (Weimar 1851) 69 ff. Über den Verbleib des Bildes konnte nichts in Erfahrung gebracht werden.

Untergewand und rotem Oberkleide, welche das Christuskind in Empfang nimmt, das eine andere weibliche Figur über einem, wie es scheint, mit Wasser gefüllten Becken darreicht. Die Erklärung der ganzen Szene gibt ein Prophet, der am Eingang der Grotte sitzend, zu zwei vor ihm stehenden Männern, alle drei mit einem Stabe in der Hand, spricht; ein Schild, auf den er seine Füße setzt, enthält seine Worte: „Die Jungfrau gebiert heute den Überwesentlichen, und die Erde gibt die Höhle dem Unerreichbaren; die Engel preisen mit den Hirten, und die Weisen wandern mit dem Stern; denn um unsertwillen ist als Kind geboren der Gott von Ewigkeit.“ Manches an diesem Bilde ist nicht zu deuten, aber Weltenbaum, Welthöhle, kosmische Geburt des Erretters lassen sich in ihm noch mit Sicherheit erkennen. Das Koremotiv und die Deutung der Hebamme Salome auf die Erde scheinen mir dieses sonst durchaus dem regulären Typ einer byzantinischen Geburt Christi entsprechende, verschollene Bildchen besonders anziehend zu machen.

So haben Sonnenmär und Adamsmystik, sich innig verquickend, den Begriff des Weltheilandes geprägt. Der dumpf sich beugende Glaube Babels an das unentrinnbare Walten der sieben Planeten über die menschlichen Geschicke konnte nur grobsinnliche Errettererwartungen zeitigen. Erst als man in Persien begann, die seelischen Kräfte und Betätigungen bewußter einzuschätzen, als man das Licht dem Guten, das Böse dem Dunkel gegenübergestellt hatte, konnte auch der Errettergedanke anheben, sich mit ethischem Gehalte zu erfüllen. Der Mensch soll nach der eranischen Lehre ein Streiter sein für Ormuzd, und dem Könige fällt die Aufgabe zu, die Welt nach dem Vorbilde des Lichtreiches zu ordnen. In Hellas fand man dann vollends den Weg zur ganzen Menschheit. Indem dort das Streben sich zu regen anhub, das Ich zu einem Kunstwerk zu gestalten, in dem eigenen Leben einen Mikrokosmos zu erkennen, der die Schönheiten des Makrokosmos widerspiegeln soll, begann man das Weltbürgertum als die höchste Entfaltung des Menschentums im Kosmologischen zu fundieren. Der Gedanke des Neuwerdens der durch Alexanders Tat scheinbar äußerlich eine Einheit bildenden Welt, das die Philosophen von dem gewaltigen Eroberer erwarteten, sollte erst später Leben zeugen.

Alexander selber wird nirgendwo als Soter¹⁾, als Chorführer einer

1) Die grundlegende, gelehrte Arbeit von E. Kornemann [Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte. Beiträge zur alten Gesch. I (1902) 51 ff.] würdigt die ungeheure Bedeutung Alexanders für den Werdegang des Herrschaftsgedankens ebenso, wie ich das in meinem „Alexander“ und hier wieder tue. Insbesondere führt Kornemann die Institution der Herrscherkulte auf den großen Makedonen zurück.

neuen Epoche bezeichnet; daß aber auf ihn uralte Errettererwartungen des Orients bezogen wurden, wird erhärtet durch seine gleich nach seinem Tode einsetzende Heroisierung durch die in Paradiesesvorstellungen wurzelnde Sage; das bezeugen ferner hellenistische Sibyllen, in denen der — wie der babylonische Errettergott und König — „Zweigehörnte“ die Rolle des Messias gespielt haben muß; das beweist endlich die Tatsache, daß seine um sein Erbe hadernnden Epigonen sich kühn mit dem Titel „Soter“ schmückten und dabei anknüpften an die fortdauernde, durch das makedonische Meteorleuchten unendlich gesteigerte Errettererwartung des Ostens, welche, wie Josephus, Tacitus und Sueton bezeugen, noch in den Tagen des römischen Kaiserreichs eine geistige Macht war.

5. VERGILS VIERTE EKLOGE

Vergils vierte Ekloge kann kühnlich die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee genannt werden; nicht deshalb, weil der Dichter etwa bei der Abfassung dieses bukolischen Liedes bereits bewußt für den im Osten geprägten Gedanken des universalen Kaisertums mit dessen Sitz in der ewigen Roma hätte Stimmung machen wollen, sondern weil hier wohl zum ersten Male ein orientalisches, die Weltherrschaft verheißendes Sibyllinum in lateinischer Form umgegossen ward, und weil ferner diese Umdichtung wenige Jahre nach ihrer Veröffentlichung auf den ersten Kaiser des Westens bezogen wurde, was wesentlich dazu beitrug, daß des Ostens apokalyptisch-messianische Wertung des Weltherrschaftsgedankens sich auch auf das neue Imperium des Abendlandes ausdehnte.

Die spätere Deutung des Knaben der Ekloge auf den von den höfischen Dichtern als Wiederbringer der goldenen Zeit des Saturn gefeierten Augustus und insbesondere die im ganzen Mittelalter beliebte christliche Auslegung dieser kurz vor der großen Zeitenwende verfaßten dichterischen Weissagung von der Geburt des erlösenden Kindes haben diesem unter die bukolischen Lieder des Vergil eingereihten Sang ein fast kanonisches Ansehen verliehen. Wie Konstantin beim Eingange des Mittelalters, wie Dante an dessen Ende, so stehen heute noch die zahlreichen Erklärer der Ekloge fast durchweg im Banne der antik-römischen und der früheren wie späteren christlichen Auffassung, daß Vergil hier tatsächlich aus innerstem, ernstem Empfinden heraus messianischen Erwartungen Ausdruck gegeben habe. Die Jahrhunderte des Mittelalters hörten aus den Versen des Bukolikons — bald mit heidnischem, bald mit christlichem Tonfall — die in der eigenen Brust verhaltenen Erwartungen eines allgemeinen Erretters heraus. Vergil

ward diesen Zeiten ein hochgefeierter Kronzeuge — hier für die nahe Wiederkehr des Sabbatreiches des himmlischen Kosmokrators, dort für das endzeitliche, weltbefriedende, irdische Imperium des römisch-deutschen Kaisers.

Der Geschichtschreiber des abendländischen Kaisergedankens kann an einer so bedeutungsvollen, allzeit so hoch bewerteten poetischen Schöpfung nicht achtlos vorübergehen. Läßt er sich tragen von dem großen Strome jener Exegese vieler Jahrhunderte, so gelangt er zu folgender sachlicher Auffassung der Dichtung, welche diese in den Reigen der kosmischen Errettererwartungen eingliedert.

Vergil wurde in Rom der erste uns bekannte abendländische Prophet einer messianisch abgestimmten Kaiseridee. Auch er verkündete die Epiphanie des rettenden Knaben; auch bei ihm kreißt bei dessen Geburt die Welt.

„Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben,
Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels“

ruft er in seiner berühmten vierten Ekloge im Jahre 40 v. Chr., anscheinend erfüllt von dem frohen Glauben, daß nunmehr ein neues völkisches Ideal geboren werden würde, daß die ewige Roma in dem neuen nun anbrechenden Säkulum ein anderes, glücklicheres Aussehen erlangen werde. Diese kreißende Welt erinnert an Atias Traumgesicht. Vergil erkannte in der am Himmel verstirnten Jungfrau mit dem Knaben, jene Hera-Urania, welche zugleich — wie in jener Vision der Mutter des Augustus — die persönlich gedachte Physis ist. Diese Jungfrau und Allmutter stand dem Empfinden der Römer ganz besonders nahe. Sie ist Lichtgöttin, Schicksalsgöttin, Mondgöttin, Himmelskönigin.¹⁾ Hera und Isis, aber auch Fortuna caeli nennt sie der Myste bei Apuleius.²⁾ Als Tyche verschmilzt sie mit der Isis zur Isityche.³⁾ Als solche tritt sie an die Stelle der schon in der republikanischen Zeit verehrten Fortuna des römischen Volkes. Als Fortuna Romas trägt sie der kapitolinische Jupiter auf der Hand.⁴⁾ Ihren kosmischen Charakter offenbaren die weltbedeutenden Symbole, welche sie schmücken: die Mauerkrone als Zeichen der beherrschten Polis im Doppelsinn von Welt und Stadt und der mit Sternen geschmückte Weltenmantel. Diese Virgo als Inbegriff der Gerechtigkeit und des Glückes der nun anbrechenden Epoche ist unserem Dichter in seiner absichtlich schil-

1) A. Dieterich, Abraxas. Leipzig 1891. S. 102f.

2) Apuleius, Metam. XI, 2 u. 5. Vgl. auch G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. München 1912. S. 359.

3) Wissowa a. a. O. S. 264.

4) Cumont, Mysterien S. 87f.

lernenden, natürlich bildlich gemeinten Verarbeitung der alten Weisung vom rettenden Knäblein — dieses ist durchaus menschlich gedacht — die Allmutter¹⁾; sie wird in der Gestalt der Isityche zur Mutter seines Sonnenkinds: die matrix mundi, das Weltall kreißt.²⁾ Wir werden Gründe dafür prüfen, daß Vergil tatsächlich an die Isis als die Mutter seines Sonnenkinds dachte, aber nicht an die Göttin Isis, deren kosmische und astrale Bedeutung ihm bekannt war, sondern — an die „hoffärtige Buhlin“ am Nil, die sich als neue Isis feiern ließ. Diese im abgeschwächten Bilde durch Vergil wiedergegebene östliche Vorstellung von der kosmischen Geburt des das All befriedenden Erlöserknaben ist die Voraussetzung für das Kommen eines Schlaraffenlebens. Alle Mühsal, alles verderbliche Kraut und Getier schwindet dann, und das Märchen gießt das Füllhorn des Segens über die Welt aus.

So will es scheinen, als ob der Dichter seine diesseitige Erwartung eines wunderbaren Aufstieges der das Chaos zum Kosmos wandelnden Roma mit Bewußtsein in das jenseitige mythische Bild vom Sonnenkinde gekleidet habe. Vergils Ekloge — ob durch ihre ursprüngliche Zielsetzung, ob durch die spätere Deutung auf den ersten Imperator, das kann ruhig zunächst eine offene Frage bleiben — stellt in der Tat einen bedeutsamen Abschluß im Entwicklungsgange der Kaisermystik dar.

Was die Schwarzköpfigen, und die, welche sie nacheinander bezwangen, immer wieder erhofften, was die Stoa erdachte, was die Mysterien im lockenden Bilde zeigten, was die Epigonen des Makedonen der Mit- und Nachwelt vortäuschen wollten — das alles lebte in Rom wieder auf. Hier wurde — anknüpfend an jene religiöse und prophetische Ergriffenheit des Ostens aus dem Gefühle der Verschuldung, aus der Sehnsucht nach Wiedergeburt, die Hoffnung auf den Soter geboren. Vergil singt von seinem göttlichen Knäblein, das den Paradiesesfrieden bringen soll, und hilft dadurch dem Kaisergedanken des Ostens Heimatrecht auch im Westen erwerben.

Es drängt sich nunmehr die Frage auf: Was in dieser weltgeschichtlichen Dichtung ist Eigengut Vergils; was übernahm er der Überlieferung des Ostens vom Soter? Da ist es nun gleich wesentlich, daß die in dem Hirtenliede noch durchschimmernde, in Rom nicht bodenständige Vorstellung von der kosmischen Geburt des Welt-

1) Boll, Sphaera 479 f.: Παρθένος = Kybele; ebenda S. 129 = Dike oder = Isis.

2) Das suchte ich eingehend zu erweisen in meinem Aufsatz: „Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee.“ Mitteilgn. d. schles. Ges. f. Volkskunde. XVII (1916).

erlösers zweifelsohne älteren prophetischen Vorbildern entstammt. Schon die jüdische Sibylle hat, worauf ich schon früher hinwies, auf Christus zu beziehende Verse, welche sich ganz seltsam mit der messianischen Verheißung der vierten Ekloge vom „nascenti puero“¹⁾ berühren:

„τυκτόμενον δὲ βρέφος ποτὶ δ' ἑπτατο γηθοσύνη χθύν,
οὐράνιος δ' ἐγέλασσε θρόνος καὶ ἀγάλλετο κόσμος.“²⁾

Auch jene sibyllinischen Verse des sechsten Buches in dem häretischen Hymnus auf Christus, die ausklingen in den Worten:

„ἦνίκα γαῖα χαρήσεται ἐλπίδι παιδός.“³⁾

werden bei einem Vergleich mit Vergils bukolischem Liede in eine eigenartige Beleuchtung gerückt. Die hoffende Erde freut sich nach den Sibyllinen ob der Ankunft des mitten in den ganzen großen Kosmos gestellten Messias. Und Vergil sang:

„Adspice convexo nutantem pondere mundum,
terrasque tractusque maris coelumque profundum,
adspice venturo laetentur ut omnia saeclo.“

Solche ähnliche Motive berechtigen zu der Annahme, daß das Carmen Cumaeum, auf welches Vergil sich ausdrücklich beruft, dem Gedankenkreise der jüdisch-hellenistischen Sibyllen nicht allzu fern gestanden ist. Das auch bei Isaias sich findende messianische Bild dieser Weissagungen mit dem gottgeliebten Knaben im Mittelpunkte ähnelt dem Bilde unserer Ekloge so sehr, daß wir auch trotz der Variante des Dichters, nach der die wilden Tiere nicht gezähmt werden, sondern verschwinden, irgendwelche Abhängigkeit voraussetzen müssen. Wahrscheinlich ist dieses Abhängigkeitsverhältnis durch das Vorhandensein einer gemeinsamen prophetischen Grundlage zu erklären, welche Paradiesesvorstellungen mit der Erwartung eines noch in die Welt tretenden Erretterkindes verknüpfte. Der Gedanke der Wiederkehr des goldenen Zeitalters war in Rom nicht neu. Auch das war nicht mehr unerhört, daß man eine größere Persönlichkeit Roms nach bedeutenderen Leistungen mit dem Sotertitel schmückte. Neu aber war — und diese Erwartung wird das Carmen Cumaeum aus dem Oriente nach Rom gebracht haben —, daß ein Knäblein in der Wiege als kommender Heiland gepriesen wurde.⁴⁾

1) Norden, Geburt S. 149.

2) Orac. Sib. VIII, 474 sq. J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. S. 172.

3) Orac. Sib. VI, 8—20. Geffcken a. a. O. S. 131.

4) Hierzu vgl. R. C. Kukulá, Römische Säkularpoesie. Leipzig 1911. S. 59f.

Aber nicht nur dieser Kerngedanke unseres Hirtenliedes ist fremdes prophetisches Gut, sondern auch dessen seltsame, theologische Einkleidung. Die ganze Art, wie Vergil das Carmen Cumaeum in seine Dichtung einführt, läßt deutlich erkennen, daß es sich hier um ein Vaticinium handelt, das in Rom allgemeiner bekannt war. Franz Boll hat schon vor Jahren ganz kurz und soeben in durchschlagender Beweisführung dargetan¹⁾, daß der von Vergil wiedergegebene sibyllinische Spruch in irgendeiner Beziehung zu jener schon erwähnten, Jahrhunderte zuvor bereits auf Alexander d. Gr. bezogenen, astrologischen Weissagung gestanden sein muß, welche, worauf ich früher hinwies, in Aufbau und Gliederung dem gleichfalls schon zitierten Prognostikon des Hephaestio von Theben sicher sehr nahe verwandt war. Bolls überzeugende Gegenüberstellung des astrologischen Spruches: „Ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ τρίτου [δεκανοῦ τοῦ Ὑδροχόου] γεννώμενος ἐκ θεῶν σπαρήσεται καὶ ἔσται μέγας καὶ μετὰ θεῶν θρησκευθήσεται καὶ ἔσται κοσμοκράτωρ καὶ πάντα αὐτῷ ὑπακούσεται“²⁾ mit den Versen der Ekloge:

„Ille deum vitam accipiet, divisque videbit
permixtos heroas et ipse videbitur illis,
pacatumque reget patriis virtutibus orbem“

bot Eduard Norden die Anregung zur Abfassung seiner geistvollen und ergebnisreichen Studie. Dieser Gelehrte übernimmt Bolls Schlußfolgerung und zeigt in jenem astrologischen Spruche und in jenen Versen der Ekloge die gleichartige Nachwirkung eines ägyptischen Theologoumenons auf.

In Ägypten³⁾ war es die winterliche Sonnenwende, welche schon in sehr früher Zeit Erwartungen der Erneuerung und des Heiles auslöste, die sich frühzeitig zu dem Gedanken vom Kommen eines Heilandes verdichteten. Der Glaube an die Epiphanie einer „neuen Sonne“, eines „Sonnenkinds“, eines „Löwensohnes“ hat im Nillande zunächst die Göttermär von Horus dem Kinde, den die Griechen Harpokrates nannten, gestaltet. Dieser Mythos wurde dann — auch wieder schon in weit zurückliegenden Zeiten — in Verbindung gebracht mit dem sichtbaren Vertreter des Sonnengottes auf Erden, mit dem Könige. Als das geschehen, konnten, wie uns jetzt Eduard Norden gelehrt hat, Königsweissagungen entstehen, welche in Inhalt und Aufbau nur eine dürftige Vermenschlichung der Mär vom Sonnenkinde darstellen.

1) F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Leipzig 1914. S. 12ff. Ders., Sulla quarta ecloga. 1923.

2) Hrsg. v. Engelbrecht. Wien 1887. S. 65, 17. Vgl. dazu oben S. 50 A. 2.

3) Norden, Geburt, besonders S. 125f.

Der Knabe Horus ist die „neue Sonne“. Auf dem Erdschiffe thronend fährt er einher. Seine Mutter ist die bald persönlich, bald kosmisch gedachte Isis; sein Vater Osiris-Helios. Von seiner Mutter wird er im Verborgenen als Kind gesäugt, gehegt, aufgezogen, „als Jüngling auf seiner Lebenshöhe wird er von Ammon, dem Göttervater, vorgestellt der ‚großen und kleinen Neunheit der Götter‘ und mit der Krone irdischer Herrschaft geschmückt, deren menschenbeglückender Verlauf ihm verheißen wird“. Eine sehr alte Priesterlehre¹⁾ nun hat in Ägypten auf Grund dieses Mythos eine Art Königsdogma geschaffen, welches der Glaube der Ägypter mit Zähigkeit durch viele Jahrhunderte festgehalten hat.

Amon-Rê, der Sonnengott, naht sich einer Sterblichen, der Königin, in Gestalt ihres Gatten, des Königs. „Sie erwacht von dem Wohlgeruche, der ihn umgibt, und frohlockt über den Anblick seiner Schönheit. In der Liebesvereinigung gibt er sich ihr zu erkennen.“ „In dem Augenblicke, wo er ‚sein Herz auf sie gelegt hat‘, ist sie nicht mehr sterbliches Weib, sondern Göttin. Beim Scheiden verheißt ihr der Gott die Geburt eines Knaben, mit dem er ganz sein will, und der die Erde mit seinen Wohltaten beglücken wird. ‚Er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben; denn meine Seele ist in ihm‘, spricht der Gott zu seiner Erwählten, ‚Du bist mein leiblicher Sohn, den ich erzeugte‘ zu dem Knaben nach dessen Geburt. In diesem Sohne manifestiert sich Horus. Wenn er als Pharao den Thron seiner Väter besteigt, nimmt er den Namen dieses Gottes als Titel an; denn Horus ist in ihm wiedergeboren, und wie dieser der regierende König der Vorzeit war, Segenspender und Wohltäter des Landes, so wird es jetzt der neue Herrscher sein. Die Sonne, die er vom Samen seines Vaters in sich trägt, geht neu in ihm auf; Sonne und Mond, die Horusaugen, trägt er in den seinigen; ‚Sohn der Sonne‘ führt er unter seinen Titeln.“

Das Horuskind auf den Armen seiner jungfräulichen Mutter Isis war ein auch am Himmel verstirntes Bild²⁾, das überall dort, wo die Göttermär von der ägyptischen Allmutter sich verbreitete, bekannt war. Dieses Sonnenkind, das sich in einem Erretterkönige offenbart, dessen Geburt immer wieder verheißen wurde, sollte aus der Weissagungsliteratur des Morgen- und Abendlandes nicht mehr verschwinden.

Dieses Theologoumenon ist der Hintergrund des Krönungszeremo-

1) Ebenda S. 166 u. 75. Norden stützt sich hier vornehmlich auf A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté Pharaonique*. Paris 1902. Chap. II: *La naissance divine du Pharaon*.

2) Vgl. hierzu die Ausführungen des besten Kenners der „Sphaera“ der Alten, Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*. S. 122 u. ö.

niells in Ägypten. Dessen drei Teile, welche wir bereits ganz in dem Einweihungsritus der Isismysterien und zum Teil in dem Ordo der mittelalterlichen Kaiserkrönungen wiederfanden, erkennt Norden in der Verheißung der Vergilschen Dichtung wieder. Der Eingießung der göttlichen Lebenskraft in jenem alten Zeremoniell entspricht in der Tat die Wendung der Ekloge: „deum vitam accipiet“. Die Vorstellung in der Götterversammlung begegnet uns wieder in Vergils Worten:

„divisque videbit permixtos heroas et ipse videbitur illis.“

Endlich ist die gottbestimmte und gottbegnadete Weltherrschaft auch in unserem Hirtenliede die volltönende Dominante.

In näherer Beziehung zu jenem Theologoumenon steht auch der bereits erwähnte, in Ägypten entstandene und auf ägyptische Verhältnisse zielende astrologische Spruch des Hephaestio.¹⁾ Auch bei diesem sind nun drei Akte zu unterscheiden. Während wir die beiden letzten: die Vorstellung in der Götterversammlung und die Berufung zur Weltherrschaft hier in ähnlicher Form wie in der Ekloge finden, unterscheidet sich der erste Akt in beiden Verheißungen wesentlich. Dort verleiht die göttliche Herkunft des verheißenen Knaben diesem ganz allein göttliche Ehren, und sie allein befähigt ihn zur Weltherrschaft. Vergil dagegen nimmt erst eine nach der Geburt erfolgende Vergöttlichung oder Heroisierung seines jugendlichen Helden an. Wie der Spruch des Hephaestio, so weiß auch der diesem nahe verwandte und gleichfalls in Ägypten entstandene, den Pseudo-Kallisthenes überliefert²⁾, nichts von einem später erst erworbenen Übermenschentum des Kosmokrators. Auch die hellenistischen Sibyllinen kennen wohl den Erretterkönig, der „von der Sonne her“ gesandt wird³⁾, aber auch ihnen ist die Auffassung, welche wir bei Vergil finden, fremd. Wie kommt diese nun in das bukolische Lied des Römers?

Vergils Futurum: „accipiet“ kann recht wohl die ägyptische Auffassung wiedergeben, daß das eigentliche Königsfluidum nicht bei der Erzeugung und auch nicht bei der Umarmung des Neugeborenen durch den göttlichen Vater erteilt, sondern erst bei der Krönung eingegossen wird, und zwar einmal durch die Reinigung mit dem „lebenzeugenden Wasser“, welches die drei Kräfte der Sonne: Leben, Stärke, Dauer vermittelt, zweitens durch die Umarmung durch den Gott und durch dessen Bestreichen mit der Hand. Das Wort „umarmen“ bedeutet hier nach dem französischen Ägyptologen Moret: „consacrer, couronner, divi-

1) Siehe oben S. 69. Dazu jetzt B o 11, Sulla quarta ecloga. p. 12.

2) Siehe oben S. 50, A. 2.

3) Orac. Sib. VII, 652.

niser“.¹⁾ Die Tatsache, daß auch Vergil eine solche „Reinigung seines Götterlieblings im Auge hat, wenn er davon spricht, daß die „*priscae fastidia fraudis*“ zuerst noch beseitigt werden müssen, ist gewiß geeignet, die Annahme von Beziehungen zwischen dem Krönungszeremoniell und der vierten Ekloge zu stützen. Wer aber — eine unmittelbare Anknüpfung dieser an jenes ist ja ausgeschlossen — war dabei der Vermittler? Der Vers:

„*iam nova progenies caelo demittitur alto*“

gibt darauf die Antwort.

Norden²⁾ hat spätere christliche Gedankenbilder zur Erklärung dieses Verses herangezogen; er hat u. a. auf die Stelle des Paulus³⁾ hingewiesen: „Der erste Mensch ist von der Erde, der zweite vom Himmel. Wie der irdische Mensch, so sind auch die irdischen Menschen, und wie der Himmelsmensch, so sind auch die Himmelsmenschen.“ Auch den Vers aus der dem Jacopone da Todi zugeschriebenen Sequenz „*Stabat mater*“:

„*Tui nati caelo lapsi*“

konnte er mit gutem Rechte den eben herausgehobenen Versen unserer Ekloge zur Seite stellen. Und dennoch brauchen wir nicht so weit zu gehen; wir können in der antiken Gedankenwelt selber die Erklärung für diese Stelle des Hirtenliedes finden.

Die vom Himmel gesandte „*nova progenies*“ des Vergil ist ohne Zweifel das gleiche Geschlecht, von dem auf den Goldplättchen von Petelia⁴⁾ die Rede ist:

„Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀκτερόεντος·
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον.“

Es ist das „*θεῶν γένος ὄλβιον*“, zu dem der gehört, „der sich nach der Ordnung reinigen und einweihen läßt“.⁵⁾

Wir sind damit in die Gedankenwelt der Mysterien geleitet, in deren Einführungsritus wir das Schema des ägyptischen Krönungszeremoniells wiedererkannten⁶⁾, und können nunmehr behaupten, daß

1) Vgl. Moret l. c. 47 sv.; 87 sv.; 101; 311. Herr Kollege Kroll bemerkt hierzu: „Das *Futurum accipiet* ergibt sich doch auch aus den griechischen Vorstellungen von Herakles und vergöttlichten Herrschern.“ Der Gedanke einer späteren Heroisierung seines kleinen Götterlieblings hat dem Dichter entschieden vorgeschwebt; nur meine ich, daß dieser durch den Mysterienglauben hindurchgegangen ist.

2) Norden, *Geburt* S. 48 ff.

3) Kor. I 15, 47 f.

4) H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. II^o (Berlin 1912) 175.

5) Dieterich, *Mutter Erde* S. 113.

6) Siehe oben S. 19 ff.

die Sotererwartungen des Vergil, ehe dieser ihr die anmutige dichterische Form gab, durch die Vorstellungskreise der Mysterien hindurchgegangen sind. Der Dichter redet in der Bildersprache dieser Geheimkulte. Seinem kleinen Menschlein gibt er in seiner Dichtung eine Doppelnatur, so wie sie vordem Herakles und dessen Nachfahre Alexander der Große besessen hatten, die ja auch von irdischen Eltern geboren, aber dennoch als Göttersprossen — wie die „cara deum suboles“ wie das „magnum Iovis incrementum“¹⁾ der Ekloge — gefeiert wurden. Vergils werdender Erretter soll von der Gottheit nach der alten heiligen Ordnung der Mysterien von allen menschlichen Schwächen gereinigt, mehr wie andere Sterbliche mit Götterkraft ausgestattet werden, und nach seiner Weihe soll er im heiligen Schauspiel mehr wie die anderen Eingeweihten des Umganges mit den Göttern gewürdigt werden. Er darf dabei in das Haus des Sonnengottes treten, dessen wichtigste Geräte der Sonnentisch des Gottes und das Lager der bräutlichen Göttin sind. Ihm, der neuen Sonne, wird der Sonnengott den Tisch abtreten, und mit der Göttin wird er die heilige Hochzeit feiern.²⁾

Ob Vergil selber den Gedanken von der Geburt des Sonnenkinds mit solchen, durch den Mysterienglauben abgewandelten Bildern verbrämte, oder ob das verlorene Gedicht der ägyptischen Seherin schon auf dem Wege nach Rom oder in Rom diese eigenartige Färbung erhielt, das ist nicht festzustellen. Von jenem Sonnenkönige, von dem Herrscher ἀπ' ηελίοιο³⁾ der ägyptischen und hellenistisch-jüdischen Sibyllinen zu dem „himmlischen Geschlecht“ der Mysterien war der Weg nicht allzu weit. Sicher ist nur, daß Vergil jenes in der älteren Weissagungsliteratur, wie wir sahen, auch sonst vorgetragene Theologou-

1) Vgl. hierzu Kukula a. a. O. S. 59.

2) Mensa und cubile (pulvinar) gehören schon in Babylon zusammen. Nach Herodot [I, 181] stand im Brautgemach des Beltempels, wo die Priesterin des göttlichen Bräutigams harrte, ein Tisch und eine Kline. Pulvinar und mensa, als wichtigste Geräte des Götterhauses, werden immer wieder zusammen genannt [vgl. die Angaben bei Eisler, Weltenmantel S. 610] und treten beim Lectisternium, dem rituellen Göttermahle, besonders hervor [Wackermann, Über das Lectisternium. Progr. d. k. Gymn. zu Hanau 1888/89. S. 19f.]. Dem Ahnherrn des Knäbleins der Ekloge, hinter der wohl eine Alexanderverheißung steckt, Herakles, wurde Jupiters Tisch und Hebes Lager zuteil [vgl. dazu Kukula a. a. O. S. 64f.]. Auf diese Beziehung zu Herakles wiesen auch schon die Berner Scholien zu Verg. Ecl. 4, 62 hin: „nobilibus pueris editis, in atrio domus Junoni Lucinae lectus, Herculi mensa ponebatur.“ Jeder Erklärungsversuch des Verses der Ekloge:

„nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est“,

der die Einheit zwischen Tisch und Lager zerreißt, ist von vornherein abzulehnen.

3) Orac. Sib. III, 652. Vgl. dazu die von Norden [Geburt S. 55 u. 147] mitgeteilte ägyptische Prophetie in hellenistischer Prosa: „Wann von Helios her ein König kommen wird als Spender des Segens, eingesetzt von der höchsten Göttin Isis.“

menon der ägyptischen Priester nicht selber der heiligen Lehre des Nillandes entnahm, und da der Dichter eine Vorlage nennt, die er umdichtete, so festigt sich unsere Annahme, daß diese dem Osten angehörende Verkündigung der Geburt des Kindes durch das kumäische Lied zu seiner Kenntnis gelangte.

Als sicheres Ergebnis ist nunmehr festzuhalten, daß alle wesentlichen Züge des messianischen Bildes, das Vergil uns darbietet, der weiter zurückliegenden Überlieferung angehören und ihm höchstwahrscheinlich durch das Carmen Cumaeum vermittelt wurden. Letzteres hat gewiß auch die Zeit der Geburt des Knaben und den Beginn des durch diesen heraufzuführenden neuen Aions bereits, vermutlich astrologisch, an einen Sonnenkranz, wie er häufiger erscheint — „iam regnat Apollo“, d. h. die Sonne hat ihre Krone aufgesetzt — anknüpfend, chronologisch festgelegt. Das Jahr 40. v. Chr. bedeutete schon in dem Sibyllinum den nach Vergil überraschend — „iam venit“ — gekommenen Anbruch des letzten, des goldenen Zeitalters, das zugleich das erste einer neuen Reihe sein sollte.¹⁾

Es ist nun durchaus möglich, daß unserem Dichter in der Gedankenwelt des Poseidonios der Glaube an das Walten einer Vorsehung und an die Möglichkeit einer Welterrettung aufgegangen war.²⁾ Auch wissen wir, daß es für ihn — wenigstens später — unbedingt feststand, daß Rom durch das Fatum zur Weltherrschaft bestimmt sei, und beim älteren Vergil sicherlich hat sich auch dessen Welt- und Menschheits-

1) Die Verse:

„ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.“

deutet Norden [Geburt S. 15] so: „Die letzte Zeit ist schon da, und gleich wird der neue Zeitlauf beginnen.“ Mit aller Bescheidenheit vertrete ich dieser Interpretation des Philologen gegenüber meine andere Auffassung. „Aetas“ ist hier das Weltalter. „Iam venit“ sagt man von diesem, das eine Dauer von 110 oder 120 Jahren hat, nicht, wenn es seinem Ende zueilt. Die obigen Verse erkläre ich so: das letzte von der Sibylle geschilderte Zeitalter, das goldene, ist gekommen, welches zugleich das erste einer neuen Reihe ist. Ich verweise auf das Analogon der jüdischen Apokalypstik. „In ihr erscheint regelmäßig die Neuschöpfung von Himmel und Erde als der letzte Akt des gewaltigen Dramas, in dem sich der Abschluß des jetzigen und der Anfang des künftigen Äon abspielt.“ [P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907. S. 5f.] Auch in der orphischen Lehre von den vier nach Metallen benannten Zeitaltern, die auch Vergil in seiner Ekloge wohl im Auge hat, findet meine Auffassung eine Stütze. Ein Fragment [Kern, Orph. Fragm. Nr. 29a p. 101] lautet: „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus (dispscunt), inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis; nonnulli etiam ut magi aiunt Apollinis fore regnum [ultimum].“ So ergänzt Sal. Reinach, Cultes, Mythes et Religions II (1909) 75, 1. Vgl. hierzu Boll, Sulla quarta ecloga p. 7 sq.

2) Damit soll nicht gesagt sein, daß Poseidonios selbst schon an Welterrettung dachte.

ideal mit einem politischen und ethischen vermählt. So ist es nicht undenkbar, daß der Dichter in der Ekloge zum Propheten wurde, der seine ahnungsvollen Gedanken in bunte Motive der Lyrik, in traumhafte Bilder einer üppigen Phantastik kleidete, daß in des Sängers Seele jenes große Ahnen des römischen Kaisertums erwachte, das seit Cäsar mächtig und immer mächtiger sich regte, kurz, daß Vergil sich gläubig das Prognostikon der Sibylle zu eigen machte und es in die bunten Tinten des Märchens tauchte, um so — weitab vom Wirrwarr der politischen und sozialen, der philosophischen und der religiösen Meinungen und Strebungen — als Dichter seiner freudigen patriotischen Zuversicht Ausdruck zu geben, daß die Fülle der Zeiten für die ewige Roma gekommen sei.

Durch eine solche, jede Deutung auf bestimmte Personen in Rom ablehnende Auslegung wächst das Gedicht Vergils zu erhabener Größe. Nun hat aber schon vor Jahren ein führender Philologe, Friedrich Marx¹⁾, mit dem die moderne Exegese der Ekloge recht eigentlich erst beginnt, die Behauptung aufgestellt, das Lied sei eine nicht ernst zu nehmende Klientenpoesie. Diese Behauptung verhallte. Die nachfolgende Auslegung unseres Hirtenliedes blieb im Banne jener alten Überlieferung, wenn sie auch in Einzelheiten bei ihrer Erklärung auseinanderging. Da aber mischte sich jüngst in den Chorus der vielen Interpreten die Stimme des lachenden Philosophen. Wie könnt ihr, fragt Robert Eisler, dieses Bukolikon ernst nehmen? Was will denn der Dichter im jugendlichen Übermute? Er will doch nur dem Konsul des nach der Sibylle ominösen Jahres 40, Pollio, dem Schrittmacher des Antonius, ein anmutig scherzendes und freundlich satyrisches, glückwünschendes Carmen überreichen, das etwa so umschrieben werden muß²⁾: Du kennst, lieber Pollio, das von der eitelen Buhlerin Kleopatra geflissentlich verbreitete Carmen Cumaeum und weißt, daß danach bald nach deinem Antritt des Konsulates die neue, vom Himmel niedergestiegene Virgo-Isis am Nil, die neue Isityche Romas, den Welt herrscher gebären wird. Da ziemt es sich wohl, dir Glück zu wünschen; denn danach wird ja durch dich der Anbruch des neuen goldenen Aions

1) F. Marx, Vergils vierte Ekloge. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. (1897) 11.

2) Ich gebe, von dem Autor dazu ermächtigt, die These Eislers, welche er demnächst selbst veröffentlichen wird, nachdem er sie schon vor etwa zwei Jahren in Vorträgen verteidigte, unter Weglassung alles dessen, wofür ich selbst keine Wahrscheinlichkeitsgründe namhaft machen konnte, in eigener Paraphrasierung. Das Lachen des Knaben glaubte ich vom Standpunkte Eislers aus so deuten zu müssen, wie das die Paraphrase zu erkennen gibt. Ich suche die gewiß anziehende These zuerst möglichst objektiv zu prüfen und vertrete darauf erst ihr gegenüber meinen eignen Standpunkt.

inauguriert, in dem wir argen Sünder in ein wie vom Himmel her gekommenes Geschlecht uns wandeln und herrlich und in Freuden leben werden. Zunächst freilich muß der schon lange erwartete Knabe heranwachsen und als neuer Achilles sich Troja-Roma erobern.¹⁾ Dann aber kommt gewiß jenes göttergleiche Leben. Drum auf, Knäblein! Lächle deine seltsame Göttermutter an, die dir den Tisch des Gottes und das Lager der Göttin in Aussicht stellt. Gelt, Augur Pollio, du bist, wie ich und wie jener unechte Prinz, zum befreienden Lachen geboren, das göttlich macht? Du verstehst darum das kleine Bukolikon, das dir halb im Scherz, halb im grimmigen Mißmut dein junger Freund Vergil mit dem Augenblinzeln des Augurs sendet. Sollte die listenreiche Mätresse mein Carmen als Entgegenkommen auffassen — nun, wer weiß, wozu das gut wäre? Und, lieber Pollio, auf alle Fälle, wenn es wirklich jemandem einfallen sollte, dem Schalk in der Maske des Propheten politische Absichten zu unterschieben: meine Verse lassen verschiedene Deutungen zu!

Wir müssen Konstantin, Dante, die ganze alte Mär vom Zauberer Vergil, die vielen Ausleger bis auf die neuesten und glänzendsten, Eduard Norden und Franz Boll, vergessen, um unbefangen die Frage prüfen zu können, ob tragfähige Gründe für eine solche Behauptung beigebracht werden können, die, wenn sie sich durchsetzen könnte, die Überlieferung von Jahrhunderten zum wehmütigen Bedauern vieler, unter denen auch ich mich befinde, wie ein Kartenhaus umblasen würde.

Vergils dichterische Umgestaltung des orientalischen Sibyllinums war nicht nur mir lange Zeit eine Sphinx. Im Banne jener Tradition behauptete ich früher, sie ziele auf den jüngeren Marcellus; denn alle anderen im Jahre 40 geborenen Kinder führender Männer in Rom, auf welche man geraten hat, schienen mir nicht in Betracht zu kommen, und der zu erwartende Sproß des Antonius und der Kleopatra schied, wie ich glaubte, aus, weil der römische Volksgeist, der doch sicher in

1) Vgl. hierzu Boll, *Sulla quarta ecloga* p. 13. Herr Kollege Kroll schrieb mir dazu: „Ich bezweifle die Beziehung der Verse: „Alter erit etc.“ auf die römische Weltherrschaft: es ist der stoische Palingenesia-Gedanke, und die Beispiele sind rein griechisch und gewiß aus stoischer Literatur zu belegen.“ Demgegenüber möchte ich doch an meiner früher schon zum Ausdruck gebrachten Auffassung [Geburtsurkunde S. 239f.], daß Troja hier ein politisches Symbol ist, festhalten. Hellenische Eitelkeit feierte ja den Antonius über das Maß, weil seine Politik den Westen dem Osten dienstbar machen wollte [Cass. Dio XLVIII, 39; Plutarch, Ant. 60. Vgl. auch E. Norden, *Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit*. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert. VII. 1. Abt. (1901) 322. Th. Mommsen, *Festrede in Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1889. S. 26f.], und Caesar sollte nach einem umlaufenden Gerücht beabsichtigt haben, den Mittelpunkt seiner Herrschaft von Rom nach Troja zu verlegen [Sueton, Caesar 79].

Vergil lebendig war, sich diesem Bastard unmöglich zuwenden konnte. Später aber glaubte ich, daß Vergil aus hoher nationaler Stimmung heraus von irgendeinem unbekanntem Liebling des Schicksals geträumt habe. Aber das Gefühl wurde ich niemals so ganz los, daß die starke Anrede an den Parteigänger des Antonius, daß die auf den Monat festgelegte Geburt des Kindes nicht eine in der Luft schwebende, sondern eine ganz bestimmte Sotererwartung bedinge. So hat die Sphinx höhnisch gelächelt damals und später. Wird sie es abermals tun, wenn Eisler das Lachen mit Lachen erwidert und ihr zuruft: Erst die Erklärer haben dich auf den hohen Kothurn gestellt und dich in eine würdevolle Toga gehüllt; als dein Vater dich in die Welt schickte, warst du leicht geschürzt, und neckisch tänzelnd gingst du einher?

In den der großen Zeitenwende vorausgehenden Jahrzehnten will der Orient seine alten Rechte auf die Weltherrschaft zurückgewinnen, wenn es nicht anders geht, auch durch die Verlegung des Sitzes des Imperiums von Rom in den Osten. Für diesen Gedanken warb eine ausgedehnte sibyllinische Propaganda in der Weltstadt am Tiber. Aber nicht nur Machthaber des Ostens, sondern auch solche im Westen¹⁾ bedienten sich dieser Propaganda zur Erreichung von Sonderzwecken. Augustus wußte, was er tat, als er um das Jahr 12 v. Chr. zweitausend libros fatidicos in griechischer und lateinischer Sprache verbrennen ließ.²⁾ Nicht wenige werden darunter gewesen sein, die, wie die Prophezeiung von der Virgo mit der ara coeli, ihre Spitze gegen ihn selber richteten. Die Annahme, daß das Carmen Cumaeum unter diesen die Stelle der modernen politischen Flugschriften vertretenden Literaturerzeugnissen, welche auf die Masse des Volkes wirken sollten, eine Sonderstellung eingenommen und keine bestimmte politische Ziele verfolgt habe, ist unbedingt von der Hand zu weisen. Die ganze Art, wie Vergil dieses Sibyllinum einführt, offenbart vielmehr, daß es sich da um ein dichterisches Machwerk handelte, das Aufsehen in den denkenden politischen Kreisen Roms erregt hatte und mit seiner Zielsetzung allgemeiner bekannt war. Wenn darum — so schließt Eisler — Vergil dem eifrigen Parteimann Pollio eine Umdichtung dieser Weissagung sandte, so konnte er unmöglich darüber im Zweifel gewesen sein, wie der Adressat diese deuten würde.

Kurz vor dem Frieden von Brundisium verhiess das Carmen Cumaeum in Rom die Geburt eines Sonnenkindes aus der kosmischen Allmutter, der Virgo, in welcher man auch hier die Isis wiedererkannte. Dieser Gedanke war an sich nicht neu. Wir sahen, daß die Sage von

1) Vgl. u. a. Cicero, Cat. III 4, 9.

2) Sueton Aug. 31; Norden, Geburt S. 154.

Ara Coeli als Kern eine astrale Weissagung von der Geburt des Knaben aus der Virgo enthielt und zugleich den Augustus warnte, sich Soter zu nennen; wir hörten, daß der Syrer Julius Marathus¹⁾ verhiess, Natura — auch Isis lernten wir als Physis kennen — gehe schwanger mit einem Könige für das römische Volk. Auch daran darf erinnert werden, daß später Tiberius sich als Sonne, zugleich aber auch als Sohn der Isis bezeichnete. Das Mythologem von der die Sonne gebärenden Isis wurde, wie der Traum der Mutter, Atia, uns belehrte, später ja auch auf die Geburt des Augustus bezogen. Nehmen wir zu diesen Beobachtungen auch die höchstwahrscheinliche Feststellung hinzu, daß das Carmen Cumaenum auch das ägyptische Theologoumenon von der Erhebung und Erhöhung des Königs enthielt, so dürfen wir nicht mehr zweifeln, daß Kleopatra-Isis mit diesem Prognostikon in Versen für den Erben, den sie vom Antonius unter dem Herzen trug, Stimmung machen wollte. Den Nutzen einer solchen Propaganda hatte die kluge Königin schon zuvor kennen gelernt. Ein Sibyllenspruch spielte ja eine Rolle bei der Wiedereinsetzung ihres Vaters, des Ptolemäus Auletes.²⁾ Ernsthaftige Politiker in Rom müssen diese Treibereien durchschaut und deren Urheberin, welche Syrer und Juden dafür als Agenten hatte, erkannt haben. Pollio und Vergil wußten unbedingt, daß die hoffärtige Buhlerin am Nil für ihren in kurzer Zeit zu erwartenden Sohn, den sie — ganz im Geiste der herangezogenen Weissagungen — nach der Geburt Helios nannte, mit dieser sibyllinischen Dichtung zu werben suchte. Wußten sie es aber — so scheint Eisler zu schließen —, dann kann Vergils Verheißung jenes orientalischen Bastards, den dieser mit seinem starken römischen Empfinden niemals anerkannt haben würde, unmöglich ernst genommen werden; sie muß im Sinne etwa unserer Paraphrasierung gedeutet werden.

Diese These ist nicht ohne Geist; wir konnten auch mancherlei zu deren Gunsten vorbringen. Mit einer verächtlichen Handbewegung darf sie nicht ohne weiteres abgewiesen werden. Auch die ehrfürchtige Scheu vor den „auctores“ der Alten, die uns nun einmal im Blute steckt, darf und braucht uns nicht abzuhalten, eine solche Auffassung ohne Voreingenommenheit zu prüfen; denn weder die menschliche Würde, noch die dichterische Meisterschaft Vergils wird durch sie berührt.

Und dennoch! — Die gewiß anziehende Stufenleiter der von uns

1) Eisler sprach mir gegenüber die Vermutung aus, daß Marathus ein von dieser Prophezeiung herzuleitender Spitzname sei. $\mu\alpha\rho\alpha\nu\ \alpha\theta\alpha$: aramäische Formel: „Herr komm!“ [E. Preuschen, Vollst. griech.-deutsch. Handwörterbuch z. d. Schriften des N. T. Gießen 1910, S. 685. „In adventu domini“. Encyclopaedia biblica III (1902) 2935].

2) Cicero, ad fam. 5a 2; Cassius Dio XXXIX 15,2.

beigebrachten Beweismittel für Eislens Annahme, welche, wie mir dünkt, kaum noch vermehrt werden dürften, kann zum Standpunkte dieses einsam dastehenden Auslegers führen, aber sie weist nicht unbedingt dorthin, und starke innere Gründe verbieten die letzte, ohnehin nicht zwingende Folgerung zu ziehen, daß deshalb, weil das Carmen Cumaeum mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Partei der Kleopatra auf deren zu erwartenden Sohn gedeutet wurde, nun auch der Götterliebhaber der Ekloge irgendwie mit diesem in Verbindung zu bringen sei. Muß denn, wenn Kleopatra das Carmen Cumaeum auf ihren zukünftigen Sohn deutete, auch Vergil sich dieser Erklärung des Prognostikons angeschlossen haben? Kann er nicht aus der sicher unbestimmten Fassung des Sibyllinums etwas ganz anderes herausgelesen haben?

Das zierliche Bukolikon sieht so gar nicht aus wie ein dichterischer Scherz. Warme, fast lyrische Empfindung gibt seinen Versen einen anmutenden, natürlichen Fluß. Der verklärende Schimmer innerer Wahrheit und einer zum Streben nach dem Weltbürgertum sich weitenden Vaterlandsliebe ist ausgegossen über diesen streng und meisterhaft aufgebauten Sang. Getragen von der vom Nationalstaate sich abkehrenden und zum allgemeinen Kulturstaate sich hinwendenden politischen Strömung der letzten Jahrzehnte des republikanischen Rom gibt die Ekloge dem Gedanken des orientalischen Universalismus einen packenden Ausdruck, welcher letzterer so viel inneres, überzeugendes Leben hat, daß wir die Vorstellung, der Dichter scherze hier nur, von uns abweisen müssen.

Gewiß ist es auf den ersten Blick auffällig, daß der Name Roma in dem Hirtenlied gar nicht erwähnt ist; aber das neue Zeitalter des Segens kann für den Sänger, welcher bald darauf den großartigen Aufstieg der ewigen Stadt in ehernen Versen schildert, nur ein von Roma für den ganzen Orbis terrarum heraufgeführtes sein.

Roms gewaltige Ausdehnungskraft, welche schon dem weitblickenden Polybios zum geschichtlichen Problem wird, ist durch den in den Weltstaat eindringenden Hellenismus mit seinem auf orientalischer Grundlage erwachsenen, durch Alexanders politische Tat gesteigerten und dann durch die griechische Philosophie ideell begründeten grenzenlosen Machtbegehren erhöht, zugleich aber auch verfälscht worden. Der griechische Begriff der Oikoumene und mit ihm der Begriff des allgemeinen, aus den nationalen Schranken gelösten Menschentums kam dem bodenständigen Weltherrschaftsgedanken Roms entgegen. Durch die Anschauung von dem das ganze All durchdringenden göttlichen Geist befreite sich jetzt das wiedererwachende religiöse Leben von der völkischen Gebundenheit. Dem Gedankenbilde der Stoa von

der idealen vereinten Menschheit, welche die ganze Welt für ihr Vaterland, die Guten für Verwandte, die Schlechten für Fremde hält¹⁾, das, wie viele wähten, in dem griechisch-orientalischen Großstaate Alexanders Gestalt angenommen hatte, sich hingebend, streift die römische virtus die altnationale Herbigkeit und Unnahbarkeit ab. Schon kann ein führender Mann, Antonius, den ungeheuerlichen Versuch unternehmen, das hellenistische Reich des idealisierten großen Makedonen zu erneuern und diesem den Westen unterzuordnen.

Philosophie und Theologie hellenisieren den ursprünglich nationalen römischen Herrschaftsgedanken. So ist es nicht verwunderlich, wenn Vergils Ekloge diesen griechisch-orientalischen Geist atmet und den Gottkönig nach dem Urbilde der assyrischen, persischen, hellenistischen Herrscher und Heilande als Träger eines allgemein menschlich erhöhten Universalreiches der Gesittung verheißt. Wir dürfen aber getrost annehmen, daß schon damals dieses vor der Seele unseres Dichters aufsteigende apollinische Imperium einer geistig wiedergeborenen Menschheit für ihn ein römisches war. Troja muß, ruft er aus, abermals fallen. Die Hoffnungen des Ostens — eben erst hatte hellenische Eitelkeit den Antonius als Vorkämpfer des Ostens maßlos gefeiert²⁾ — müssen völlig zuschanden gemacht werden; dann erst kann sich Roma zur vollen Größe erheben, und dann wird auch der römische Sänger dem griechischen überlegen sein — mag selbst ein Orpheus, ein Linus, ein Pan die Leier schlagen. In den Versen:

„alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella
atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.“

klingt in der Tat schon der Gedanke an, den wenig später, im Jahre 27 v. Chr., als die weltgeschichtliche Wendung durch die Schlacht bei Actium eingetreten war und Augustus Europa und Asien unter seinem Zepter im Weltfrieden geeinigt hatte, Horaz zum Ausdruck brachte. Von Ilion hatten sich die Römer, dem Spruche der Sibylle gehorchend, den Meteorstein, welcher die idageborene Göttin darstellte, geholt. Im Besitze dieses Talismans Kleinasiens traten sie dann, gestützt auf ihre mythische Trojanerabkunft, als Erben Asiens auf.³⁾ Dieser mystische Herrschaftsanspruch nimmt in der dritten Römerode des Horaz Form an. Hatte der Dichter in seiner sechzehnten Epode den Untergang Roms mit den düstersten Tönen geschildert, so nimmt er in dieser Ode

1) Vgl. hierzu, wie überhaupt zu diesem Abschnitt, meinen Aufsatz „Geburtsurkunde“ usw.

2) Vgl. oben S. 76 Anm. 1.

3) H. Diels, Sibyllinische Blätter. Berlin 1890. S. 100f. Norden, Aeneis im Lichte usw. S. 256.

von ebendiesem Bilde die Farben, um Trojas und in Troja Asiens Überwältigung zu künden. Ewig, ruft hier Juno drohend aus, rage das Kapitol, und immerdar liege verödet Troja.¹⁾

Diese Stellungnahme Vergils gegen den Osten sieht doch wirklich nicht nach einem Scherze, nicht einmal nach einer Satire aus! — Aber der Überschwang der Schilderung, die üppigen Märchenmotive und demgegenüber das übergroße, die Fäuste drohend ballende Gespenst des Schuldbewußtseins! Ist diese Gegenüberstellung nicht eher satirisch gedacht? Hat nicht Vergil kurz vorher ganz im Banne der lähmenden Weltuntergangsstimmung gestanden, als er den pessimistischen Vers schrieb²⁾:

„Impiaque aeternam timerunt saecula mortem?“

Vergil verfaßte seine Ekloge in einer hochgärenden, nach Erneuerung drängenden Periode des religiösen Lebens. Die Nähe einer völkischen Schicksalsstunde schien sich anzukündigen. Wiedergeburt, Befreiung von der übergewaltig herrschenden Schuld und mystische Vereinigung der geläuterten Menschheit mit der Weltseele fingen die höher gestimmten Geister Roms an, glühend zu begehren. Die ahnungsreiche Botschaft von dem die ganze Welt durchdringenden göttlichen Geiste gibt der mit Poseidonios in Rom anhebenden Erneuerung des religiösen Lebens Wärme. Unter starker Einwirkung der Lehre dieses führenden Mannes schreibt Varro das „Haupt- und Grundbuch der römischen Staatstheologie“: die „Antiquitates rerum divinarum“, und Caesar, der sich dieses Buch im Jahre 47 widmen ließ, plante nicht aus einem religiösen Bedürfnis heraus, sondern rein „aus Staatsraison“ eine wirkliche religiöse Restauration.³⁾ Dieses neue Ideal hat in unserem Dichter den die Taten scheuchenden Pessimismus zurückgedrängt und in ihm ein starkes romantisches Empfinden ausgelöst. Der tatgewaltige Wirklichkeitssinn Roms: die *virtus*, wird von ihm als die Seele der verklärten Vergangenheit erkannt. Diese soll wiedergeboren werden; diese soll die ganze Welt im Geiste geläuterter griechischer Weisheit verbürgerlichen und ihr ein anderes Aussehen verleihen. Vergil wird zum Propheten der von ihm geahnten kommenden Ära und nimmt seine Farben für die Schilderung des Friedensreiches von der, wie die Philosophen behaupteten, in der Weltmonarchie des großen Alexander Wirklichkeit gewordenen idealen Staatsidee und für die Schilderung

1) Alles Nähere in meinem genannten Aufsatz.

2) Vergil, Georg. I, 468.

3) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. 2. u. 3. A. Tübingen 1912. S. 140. Norden, Aeneis im Lichte usw. S. 254.

des Hauptes dieses allumfassenden Kulturreiches von dem König-Heiland, den Weissagung und Sage des Ostens schon lange verheißen und verklärt hatten.

Die gerade in der Zeit der Not sich mächtig regende Heilands-erwartung des Ostens, welche sich nicht zuletzt durch die prophetische Propaganda in den Gedankenkreis des Westens drängte, war, wie wir sahen, von Haus aus mit Paradiesesmystik verquickt. Vergil, der Schüler Theokrits, blickt in seiner Ekloge als Flüchtling aus dem Elende der Gegenwart von der engen Hirtenwelt seines Meisters hinüber in jenes ganz besonders von den Sibyllen gefeierte weltumfassende Traumreich des verlorenen Glückes der goldenen Zeit. Er will seiner Zeit, welche den Glauben an sich selber fast verloren hatte, die Möglichkeit einer glückseligen Wiedergeburt mit den Farben des Bildes der mythischen Urzeit schildern, und — „was Dichter und Künstler im visionären Schauen sagen und bilden, ist, aristotelisch gesprochen, ideelle Wahrheit und, wie Demokritos sagte, „gar schön“.¹⁾ Daß wir in der Tat dem Bukolikon ernste innere Wahrheit zuerkennen müssen, läßt sich aber nicht nur mehr gefühlsmäßig behaupten, sondern auch durch Tatsachen beweisen.

Noch ein anderer Dichter nahm, von den gleichen trüben Zeitverhältnissen im Innersten bewegt, Stellung zu jener ägyptischen Weissagung. Horaz ist es, der in seiner sechzehnten Epode entweder durch die Vermittlung Vergils oder zusammen mit dem Freunde unmittelbar auf diese Bezug nimmt.²⁾ Mit den gleichen Bildern, ja, einmal mit den gleichen Worten schildert er das paradiesische Leben auf den Inseln der Seligen. Dort, und nur dort, liegt dein Paradies, ruft er mit beißendem Sarkasmus dem Freunde zu. Folge mir als Seher! Dein Paradies wird sich in Rom, das sich selber zur Freude der Barbaren zerfleischt, nie verwirklichen; es liegt weit, weit im Weltenmeere — in Utopien! —

Wäre Vergils Ekloge wirklich nur ein lebenswürdiger Scherz mit dem leisen Unterton der Verbitterung, so wäre dieser sicherlich aus tiefstem Empfinden hervorbrechende Aufschrei des Dichters des Jambenbuches nicht zu verstehen. Horaz glaubt nicht an die Wahrheit des Carmen Cumaeum; aber daß dieses Hoffnungen auslöste, das ist es, was ihn treibt, die Weissagung ernst zu nehmen, vor einem gefähr-

1) Norden, Geburt S. 2.

2) Die Priorität der vierten Eclogie verteidigte ich gegen F. Skutsch, Sechzehnte Epode und vierte Ekloge. Neue Jahrbücher für das klass. Altert. XII (1909) in meinem Aufsatz „Geburtsurkunde“ S. 240f. Auch Norden (Geburt S. 6) neigt zu dieser Annahme. Seine frühe Datierung der Ekloge auf die Wende des Jahres 41/40, die als richtig anzusehen ist, spricht auch für dieses zeitliche Verhältnis der beiden Dichtungen.

lichen, selbstgefälligen Optimismus zu warnen und die Geißel zu schwingen gegen die den beglückenden römischen Weltfrieden selber scheuchenden Quiriten. Ist die Epode unbedingt als tiefstem Stimmungsbild aufzufassen, so muß auch die Ekloge, gegen die jene sich richtet, als Ausdruck eines ehrlichen römischen Patriotismus gewertet werden. Selbst dann, wenn das Gedicht des Horaz wirklich dem des Vergil zeitlich vorangegangen wäre, müßte wegen der innigen äußeren und inneren Beziehungen beider untereinander die Schlußfolgerung gezogen werden, daß Vergil für die an Romas Wiedergeburt verzweifelnden Freunde des Kreises um Pollio sein die rauhen Schlacken der inneren und äußeren Wirrnisse durchbrechendes, glühendes und hell leuchtendes Hoffen in der Form seiner weicheren, mehr lyrischen Stimmung zu einem plastischen, erhebenden Märchenbilde gestaltete.

Horaz und Vergil gehörten zu jenem *collegium poetarum*, dem Pollio verständnisvoll und freundlich-kritisch vorstand.¹⁾ Dort muß das *Carmen Cumaeum*, für das so viel Lärm gemacht wurde — Vergil redet ja von ihm wie von etwas Allbekanntem —, auch besprochen worden sein. Es ist nun nicht anzunehmen, daß in diesem verlorenen sibyllinischen Liede der Held deutlich bezeichnet wurde. Das würde dem allgemeinen Gebrauch dieser angeblichen Seherinnen widersprechen. Vielleicht, daß die Wendung: „*Iam redit et Virgo*“ schon in irgendeiner Fassung in dem Sibyllinum sich fand; vielleicht daß diese Worte tatsächlich einen versteckten Hinweis auf die neue Virgo-Isis am Nil enthielten, die bald den Horusknaben auf dem Arme tragen würde — das astrale Bild, welches wohl gleichzeitig auch die Weissagung von der Ara Coeli veranlaßte. Sicher ist, daß die geflissentliche Deutung des Knaben auf den erwarteten Leibeserben Kleopatras in jenem hochgebildeten und römisch fühlenden Kreise um Pollio unmöglich ernst genommen werden konnte. Wohl aber ist es denkbar, daß ein empfindsamer Dichter, der zu diesem Kollegium gehörte, durch das Sibyllinum die Anregung dazu erhielt, aus der trüben Gegenwart in das Reich der freischaltenden Phantasie zu flüchten, und daß ein anderes Mitglied des gleichen Kreises, dem es damals nicht gegeben war, sich selber durch eine dichterische Tat von der rauhen Wirklichkeit zu befreien, in seinem grimmen Haß und Zorn ob der, wie es ihm schien, zum Niedergang Roms führenden Riesenschuld seiner Zeitgenossen sich gedrängt fühlte, solchen, in jenen Tagen nur durch die ahnungsvolle

1) Vgl. u. a. W. H. Kollitzer, *Vergils Eklogen in ihrer strophischen Gliederung*. Leipzig 1882. S. V. W. S. Teuffel's Geschichte der römischen Literatur. 6. Aufl. Neu bearb. von W. Kroll und F. Skutsch. Leipzig 1910. S. 16.

Stimmung des Dichters zu rechtfertigenden, im Überschwange des Märchens schwelgenden Hoffnungen in satirischen, ironischen, fast parodistischen Versen¹⁾ das trostlose Gegenwartsbild gegenüberzustellen.

So ist also das anmutige, farbenschöne, paradiesische Idyll der Ekloge mit dem Märchenprinzen nichts anderes als das in der Not der eisernen Zeit von dem wie zum Seher werdenden Dichter geschaute Bild des Weltfriedens, der Harmonie des durch Rom geeinten und durch Rom beherrschten Kosmos? Ich glaube es. Die Jahrhunderte haben mit feinem Empfinden die zur Selbsterhöhung der Welt und der Menschen sich aufschwingende Stimmung des Bukolikons herausgeföhlt. Ganz leise — ich verhehle es nicht — regen sich freilich immer noch die alten und die neuen Zweifel. Die Sphinx lächelt; aber ich meine: es ist das Lächeln der Verheißung! —

Für die Zielsetzung dieser Studie hat es kaum einen Zweck, noch tiefer diese Frage zu erörtern, jene schüchternen Zweifel alle zu nennen und zu wägen, zumal sich diese mehr oder minder doch nur im Umkreise des Gefühlsmäßigen äußern. Ein Beleg für die Auswirkung des orientalischen Universalismus in Rom bliebe die Ekloge auch dann, wenn sie wirklich nichts anderes wäre als eine scherzhaft, satirische Abweisung dieser unrömischen politischen Einstellung. Der Nachweis ferner, daß der Dichter die kommende, auf den ganzen Erdkreis gerichtete Herrschaft eines römischen Kaisers schon im Jahre 40 geahnt hätte, würde für den Historiker nur eine weitere Stütze für die Tatsache sein, daß der Gedanke des Imperiums schon damals das Bestreben zeigte, Fleisch und Blut anzunehmen. Insbesondere für den Erforscher der Kaisermystik der Zeiten wird das Bukolikon erst in dem Augenblicke eine bedeutsame geschichtliche Urkunde, als das aus der Erkenntnis der Sündenschuld einer überwundenen Zeit der Greuel zur sittlichen Freiheit strebende Zeitgewissen dieses Hirtenlied auf das Imperium des römischen Augustus deutete, von dem die Zeitseele die Wiedergeburt der Menschheit und der ganzen Welt erwartete. Erst nach dieser Verquickung des Weltheilandsgedankens der Ekloge mit dem Weltherrschaftsgedanken im Kaiserideale des neuen Imperiums der ewigen Roma wurde Vergil seiner Zeit und den nachfolgenden Jahrhunderten der Prophet der drei großen Gedanken: Weltherrschaft, Welterrettung, Weltfrieden, welche der Idee des abendländischen Kaisertums den wundervollen ethischen Gehalt und dem mittelalterlichen Kaisertraum den süßen poetischen Zauber gaben.

1) Th. Plüsz, Das Jambenbuch des Horaz. Leipzig 1904. S. 112.

Auch in dem geistigen Mischkrüge des Abendlandes, in welchem fremde östliche und eigene, bodenständige Gedanken sich mengten — das ist ein Ergebnis dieser Erörterungen —, brodelte und zischte es, ehe daraus die Farben genommen werden konnten zum Bilde des großen Kaiser-Heilandes des Abendlandes.

Bald nach dieser Verheißung der Ekloge richteten sich aller Augen erwartungsvoll auf den ersten Imperator Roms. Der Orient, dem der Titel Soter geläufig war, verstieg sich zu dem Ausruf: „Die ewige und unsterbliche Naturgewalt des Weltalls hat das höchste Gut zu überschwinglicher Wohltat den Menschen geschenkt, indem sie den Cäsar Augustus in unser glückliches Leben brachte, den Vater des Vaterlandes, Zeus Patroos und Heiland des allgemeinen Menschengeschlechtes, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllte, sondern übertraf. Denn in Frieden ruhen Land und Meer, die Städte blühen durch gute Gesetze, Eintracht und Segen, jedes Gute entfaltet sich reich und trägt Früchte, und die Menschen sind voll guter Hoffnung auf die Zukunft und voll guten Mutes für die Gegenwart.“¹⁾ Augustus freilich hat sich selbst diesen Titel Soter nicht beigelegt, aber er ließ es zu, daß man diesen auf ihn anwandte. Auch die römischen Dichter nennen ihn nicht Heiland; aber wenn Horaz singt, daß der Kaiser als Gott auf Erden dem Jupiter gleich regiere, daß die Götter den Menschen in ihm das beste geschenkt hätten, was sie ihnen hätten geben können, daß es selbst nicht besser werden könne, wenn das goldene Zeitalter zurückkehre²⁾, so lebte er offenbar in den alten Heilandsvorstellungen. Bei der religiös überreizten Zeitstimmung mußte Augustus, der, wie Philo³⁾ meint, die Unordnung zur Ordnung führte, als der Heros einer allgemein — auch von Vergil in seiner vierten Ekloge — erwarteten neuen Epoche erscheinen, in welcher das Chaos zu einem Kosmos umgewandelt wurde, dessen Bürger alle Menschen sind, gleichmäßig vom göttlichen Gesetze beherrscht.

Wenn auch der Sotertitel, den des Augustus Nachfolger erhielten, wie im Oriente, bald inhaltsleer wurde — der Gedanke vom welterlösenden Kaiser wurde unter den gigantischen Trümmern des zerfallenden Römerreiches nicht begraben. An den mit der orientalischen Errettererwartung zugleich übernommenen ethischen Gehalt der Kaiseridee konnte das Christentum anknüpfen, als es dem göttlichen „Herrn“ auch

1) Inschrift aus Halikarnaß. Übersetzt bei H. Lietzmann, *Der Welt- heiland*. Bonn 1909. S. 15. Vgl. auch W. Otto, *Augustus Soter*. *Hermes* 45 (1910) 448 ff.

2) Horaz, *Oden* III, 5, 1 ff. IV, 2, 37 ff.

3) Philo, *Legatio ad Gaium* 21. *Philonis Opera* ed. L. Cohn et S. Reiter. VI (Berlin 1915) 182 f.

den Titel „Heiland“ gab¹⁾, und das Mittelalter, als es den Nachfahren des antiken Kaiser-Soter zu einem irdischen Messias machte, welcher der Erde noch einmal den Paradiesesfrieden geben sollte vor dem Wiedererscheinen des himmlischen Soter. Noch am Ausgange des Mittelalters klingen die rückwärts blickenden, aber von einem starken Gegenwartsgefühl erfüllten Äußerungen Friedrichs II., von denen wir ausgingen, gerade in ihrer Adamsmystik an die in den Tagen dieses Staufers noch leidenschaftlich vorgetragene apokalyptisch eschatologische, die Erde fliehende Auffassung des Imperiums an.

IV. DIE ERRETTTERWEISSAGUNG

1. DIE LEHRE VON DEN WELTZEITALTERN

Die Vorstellung vom paradiesischen Musterkönige ist im Zweistromlande der Nährboden, in welchem Errettererwartungen keimen konnten. Von dem Bilde des Gottes Oannes-Ea, der das Goldalter der Menschen begründete, und von dem Bilde des Gilgamesch-Nimrod, des ersten Weltkönigs, nehmen die schwarzköpfigen Kinder Babels die Farben, wenn sie die Regierung dieses oder jenes „Königs der vier Weltgegenden“ mit übertreibenden Worten schildern. Eigentliche Hei-

1) Grundlegend für die Geschichte des Beinamens Soter ist der Aufsatz von P. Wendland [Soter. Zeitschrift f. neutestam. Wiss. V (1904) 335 ff.]. Das Beste hat neuerdings hierfür beigezeichnet Fr. J. Dölger [Ichthys. S. 406 ff.]. Weiter sei an Literatur herausgehoben A. Harnack, Der Heiland. Reden und Aufsätze I (Gießen 1904) 307 ff. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896. S. 105 ff. A. Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1909. S. 275 f. Bousset, Kyrios Christos. S. 293 ff. und das schon genannte Schriftchen von H. Lietzmann, Der Weltheiland. Bonn 1909. Nach Harnack ist das dem Urchristentum fremde Wort im Christentume durch den Kaiserkult eingeführt worden: „Die Sprache des Kaiserkultes ist die christliche geworden.“ Wobbermin wollte die christliche Soter-Bezeichnung lieber aus dem Mysterienwesen herleiten. Die das ablehnende Meinung Wendlands stützte sich auf die Behauptung, daß das Aufblühen der Mysterienkulte erst in die Romantik des 2. Jahrh. n. Chr. falle. Dölger hat aber gezeigt, daß die Mysteriengötter schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert den Namen $\omega\tau\eta\rho\varsigma$ trugen, fügt aber bei, daß der Sotertitel nicht ganz besonders an den Mysteriengöttern gehaftet habe, und er sagt: „War in Jesus der menschgewordene Gott erkannt, so mußte er für den griechisch gebildeten Christen das Wesen der Gottheit an sich tragen: er mußte $\epsilon\upsilon\epsilon\pi\acute{\rho}\eta\tau\eta\varsigma$ und $\omega\tau\eta\rho$ sein, denn $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ und $\omega\tau\eta\rho$ war identisch.“ Bousset meint: „Wir begegnen auf dem Gebiete der hellenistischen Frömmigkeit einem weitverzweigten Soterglauben. In der Verehrung rettender Gottheiten im Mysterienkult, in der Verehrung des Arzt-Heilandes Asklepios, im Kult der römischen Cäsaren findet er seinen Ausdruck.“ In diesen „verschiedenen Motiven und Grundstimmungen von verschiedener Höhenlage“ wurzelt nach Bousset der christliche Heilandsgedanke. Das berührt sich mit meiner im Texte angedeuteten Auffassung.

landsverheißungen sind diese Ergüsse nicht; aber wir vernehmen doch aus diesen, allmählich zum Hofstil gehörenden Lobeserhebungen den Unterton eines Volkssehns, und dieses wieder hat die Strebung, in Tagen der Not aus der Gegenwart in die Zukunft zu flüchten. Seit den ausgehenden Jahrhunderten der alten Welt werden wir den babylonischen Musterkönig bald hier, bald dort in den Sotergestalten der Länder und Zeiten wiedererkennen. Noch in mittelalterlichen Errettererwartungen werden wir Eridus meerentstiegenen Gott, Babels ragenden siebenstufigen Turm und den das All überschattenden Weltenbaum wiederfinden.

Die Vorstellung eines kommenden Erlösers ist nicht einzig das Ergebnis babylonischer religiöser Grübeleien. Auch anderswo hat die Menschheit sich nach Friede und Glück gesehnt und ihre Hoffnungen in einem Glück und Friede bringenden Herrscher persönlich werden lassen.

Wir sehen, wie in Ägypten sich frühzeitig aus den Mythen von der Geburt einer neuen Sonne beim Wintersolstitium, welche die Welt erneuern und beglücken sollte, Heilandserwartungen gestalteten. Diese verdichteten sich im Laufe der Zeiten zu Weissagungen von der Epiphanie eines Sonnenkindes, eines Löwensohnes, einer neuen Sonne. Die astrologischen Sprüche, welche Hephaestio und Pseudo-Kallisthenes überliefern, boten uns dafür schon den Beleg. Indem diese in die Zukunft verwiesene ägyptische Sotererwartung auch in die kleinasiatische Welt ausstrahlte, gewannen auch dort die Hoffnungen auf das göttliche Kind Boden.

Die Fülle der mehr oder minder voneinander abhängigen Erlöser-Weissagungen, die bis ins späte Mittelalter hinein auch literarisch festgehalten wurden, nun reinlich nach ihrer babylonischen oder ägyptischen Herkunft zu scheiden, wäre vielfach ein vergebliches, immer aber ein ziemlich unfruchtbares Beginnen. Der Gedanke vom babylonischen Musterkönige ist, ebenso wie der ägyptische von der „neuen Sonne“, letzten Endes doch auch aus solarischen Vorstellungen geboren. Beide waren ferner nicht umsonst im hellenistischen Mischkrug, in den, was nicht vergessen werden darf, auch Eranier und Juden viel vom Eigenen hineingeworfen haben. Hier und da freilich treten noch in später Zeit die alten Gedanken in ihrer bodenständigen Eigenart in diesen Prophezeiungen und Sagen so deutlich wieder zutage, daß man der Mühe überhoben ist, ihre Herkunft noch eigens kenntlich zu machen. Für uns genügt der Nachweis, daß die mittelalterlichen Weissagungen und Sagen ihre letzten Wurzeln im Sonnenmythus des Ostens haben.¹⁾

1) Ich muß mich bescheiden, aus den schönen Ausführungen Nordens [Geburt

Im Widerstreite mit dem antiken Sotergedanken, dieser ersehnten Gegenwartserfüllung von immer wieder in der armen Menschheit sich regenden Erwartungen einer Wiedergeburt und Welterneuerung, hatte der jüdische Messiasglaube, seitdem er sich den letzten Dingen der Welt und des Menschen zugekehrt hatte, eine überaus erregte prophetische Propaganda entwickelt. In dieser wurde der Grund gelegt zu der im ganzen Mittelalter herrschenden Auffassung von dem römischen Reich als der letzten Weltmacht und dem römischen Kaiser als Vorläufer des himmlischen Kosmokrators. Der greifbare, lebendige hellenistische Soter wird damit zu einem Schemen der Zukunft. Diese erdenferne Mystik des römisch-deutschen Imperiums lebt sich aus in wirren, mehr oder minder verwandten Weissagungen. Hier werden diese im staatskirchlichen Kampfe gegeneinander ausgespielt und häufig zur Fratze verzerrt, dort verlieren sie, in dem großen Antagonismus zwischen Deutschland und Frankreich zur politischen Waffe erniedrigt, ihren übersinnlichen Glanz.

Die Kaiserweissagung des Mittelalters wird beherrscht von einer langen und krausen Prophezeiung, die sich als Äußerungen der Sibylle von Tibur gibt. In der Literaturgattung, zu welcher die Tiburtina gehört, findet sich viel Buchtradition, aber auch — namentlich, wenn die Weissagung, wie hier, so häufig auftritt und sich in volksmäßige Dichtungen niederschlägt — der wirkliche Volksglaube breiterer Schichten. Gekennzeichnet sind diese häufig abstrusen Machwerke dadurch, daß sie sich dem Wechsel der Verhältnisse und Personen anpassen. Dabei entäußern sie sich aber nicht durchweg ihrer ursprünglichen Züge. Es ergeben sich auf diese Weise Schichtungen, welche sich hier leichter, dort schwerer entfernen lassen.

Die genannte mittelalterliche Sibylle¹⁾ nun deutet in Rom den

S. 56 ff.] folgende Stelle dem fertigen Satze meiner Monographie in dieser Anmerkung einzuschalten: „Die Heilandsidee ist, freilich nicht mit solcher Deutlichkeit wie in Ägypten, auch im babylonischen Schrifttum nachweisbar; aber in den hellenistischen Orakeln der babylonischen (chaldäischen) Sibylle muß sie, wie aus Überarbeitungen seitens der jüdischen zu ersehen ist, stark hervorgetreten sein. In der Religion Zarathustras hat sie einen wichtigen Platz eingenommen. Das Israel der Königszeit, dann das hellenistische Judentum und die urchristliche Gemeinde sind mächtig von ihr ergriffen worden. Sohn des Ré, Saosjant („der Errettende“), Messias, Soter, Kyrios Christos: es sind alles urverwandte, aber national differenzierte und religiös besonders geprägte Erscheinungsformen dieser Idee gewesen. Sehr frühzeitig wurde sie mit der im Orient ebenfalls weitverbreiteten Vorstellung kyklischer Weltperioden verknüpft. Irgendwo und zu irgendeiner, sicher sehr weit zurückliegenden Zeit ist dann der Eintritt eines neuen Weltalters an die Geburt eines himmlischen, mit keiner alten Sündenschuld belasteten Kindes geknüpft worden.“

1) Der beste Text bei E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle a. S. 1898. S. 177 ff. Über die beiden Fassungen der Sibylle Sackur

Senatören neun verschieden aussehende Sonnen auf neun sich stetig verschlechternde Zeitalter. Sie verweilt dabei besonders beim neunten. Hier erscheinen auf einem durchaus weit älteren, asiatisch-afrikanische Verhältnisse schildernden Hintergrund nach dem deutlich erkennbaren Konstantin langobardische und deutsche Herrscher. Schließlich wird der Kaiser der Griechen und Römer mit Namen Konstans verheißen. Unter diesem beginnt nach einer Zeit des Kampfes eine allerdings recht dürftig geschilderte paradiesische Zeit. Darauf erscheint der Antichrist, und alsdann begibt sich der Kaiser nach Jerusalem und überreicht seine Krone dem Spender jeglicher irdischen Macht. Das Wiedererscheinen Christi schließt dieses apokalyptische Zukunftsbild ab.

Werden die jüngeren Schichten dieses sibyllinischen Textes sorgsam entfernt, so stellt sich als eigentlicher Kern eine organisch gefügte, freilich immer noch phantastische Weissagung auf Konstantin und Konstans heraus.¹⁾ Daß aber auch diese Konstantinsibylle noch ältere Vorlagen hatte, wird sich herausstellen.

Gleich die äußere astrale Gliederung dieser Prophezeiung läßt die Einwirkung chaldäischer Weisheit erkennen. Wie in Babylon, so spielte auch im Gestirnglauben der Römer das verschiedenartige Aussehen der Sonne eine große Rolle.²⁾ Nun konnte aber in Babylon ein Himmelskörper einen anderen ersetzen.³⁾ Planeten wurden als Sonnen bezeichnet.

Die mittelalterliche Tiburtina nennt durchweg neun Sonnen. Da ist es nun überaus anziehend, daß eine syrische engverwandte Schwester dieser Sibylle⁴⁾ nur sieben Sonnen, oder, wie sie sich ausdrückt, „sieben illustre Souveräne“ unterscheidet und dementsprechend auch nur sieben Zeitalter verheißt. Es drängt sich die Vermutung auf, daß diese sieben Souveräne die sieben babylonischen Planetengötter sind,

a. a. O. S. 126 ff. Mit der von ihm angeführten romanhaften Bearbeitung der tiburtinischen Sibylle im Cod. Monac. 17742 saec. XII verwandt ist die Fassung im M. membr. LXXVII der Stiftsbibliothek Lambach saec. XI/XII 198—202^f und 220—224. Den Hinweis auf diese Hs. verdanke ich Herrn Prof. Levison in Bonn. Die sich zweimal in dieser Hs. findende Sibylle habe ich abgeschrieben. Sie verrät wiederholt engere Verwandtschaft mit den Prophezeiungen des Pseudo-Methodius. Vgl. jetzt die Artikel „Sibyllen“ und „Sibyllinische Orakel“ in Pauly-Kroll, Realencyclopaedie, II, 2 (1923) 2073 ff. von Rzach.

1) Das habe ich zuerst nachgewiesen. Sackur hat diesen Beweis wesentlich verstärkt. Der eigentliche Held ist, wie ich jetzt glaube, Konstantin. Vgl. den Exkurs S. 156 und Nachträge S. 174.

2) Sackur a. a. O. S. 140. C. Bezold bei F. Boll, Stern Glaube und Sternedeutung. Leipzig 1918. S. 5.

3) Bezold a. a. O. S. 6.

4) Michel le Grand, Chronique. Trad. par V. Langlois. Venise 1868.

welche in geregelter Folge abwechselnd jede Stunde und jedes Jahr beherrschen.¹⁾ Daß die syrische Tiburtina unter den sieben Sonnen die sieben Planeten verstand, scheint wohl sicher zu sein. Ursprünglich aber hat es sich ebenso gewiß um sieben Nebensonnen gehandelt. Wir besitzen babylonische Ominalien für das Aufsteigen von einer bis sieben Nebensonnen. Werden sieben sichtbar, heißt es dort, „so wird ein Mächtiger den Thron ergreifen“.²⁾ Die Siebenzahl war also hier wie dort astral gegeben; wir müssen nach einer Erklärung suchen, wie aus den sieben Sonnen später neun werden konnten.

Verschiedene Tatsachen sprechen dafür, daß bereits Babylon eine Lehre von Weltzeitaltern besaß, obschon diese keilschriftlich nicht nachweisbar ist. Schon Berosus weiß, daß bei den Babyloniern die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zur Flut 120 Saren umfaßt habe.³⁾ Da eine Sare gleich 3600 Jahren ist, so erhalten wir die ungeheuerliche Zahl von 432 000 Jahren. Dieser riesige Zeitraum wird nach Berosus durch die Herrschaft von nur zehn Königen ausgefüllt, unter deren letztem die Sintflut hereinbricht.⁴⁾ Der Kataklysmos beendet hier also eine Periode. Censorinus⁵⁾, der ähnliche ungeheuerliche Zahlen bringt, teilt, ohne Bezugnahme auf Berosus, „das große Jahr“ in eine Sommer- und in eine Winterhälfte. Hier wird die Winterperiode mit dem „cataclysmos, quam nostri diluvionem vocant“ abgeschlossen, die Sommerperiode dagegen mit der „ecpyrosis, quod est mundi incendium“. Auf eine chaldäische Weltzeitalterlehre deuten auch hin die typischen Schilderungen der Fluchzeit und des Erretterkönigs, der den glücklicheren Aion heraufführen soll. Die Fluchzeit in unserer Sibylle zeigt die gleichen düsteren Farben wie in den babylonischen Texten. Der daneben auch in Babylon von uns vernommene Lobpreis

1) Vgl. die *Ἑτέρα ἐπίσκευσις τῶν ἑπτὰ πλανήτων*, auf welche Cumont im *Cat. cod. astrol. graec.* IV (Brüssel 1903) 114 sq. aufmerksam macht. Die sieben Zeitalter werden hier beherrscht von Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes. In dem am gleichen Orte VIII, 3 (1912) 199 mitgeteilten Text „De septem mundi aetatibus beherrscht jeder Planet eine Chiliade.“

2) Jastrow a. a. O. II, 604. Siehe oben S. 61 A. 2.

3) Während des Satzes wurde mir bekannt die Studie von J. Bidez, *Bérose et la grande année*. [Mélanges Paul Frederiq. Bruxelles 1904] 9 sv. Die Beziehungen der Vorstellung des Berosus vom großen Jahr und dessen Abhängigkeit von der Konjunktion der Planeten im Krebs und im Steinbock zu den philosophischen verwandten Lehrmeinungen werden hier erörtert.

4) Nach Eusebius bei C. Müller, *Fram. Hist. Graec.* II (1868) 499f. Vgl. hierzu C. F. Lehmann, *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung*. Leipzig 1898. S. 108.

5) Censorinus, *De die natali* c. 18, 11. *Orphica rec.* E. Abel. Fr. 249. p. 255. Vgl. jetzt auch, was P. Schnabel [Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. Leipzig 1923. S. 94; 176 u. 183] über Weltenjahre und Weltperioden beibringt.

des Erlösers von diesem Fluche setzt unbedingt Hoffnungen voraus; im Keime enthält er eine Apokalyptik, welche wieder in sich das Streben hat, über die Zeiten und Länder hin vom Irdischen ausgehend zur Ahnung eines Jenseitigen zu gelangen. Ansätze zu einer Zukunftsweisung fehlen in Babylon nicht: so, wenn in einer Schilderung der Fluchzeit gesagt wird, daß der Höllengott Ira die Völker von Ost und West gegeneinander hetzt „bis der Akkader kommt und sie niederstreckt“¹⁾; so auch, wenn es u. a. in einer chaldäischen astrologischen Verheißung, die unter einer gewissen Konstellation eine Verfinsterung der Sonne und des Mondes sowie großes allgemeines Elend voraussagt, wörtlich heißt: „Es wird ein großer König sterben.“ Es ist überaus anziehend, als Beweis für das zähe Fortleben solcher Fluchzeitsvorstellungen, festzustellen, daß Richard von San Germano zum Jahre 1230 von einer Weissagung des Johann von Toledo berichtet, nach der, „wenn die Sonne in der Wage und im Schweife des Drachen“ steht, eine Sonnen- und Mondfinsternis stattfinden und großes Elend über die Welt kommen wird, und dann, fügt dieser Astrologe wörtlich hinzu, „wird ein gewisser mächtiger Kaiser sterben“.²⁾ Kannten die Babylonier aber auch eine Zeitalterlehre, so sind sie dennoch nicht zu der Vorstellung von einem Ende aller Dinge gelangt. Sie dachten sich ihr großes Jahr immer wiederkehrend. Diese astrale, sich stets wiederholende Zeitenfolge ist erst später eschatologisch jäh abgebrochen worden. Rückschlüsse aus jüngeren Angaben nötigen zu dieser Auffassung. Noch Servius lehrte, daß nach Ablauf eines großen Jahres alle Gestirne an ihren ursprünglichen Ort wieder zurückkehren. Dementsprechend singt Vergil:

„Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sybille gekommen,
und es beginnt von neuem der Zeiten geordnete Folge.“³⁾

In der eranischen Lehre hat sich die Umwandlung dieser pessimistischen Auffassung von einem ewigen Auf- und Niederwogen der Zeiten zu einem folgerichtigen apokalyptischen Bilde vorbereitet. Diese umgrenzt die Dauer eines Weltäons mit 12 000 Jahren. Nachdem Ahura

1) A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig 1913. S. 215.

2) A. Jeremias, Handbuch S. 217. Ch. Virolleaud, L'Astrologie Chaldéenne. Fasc. 10. p. XLIII. Richard von San Germano. Mon. Germ. SS. XIX, 361, H. v. Grauert, Meister Johann von Toledo. Sitzungsber. d. philol. u. d. hist. Cl. d. kgl. bayer. Akad. d. Wiss. 1901. Heft II S. 166f.

3) Vergil, Ecl. IV, 4, 5. Servius zur Stelle: „Dixit etiam ifinitis omnibus saeculis rursus eadem innovari, quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt, dicentes, completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire et ferri rursus eodem motu.“

Mazda in den ersten drei Jahrtausenden seine präexistente Lichtwelt geschaffen, beginnt schon in diesen der Kampf der Welt mit dem bösen Geiste, Angra Mainyu. Der Streit schwankt, bis am Ende des neunten Jahrtausends Zarathustra geboren wird. Dann steht am Schluß von jedem Jahrtausend der letzten Periode das Erscheinen je eines der drei persischen Heilande bevor. Indes gehören die beiden ersten der alteranischen Eschatologie nicht an.¹⁾ So bleibt, streng genommen, eine Einteilung der Weltgeschichte in neun Jahrtausende, an deren Schluß der Messias geboren wird, übrig.²⁾

Die Weltzeitalter der Eranier werden also durch eine schließliche Erlösung der Menschheit abgeschlossen. Es begegnet freilich später auch noch die Auffassung, daß nach diesem Abschluß der Weltlauf von neuem beginnt.³⁾ „Die tiefe religiöse Art, in der die Gathas von dem großen furchtbaren Gericht sprechen,“ läßt aber kaum einen Zweifel an dem ursprünglichen Sinn dieser Apokalyptik, nach dem die Erlösung der Welt eine dauernde ist.⁴⁾ Diese Weltzeitalterlehre der Eranier trägt ersichtlich originäre Züge. Als dann später die Religion der Perser in Babylon herrschend wurde — zur Zeit Alexanders des Großen tritt sie hier schon bemerkenswert in die Erscheinung⁵⁾ —, hat sie sich mit dem volksfremden Gedanken einer Einwirkung der Gestirne auf die Geschichte der Körperwelt durchsetzt. Jedes der zwölf-tausend Jahre steht dann unter der Herrschaft je eines Zeichens des Tierkreises.⁶⁾

Die eranische Einteilung der Weltgeschichte in vier Gruppen zu je dreitausend Jahren ist auch eine Vierteilung, wie sie uns bei Daniel und Ovid⁷⁾ entgegentritt. Auch Orpheus wird als Lehrer dieser Vierteilung genannt, und zugleich wird bemerkt, daß nach diesem Gewährsmann die Menschen — ebenso wie in der spätern Tiburtina — in den verschiedenen Zeitaltern verschiedenartig seien. Auch Plutarch nimmt

1) W. Bousset, Die jüdische Apokalyptik. Berlin 1903. S. 41ff. Das hohe Alter dieser Gliederung bezeugt Plutarch, De Iside et Osiride. c. 47.

2) Über die Einteilung des Weltgeschehens, das in der „langen, eigenem Gesetz unterstehenden Zeit verläuft“, in der iranischen Überlieferung im mittleren und späteren Parsismus vgl. jetzt Junker a. a. O. S. 127f.

3) Ich notiere die jetzt vorgetragene Meinung von Junker [a. a. O. S. 146]: „So weit ich sehe, wird der Gedanke der Wiederkehr des Gleichen in der mittelpersischen Literatur nirgends ausdrücklich ausgesprochen, darf aber wohl überall vorausgesetzt werden, da ja schon die Bezeichnung der Bewegung im Weltall, *vardišn*, „Umdrehung, Umwälzung“, darauf hindeutet.“

4) Bousset, Apokalyptik S. 42f.

5) Vgl. Curtius Rufus, Vita Alex. V, 14, 22.

6) Dazu wieder Junker a. a. O. S. 127.

7) Ovid, Metam. I, 89ff.

an, daß die Menschen eines jeden Zeitalters durch einen anderen Charakter gekennzeichnet seien.¹⁾

Das eigentümliche Schwanken der Juden in ihrer Periodisierung des Weltverlaufes läßt noch deutlich die verschiedenartigen Einwirkungen der babylonischen und eranischen Kulturmächte erkennen. Die umstrittene Frage, ob sich auch in ihrem wesentlichen inneren Gehalte die ganze jüdische Apokalyptik unter dem Einflusse der persischen entwickelte, kann hier offen bleiben.²⁾ Es genüge, auf die Tatsache hinzuweisen, daß in Israel erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus Perioden der Weltdauer angenommen wurden, deren Anzahl nur durch jene außerhebräischen Vorbilder ihre Erklärung findet.

Die Zahl und Länge dieser jüdischen Zeitalter wird — häufig in Bildern — sehr verschieden angegeben. Neben den vier Zeitaltern und siebenzig Jahrwochen Daniels sind die siebenzig Hirten und die zehn Wochen des Henochbuches, die zwölf Wolken des syrischen Baruch, die zwölf Weltzeiten des vierten Buches Esra zu nennen.³⁾ Vor den sieben Zeichen der Apokalypse des Johannes begegnen aber auch bei den Juden sieben Aionen: so im zweiten Henochbuche.⁴⁾ Daneben haben wir eine jüdische Berechnung der Dauer der Welt mit sechstausend Jahren, wozu dann noch tausend Jahre für das Reich des Messias kommen, das stellenweise zum Zwischenreich für den irdischen Messias wird, die sich im slawischen Henochbuche findet.⁵⁾ Vorherrschend in der sibyllinischen Literatur, an der das Judentum einen starken Anteil hatte, wurde aber die Neunzahl der Zeitalter. Sie begegnet schon in dem ältesten, um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts

1) Servius [Abel, Orphica Fr. 248] schreibt: „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis; nonnulli etiam ut magi aiunt Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant.“ Vgl. ferner Abel, Orphica p. 254 sq. Dazu O. Kern, Orpheus. Berlin 1920. S. 49. Plutarch, Sulla c. 7. Diese Verschlimmerungstheorie findet sich auch bei Paulus im ersten Kap. des Römerbriefes. Sie wird auch ins Räumliche übersetzt. Eine Beschreibung des Weges von dem Lande der Seligen, Eden, zum Lande der Römer will zeigen, wie es mit jeder Tagesreise, die man sich von Eden entfernt, schlechter wird. v. Dobschütz, Zeit und Raum a. a. O. S. 212 f.

2) Gegen die Annahme des Iranologen Darmesteter, daß die Schriften des Avesta in den nachchristlichen Jahrhunderten nicht nur gesammelt, sondern auch geschrieben, mindestens einer eindringenden Redaktion unterworfen seien, daß insbesondere die Gathas von Philo abhängig seien, wendet sich Bousset, Apokalyptik S. 39 ff.

3) Bousset, Apokalyptik. S. 19.

4) II. Hen. 31, 1 ff. Ebenso Test. Abrah. Rez. A. 19.

5) Slav. Henochbuch c. 33. Bei Esra [c. 7, 28—29] 400 Jahre. Das deutet auf eine Viertelung zu je 100 Jahren.

verfaßten sibyllinischen Buche. Wenn es in einem anderen dieser Bücher heißt:

„Aber im zehnten Geschlecht wird alles Unheil beendet“,¹⁾

so ist hier nach dem Abschlusse der neunfach gegliederten Weltgeschichte dem Messias ein gesondertes Zeitalter angewiesen. Diese Erweiterung der Neunzahl ist auch später wahrzunehmen. Streng genommen hat ja auch die mittelalterliche Tiburtina zehn Säcula, insofern der Erretterkaiser das neunte Säkulum abschließt, dem das Wiedererscheinen Christi folgt. Diese Dinge würden wir gewiß viel klarer erkennen, wenn die hinreichend bezeugte jüdische Fassung unserer mittelalterlichen Sibylle nicht in Verlust geraten wäre.²⁾

Die Vier- und Siebenzahl der jüdischen Zeitalter³⁾ geht zurück auf Vorstellungen der chaldäischen Weisheit. Das Urbild der Zahlen sind die vier Mondphasen zu je sieben Tagen.⁴⁾ Vier und Sieben haben in Babylon eine große symbolische Bedeutung; sie versinnbildeten das Universum, das All.⁵⁾ Die eine Zahl kann für die andere eintreten. Babylons Könige nennen sich „Könige der vier Weltabteilungen“. Der sakrale Stufenbau des Zweistromlandes ist das Haus der vier oder sieben Tubaqäte, der vier oder sieben Räume, d. h.: das Haus der Welt. Auch in Babylon geht, wie in Israel, das räumliche Denken gern in das

1) Orac. Sib. IV, 47. Benutzt wurde die Ausgabe J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina. Leipzig 1902. Vgl. dazu Orac. Sib. IV, 86f. III, 108f.

2) Mkhithar d'Airivank erwähnt in seiner 1297 geschriebenen Chronik [Histoire chronologique. Trad. M. Brosset. St. Petersbourg 1869. p. 22] eine armenische, zwischen dem Henochbuche und dem Testamente der zwölf Patriarchen eingeschaltet gewesene jüdische Sibylle. Carrière, Une version arménienne d'Asséneth. Nouveaux mélanges orientaux. Paris 1886. p. 487. Th. Zahn, Armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher. Forschungen z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons. V (Erlangen 1893) 115. R. Basset, Les apocryphes éthiopiens. X: La sagesse de Sibylle. Paris 1900. p. 8.

3) Zu der Weltzeitalterlehre vgl. jetzt die feinen Bemerkungen Nordens [Geburt S. 30f.] über den Einfluß der Aionidee auf diese. Für uns besonders anziehend ist der Hinweis auf die „Zeitenmystik“ der Stoa. Nach Cicero [de nat. deor. I, 36] „schreibt Zeno einer durch die ganze Natur sich erstreckenden Vernunft göttliche Kraft zu. Dasselbe behauptet er von den Gestirnen, den Jahren, den Monaten und den Jahreszeiten“. Auf den gleichen Autor [ebenda II, 51 sq.] und auf den Aufsatz H. Junker's [„Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung.“ Vorträge der Bibliothek Warburg. I (Leipzig 1923) 125 ff.] sich stützend sagt Norden: „in dem irdischen Symbol der Ewigkeit, dem großen Weltjahre, offenbart sich die Göttlichkeit des Weltgeschehens am sichtbarsten; die stöische Lehre von der Apokatastasis entspricht genau der iranischen von der ‚Wiederkehr des Gleichen!.“

4) Dafür sei allgemein auf das angeführte Buch von Hehn verwiesen. H. Junker [a. a. O. S. 160] handelt über die fünfgestaltige, viergliedrige Einheit des Aion.

5) Die babylonische Weltmonarchie hat vier Teile: Akad, Amurru, Subartu, Elam.

zeitliche über. Beide Zahlen müssen auch das Umfassende der Zeit bedeutet haben, was aus dem Wechsel dieser beiden in der späteren prophetischen Gliederung der Menschheitsgeschichte hervorgeht. Daß die sieben Weltalter¹⁾, ebenso wie die sieben Stufen des Tempelturmes, später, wie alles in Babylon, auch der Herrschaft je eines der sieben Planeten unterstellt wurden, war selbstverständlich.

Nicht die Vier- oder Siebenzahl, sondern die Neunzahl der Zeitalter wird aber schließlich in der jüdischen apokalyptischen Literatur vorherrschend. Diese Tatsache wird genügend durch starke Einwirkungen der alteranischen Eschatologie erklärt. Diese eranisch-jüdische Neunzahl der Zeitalter, die hüben wie drüben durch ein zehntes messianisches Sabbatreich erweitert wurde, konnte in Rom eine Stütze finden in der dort freilich erst später nachweisbaren Lehre von den neun Planetenellipsen, welche die Erde umkreisen: den sieben Wandelsternen, der Milchstraße und dem Tierkreis.²⁾

Die römische Apokalyptik um die Wende der Zeiten steht unter dem Einfluß dieser jüdischen Sibyllinistik. Etrusker scheinen sich hier besonders deren Elemente angeeignet zu haben. Den Pessimismus des Gedankens von einer ewig sich wiederholenden Abfolge der Zeiten ersetzte nach Varro der ganz anders geartete Pessimismus des etruskischen Glaubens an zehn Zeitalter, nach deren Verlaufe das Ende des etruskischen Namens gekommen sei.³⁾ Bei der Totenfeier des Caesar weissagte der Haruspex Vulcanius den Ausgang des neunten und den Beginn des zehnten Alters.⁴⁾ Die Dauer eines solchen Säkulums begrenzte man in Rom mit 120 Jahren. Der Augur Vettius, ein Zeitgenosse des Varro, schloß aus den zwölf Geiern des Romulus, daß, weil das römische Volk seine ersten 120 Jahre überstanden habe, es 1200 Jahre alt würde. An diese Weissagung erinnerte man sich später wiederholt; so unter Alarich, so unter Aetius.⁵⁾ Immer aber liegt dieser

1) Auch das normale Leben des Menschen wurde gern in sieben „Alter“ geteilt. Dazu notiere ich allgemein F. Boll, Die Lebensalter. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 31 (1913) 112ff. und Burdach, Ackermann aus Böhmen, a. a. O. S. 250.

2) Servius, Comm. in Aen. VI, 127.

3) Censorinus, De die nat. 17. Vgl. Geffcken a. a. O. zu Orac. Sib. II, 15.

4) Servius zu Ecl. 9, 46.

5) Varro bei Censorinus l. c. Sidonii Apollinaris Epistulae et Carmina rec. Chr. Luetjohann. Berlin 1887. M. G. Auct. ant. VIII, 212. Claudius Claudianus, De bello Polentino v. 262 sq. ed. Th. Birt. Berlin 1892. M. G. Auct. ant. X, 269. Es sei erwähnt, daß man später saeculum und γενεά einander gleichsetzte. [Th. Mommsen, Die röm. Chronologie bis auf Cäsar. 2. Aufl. Berlin 1859. S. 183.] Da ist dann die Beobachtung anziehend, daß Orpheus neun γενεαί lebte. [Suidas s. v. Ὀρφεύς. R. Hirzel, Über Rundzahlen.

Zehnzahl in Rom die Vorstellung zugrunde, daß den neun Weltzeitaltern ein zehntes, apollinisches folgt. Die im Dienste des Apollo stehende römische Sibylle mußte schließlich die Neunzahl bevorzugen, die im Kulte ihres Gottes eine so große Rolle spielte.¹⁾ Die alte, in Vergils vierter Ekloge anscheinend noch zugrunde gelegte Lehre des Hesiod von den vier nach Metallen geordneten Zeitaltern wurde frühzeitig aufgegeben. Wenn Servius zum vierten und zehnten Verse jener Ekloge sagte: „Sibyllini, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et Solis ultimum, id est decimum voluit“, so braucht man dieser Stelle nur die Erläuterung des gleichen Verses durch Probus: „Cumana post quatuor saecula novam generationem futuram cecinit“ gegenüberzustellen, um zu erkennen, daß Servius die ältere Lehre mit der zu seiner Zeit schon herrschend gewordenen neuen vermengte. Die Siebenzahl der Zeitalter ist in Rom nicht nachweisbar; in späteren griechischen Texten aber, in denen jede der sieben Chiliaden von einem Planeten beherrscht wird, ist das Fortleben dieser Einteilung hinreichend bezeugt.²⁾ Für den Osten besitzen wir für die letztere das klassische Zeugnis der syrischen Tiburtina. Dieses Vorkommen der Siebenzahl — noch dazu in Verbindung mit astrologischen Spekulationen — ermächtigt uns, den Ursprung der mittelalterlichen sibyllinischen Gliederung des Weltlaufes in babylonischen Spekulationen zu suchen. Auch die Regierungszeit von 120 Jahren des letzten Kaisers weist dorthin.

Die Tiburtina gibt dem Endkaiser ein Regiment von 112 Jahren; gleich darauf aber sagt sie, daß nach Ablauf von 120 Jahren die Juden bekehrt werden würden, und dann erst legt der große Konstans seine Krone nieder. Ersichtlich haben wir es hier mit einem Irrtum des Propheten zu tun; wir müssen mit einer Regierungszeit von 120 Jahren rechnen. Mit diesem babylonischen Großhundert — der babylonische Erretterkönig Lugalbanda regiert 1200 Jahre —, mit dieser Rundzahl 120, wurde bei Juden und Griechen die Vorstellung eines ungewöhnlich hohen Alters verbunden.³⁾ 120 Jahre dauerte ja auch nach jenem Augur Vettius das Säkulum in Rom. Entscheidend aber ist die Tatsache, daß nach einer der Tiburtina verwandten Weissagung ein großer Kaiser regieren sollte, der, wie die Haruspices nach dem Tode der Kaiser

Berichte der sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 37 (1885) 36.]. Von dem Weissagungsvogel des Apollo, in dessen Gestalt dieser Gott erschien, heißt es bei Ovid [Metam. VII, 274]: „cornix novem saecula passa.“

1) Vgl. dazu Sackur a. a. O. S. 152ff.

2) Siehe oben S. 90.

3) Hirzel a. a. O. S. 26. Sackur a. a. O. S. 147f.

Tacitus und Florian kündeten, nach tausend Jahren aus dem Geschlechte dieser Kaiser sich erheben, die ganze Welt beherrschen, 120 Jahre regieren, dem Senate die Herrschaft zurückgeben und ohne Erben bleiben sollte.¹⁾

Und abermals ist es eine orientalische Fassung der Tiburtina, die uns auf anderem Wege ins Zweistromland geleitet. Eine inhaltlich engverwandte arabische Sibylle verlegt die Erscheinung der neun Sonnen in die Zeit Alexanders, „Königs von Rom“, erwähnt einen Maqduñ Cäsar, und verheißt einen rettenden Löwensohn. Dieser Text gehört in der vorliegenden Form der Zeit der Kreuzzüge an; er dürfte aber einen Kern enthalten, der, wie bei der lateinischen Schwester, im Zeitalter Konstantins entstanden ist.²⁾

2. DER LÖWENSOHN UND DIE ALEXANDERWEISSAGUNG

Die Erwartung eines „Löwensohnes“, welche wir wiederholt in orientalischen Weissagungen finden, geht wohl zurück auf ein altes, in Byzanz im siebenten und im elften Jahrhundert nachweisbares Orakel.³⁾ Es lautet: „Der Löwe und sein Junges werden den Waldesel verzehren.“ Schon die Genesis verwendet, wenn sie von dem „Löwensohn Juda“ spricht, dieses Gleichnis für den messianischen Erretter.⁴⁾ Und in der messianischen Verheißung des Jesaias heißt es⁵⁾: „Gleichwie ein Löwe und ein junger Löwe brüllet über seinen Raub, wenn der Hirten Menge ihn anschreit, so erschrickt er vor ihrem Geschrei nicht, und es ist ihm auch nicht leid vor ihrer Menge; also wird der Herr Zebaoth herniederfahren, zu streiten auf dem Berge Zion und auf seinem Hügel.“ Und von Judas Makkabäus wird gesagt⁶⁾: „Er war mutig wie ein Löwe, kühn wie ein junger, brüllender Löwe, so er etwas jagt.“ Wie hier in der Bibel, so ist auch in den orien-

1) Vopiscus, Vita Taciti c. 15. SS. hist. Aug. rec. H. Peter. Vol II (Lipsiae 1865) 181.

2) Siehe die Texte bei Basset l. c. p. 27 sv. Die Annahme eines solchen Kernes wird mir nahegelegt durch den Sprung von Diokletian auf Muhammed, der merkwürdig farblos mit wenigen Strichen gezeichnet wird, von diesem zu Harun al Raschid, und von diesem wieder zu den Kreuzzügen. Vgl. jetzt die von J. Schleifer [Die Erzählung der Sibylle. Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien. Wien 1908] übersetzten Texte.

3) Bei Pseudo-Methodius [hier verderbt. Text bei Kampers, Alexander, S. 149 und bei Liudprand von Cremona [Legatio. M. G. SS. III, 356].

4) Gen. 49, 10 wird, wie Eisler mir mitteilt, in der Wendung: „bis der Silu kommt und die Völker sich ihm unterwerfen“, auf die babylonische Großkönigsidee angespielt. Eisler glaubt, daß das sonst nicht vorkommende Lehnwort silu den babylonischen Großkönig bezeichnet.

5) Jes. 31, 4.

6) 1. Macc. 3, 4.

talischen Fassungen der Tiburtina der Löwensohn der messianische Erretter. Beide sind mehr als wesensverwandt; das Gleichnis hat hüben wie drüben die gleiche Wurzel: es ist solarischer Natur.

Der Löwe ist in Vorderasien und in Ägypten ein Sonnensymbol. „Ahi der Große, Sohn des Hathor“, heißt im Tempel von Dendera „der Löwe der Sonne, welcher aufgeht in der oberen Hemisphäre“, oder auch „der Löwe, der am nördlichen Himmel aufgeht, der leuchtende Gott, welcher die Sonne trägt“.¹⁾ Der Löwe wird angerufen als „Stier des Ostbergs und Löwe des Westbergs“. In einem Gebete eines unschuldig Verurteilten heißt es:

„Du erwachst schön, Du Falke des Morgens,
Du Löwe der Nacht,
Du ehrwürdiger Verklärer,
Der die Augen öffnet,
Du Stier mit stoßendem Gliede.“

Anderswo ist die Rede von dem Löwen der Nacht, der in den [aus dem?] Westberg fährt.²⁾ Der Löwe gilt als feuriges Tier; während des heißesten Monats steht die Sonne im Sternbild des Löwen.³⁾ Der Löwensohn ist also der Sonnensohn. Auch diesen letzteren kennt die sibyllinische Überlieferung. Orpheus, welcher seinen Vater Apoll als Sonnengott verehrte, den uns ein Vasenbild des fünften Jahrhunderts neben Apollo zeigt, kann recht wohl als Löwensohn angesehen werden. Das Attribut des Apollo auf Münzen ist ja der Löwe.⁴⁾ Ein Sonnensohn schlechthin ist der Weltherrscher des Orients und Roms in dem uns schon bekannten Sinne, daß die ungeheure Lebenskraft der Sonne in ihrer höchsten Wirksamkeit in ihn übergegangen ist, daß der Gott den König in der Gestalt des Vaters erzeugt. Mit Sonnensymbolen haben sich diese Herrscher geschmückt; solarische Mythen wurden auf sie übertragen. Hammurapi, der große König, nennt sich den „Sonnengott von Babylon“ und rühmt sich, „wie der Sonnengott Schamasch aufgegangen zu sein über den Schwarzköpfigen“.⁵⁾

Die arabische Tiburtina läßt in ihrer Verheißung des Löwensohns nun deutlich Spuren eines Alexandervaticiniums erkennen. Wie will

1) Ganz allgemein sei verwiesen auf O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgesch. II (München 1906) 799. F. Boll, Sphaera. Leipzig 1903. S. 226.

2) G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1915. S. 90; 48; 96.

3) Gruppe a. a. O. S. 798.

4) Imhoof-Blumer und O. Keller, Tier- und Pflanzenbilder. Leipzig 1889. Taf. I, 2, 3, 12.

5) Hierzu ist allgemein heranzuziehen Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige. [Der Alte Orient 19, 3-4 (Leipzig 1919)].

man sonst die hier erwähnten Namen Alexander und Maqdu¹⁾ Cäsar erklären? Das wird erhärtet durch die Tatsache, daß Alexander auch sonst als der die Welt befriedende Löwensohn angesehen worden ist.

In dem äthiopischen Buche klementinischer Schriften²⁾ wird auf dem bekannten apokalyptischen Hintergrund die Zeitgeschichte bis auf Heraklius und das Auftreten des Islam geschildert. Es werden hier schließlich Kriege zwischen einem Könige des Südens und einem Könige des Ostens verheißt, in denen der letztere schließlich siegt, Ägypten in Besitz nimmt und seine Herrschaft über die Welt ausdehnt, worauf dann die bedrängten Christen erlöst werden durch den siegreich dreinfahrenden Löwensohn. Von diesem wird gesagt: „Ich werde erwecken den Löwensohn, und er wird zurückschlagen alle Könige und sie zerbrechen, weil ich ihm die Gewalt gegeben habe. Und also ist das Auftreten des Löwensohnes wie das eines Mannes, der von seinem Schlafe erwacht.“

Das prophetische Gleichnis vom Löwensohn findet sich dann auch in der syrischen Esraapokalypse.³⁾ Da wird zum Schluß gesagt: „Und der junge Löwe wird mit großer Macht in das Land der Verheißung ziehen . . . und nach Jerusalem wird er hinaufsteigen mit großem Pomp und von dort wird er weggehen und in seine Königsstadt hinaufziehen.“

Der Nachfahre dieses nach Jerusalem ziehenden Löwensohns, der Erretterkaiser in der Tiburtina des Mittelalters, erhält diesen solari-schen Titel nicht; aber die Schilderung Konstantins, der hier als ein neuer Orpheus eingeführt wird, bei dessen Erscheinen die Wipfel der Bäume sich neigen und das Wasser im Laufe innehält⁴⁾, neben der Gestalt des rettenden Konstans läßt erkennen, daß hier das alte Bild vom Löwen und vom Löwensohne noch nachwirkt.

1) Der Name bezieht sich gewiß auf das Heimatland Alexanders; er könnte aber gleichzeitig auch ein bedeutsames Wortspiel darstellen. Nach R. Eisler [The introduction of the Cadmeian Alphabet. Journal of the Royal Asiatic Society. 1923. p. 189⁴] ist Μακῆδον der Sohn und Feldherr des Osiris in dessen nach Hekataeus von Diodor geschilderten Welteroberungszügen. Das Wort μακδον bedeutet wohl: „der von Osten Komende“.

2) A. Dillmann, Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften. Nachrichten v. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1858. S. 193 u. 204.

3) F. Baethgen, Beschreibung der syrischen Hs. „Sachau“ auf d. kgl. Bibl. zu Berlin. Zeitschr. f. alttest. Wiss. VI (1886) 200ff. Dazu W. Bousset, Der Antichrist. Göttingen 1895. S. 48.

4) Ich beziehe diese Stelle [Sackur a.a.O. S. 182] unbedingt auf Konstantin. Sie lautet: „Tante namque in eo erit virtutis gratia, ut per viam gradiens arborum contra eum inclinentur cacumina. Aqua namque in occursum eius minime tardabit.“ Vgl. dazu u.a. Horaz, Carm. I, 12, 9ff.; Martiani Capellae Liber IX, 307 rec. F. Eyssenhardt. Leipzig 1866. S. 339; L. Ann. Senecae Trag. ed. G. Richter. Leipzig 1902. S. 358.



Daß in all diesen Weissagungen ein altes Vaticinium auf Alexander den Großen als ursprünglicher Kern steckt, ist nicht sofort ersichtlich. Wenn da die Rede war von einem Könige des Ostens, welcher den König des Südens besiegt, Ägypten in Besitz nimmt und wie ein aus dem Schlafe Erwachender als alles bezwingender Löwensohn dreinfährt, so erkennt man nicht ohne weiteres das Urbild dieses Erretters: Über jenen, aus seinem Lande geflohenen Nectanebus, in dessen Gestalt Gott Ammon nicht nur nach der Sage, sondern auch dem volksmäßigen Glauben entsprechend den großen Alexander erzeugte, wurde den Ägyptern angeblich das Orakel zuteil: „Dieser König, der entflohen ist, wird wieder nach Ägypten kommen, nicht als alter Mann, sondern in Jugendkraft, und wird die Perser, unsere Feinde, unterwerfen.“¹⁾ Daß zwischen diesen beiden Weissagungen innere Zusammenhänge bestehen, wird glaubhafter, wenn wir Alexander als wirklichen Löwensohn erkannt haben. Das gleiche gilt von der Legende von Alexanders Besuch in Jerusalem und von dem ähnlichen Zuge in der Esraapokalypse. Schließlich werden Philipp und Alexander, als Löwe und Löwensohn, auch den Konstantin und Konstans in der Tiburtina verdrängen.

Gehen wir den Spuren der Tiburtina immer weiter nach, so gelangen wir zu dem brodelnden Mischkessel des Hellenismus, in welchem östliche Sonnenmären, jüdische Messias Hoffnungen, griechische Humanitätsideen sich vermengen. Schreiten auch in der Folgezeit die Sibyllen gern in jener eschatologischen Gewandung einher, welche sie in der jüdischen Geisteswelt erhielten, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie Kinder des Zweistromlandes sind, die sich erfüllten mit griechischer Weltweisheit.

Deutlicher erkennbar wird dieses hellenistische Alexandervaticinium schon in der uns erhaltenen syrischen Legende von dem großen Eroberer, welche der 521 gestorbene Jakob von Sarug dichterisch verarbeitete.²⁾ Jene prosaische Legende verkündet in durchaus prophetischer Form das Hervorbrechen der wilden apokalyptischen Völker aus dem mächtigen Tor, das Alexander zu ihrer Abwehr baute. Dann,

1) Pseudo-Callisthenes. Hrsg. v. H. Meusel. Neue Jahrb. f. Philol. Suppl. Bd. V (1864—72) 707.

2) Es genüge hier, einige Punkte meines in meinem „Alexander“ gegebenen Beweises zu unterstreichen. Erhalten ist die Legende als Appendix zu den syrischen Texten des Pseudo-Callisthenes. Abgedr. u. übersetzt bei C. A. W. Budge, The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge 1889. p. 144—158. Jakob von Sarugs Bearbeitung bei Knös, Chrestomathia Syriaca. Göttingen 1807. S. 66—107. A. Weber, Des Mor Jaqûb Gedicht über den gläubigen König Aleksandrûs. Deutsche Übersetzung. Berlin 1852.

heißt es, nimmt das griechische Reich einen eisernen Hammer in die Rechte, einen ehernen in die Linke und schlägt sie aufeinander; damit wird die Kraft aller Reiche vor dem griechischen, welches das römische ist, hinschmelzen. Perser und Hunnen werden einander vernichten und nur wenige heimkommen. Das Reich Alexanders wird dann die ganze Erde umfassen. Nun sammelt der Perserkönig Tubarlaq seine Kriegsmacht gegen Alexander. Dieser wird von Gott im Traume zum Kampfe ermahnt: „Ich habe dir eiserne Hörner auf dem Haupte wachsen lassen, daß du damit die Reiche der Erde zerstoßest.“ Tubarlaq wird besiegt, und man beschließt, daß fürderhin sechstausend Römer und sechstausend Perser das Tor gegen die Hunnen bewachen sollen. Tubarlaq erhält noch die Weissagung, daß am Ende der Tage die Römer alles Land unterwerfen, der derzeitige König von Persien getötet, Babylonien und Assyrien verwüstet werden sollen. Das römische Reich soll dauern, bis es seine Gewalt an den wiedererscheinenden Christus abtritt. Nunmehr verläßt Alexander Persien, geht durch die Wüste nach dem Gebirge der Römer. Nachdem er noch in Jerusalem angebetet hat, schiffet er sich nach Alexandria ein, und als er stirbt, bestimmt er, daß sein Königsthron nach Jerusalem gebracht werden solle.

Altes und Neues bilden hier offenbar ein widerspruchsvolles Gemenge. Einheitlicher erscheint das eschatologische Bild in der poetischen Fassung des Jakob von Sarug. Der Weltverlauf vollzieht sich hier in siebentausend Jahren; aber es sind das nicht die siebentausend Jahre der jüdischen Apokalyptik. Das letzte Jahrtausend ist nämlich nicht die Zeit des Weltsabbats, sondern das Weltalter der höchsten Bosheit jener apokalyptischen Völker, die Alexander einschließt. Diese ganz sibyllinisch gehaltene dichterische Verheißung gipfelt in Alexanders Verkündigung des Unterganges der großen Rûmi.

Alexanders Berufung zur Prophetie erscheint hier wie dort in merkwürdig apokalyptischer Beleuchtung. Das Durcheinander des prosaischen Textes hellt sich nur durch die Annahme auf, daß der Makedone ursprünglich selber der Träger jenes genannten „Reiches Alexanders“ war, daß er mit seinem Thron auch die Herrschaft an den wiedererscheinenden Christus abtrat, kurz, daß er selber der Messias war, der die bösen Völker Gog und Magog nicht — wie nachher die Legende immer wieder versicherte — eingeschlossen hat, sondern einschließen wird. Eine solche Prophezeiung setzt die schon von Josephus und Plinius 167 bezeugte Sage jener Einschließung durch Alexander voraus.¹⁾ Sie tut dar, daß dessen Person in Beziehung gebracht wurde zu

1) Josephus, *Bell. iud.* 7, 74. Plinius, *Hist. nat.* 6, 15.

dem apokalyptischen Bilde des Ezechiel von dem Einbruche jener wilden Volksscharen. Die Zeit des Zusammenbruches der persischen Weltmacht des Ostens ist in Israel die Zeit hochgehender eschatologischer Befürchtungen. Der Anbruch jener von Ezechiel geweissagten Endzeit schien bevorzustehen. Da richteten sich aller Augen auf den Träger der neuen Weltmacht. Von ihm erwartete man die Vernichtung jener antichristlichen Heerscharen und dann die gleichfalls auch in Aussicht gestellte Sabbatszeit des Friedens. Alexanders Stern aber ging vorzeitig unter; sein Reich zerfiel. Die Erinnerung aber an diesen von Furcht und Hoffen erzeugten Glauben ist uns geblieben in der ursprünglich in die Zukunft, später aber in die Vergangenheit verlegten Sage von der Einschließung Gogs und Magogs durch Alexander.

Deutlicher noch offenbart sich Alexander als der Messias der Haggada in der großen Sammlung der Sibyllinen. Ist auch jene schon erwähnte jüdische Sibylle in Verlust geraten, die, wie wir auf Grund der erhaltenen orientalischen Fassungen annehmen dürfen, der Tiburtina verwandt war, so können wir doch auch in diesen hellenistischen Machwerken das wesentlichste Material nachweisen, aus dem das Mittelalter sich seine Kaiserverheißung fertigte.

Es muß eine „babylonische Sibylle“ gegeben haben, welche auf Grund des alten Schemas von einer Fluch- und Glanzzeit geweissagt hat. Erwähnt wird sie unter Bezugnahme auf das dritte Buch der uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllinen in griechischen Hexametern aus verschiedener Zeit von Alexander Polyhistor um das Jahr 80 bis 40 v. Chr.¹⁾ Diese Sibylle, welche auch dem Aelian bekannt war, soll unter dem Namen Sambethe, wie Suidas und Lactanz unter Berufung auf Nikanor berichten²⁾, über Alexander den Großen geschrieben haben. Nach Pausanias³⁾ hieß sie Sabbe und war eine Tochter des Berosos und der Eurymanthe. Schon diese angebliche Herkunft von dem Priester des Bel-Merodachtempels in Babylon läßt es erklärlich erscheinen, daß der Prolog zu den genannten Sibyllinen sie als die chaldäische Seherin bezeichnet. In den späteren Sibyllenkatalogen wird sie eine Tochter Noes genannt; so bezeichnet sie sich selbst nach jenem dritten Buche der Sibyllinen.⁴⁾ Hier sagt sie auch, daß sie aus Baby-

1) Callisthenes Olynthius, Fragm. 16. R. Geiger, *Alexandri M. histor. script. aetate supparet.* Lipsiae 1844 p. 257. Eusebius, *Chron.* ed. A. Schoene I (Berlin 1875) 23. Josephus, *Ant.* I, 4, 3. Vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III** (Leipzig 1909) 560ff.

2) Aeliani Var, *hist.* 12, 35. Suidas s. v. Sibylla. Lactantius, *Div. inst.* 1, 6. *Schürer a. a. O. III*, 560ff.

3) Pausanias, *Graec. descr.* 10, 12, 9.

4) *Orac. Sib.* III. 808 sq.

lon gekommen und von den Griechen fälschlich für eine Erythräerin gehalten worden sei.¹⁾

Der Name dieser Alexandersibylle, Sabbe oder Sambethe, ist nun wohl chaldäischen Ursprungs; er hat wahrscheinlich den Anlaß dazu gegeben, die Königin von Saba als Kandake, die durchaus ihre Doppelgängerin ist, in den Alexanderroman einzuschmuggeln und weiterhin, diese Frau zur Sibylle zu machen. Als solche begegnet sie freilich erst in der um das Jahr 866 abgeschlossenen Weltchronik des Georgios Monachos. Daß aber dieses Zeugnis nicht das älteste ist, geht aus dem Zusatz hervor: „die bei den Hellenen Sibylle genannt wird.“²⁾

Die Königin von Saba, jene Kandake und die babylonische Halbgöttin Sabitu sind nun engverwandte Sagenfiguren.³⁾ Das legt uns die Vermutung nunmehr nahe, daß jene Sabbe oder Sambethe — sprachlich ist nichts dagegen einzuwenden — mit der Sabitu identisch ist. Letztere wohnt an der Mündung der Ströme, wo Oannes-Ea die Weisheit des Orakels lehrt; dort sitzt sie auf dem „Thron des Meeres“, wie es im Gilgameschepos heißt. Das erinnert — auch Sabbe wurde für eine Erythräerin gehalten — stark an die erythraische Sibylle, welche nach einer Inschrift in der Sibyllengrotte bei Erythra aus der Zeit der Antonine auf einem Felsen sitzend den Sterblichen Propheteien künftiger Leiden sang.⁴⁾ Hier bezeichnet sich diese Seherin als die uralte Tochter einer Najadennymphe; auf der anderen Seite ist Sabitu eine Halbgöttin und die Königin von Saba die Tochter einer Dämonin. Jene Sabitu steht auch zum babylonischen Noe in Beziehung; sie ist es, die Gilgamesch den Weg zeigt zu seinem Ahn. Sicherlich ist das Vorhandensein einer babylonischen Sibylle durch diese Namen, Sabbe oder Sambethe, bezeugt. Noch deutlicher

1) J. Geffcken [Die babylonische Sibylle. Nachrichten v. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1900. S. 88 ff.] glaubt, daß Alexander Polyhistor eine heidnische Sibylle benutzte, welche vom Turmbau und der Sprachenverwirrung Kunde gab, die erst später durch jüdische Bearbeitung die heutige Form als Teil des 3. Buches der Sibyllinen erhielt. Dagegen K. Mras, „Babylonische“ und „erythraische“ Sibylle. Wiener Studien. 29 (1907) 25 ff.: „Das dritte Buch der Orac. Sib. ist eine jüdisch-hellenistische Dichtung.“ „An eine Benutzung heidnischer Sibyllen, sei es der erythraischen, sei es der babylonischen, ist nicht zu denken, da die Annahme der Existenz literarisch tätiger Sibyllen aus Babylon und Erythrae als hinfällig erkannt worden ist.“

2) Bei Migne, Patr. gr. CX, 251. Vgl. W. Hertz, Die Rätsel der Königin von Saba. Ges. Abhandlungen. Stuttgart 1905. S. 434 ff. Nach späteren Byzantinern ist Saba ein Volk der Ägypter, über das die Sibylle herrscht. Glycas, Annal., ed. Bonn p. 343. Cedrenus ed. Bonn. I, 166.

3) Den Nachweis glaube ich in meinem „Alexander“ erbracht zu haben.

4) Die Inschrift ist abgedruckt bei Schürer a. a. O. III⁴, 559. Vgl. hierzu P. Corssen, Die erythraische Sibylle. Mitteilungen d. k. deutschen archäol. Inst. Athen. Abteilung. 38 (1913) 9 ff.

erscheint dieser Nachweis, wenn wir an jene ausgesprochen chaldäischen Elemente denken, welche sich aus der nur immer wieder neue Abwandlungen einer uralten Vorlage darstellenden sibyllinischen Überlieferung der Völker und Zeiten herauslösen lassen.

Reste einer orientalischen Sibylle sind nun in der Tat in mehreren Büchern der großen Sammlung der Sibyllinen, in der jüdische Weissagungen mit heidnischen Orakeln häufig wahllos und notdürftig zusammengenäht wurden¹⁾, nachweisbar.

In einem recht alten Gewande, dessen Zuschnitt trotz der späteren Flicker noch gut zu erkennen ist, erscheint diese Sibylle im neunten Buche. Sie hebt an mit einer Schilderung des Turmbaus, der Sintflut und der Sprachenverwirrung. Ausdrücklich heißt es: „Damals war das zehnte Geschlecht der sterblichen Menschen.“ Deren Geschicke seit der Flut will die Seherin künden. Ihre Schilderungen sind wirr, wie in all diesen Machwerken; deutlich erkennbar sind die Kämpfe der Hellenen im vierten Jahrhundert und der Zug des Xerxes. Danach verweilt die Sibylle bei Philipp, für den sie einige freundliche Worte findet. Recht unwirsch aber berichtet sie dann von Alexanders Regierung²⁾, seinem Kampf mit Darius, der Gründung Alexandrias und der dem Könige dort gewordenen Todesweissagung und schließlich von seinem Tod. Alexander wird von ihr als Löwe bezeichnet; er trägt das Fell des Gilgamesch-Herakles um die Schultern. Die darauf noch erwähnten Ereignisse stören ersichtlich als spätere Zutat den ziemlich einheitlichen Aufbau des Ganzen.

Diese Alexandersibylle des neunten Buches stimmt nun stellenweise wörtlich mit einem Orakel des ältesten Buches dieser Sibyllinen, des dritten, überein, ist aber von diesem nicht abhängig, sondern hat nur die gleiche Quelle benützt wie dieses.³⁾ Sie zeichnet das Bild des „unechten Kroniden“ mit noch schärferen Strichen wie ihre eben genannte Genossin. Ein Blitzstrahl ruft ihn ins Leben, heißt es hier ganz ähnlich wie im Alexanderroman. Wild flammend, angetan mit dem Löwenfell, legt er Asien ein schweres Joch auf und trinkt die

1) Allgemein orientiert über Sibyllen der Aufsatz von J. Geffcken [Die Sibylle. Preußische Jahrbücher. 106 (1901) 193 ff.]; über unsere Sibyllinen Schürer [a. a. O. S. 555 ff.; hier auch die umfangreiche Literatur]. Eine Übersicht über den Inhalt der Sibyllinen gibt K. Stütze [Die Sibyllen und Sibyllinen. Progr. d. Gymn. Ellwangen. 1904. 1908]. Vgl. jetzt die oben S. 89 A. o angeführten Artikel von Rzach.

2) Orac. Sib. IX [XI] 186 sq.

3) Hierzu vgl. W. Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle. Zeitschr. f. d. neutestam. Wissenschaft. III (1902) 33 ff.

Erde mit Blut. Dieses Alexanderorakel, welches anhebt¹⁾ mit dem Verse:

„Doch über Asien bringt Makedonien furchtbares Unheil.“

bricht jäh die vorangegangene Schilderung der paradiesischen Glückszeit, welche in ganz Asien herrscht, ab. Das paßt nicht zu dem typischen eschatologischen Bilde der Sibylle. Ein anderes Buch der Sibyllinen bringt dafür die Erklärung.

Das vierte Buch teilt den Weltlauf in zehn „Geschlechter“. Entsprechend der persischen Vorstellung von der fortschreitenden Verschlechterung der Zeiten werden sechs davon den Assyern, zwei den Medern und nur je eines den Persern und Makedonen zugewiesen. Diese Gliederung offenbart, daß die Vorlage dieser später überarbeiteten und erweiterten Sibylle das makedonische Reich als das letzte ansah. Was über die Erwähnung der Makedonen, „welche im zehnten Geschlecht sich der Herrschaft rühmen“, hinausgeht, dürfen wir als spätere Zutaten ausscheiden. Auch hier werden die hellenischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts und der Xerxeszug erwähnt; alsdann folgt die Herrschaft der Makedonen. Im Verlaufe der daran sich schließenden, später hinzugefügten Schilderung der trüben Ereignisse der nachmakedonischen Zeit taucht nun der auch sonst in den Sibyllinen erscheinende „Muttermörder“ Nero auf. Dieser flieht von Rom aus unerwartet über den Euphrat und bringt Unheil über die Welt. Und wieder nach jäher Caesur heißt es dann:

„Aber nach Asien wird dann großer Reichtum gelangen.“

Nun wissen wir, daß Nero tatsächlich als messianischer Herrscher angesehen wurde²⁾; wir wissen ferner durch Sueton³⁾, daß dem Nero die Herrschaft über den Orient verheißen ward, wir hörten weiter auch schon, daß der gleiche Sueton die hochgespannten Hoffnungen des Orients kannte. Nero muß eine Weile irgendwo der Träger der erwarteten Glückszeit für Asien gewesen sein. So sehr auch die ihm feindliche Sibylle sein Bild in mystisches Dunkel tauchte — dieser ursprüngliche Sachverhalt schimmert aus dem Gewirr der Weissagung doch noch deutlich durch. Nero ist an die Stelle getreten, an der im ursprünglichen Vaticinium der Messias Kaiser stand. Diese Neroverheißung aber ist herzlich ungeschickt von dem Sibyllinisten in ihr Gegenteil verkehrt worden. Der ursprüngliche Messias Kaiser aber kann nur Alexander der Große gewesen sein, da ja die Sibylle den Makedonen

1) Orac. Sib. III, 381 sq.

2) Vgl. über die Nerosage meinen „Alexander“ S. 36f.; 39f.; 178 u. ö.

3) Sueton, Nero c. 40. Siehe oben S. 58.

ganz allein das letzte Geschlecht zuweist. Wir schließen aus der Erwähnung des Blitzes bei Alexanders Geburt, aus dem Löwenfell, in das er sich kleidet, daß unseren Seherinnen die Heroisierung dieses Heraklessproßen nicht unbekannt war; wir folgern daraus wieder, daß das Bild des Makedonen in dem Urorakel wesentlich anders ausgesehen haben muß wie in den Sibyllinen. Alexander ist ursprünglich der Löwensohn des neunten Buches, der von der Sonne her kommende König des dritten gewesen; erst später ist das einheitliche Gefüge dieses messianischen Alexanderorakels zerstört und das Erretterbild selber durch die jüdischen Dichter zur schreckhaften Fratze verzerrt worden.

Es gab nach alledem eine babylonische oder persische Sibylle, in welcher man vielleicht jene Göttin Sabitu wiedererkannte, welche nunmehr vollends ihr Antlitz enthüllt hat. Sie verkündete — den Weltlauf in zehn Perioden teilend — die Geschehnisse des Zweistromlandes seit der Flut und dem Turmbau, weissagte — vermutlich unter Bezugnahme auf das alte Orakel vom Löwen und Löwensohn, welche den Waldesel verfolgen — über Philipp und Alexander, verhiess nach der Überwindung der Perser eine paradisische Segenszeit für Asien und schloß ihre weltgeschichtlichen Phantastereien mit dem Weltbrande.

Dieses so wiederhergestellte einheitliche, in unseren Sibyllen aber in Fetzen zerrissene oder verzerrte eschatologische Bild mit der Hauptfigur des Erretterkaisers deutet gebieterisch auf eine nichtjüdische Vorlage. Wir hörten, daß Nikanor berichtet haben soll, die babylonische Sibylle habe unter dem Namen Sambethe über Alexander den Großen prophezeit. Diese Angabe des Suidas und des Lactanz findet schon in unserem Nachweis von Resten einer Alexandersibylle in der Sammlung der jüdischen Sibyllinen, was den Helden dieser Weissagung betrifft, eine Bestätigung. Inwiefern diese Seherin aber die „babylonische“ genannt werden darf, das liegt nicht so klar auf der Hand.

Die ein abgeschlossenes, ziemlich einheitliches Ganzes bildenden Verse 97—829 des dritten Buches der Sibyllinen geben sich selbst als Äußerungen der babylonischen Sibylle zu erkennen. Der jüdische Autor wußte, daß er in der Maske der allgemeiner bekannten heidnischen Prophetin eher für seine Zwecke Propaganda machen konnte. Er hat sich aber nicht damit begnügt, seiner nach Form und Inhalt hellenistisch-jüdischen Sibylle den Namen der älteren Genossin zu geben; er hat sich auch an deren Weissagung angelehnt.

Die Annahme einer älteren Vorlage bedingt schon die Schilderung des Kampfes des Kronos und Titan und ihrer Söhne in jenem dritten Buche der Sibyllinen. Der Autor hätte diesen heidnischen Mythos

sicherlich nicht erwähnt, wenn er ihn nicht in dem Texte, den er verarbeitete, vorgefunden hätte. Dieser Götterkampf ist mit hellenischen Farben dargestellt. Schon diese Tatsache, dann aber auch ganz besonders das in den Sibyllinen ersichtlich verzerrte Bild des großen Alexander, das noch deutlich eine messianische Verherrlichung des Makedonen in der Vorlage erkennen läßt, beweisen, daß jene Alexandersibylle, welche sich die babylonische nannte, heidnisch-hellenistischen Ursprungs gewesen sein muß.

Mancherlei spricht nun dafür, daß der Verfasser dieser Sibylle wiederum auf ein noch älteres Vorbild, auf ein tatsächlich chaldäisches zurückgeht. Daß der Dichter bei der Schilderung des kosmogonischen Streites der Götter eine durch Berosus ihm überlieferte Tradition mit einer hellenischen vermengte, ist nur eine, freilich recht naheliegende Annahme¹⁾; daß er aber für das Bild seines Soter den babylonischen Nationalhelden Gilgamesch sich als Modell wählte, dafür boten uns schon die Sibyllinen sichere Anhaltspunkte, und die innigen Zusammenhänge zwischen der Alexandersage und dem Mythos des Zweistromlandes stützen diese noch. Endlich ist der Messiaskönig der Alexandersibylle nicht der jüdische Messias, sondern weit eher der Paradieses- und Musterkönig des Ostens, der uns schon häufiger begegnete. Aus alledem ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß diese von einem hellenistischen Heiden gedichtete babylonische Alexandersibylle irgendein chaldäisches Orakel benutzte, das vielleicht Berosus vermittelte, und das die Sibylle als die babylonische kennzeichnete.

Anderweitige Spuren einer heidnischen Alexanderweissagung — von den vorhin angeführten Erwähnungen derartiger Prophetien ganz abgesehen — fehlen nicht. Ein ersichtlich in Ägypten entstandenes, aber durchweg viel ältere Zustände voraussetzendes²⁾ Vaticinium des „Erzvaters der Astrologen“, Petosiris, ist bei Hephæstio, einem Autor des ausgehenden vierten Jahrhunderts, erhalten.³⁾ Dieses Fragment

1) Hierzu vgl. das mir erst während des Umbrechens des Satzes zugänglich gewordene vortreffliche Buch von P. Schnabel, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*. Leipzig 1923. S. 69ff. Schnabel weist die Annahme, daß der jüdische Sibyllinist die Turmbaugende einer nichtjüdischen, speziell chaldäischen Sibylle verdanke, als haltlos zurück, zeigt aber, daß gänzlich unabhängig hiervon die Annahme, daß der Sibyllinist eine ältere chaldäische Sibylle benutzt habe, auf anderem Wege beweisbar ist. Die jüdische Sibylle benutzte den Berosos nicht, wohl aber tat das eine chaldäische, „die also von unserer hebräischen verschieden war, aber literarisch eng mit ihr verwandt gewesen sein muß“. Die Alexandersibylle macht meines Erachtens die Annahme eines weiteren Zwischengliedes notwendig.

2) W. Kroll, *Aus der Geschichte der Astrologie*. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. VII (1901) 574ff. Siehe oben S. 69. Vgl. jetzt Boll, *Ecloga* S. 11 ff.

hat die Kriege, welche den Orient in Aufregung hielten, zum Hintergrund, und bietet gerade in seinem zeitgeschichtlichen Bilde überraschende Parallelen zur mittelalterlichen Sibylle. Hier wie dort werden Kriege zwischen Ägypten und Syrien geweissagt; hier wie dort ist der geographische Schauplatz der Begebenheiten der gleiche. Der gewaltige Mann aus Asien, der nach Petosiris gegen Ägypten zu Felde zieht, den König gefangen nimmt und das Volk teils unterwirft, teils vernichtet, ist ursprünglich Alexander der Große. Auch die Beschreibung der äußeren Erscheinung des Welterretters paßt, wie soeben Franz Boll gezeigt hat, vortrefflich zu dem, was wir anderweitig darüber wissen.

Auf solche Alexandererwartungen ist auch die Erzählung des Plutarch zu beziehen, nach welcher eine Quelle in der Nähe der Stadt Xanthus¹⁾ in Lycien beim Vorrücken Alexanders gegen Darius plötzlich überströmte, wobei eine kleine eherne Tafel aus der Tiefe hervor kam. Auf dieser Tafel stand eine Schrift mit altertümlichen Zügen, welche besagte, „daß einmal die persische Herrschaft ein Ende finden und durch die Griechen gestürzt werden sollte“.

Ganz ähnlich prophezeit die von einem Juden geschriebene und von einem Christen überarbeitete, unter dem Namen des Elias auftretende Apokalypse.²⁾ Diese aus frühchristlicher Zeit stammende Weissagung führt uns mitten hinein in das gewaltige Ringen um die Hegemonie im Orient. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß hier eine Alexanderweissagung verarbeitet ist. Es werden die Kriege von drei Königen — vermutlich Nektanebus I., Tachos und Nektanebus II. — mit vieren — Artaxerxes, Ochus, Arses und Darius III. — geschildert. Deutlich erkennen wir — auch sonst gelingt die zeitgeschichtliche Deutung, wenn auch nicht restlos, so doch überraschend häufig — in dem Könige, der sich in der Stadt erhebt, die man „die Stadt der Sonne“ nennt, und der nach Memphis zieht, jenen Nektanebus II. wieder, von dem die Sage ja erzählte, daß er in Gott Ammons Gestalt den Alexander erzeugt habe. Tatsächlich floh dieser Pharao nach Memphis und nahm diese Stadt wirklich, wie es in der Eliasapokalypse heißt, durch Verrat. Erinnern wir uns des Orakels im Pseudo-Kallisthenes, nach dem jener aus Ägypten geflohene König nicht als

1) Plutarch, Alex. c. 17. Woher der Anfang dieses Kapitels stammt, ist nicht ersichtlich; der Rest ist aus Callisthenes. Daß Plutarch aber auch dort einer älteren Quelle folgte, muß bei seiner Arbeitsweise als sicher erscheinen. Vgl. A. Fränkel, Die Quellen der Alexanderhistoriker. Breslau 1883. S. 297 und 327.

2) Die Apokalypse des Elias. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar von G. Steindorff. Leipzig 1899. Vgl. dazu Kampers, Alexander. S. 152 ff.

alter Mann, sondern in Jugendkraft zurückkehren und die Perser unterwerfen werde, erinnern wir uns des Orakels vom Löwen und vom Löwensohn, so kann kaum ein Zweifel daran sein, daß der König des Westens in der Eliasapokalypse, der wie ein brüllender Löwe über das Meer läuft, Ägypten bestraft, die heiligen Stätten wieder aufrichtet, das Zepter der Gerechtigkeit führt und Glück verbreitet, bis der Sohn der Gesetzlosigkeit sich zeigt, kein anderer ist wie des großen Vaters Philipp größerer Sohn Alexander.

Noch deutlicher tritt die Gestalt des makedonischen Heilbringers in einer weit jüngeren, dem Daniel zugeschriebenen Apokalypse hervor¹⁾, die unbedingt viel älteres eschatologisches Gut birgt. In einem Aufbau der Gedanken, welcher sich eng an das eschatologische System des Parsismus und des Propheten Daniel anschließt, an welchem ja auch die Sibyllen vor- und nachchristlicher Zeit festhielten, beginnt diese Weissagung mit der Schilderung großer Kämpfe in Asien. Danach erwacht Philipp von Makedonien (der Löwe) und nach ihm der Endkaiser (der Löwensohn). Dieser wirft beim „Einbaum“, dem Weltenbaum, die Perser zu Boden, richtet ein Reich des Friedens und der Herrlichkeit auf, um schließlich in Jerusalem seine Krone dem Höchsten zurückzugeben, worauf unter seinen vier Söhnen jene Verwirrung beginnt, welche das Weltende einleitet. Alexander wird hier im Gegensatz zu Philipp nicht mit seinem Namen genannt, sondern er wird als Johannes eingeführt. Nach all dem Gesagten wird es nicht mehr allzukühn erscheinen, in diesem Namen Johannes eine prophetische Chiffre zu erkennen. Wenn Nimrod in einer altslawischen Sage auch Johannes heißt, wenn der erdichtete Erretterkönig der Kreuzfahrer, wie wir sehen werden, Johannes genannt und auch in Beziehung gesetzt wird zu dem Weltenbaum, so dürfte die Annahme, daß hier fortlebende altorientalische Oannes-Erwartungen²⁾ sich äußern, nicht von der Hand zu weisen sein. Alexander erscheint bei Daniel als werdende Größe. Die vier Söhne könnte man auf die Diadochenzeit deuten. Aber die apokalyptische Wertung gerade dieser Vierzahl verbietet das. Letztere erklärt sich aus der Danielischen Prophetie von den vier Hörnern.³⁾ Ähnlich sind bei Michael Syrus diese vier Hörner vier Freunde Alexanders, bei Abulfaragh und Pseudo-Methodius vier Diener, bei Jepheth ibn Ali vier Schüler, im hebräischen Alexanderroman vier

1) Die größere Literatur darüber in meinem „Alexander“. S. 146 ff. Dort auch größere Auszüge und eingehendere Deutungen.

2) Vgl. hierzu das Kapitel „John—Oannes?“ in dem Buche R. Eislers Orpheus — the Fisher. London 1921 p. 151 ff. und besonders das Zitat 4 Esra 13,5 von dem Menschensohn, der, wie Oannes, „aus dem Herzen des Meeres“ kommt.

3) Daniel 8, 8.

Heerführer und in den großen georgischen Annalen vier Mitglieder seiner Familie.¹⁾ Erst die Folgezeit hat mit diesem ursprünglich rein eschatologischen Bilde die Vorstellung verquickt, daß Alexander als der Schöpfer des griechisch-römischen Reiches anzusehen sei, daß aber jene vier dann die Gliederung seines Reiches bewerkstelligt hätten. Diese Vier leiten aber ursprünglich ebensogut wie der Antichrist nur zum Weltende hinüber. Ihre Erwähnung nimmt dem großen Erretter und Friedebringer nichts von seiner die Gemüter berauschenden Erhabenheit und stört den typischen eschatologischen Aufbau des Ganzen nicht. Sie ist also auch denkbar in einem zu Lebzeiten Alexanders entstandenen oder auf ihn bezogenen älteren Vaticanium. Ein solches müssen wir ja voraussetzen, da derartige Heilserwartungen sich nur an den Lebenden oder an den in den Träumen der Völker als geheimnisvoll fortlebend oder als plötzlich mit gesteigerter Herrscherkraft erwachend gedachten Helden knüpften.

Eine solche Sage von der Wiederkehr eines großen Herrschers, welche psychologisch undenkbar ist, ohne daß dieser schon zu Lebzeiten der Träger völkischer Hoffnungen war, steht im Mittelpunkt einer anderen Weissagung. In dem in Ostrom entstandenen sogenannten Trostbüchlein des Pseudo-Methodius²⁾, das in seiner ältesten Gestalt dem siebenten Jahrhundert angehört, vollzieht sich in sieben Jahrtausenden — man denke an die sieben Generationen der syrischen Tiburtina — das große Drama von der Ablösung der Weltreiche. Der Verfasser verweilt bei den Regierungen Philipps und Alexanders. Sonderbarerweise erscheint hier als Mutter des letzteren eine äthiopische Prinzessin Chuseth. Diese Geschichtslüge ist älter als unser Trostbüchlein.

1) E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle 1898. S. 31. Dort auch die Belege.

2) Auch über diese Prophezeiung handelte ich eingehend in meinem „Alexander“ S. 136ff. Der griechische Text findet sich bei V. Istrin, *Otkrovenie Mefodija Patarskajo i apokrifčeskija vidjenja Daniila*. Čtenija der bei der Moskauer Universität bestehenden Gesellschaft f. russ. Gesch. u. Altertümer, 1897; der lateinische Text in dem angeführten Buche von Sackur. K. Borinski [Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-phil. u. hist. Cl. 1919. 1. Abhdlg. München 1919] ist geneigt, den Namen der „Patarener“, welche in Italien antike Weltwiedergeburtsideen mit anderen, von den christlichen abweichenden verbreiteten, mit unserem „Chiliasmen“ Methodius von Patara zusammenzubringen. Wie er sich das denkt, ist nicht ersichtlich. Der Name ist bislang unerklärt; dieser Versuch einer Deutung ist ansprechend. Patara wäre dann als ursprünglicher Herd dieser eigenartigen Weltwiedergeburtsideen anzusehen, welche die Nova vita der Renaissance vorbereiten halfen. J. v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengesch. d. Mittelalters*. II (München 1890) 182; 188; 195.

Der Name dieser Chuseth¹⁾, welche als Tochter des Königs Phul eingeführt wird, ist von dem hebräisch-syrischen Worte Kus herzu-
 leiten. Die Äthiopier werden gelegentlich als Chusäer bezeichnet. Der
 Name Chuseth findet sich in den äthiopischen Königslisten nicht, wohl
 aber häufig der Name Kandake. Da bei Pseudo-Kallisthenes Alexander
 in Beziehungen zu einer Königin Kandake im äthiopischen Sonnenlande
 Meroe tritt, wobei sie der Kompilator in verschwommener Weise der
 Mutter Alexanders, der Olympias, gleichsetzt, so müssen wir annehmen,
 daß Chuseth und Kandake die gleiche Sagenfigur verkörpern. Der
 Sonnenheld mußte eben aus dem Wunderlande der Sonne stammen.
 Seine angebliche Mutter trägt die Züge der babylonischen Sabitu an
 den ewigen Wassern beim Sonnenlande.²⁾

Es ist weiter anziehend, zu sehen, daß Pseudo-Methodius auch
 andere Bruchstücke der Alexandersage kennt. So läßt er den Make-
 donen ins Land der Sonne ziehen und die Völker Gog und Magog ein-
 schließen, nicht ohne hinzuzufügen, daß diese am Ende der Tage wie-
 der hervortreten werden. Als er stirbt, regieren nach ihm seine vier
 Kinder. Die Darstellung dieser Herrschaft aber verliert sich ganz ins
 Nebelhafte. Alles was auf Alexander folgt, ist bis zum Ansturm der
 Ismaeliten gegen Byzanz reine Phantasie. Keine Rede von Caesar, kein
 Wort über Augustus, nichts von Konstantin, keine Erwähnung der ge-
 waltigen Völkerstürme, nein, ein unmittelbarer Sprung von dem gro-
 ßen Makedonen auf die unmittelbare Gegenwart des Propheten. Besser
 konnte er uns die Tatsache, daß er altes prophetisches Gut für seine
 Zwecke umarbeitete, nicht enthüllen. Die Gegenwart bot ihm in dieser
 dräuenden Not nicht den würdigen Helden, an den sich die alten und
 immer gleichen völkischen Hoffnungen klammern konnten. Darum
 verkündet er schließlich einen letzten großen Kaiser, welcher, ebenso
 wie Alexander, aus Äthiopien stammt, der — hier bedient er sich eines
 Mysterienterminus³⁾ — wie ein Mann, der vom Weinrausch erwacht,
 den die Menschen für einen Toten hielten, plötzlich vom Meere der
 Äthiopier ausgehend erscheint, die Sabbatruhe der Welt heraufführt
 und beim Auftreten des Antichristen in Jerusalem seine Krone nie-
 derlegt.

1) „Chušit“ bedeutet auch das kuschitische Weib [Num. 12,] des Moses.
 Vgl. den Mosesroman des Artapan. Josephus, Ant. II, 10; Eusebius, Praep.
 ev. 9²⁷. Vgl. den Artikel „Moses“ in der Encycl. Biblica. III, 3218, sowie
 A. Wiedemann, Zu den Felsgraffiti in der Gegend des ersten Katarakts.
 Orientalist. Lit.-Zeitung. 1900. S. 174.

2) Sackur a. a. O. S. 27 ff. Kampers, Alexander S. 64 ff.; 95 ff. u. ö.

3) Das Leben ein Rausch, die Gnosis ein $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$. Empe-
 docles. Diels. Fragmente der Vorsokratiker². Nr. 144. p. 215, 17.

Diese zunächst rätselhaft erscheinende Kennzeichnung des letzten Kaisers, die der uns schon bekannten in dem äthiopischen Buche Klementinischer Schriften entspricht, läßt nur eine Deutung zu: die wörtliche. Es wird ein früherer gefeierter Herrscher vom Schlafe erwachen, das Reich noch einmal zur Macht emporführen und dann seine Krone auf Golgatha übergeben. Unter diesem Gesichtswinkel gewinnt erst die Übergabe des Thrones in der syrischen Alexanderlegende und bei Gottfried von Viterbo Leben. Letzterer¹⁾ singt:

„reddo tibi restituumque thronum,
Te solo dominante solo tibi regna relinqui.“

Nur Alexander der Große selber, der Gründer der letzten Weltmacht, kann dieser wiedererwachende Kaiser sein. Das alte Alexandervaticinium ist hier mit Hilfe der Sage vom Fortleben dieses Helden kühn auf die Gegenwart bezogen. Vielleicht half bei diesem Ausbau der alten allgemeinverständlichen Erwartung zu einer die Grenzen des Menschlichen weit hinter sich lassenden Zukunftshoffnung auch das Wort des Psalmisten²⁾: „und der Herr erwachte wie ein Schlafender, wie ein Starcker jauchzt, der vom Weine kommt“; wahrscheinlicher aber haben wir es hier nur mit einer Äußerung jener alten orientalischen Errettererwartung zu tun, welche sich fest an den Makedonen gekettet hatte und auch nach dessen Ableben nicht von ihm lassen wollte, sondern sein Wiederkommen erwartete.

In ihrer ganzen Ursprünglichkeit offenbart sich diese Mär in der Paraphrase eines Anonymos zu den Orakelsprüchen, die dem Kaiser Leo dem Philosophen (886—911) zugeschrieben werden.³⁾ Hier erhebt sich Alexander, dessen Name sogar angedeutet wird, aus dem Sarge, und bei seinem Erscheinen strahlt ein heller Stern.

Lange vor jenen byzantinischen Propheten hat diese besondere Alexandersage schon feste Gestalt angenommen. Durch Cassius Dio⁴⁾ wissen wir, daß der Makedone unter der Regierung des Elagabalus nach der Meinung einiger als Dämon an der Donau erschienen und mit einem Schwarm von bacchantischen Thiasoten über Byzanz nach Chalcedon gezogen sein soll, wo er verschwand. Eine andere merkwürdige Nachricht, welche uns Arrian überliefert und welche in gleicher Form Gregor von Nazianz auf Kaiser Julian überträgt⁵⁾, enthält

1) Gottfried von Viterbo, Pantheon. Pistorius-Struve, SS. II, 165.

2) Ps. 68, 65. Sackur a. a. O. S. 42.

3) Migne, Patr. gr. CVII, 1121. Dazu mein „Alexander“ S. 114 f.

4) Cassius Dio 79, 18.

5) Arrian, Anab. 7, 27, 3. Gregor Naz., Or. 5 c. 13. Th. Büttner-Wobst, Der Tod des Kaisers Julian. Philologus. LI (1892) 568.

vielleicht die ersten Keime dieser Sage.¹⁾ Bei Arrian heißt es nämlich, Alexander habe, als er den Tod fühlte, sich in den Euphrat stürzen wollen, um durch sein Verschwinden aus der Mitte der Menschen um so sicherer bei der Nachwelt die Meinung zu hinterlassen, er sei zu den Göttern zurückgekehrt. Diese Alexandererwartung sollte durch die Jahrhunderte fortleben; sie spricht noch zu uns aus den Gerüchten, welche die Beduinen auf ihren Wüstenritten sich zuraunten, nachdem Napoleon den ägyptischen Boden betreten hatte, daß nämlich Iskender wiederum erschienen und morgenwärts gezogen sei.²⁾

Sicherlich ist diese Mär unter der Einwirkung älterer, in ihrer Zielsetzung verwandter Erzählungen von weltentrückten Helden des Orients entstanden, welche uns später noch beschäftigen werden.³⁾ Frühzeitig hat ja Byzanz aus dem übersprudelnden, ihm so nahen Born der Mären des Orients geschöpft und mancherlei daraus umdichtend und umdeutend dem Westen weitergegeben. Da wird es verständlich, wenn im Neuen Rom die fortlebenden prophetischen Erinnerungen an den Heilbringer Alexander, den größten Hellenen, wieder Leben gewannen in dieser Sage von seiner Wiederkehr. Die Kaiserweissagung hat begonnen, sich in die Kaisersage umzuwandeln.

V. DIE KAISERSAGE

1. DIE SAGE VOM PRIESTERKÖNIGE JOHANN UND VOM DÜRREN BAUME

Jede Weissagung hat in sich das starke Streben, sich fest an ihren Helden zu ketten, von dem sie sich schließlich nur widerstrebend, zweifelnd löst, wenn dieser dahingegangen. Auch die Entstehungsgeschichte der deutschen Kaisersage läßt das erkennen. Zweifel am Tode des Kaisers Friedrich II. tauchten zunächst nur diesseits und jenseits der Alpen auf. Daß die mittelalterliche Kaiserweissagung sich aber so bald, nachdem Friedrich dem erregten Kampfe der Geister entrückt war, in eine Sage umwandeln konnte, war nur möglich durch die starken Einwirkungen einer von Osten hinüber gewanderten Sage. In dem — hier und da auch in dem Denken und Wollen des letzten Staufers sich ankündenden — Vorfrühling des „Neuen Lebens“ konnte

1) Dazu vgl. U. Wilcken, Die griech. Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis. Jahrbuch d. kais. deutsch. archäolog. Instit. 32 (1917) 202f.: „Zu ‚Gepriesenen‘ wurden u. a. diejenigen, die im Nil ertrunken waren und hiernach göttliche Verehrung genossen.“ Im Mythos ist auch Osiris im Nil ertrunken. Der Ertrunkene wird mit Osiris identifiziert. Antinous wird durch das Ertrinken im Nil zum Ὀσπάρτιοο.

2) H. v. Treitschke, Hist. u. polit. Aufsätze III (1871) 150f.

3) Vgl. unten S. 131 ff.

jene östliche Wundermär Fuß fassen. Unter ihrem Einfluß ringt sich schon zu Lebzeiten Friedrichs II. die Mystik des mittelalterlichen Kaisertums von dem Wüste eschatologischer, das Eigenleben niederhaltender Vorstellungen los, bleibt auf dieser Erde, leiht der Phantasie Flügel, und gelangt, wie der Staufer in seinen Erlassen, ins Eiland des goldenen Zeitalters, zum Urtypus des königlichen und schönen Menschen, zum Gedanken des Neuwerdens der Welt durch einen großen Kaiser, den man jenem Paradieseskönige angleicht.

Jene östliche Oannes- oder Johanneserwartung — eine solche volksetymologische Umwandlung des ursprünglichen Götternamens lag ja nahe — verdichtete sich in den Träumen der geängstigten Christen im Heiligen Lande zur Vorstellung eines Erretters Johannes, der, Priester und König zugleich, das heilige Grab befreien solle. Er erscheint als paradiesischer Musterkönig. Die selige Harmonie der Urzeit ist in seinem Lande, in Indien oder sonstwo im fernen Osten, wiederhergestellt. Das Wahrzeichen Babels, der ragende siebenstufige Turmpalast, erhebt sich inmitten eines paradiesischen Märchenzaubers. Die kosmische Bedeutung dieses babylonischen Turmriesen, des erhabenen Sitzes des Sonnengottes, ist hier auch durch den Zug festgehalten, daß das oberste Stockwerk, welches mit Sonne, Mond und Sternen geschmückt ist, sich dreht wie die Welt. Auf das unverkennbare östliche Urbild der ganzen Szenerie dieser Kreuzfahrersage deutet auch der Umstand, daß dieser Palast des Priesterkönigs, ganz wie „das Grab des Sonnengottes“ in Babylon, auch als „Wohnung der Ewigkeit“ — so lautet eine der vielen babylonischen Bezeichnungen für diesen Sakralbau — erscheint, weiter, daß auch der Weltenbaum in diesem Eilande steht, hinter dem, wie im Gilgameschepos, das Land liegt, aus dem es keine Rückkehr gibt.¹⁾ — Das gewaltige Weltbild Babylons erhebt sich wieder, und mit ihm steigen auf die Erinnerungen an die Sonnenhelden des Zweistromlandes.

Die Haggada der Juden weiß zu erzählen, daß 350 Könige vor Nimrod sitzen, um diesem Helden zu dienen.²⁾ Da des Helios Herden aus 350 Rindern, und zwar aus 7 Herden zu je 50 Rindern bestehen³⁾, so ist der Ursprung dieses Sagenzuges aufgehell. Daß dieser sehr alt ist, geht daraus hervor, daß auch eine Inschrift König Sargons (722 bis

1) Grundlegend für diese Sage ist die Arbeit von F. Zarncke, *Der Priester Johannes*. Abhandlgn. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. VII (1873-79); VIII (1876-1883).

2) Ad. Jellinek, *Bet ha-midrash V* (Wien 1873) 40. J. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*. Leipzig 1876. S. 157.

3) F. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*. Neue Jahrbücher für Philol. Suppl. XXI (1894) 188.

705), des großen Eroberers, welcher Asien auf die Höhe seiner Macht brachte, erzählt, daß 350 Könige vor ihm auf dem Throne Assurs gesessen hätten.¹⁾ Diesem Priesterkönig Johann nun dienen 7 Könige, 72 Heerführer und 365 comites. Diese offensichtlichen Beziehungen zur Heldensage Babylons werden auch durch den Namen des Helden der Kreuzfahrer herausgestellt. Wir hörten schon, daß Nimrod auch Johannes geheißen wurde; wir wissen, daß nach Pseudo-Methodius Nimrod mit einem allweisen mythischen Sagenkönig Jonitus zusammenkommt, wir mußten den Erretter Johannes in der Danielapokalypse auf den großen Alexander deuten — das alles sind Beweise für die Tatsache, daß die frei erfundene Sagengestalt des Priesterkönigs Johann seine Entstehung verdankt einer im Oriente durch die Jahrhunderte fortlebenden Erwartung des Kommens eines Musterkönigs, Oannes oder Johannes geheißen, der im Lichtlande seligen Lebens vom Bergthron der Herrlichkeit aus die Welt befriedet. Der Bringer eines glücklicheren Aion ist die neue Sonne der milderen Jahreshälfte. Nicht nur der Name Johannes bestätigt das Fortleben der alten babylonischen Sonnenmär; wir wissen auch, daß bei den heidnischen Haraniern sich der Jahreszeitenmythus erhalten hat, welcher doch nur auf Oannes-Ea bezogen werden kann, daß der Gott des Wassers — doch wohl der aus dem Meere auftauchende Sonnengott — nach Indien ausgewandert sei und alle Jahre einmal wiederkomme.²⁾ Daß uralter Sonnenmythus der Kern dieser Kreuzfahrersage ist, offenbart diese noch in einem anderen, für uns hochbedeutsamen Zuge. Mit der Erwartung eines Welterretters aus dem Osten lebten nämlich auch Züge der alten solaren Göttermär von der heiligen Hochzeit unter dem Weltenbaume fort. Dafür haben wir sowohl abseits der engeren Sage vom Priesterkönig Johann und durch diese selbst die sicheren Belege.

In einer mohammedanischen Überlieferung wird von der Jungfrau Maria nach der Verkündigung erzählt: „Als sie sich hierauf schwanger fühlte, lief sie ins Feld, und kaum hatte sie noch Zeit, sich an einen abgedürreten Stamm eines Dattelbaumes zu stützen, als schon die Geburt eines Sohnes erfolgte. Da schrie sie: ‚O, wäre ich doch lieber längst gestorben und vergessen, als daß der Verdacht der Unkeuschheit mich treffe!‘ Gabriel erschien ihr abermals und sprach: ‚Fürchte nichts,

1) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*. I (Stuttgart 1884) 219. 350 ist eine Lunarzahl. In Babylon ist der König Ebenbild Marduks; die Sonne von Babylon; in Ur dagegen ist der König „leuchtend wie der Mond“. A. Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*. München 1924. S. 46.

2) W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*. Leipzig 1897. S. 96. D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*. II (St. Petersburg 1856) 40 ff.

Mariam! Siehe, der Herr läßt zu deinen Füßen eine süße Wasserquelle aus der Erde sprudeln, schon grünt der Stamm, an den du dich lehnst, und frische Datteln bedecken seine Zweige, iß und trinke, und, hast du dich gelabt, so kehre zu deinen Leuten zurück . . .' Mariam pflückte einige Datteln, welche wie Paradiesesfrüchte schmeckten, und trank aus der Quelle, deren Wasser wie Milch war, und ging mit ihrem Kinde auf dem Arme zu ihrer Familie.¹⁾ Diese Fassung erhielt die anmutige Legende wohl in verhältnismäßig junger Zeit; ihr Kern aber ist ersichtlich nur eine Abwandlung jenes uralten Motivs vom Beilager des Gottes unter dem Weltenbaum im paradiesischen Sonnenlande, der sein kosmisches Laub durch den über ihn gebreiteten Sternemantel des himmlischen Bräutigams wieder erhält. Diese Feststellung zwingt zu der Annahme, daß diese hier auf Christus bezogene Errettererwartung des Ostens schon in weit zurückliegender Zeit an jenes kosmogonische Mythologem von der heiligen Hochzeit anknüpfte. Schimmert dieses in unserer mohammedanischen Erzählung noch deutlich erkennbar durch, so ist in der Sage vom Priesterkönig der Fruchtbarkeitszauber jenes Mythos zum Herrschaftszauber geworden.

Eine Prophezeiung der Christen im Heiligen Lande nach dem Falle von Damiette im Jahre 1221, welche Jakob von Vitry verbreiten half²⁾, verhiess, daß der Priesterkönig, der hier, wie auch sonst gelegentlich, David heißt, aus dem Osten und Kaiser Friedrich aus dem Westen zusammenkommen würden; dann werde der dürre Baum wieder grünen. Hier ist zum ersten Male der dürre und wiederergrünende Baum erwähnt. Die spätere Kaisersage weiß zu künden, daß der Kaiser über das Meer zu diesem dürren Baume fährt, und daß dieser sein Laub zurückerhält, wenn der Kaiser daran seinen Schild gehängt haben wird. Das ist nun aber nicht etwa eine Weiterbildung jenes Sagenzuges der Kreuzfahrerprophetie, sondern dieses bald so fruchtbare Motiv gehört der Sage vom Priesterkönige schon an. Johannes von Hildesheim erfindet dieses Motiv nicht, wenn er in seiner zwischen 1364—75 verfaßten Legende der Heiligen drei Könige erzählt, in einem Tempel der Tataren stehe der dürre Baum, von dem so viel in der Welt erzählt werde. Scharf werde er bewacht. Seit altersher sei

1) G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*. Frankfurt a. M. 1845. S. 284 f. Der von Weil in der Einleitung gebotenen Quellenangabe kann ich nicht nachgehen.

2) R. Röhricht, *Quinti belli sacri SS. minores*. Publications de la Soc. de l'Orient latin. Série hist. II (1879) XLI u. 205 sv. Eine andere Weissagung, die auch einen Erretter aus dem Osten und einen aus dem Westen verheißt, bei R. Röhricht, *Briefe des Jacobus de Vitriaco (1216—1221)*. Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895) 111.

es Rechtens, daß, wenn ein König so mächtig geworden sei, daß er seinen Schild daran hängen könne, dann falle diesem die Herrschaft zu.¹⁾

Eine ganze Fülle von Seitenstücken²⁾ zu diesem Baum mit dem Schilde drängt sich uns auf. Wir denken an das Labarum³⁾ und an das Kreuz Jovians mit dem Kranze, an die heilige Platane, welche Xerxes auf seinem Zuge mit einem goldenen Schmuck versah und streng bewachen ließ⁴⁾, an die heilige Eiche der Argonauten mit dem goldenen Vließ, an den Schild des Herakles, der im Heiligtume der Brahmanen auf dem Paradiesesberge gehütet wird⁵⁾, an den Himmelshut auf dem Attisbäumchen auf einer Mithrasstele⁶⁾, an den Ölbaum, den Leto mit goldenen Blättern schmückt⁷⁾, an das babylonische Bild vom Himmelskleide über dem Baum mit der geflügelten Sonne⁸⁾. — an den sternbestickten Weltenmantel, den der Gott über den Sonnenbaum breitet, auf das hin er seinen Schmuck, die goldenen Sterne, wieder erhält.

Jeder Schild nun ist ein kosmisches Symbol und kann den Himmel oder den Himmelsmantel, aber auch die Sonne bedeuten.⁹⁾ Der Weltbezug des Schildes des Herakles im Heiligtume der Brahmanen wird dadurch noch besser kenntlich gemacht, daß der Heros darauf abgebildet war, wie er die Grenzsäulen der Welt errichtete. Des Dionysos Schild ist mit Erde, Meer und Himmel geschmückt.¹⁰⁾ Einen kosmischen Schild trägt auch der große Alexander auf dem Goldmedaillon aus dem Funde von Abukir.¹¹⁾ Das Aufhängen dieses kosmischen Symbols am heiligen Baume ist eine Kulthandlung, die den alten rituellen Baumbekleidungen mit Gewändern u. dgl. durchaus entspricht. Diese Kulthandlung ist ein Herrschafts- oder Fruchtbarkeitszauber¹²⁾; sie deutet hin auf die heilige Hochzeit unter dem Weltenbaume, bei

1) E. Köpke, Johannes von Hildesheim, Progr. d. Ritter-Akad. zu Brandenburg. 1887/88. S. 31.

2) Auch der mit Smaragden geschmückte Ölbaum im Heiligtum des punischen Herakles u. a. könnte erwähnt werden. Vgl. dazu Eisler a. a. O. S. 586 A. 1.

3) Vgl. den Exkurs.

4) „κόρυς“ heißt hier bezeichnenderweise dieser Schmuck. Herodot 7, 31. Aelian, Var. hist. II, 14.

5) Philostrat, Apollonius [Rec. A. Westermann. Paris 1849] II, 33.

6) Abbildung bei Eisler a. a. O. S. 65.

7) Siehe unten S. 120.

8) Abbildung bei Eisler S. 594.

9) Ebenda S. 302 ff.

10) Nonnos, Dionys. XXV, 380 sq.

11) Abbildung bei Eisler a. a. O. S. 316.

12) Vielleicht stellt die Errichtung des Tropaeum Traiani eine ähnliche, und zwar typische Kulthandlung dar. Vgl. die Rekonstruktion in dem von Gr. G. Tocilescu herausg. Werke: Das Monument von Adamklissi. Wien 1895.

welcher der göttliche Bräutigam seinen Himmelmantel über diesen breitet. Mit diesem Schildaufhängen tritt der Nachfahre des Sonnengottes seine die Welt beglückende Herrschaft an.

Der Baum selbst ist der Baum der Sonne. Pseudo-Daniel verhielt, daß die gewaltige Entscheidungsschlacht des Erretterkönigs am „Einbaum“ geschlagen werden würde; das berichtet auch der große Reisende Marco Polo. Dieser kennt sogar jenen Baum und sagt, daß er arbre Sol oder arbre sec genannt worden sei.¹⁾ Ein solcher Sonnenbaum spielt auch in der Alexandersage des Pseudo-Kallisthenes eine Rolle; nur gesellt sich hier zu ihm ein Mondbaum. Hinter diesen beiden liegt die unendliche Welt der Rätsel. Sonne und Mond, die alten Kosmokratorsymbole, verkünden, als Bäume gedacht, dem jungen Heros die Weltherrschaft und den frühen Tod.

Während der Einbaum, der Weltenbaum, in den Mythen der nomadischen Völker die Firststütze für das Himmelszelt war, entsprechen diese zwei Bäume den beiden Himmelssäulen, über denen Sonne und Mond schweben; sie gehören wohl dem jüngeren Vorstellungskreise vom Himmelshause an. Am jüdischen Tempel und an mehreren griechischen sind diese beiden astralen Symbole nachweisbar. Die ursprüngliche Vorstellung von dem einen Weltenbaum erwies sich aber als die stärkere. Das tut schon im griechischen Kulturkreis jene häufiger sich findende, dichterisch fein behandelte Mär von der heiligen Hochzeit unter ihm dar.

Das Urbild dieses Weltenbaumes ist der „schwarze Kiskanu-Baum, welcher in Eridu wächst, welcher geschaffen wurde an einem lichten Orte, dessen Aussehen ist glänzender Lapislazuli, der sich über den Ozean erstreckt“²⁾, oder „die glänzende Zeder“ im Istartempel von Erech³⁾, oder überhaupt jener im Zweistromlande so häufig auf Tonscherben sich findende Baum, der bald sieben, bald vierzehn oder fünfzehn, bald dreißig Äste zählt. Auch der siebenarmige Leuchter der Juden gehört in die Ahnenreihe des dürrer Baumes der Kaisersage, in dessen sieben Armen die Rabbinen die sieben Planeten erkannten; nicht minder auch die „Sonne des Paradieses“, wie Ephraem der Syrer den Baum der Erkenntnis nennt.⁴⁾

Wenn nun in der mittelalterlichen Überlieferung dieser Einbaum gern als dürrer Baum erscheint, so hat auch das gewiß seinen Grund

1) H. Yule, The book of Ser Marco Polo. I² (London 1875) 131.

2) A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. A. Leipzig 1916. S. 77.

3) Jeremias, Handbuch S. 268.

4) A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Ex oriente lux. I, 2/3 (Leipzig 1905) 7.

in dem solarischen Mythos. Einen Fingerzeig zu dieser Erkenntnis bietet da wohl die Offenbarung des Johannes. Das Holz des Lebensbaumes trägt nach ihm in jedem der zwölf Monate Früchte.¹⁾ Er steht also mit dem Sonnen- und Mondlaufe in Beziehung. Noch deutlicher tritt das in einer vorchristlichen chinesischen Überlieferung hervor.²⁾ Neben der Treppe zum Kaiserpalaste steht hier, ebenso wie am siebenstufigen Salomonsthron und wie am byzantinischen Kaiserthron, eine Wunderpflanze, das Abbild des Weltenbaumes bei oder in dem Stufenturm. An jedem der ersten fünfzehn Tage treibt diese einen Sproß, an jedem der letzten fünfzehn Tage wirft sie diese wieder ab. Der Baum ist also teils grün, teils dürr. Ganz ähnlich hellt sich unser Mythologem durch die Voraussetzung eines Jahreszeitenmythus auf. Dafür spricht nachdrücklich die Übergabe des Weltenmantels durch den Herbstgott an den Frühlingsgott in Tyrus; dafür spricht das Verschwinden und Wiederkehren des Mantels im babylonischen Mythos von Marduk.

Wir sind aber nicht auf solche doch etwas fernliegende Analogien allein angewiesen, um diesen Zug der Kaisersage zu erklären. Bereits oben wurde eine mohammedanische Sage mitgeteilt³⁾, nach welcher der dürre Dattelbaum, als unter ihm die heilige Jungfrau den Erlöser gebar, seine Blätter und Früchte wiedererhielt. Mit der Geburt des Herrn steht auch der wiederergrünende Josephsstab in der jungen Apokryphe „De nativitate Mariae“ in Verbindung.⁴⁾ Man könnte versucht sein, in diesen Legenden Sprößlinge des biblischen Berichtes von dem wiederergrünenden Stamme Aarons zu erkennen. Dieser hat die Le-

1) Apoc. XXII. Vgl. hieran Ezechiel 47, 12. Lukian; Wahre Gesch. II, 13. Luise Troje, *ΑΔΑΜ* und *ΖΩΗ*. Heidelberg 1916. S. 57.

2) Terrien de La Couperie, *The Calendar Plant of China*. *Babylonian and Oriental record*. IV (1890) 218. Eisler a.a.O. S. 585. Le comte Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*. Paris 1891. p. 193 sv. Vgl. hierzu auch das verwandte Motiv (ebenda p. 36 und 186) von der Lotosblume, die sich bei den ersten Sonnenstrahlen öffnet und abends wieder schließt. Diese taucht nach ägyptischem Mythos aus dem Urwasser auf, und aus ihr wird der junge Sonnengott geboren. [A. Erman, *Die ägyptische Religion*. Berlin 1905. S. 29.] Sie wächst bei Assyrern und Phöniziern auf dem heiligen Baume.

3) Siehe oben S. 115f.

4) C. de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*. Ed. alt. Lipsiae 1876. p. 118: „Secundum hanc ergo prophetiam cunctos de domo et familia David nuptui habiles non coniugatos virgas suas allatueros ad altare praedixit et cuiuscunque post allationem virgula florem germinasset et in eius cacumine spiritus domini in specie columbae consedisset, ipsum esse, cui virgo commendari et desponsari deberet.“ Zuerst erwähnt um die Mitte des 13. Jahrh. von Vincentius Bellvacensis. Vgl. R. Reinsch, *Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der roman. u. germ. Literatur*. Halle 1879. S. 6f. In unseren Zusammenhang ordnet sich, nicht ganz ein die von Reinsch S. 8 ff. mitgeteilte Legende aus einer

gende vielleicht formen helfen.¹⁾ Da aber das Wunder in beiden Fällen gedanklich nichts miteinander zu tun hat, da ferner die griechische Göttermär, auch in bezug auf die Geburt eines Gottes, das gleiche Wunder von Baum und Stab erzählt, so ist hier eine andere sagenbildende Vorlage unbedingt vorauszusetzen.

Unter dem berühmten Ölbaum von Delos gebar Leto den Apollon, und dabei wurde der Baum von dieser mit goldenen Blättern geschmückt.²⁾ Der Mistelzweig, „der dem Aeneas die Pforten der Unterwelt erschließt, und den er Proserpina als ein Symbol des Lebens bringt, legt brumali frigore sein goldig schimmerndes Gewand an“.³⁾ Der bruma dies, der 24. Dezember, an dem Kore den Dionysos gebiert, gibt demnach dem Zweige seinen goldigen Schmuck wieder. Norden vermutete nun, daß dieser Zweig mit dem Kore-Mythus in Beziehung stünde. Das ist in der Tat der Fall. Auch der in die Isis-Proserpina-Kore-Mysterien Einzuweihende, der die heilige Wiedergeburt erhofft, erblickte als Symbol seiner Göttin einen Palmzweig „mit aus feinem Golde gebildeten Blättern“.⁴⁾ Vom Kulte der Proserpina heißt es⁵⁾: „in Proserpinae sacris caesa arbor in effigiem virginis formamque componitur et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadagesima vero nocte comburitur.“ Dieser dendritische Kultakt hat zum Korrelat einen grünenden Baum für die Zeit, in welcher die Göttin selber fruchtbar Fruchtbarkeit verbreitet. In der Tat tragen die Sizilianer noch heute am Festtage der heiligen Agatha, deren Martyriumslegende nichts anderes ist als ein ins Christliche übersetzter Koremythus, Maibäume einher.⁶⁾ Ob der Ölbaumzweig der Medea, der seine Blätter und Oliven wiedererhält, als diese den Verjüngungsbrei bereitet, in diesen Zusammenhang gehört, lasse ich dahingestellt⁷⁾; sicher aber ist später der Stab Tannhäusers, der seine Liebesvereinigung mit der Göttin in der Unterwelt feiert, ein Sprößling des Stabes der Kore. In diesen engeren Sagenkreis gehört auch das alte schottische

Pariser Handschr. des 13. Jahrh. Als die Jungfrau Maria sich nach Schatten sehnte, steckte Jesus seinen Stab in die Erde und befahl: „Da statim umbram matri meae gratissimam. Et statim excrevit virga illa in arborem densam et ramosam“ . . .

1) 4. Mos. 17. Auch vom Stamme Mosis wird ähnliches erzählt, worauf J. G. Th. Gräbe [Der Tannhäuser und Ewige Jude. Dresden 1861. S. 28] hinweist.

2) Das γενέθλιον ἔρνος ἐλαίας steht neben dem Omphalos. Kallimachos, Hymn. Del. 263. Eisler, Weltenmantel. S. 577.

3) Vergil, Aen. VI, 205. Norden, Geburt S. 19.

4) Apuleius, Metam. 11.

5) Firmic. Mat. 27, 1.

6) Darüber Eisler, Weltenmantel S. 147.

7) Ovid, Metam. 7, 275.

Volkslied von dem durch Elfen verzauberten Tamlane, der eine menschliche Maid unter eine Linde führt, worauf diese schwanger wird¹⁾, ferner die altfranzösische Chanson de geste, in der Karl d. Gr. dem Herviau die Braut mit einem blühenden Ölbaumzweige verlobt²⁾, weiter der Maibaum als Liebes- und Ehebaum.

Der Ölbaum steht nun im Letomythus neben dem Nabel der Welt.³⁾ Auf dem „Mutterbande zwischen Himmel und Erde“, wie eine der vielen Bezeichnungen lautete, welche die Babylonier dem Götterberge gaben, ragt auch in Dantes „Commedia“ mitten im Paradiese auf dem Scheitel des Läuterungsberges mit den sieben gewaltigen Stufen der Adamsbaum, der seine Blätter beim Erscheinen der bräutlichen Beatrice wiedererhält. Hier wie dort handelt es sich um den Weltenbaum. Diese Feststellung ermöglicht es uns, alle die eben zusammengestellten gleichartigen Vorstellungen auf eine Wurzel zurückzuführen: hinter all diesen mythischen und legendarischen Zügen steckt der Grundgedanke von dem bei der heiligen Hochzeit unter dem Weltenbaum wiederergrünenden Baum. Was tiefsinnige Grübler vor Jahrtausenden erdichteten, das klingt noch an in dem vielgesungenen deutschen Liede vom Reiter und dem Schäfermädchen⁴⁾:

„Komm, komm! Wir wollen unter die Eiche gehen,
Er brach ihr ab einen grünen Zweig
Und machte das Mädel zu einem Weib,
Da lachte das Mädel so sehre.“

2. DIE FAHRT DES ERRETTTERKAISERS IN DEN OSTEN

Der Platz des kosmischen Symbols ist am heiligen Baum oder im Heiligtum, in dem mutmaßlich ein Abbild des heiligen Baumes war. Aus dieser Kultforderung erklärt sich der bedeutsame Zug der deutschen Kaisersage, daß deren Held entweder seinen Schild am dürren Baume aufhängt oder seine Krone auf Golgatha dem Herrn übergibt.

Diese Übergabe vollzieht sich bei Pseudo-Methodius in einer uns überaus anziehenden Form. Der Prophet denkt sich das Kreuz Christi noch auf Golgatha stehend. Der letzte Kaiser vor dem Weltende legt auf ihm die Krone nieder, und mit dieser wird es dann in den Him-

1) Gräbe a. a. O. S. 9 ff.

2) K. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 3. A. Wien 1897. S. 349.

3) Auf dem Felsen von Tyrus, der auch als Nabel der Erde angesehen wurde, steht nach Nonnos [Dionys. XL, 467 sq.] der Ölbaum, der als Sonnenbaum von Feuer umloht ist.

4) Weinhold a. a. O. S. 349.

mel entrückt.¹⁾ Wie diese Niederlegung gedacht ist, das verrät uns ein syrischer Roman von Kaiser Julian. Hier wird das Kreuz gekrönt, und die Krone kommt später von selbst vom Kreuze herab auf das Haupt des zur Kaiserwürde erhobenen Jovians.²⁾ Von einem so gekrönten Kreuz ist auch die Rede in der Erzählung des Philostorgius von einer Kreuzerscheinung des Jahres 351 in Jerusalem zwischen der Schädelstätte und dem Ölberg. Um das Kreuz rundete sich bei diesem Gesicht ein Regenbogen in Gestalt einer Krone oder eines Kranzes.³⁾

Dieses Bild ist ein später Nachzügler altorientalischer Symbolik. Dort schon hatte sich das Sonnen- und Ewigkeitskreuz mit dem Sonnensymbol der Scheibe verbunden. Dieses Henkelkreuz wurde zum Attribut des Mithras und diente Konstantin zum Vorbild für sein Herrschaftszeichen, das Labarum.⁴⁾

Ein Vergleich mit der Niederlegung des Herrschaftszeichens durch den mittelalterlichen Kaiser rückt nunmehr auch andere Weihgaben in die rechte Beleuchtung.

Wiederholt wird uns von dem Weltenmantel des Mittelalters berichtet, daß er, wohl nachdem er zur Krönung gedient hat, an heiliger Stätte niedergelegt wurde. Wir hören, daß Otto III. seinen Krönungsmantel dem Kloster Alessio gibt⁵⁾, daß Heinrich II. seinen goldgestickten Kaisermantel nach Cluny stiftete⁶⁾, daß Richard von Cornwall in einer Urkunde von 1213 eine von ihm nach Aachen übergebene „vestis regalis“ nennt.⁷⁾ Umgekehrt vernehmen wir lange zuvor in einem Lobliede auf Makedonien und Alexander: „baltea regalia praecinge ex Hierusolima adlata.“⁸⁾ Auch diese Niederlegung an heiliger Stätte ist nicht ein Ausfluß gut kirchlicher mittelalterlicher Gesinnung.

Schon von Herakles wird uns berichtet, daß er seinen Mantel dem Delphischen Heiligtume schenkte.⁹⁾ Auch sonst hören wir mehrfach, daß das kosmische Symbol bei den Alten im Tempel aufbewahrt wurde.

1) Sackur a.a.O. S. 93: „In quo loco pro nobis Dominus mortem sustenuit, et tollit rex coronam de capite suo et ponet eam super crucem, et expandit manus suas in caelum et tradit regnum christianorum Deo et patri et adsumetur crux in caelum simul cum corona regis.“

2) Vgl. den Exkurs unten S. 148.

3) Philostorgius, Hist. eccl. III, c. 26. Sackur a.a.O. S. 44.

4) Darüber unten der Exkurs.

5) Ex mirac. S. Alexii. M. G. SS. IV, 620.

6) Ademar, Hist. libri tres. III, 37. M. G. SS. IV, 133.

7) Eisler a.a.O. S. 26.

8) In der Kosmographie des Istriers Aithikos [hrsg. v. H. Wuttke. Leipzig 1853. p. 66].

9) Euripides, Ion 1141 ff.

Dieser übliche Devotionsakt mag die Vorstellung der Reichsniederlegung auf Golgatha — wie Delphi auch ein Nabel der Welt —, wo der Schädel Adams ruhte, in den Kaiserweissagungen nahegelegt haben. In Wirklichkeit aber spricht dieser Akt, welcher gleich nach der Krönung vorgenommen wurde, dafür, daß es sich dabei durchaus nicht um einen Verzicht handelte. Er ist vielmehr die demütig-stolze Verkündigung des verliehenen Gottesgnadentums; er entspricht durchaus dem Herrschaftszauber des Schildaufhängens.

Der König des Ostens und der des Westens sollen nach der Prophezeiung, die den Kreuzfahrern zuteil wurde, unter diesem Baume der Verheißungen zusammenkommen. — Auch diese Begegnung erschließt uns wiederum weite Perspektiven bis hinein in den Sonnenmythus des Zweistromlandes. Diese Zusammenkunft hat ihre Vorläufer, deren innere Zusammengehörigkeit freilich nicht immer sofort augenfällig ist.

In Marzubâns Geschichte des Perserkönigs Chosro I. wird erzählt, wie der siegreiche Ali, der Schwiegersohn Mohammeds, zum Grabmal jenes Herrschers gelangt. Wächter warnen ihn, es sei unzugänglich, sagen sie, für jedermann. Nur einem Nachkommen des Propheten aus arabischem Stamme werde es sich erschließen. Ali ist dieser Erkorene, der nun den Leichnam des Persers auf dem Throne sitzend findet. Auf einem Täfelchen und Ring liest der Eindringene die Voraussage seiner Ankunft.¹⁾ Ersichtlich ist diese, nach älteren Mustern gearbeitete Fabel eine Sage von dem Übergang der Herrschaft auf Ali.

Nach dem Vorbilde, das dieser Sage zugrunde liegt, ist der zur Sage gewordene Bericht über die Eröffnung des Grabes des großen Karl durch Otto III. gearbeitet. Karl sitzt hier entseelt auf seinem Thron. Eine solche Grabesöffnung gilt vielfach in den an Reliquien sich knüpfenden Legenden als fluchwürdiger Frevel. Und so singt auch der Dichter des Lohengrin²⁾, nachdem er die Ausgrabung Karls erwähnt hat:

„bî der naht er im erschein im disiu maere,
daz er solt nimmer werden alt
unt niht erben lieze und doch in der gewalt
daz rîche belibe dem geslechte wirdebaere.“

Verborgene Fäden führen von jenem Vorbilde auch zu der Sage vom Erretterkönige Parzival hinüber. Dieser hatte geglaubt, durch

1) Nach Sachau im Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. IV (1870) 229ff.

2) Lohengrin. Hrsg. v. H. Rückert. Quedlinburg 1858. S. 198. Alles Nähere über diese Sage in meinem Aufsatz „Die Bestattung Karls des Großen.“ Jahresbericht der Görtesges. f. 1917. S. 5 ff.

ritterlichen Ruhm ganz allein sich den Gral erstreiten zu können. Auf seinem unstillen Suchen nach diesem Kleinod der Wunder und der Selbsterkenntnis wallfahrt er zu seinem Ahn Trevrizent, der ihn die Weisheit lehrt, daß nur in dem Menschen, der die Hoffart seines Herzens bezwang, das Streben und das Sehnen nach der Erkenntnis der wahren Glückseligkeit erwacht, daß nur dieser Mensch gedrängt wird zur Frage nach dem Gral, daß nur dieser begnadet ist, den alten Gralkönig zu finden und dessen Königtum anzutreten.¹⁾

Das Lebensepos Wolframs mit seiner weltbedeutenden Gralburg, mit seinem mißgestalteten Menschenpaar Malkreiuere und Kundrie, mit der liebgeirrenden, um ihre verschiedenen Geliebten klagenden Orgeluse erinnert lebhaft an den babylonischen Heldensang von Gilgamesch mit dem Götterberg, mit dem Skorpionsmenschen und dessen Frau, die den Helden warnen, mit der um Liebe werbenden Göttin Istar, welcher der Held ihre früheren Geliebten aufzählt, worauf diese erzürnt den Himmelsstier gegen Gilgamesch hetzt. Auch er wandert zu seinem Ahn im Sonnenlande — auch das Reich des Gral ist ja das Lichtland der Seelen; auch er stellt, wie Parzival, eine das innerste Sein des Menschen tief berührende Frage.²⁾

Der Zusammenhang dieser Sagen mit uralten kosmogonischen Mythen schimmert schon durch; er wird noch mehr erkennbar in der Erzählung des Pseudo-Kallisthenes von der Begegnung des großen Alexander mit dem Gotte Sarapis. Sie findet statt im äthiopischen Sonnenland. Dort herrscht die „Königin von Meroe“, Kandake, deren Reich und Bild nach dem Muster des Landes und der Gestalt der Sabitu an den ewigen Wassern im Gilgameschepos gezeichnet sind. Die durchsichtigen Gemäcker der Kandake sind aus „luftfarbenen Steinen“ gebaut, durch welche man die Sonne wahrnehmen kann. Dem erstaunten Alexander fällt im Innern dieses Wunderbaus besonders auf ein „Sichelwagen aus Porphyrt mit Pferden und Wagenlenkern“.

Jener Meerpalast ist in der verwandten Sage von der Königin von Saba fast schon zum Palaste im Meere geworden. Die Doppelgängerin Kandakes bewohnt einen Glaspalast, „dessen Boden von Kristall war, unter welchem Wasser floß mit allerlei Fischen“. Kein Zweifel: Beide

1) Näheres in meinem „Lichtland“ S. 104 u. ö. Dort auch eingehendere Ausführungen über die Gralburg als Nachahmung des kosmischen Sakralbaues; ebensolche in meinem Aufsatz „Gnostisches usw.“

2) Daß diese Vergleichspunkte nicht bloß zufällige sind, sondern daß sie das zähe Fortleben der alten Sage des Orientes bezeugen, wird vielleicht noch besser herausgestellt in der Dichtung Heinrichs von Neustadt „Apollonius von Tyana“, die S. Singer (Berlin 1906) herausgab. Darüber mein Aufsatz „Gnostisches“ S. 16 ff.

Paläste sind der Meerpalast der Göttin beim Paradieseslande, wo — der Sonnenwagen Kandakes macht das zur Gewißheit — das Tagesgestirn sich glorreich erhebt. Wie Alexander zu diesem Hause der Wunder die Fahrt durch die Finsternis — den nächtlichen Weg der Sonne — macht, so der weise Salomon über das Meer in seinem Zauberschiffe. Beide Sagen sind nur Abwandlungen des Mythos von der Fahrt des Lichtgottes und von dessen Aufstieg.¹⁾

Unfern des Schlosses der Kandake liegt der „Götterhügel“.²⁾ Alexander tritt in diesen ein und „nimmt einen sternschimmernden Nebel wahr und die Decke von Sternstrahlen funkelnd und drinnen die Erscheinung von Gestalten und ein Gemurmel, das nur durch die Stille hörbar wurde“. Dort thronte Sarapis, der ihm auf die Frage, wie lange er noch leben werde, ausweichend antwortet und ihn auf die Gründung von Alexandria hinweist, das er tot und doch nicht tot bewohnen werde; denn diese Stadt werde sein Grabmal sein.

In jener alexandrinischen Briefliteratur, aus welcher der Kompilator des Alexanderromans sein buntscheckiges Material zusammentrug, scheint diese Sage selbständig auch noch in einer anderen Form überliefert worden zu sein. Pseudo-Kallisthenes berichtet nämlich noch von einer zweiten Fahrt Alexanders durch die Finsternis, die ihn zur Insel mit der Stadt des Helios führte. Dort erblickte er einen „Altar mit sechzig Stufen, darauf einen Wagen mit Wagenlenkern und Pferden, alles aus Gold und Smaragd“.

Und abermals führt uns Pseudo-Kallisthenes das alte Mythologem in anderer Gestalt vor. Wir erblicken die nysaeische Flur mit einem Berge, der Häuser aus Gold und Silber und einen Wundertempel trägt. Es ist der Berg Meros — der Meru der Inder —, den Alexander nach Arrian besteigt.³⁾ Ein Spätling der Alexanderdichtung, der „Alessandro Magno in Rima“ aus der Mitte des 16. Jahrhunderts überliefert sicherlich einen archaischen Zug, wenn er „das goldene Haus der Sonne“, zu dem Alexander sich den Zugang erzwingt, auf einem becherähnlichen Berge sucht. Ähnlich berichtet im zehnten Jahrhundert der Archipresbyter Leo von einem Berge aus Saphir, der sich in Abstufungen aufbaut. Hier wie dort ruht auf kostbarem Lager ein

1) Ad. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907. S. 96 ff.; 105 f. G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M. 1845. S. 267.

2) Der Götterhügel der Kandake ist vermutlich die heute noch stehende Pyramide von Meroe. Encyclop. Biblica. Art. „Ethiopia“ col. 1416.

3) Pseudo-Callisthenes 3, 27. Arrian. 5, 2, 5—7. Vgl. Diodor 2, 38, 4. Curtius 8, 10, 3—18.

Greis im Lichtkleide des Gottes, der dem fragenden Alexander tiefe Lebensweisheit kündigt.¹⁾

Hinter dem Gotte Sarapis, den Alexander befragt, steckt vielleicht der babylonische Oannes-Ea. Der Kultbeiname *šar apšī* ist nämlich Eas kennzeichnendes Beiwort.²⁾ Da Alexander in der Sage ein anderer Gilgamesch ist, so wäre Sarapis ein anderer Oannes-Ea. Tatsächlich haben wir eine Sage von einer Begegnung zwischen dem Gotte und dem göttergleichen Helden des Zweistromlandes. Pseudo-Methodius erzählt von einem Jonitus, einem Nachsprossen, den sein Vater ins Land des Ostens schickte, wo die Sonne aufgeht! Von diesem aller Weisheit kundigen Manne habe sich Nimrod Ratschläge geholt, wie er als erster König auf Erden regieren solle. Die Tatsache, daß dieser Jonitus im Lande wohnt, wo die Sonne sich erhebt, und daß er eine wunderbare Kenntnis der Natur wie der menschlichen Dinge besaß, sowie die Tatsache, daß die Chaldäer ihren Gilgamesch den Eabani aufsuchen ließen, sprechen für die Gleichsetzung dieses Jonitus mit Oannes-Ea.³⁾

Wir sehen, wie die Sagenfäden durcheinanderspringen und erkennen doch in dem bunten Gewirr des Gewebes den großen Alexander als solarischen Helden, der, wie Perseus und Herakles, ins Land der Hesperiden gelangt. Indes, alle diese Sagen von Begegnungen des Helden mit den Göttern, die, so verschieden sie auch sind, doch eine gewisse Verwandtschaft erkennen lassen, sind nur Seitensprossen der eigentlichen Stammsage. Auch diese selbst hat im Laufe der Zeiten Ring um Ring angesetzt.

Gehen wir rückwärts von jener Zusammenkunft des Sagenkönigs Johann mit Friedrich II., so stoßen wir auf eine Prophezeiung im äthiopischen Königsbuch „*Kébra nagást*“, welche wohl im siebenten Jahrhundert entstanden ist. Diese verheißt, daß der König Justinus von Rom und der König Kaleb von Äthiopien in Jerusalem zusammenkommen würden.⁴⁾ Von einem Wiederergrünen des dürren Baumes steht hier freilich nichts. Der Zusammenhang mit jener späteren Prophezeiung der Kreuzfahrer wird aber doch ersichtlich; denn dieser Kaleb wird vom heiligen Pantaleon auf unterirdischem Wege nach

1) Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo. Unters. u. herausg. von F. Pfister. Heidelberg 1913. S. 111 sq.

2) Nach C. F. Lehmann. Vgl. den Bericht der Nov.-Sitzung d. Berliner Archäol. Gesellschaft in der Wochenschrift f. klass. Phil. XV (1898) 26f. Ich gebe diese Hypothese nicht ohne Bedenken wieder.

3) Eingehend handelt über diesen Jonitus oder Jonton Sackur a.a.O. S. 14ff. Vgl. G. Smith-H. Delitzsch, Chaldäische Genesis. Leipzig 1876. S. 152ff.

4) Fr. Praetorius, *Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes*. Hallenser Diss. Halle 1870. p. 29.

Jerusalem geführt. Er geht also, wie Gilgamesch, den Weg der Sonne. Weiter, als er sich ins Kloster zurückzog, schickte er seine Krone nach Jerusalem.¹⁾ Dieses Äthiopiens Urahn sind Salomon und die Königin von Saba mit Namen Makeda oder Nikaula, und seine späteren Nachfahren sind der Priesterkönig Johann und Parzival.²⁾

Jetzt gibt sich die Stammsage schon deutlicher als eine Sonnenwendesage zu erkennen. Der eine Halbjahresgott fährt geheimnisvoll nach dem Osten, um die Herrschaft des anderen zu übernehmen. Dieses Mythologem ist ja mehrfach bezeugt und auch bildlich dargestellt worden. In Delphi wurde diese Thronübergabe des Apollon an den Dionysos festlich begangen. Ein Vasenbild³⁾ zeigt uns unter dem Weltenbaum über dem Nabel der Erde den scheidenden Apollon und den angekommenen, in den Sternenmantel gehüllten Dionysos. Diesen Thronwechsel hat Plutarch im Auge, wenn er die stoische Weltperiodentheorie auf Apollon und Dionysos anwendet und in Apollon den Chorführer jener Zeit erkennt, in welcher alles in Feuer aufgegangen, in Dionysos Zagreus aber den leitenden Heros des gegenwärtigen Weltlaufes mit seinem Werden, Leiden, Vergehen.⁴⁾ In Tyrus ist es der Gott Dionysos, welcher bei seinem Besuche von Herakles Astrochiton das Symbol der Herrschaft, das Himmelskleid, erhält. Der Mantel ist hier ein Offenbarungsmantel, mit seiner Überreichung erfährt der Investierte die Gründungsgeschichte von Tyrus und den in dieser eingeschlossenen Weltplan.⁵⁾ Anderswo begegnet als Empfänger der Offenbarung Orpheus und als Spender Phoibos.⁶⁾ Erinnern wir uns, daß auch der Weisheitsträger Jonitus dem zu ihm kommenden Nimrod mitgab von seiner Kunde der Welt. Eine noch viel ältere Begegnung schließlich kennt der babylonische Mythos. Der Vertreter der Herbstsonne, Nabu Schamasch, fährt beim babylonischen Neujahrsfeste, vor dem alten Frühlingsneujahr, zu Schiff nach Esagila, um den anderen Halbjahresgott Marduk zu besuchen. Diese Fahrt und der Auszug des Marduk auf einem Schiffskarren, welcher an jenem Festtage szenisch dargestellt wurde, darf wohl mit der Fahrt der Sonne über das Meer in Verbindung gebracht werden. Ein Siegelzylinder, welcher ein Schiff auf dem Meere mit dem Sonnengotte auf

1) Th. Lefebvre, Voyage en Abyssinie. III (Paris s. a.) 433. Praetorius l. c. p. 29. J. Ludolf, Hist. Aethiopica. Francofurti 1686. Lib. II, c. 4.

2) Näheres über diesen Stammbaum in meinem „Lichtland“ und in meinem „Alexander“.

3) Abbildung bei Eisler a. a. O. S. 75.

4) Plutarch, De E apud Delphos. c. 9. Bousset, Kyrios. S. 167.

5) Nonnos, Dion. XL. 467 sq.

6) Kern, Orph. Frag. Nr. 62. p. 145.

hohem Thron zur Darstellung bringt, tut dar, daß diese naive Strandsage frühzeitig kosmisch gedeutet wurde. Das Schiff mit dem Throne ist, wie später öfter, der Erdnachen mit dem Götterberge.¹⁾

Nach Jahrtausenden kehrt dieses Mythologem vom Thronwechsel bei der Sonnenwende in jener Kreuzfahrersage wieder und gibt dann der entstehenden Kaisersage einen wesentlichen Zug. Diese letztere aber läßt auch sonst noch erkennen, daß es chaldäische, in der Sage des Ostens fortlebende Mythen waren, aus denen sie mit Vorliebe schöpfte.

3. DER ERRETTERRKAISER UND DER SONNENSTEIN

Der Erretterkaiser Friedrich wird in einer älteren Überlieferung, wenn nicht geradezu als Fischer bezeichnet, so doch mit Fischern in eine solche Berührung gebracht, daß an einem Zusammenhang dieses Sagenzuges mit den Mären vom göttlichen oder göttergleichen Fischer nicht gezweifelt werden kann. In den französischen und italienischen Weissagungen des Merlin werden die Edelsteine aus der Krone des babylonischen Drachens von einem Fischer gefunden und zu Kaiser Friedrich gebracht.²⁾ Eine junge Fassung bringt gewiß einen alten Zug, wenn sie den Kaiser selbst als Fischer einführt. Ein Flugblatt vom Jahre 1537 erzählt: „In dem selbigen see soll der Keiser auf ein zeit einen großen Karpfen gefangen haben und im einen güldin ring von seinem finger an ein or gehangen zu einr gedechtnis. Derselbig fisch soll, als man sagt, ungefangen in dem weiger blieben biß uff Keiser Friederichs zukunft.“³⁾

Diese späteren Sagen sind Varianten der Sage von dem Herrschaftssymbol, dem Ringe mit dem Wundersteine, den Salomon im Bauche eines Fisches wiederfindet, der da leuchtete „wie der schimmernde Stern“, dessen „Feuer Himmel und Erde erfüllte“. Auch die Alexandersage kennt einen solchen Stein. Hier wird er für den König aus dem Bauche eines Riesenfisches geschnitten und dient diesem nachts als Leuchte, dort wird er ihm im Hause der Sonne oder beim irdischen Paradiese überreicht.⁴⁾ Von dem Steine aus der Krone des babylonischen Drachens in der Friedrichssage war schon die Rede.

Dieser Stein hat von Haus aus eine Lichtnatur. Er ist ein Sonnensymbol oder — im Mythos — die Sonne selbst. Der Fisch aber ist der

1) Jeremias, Handbuch S. 91 ff.; 312. P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier. Straßburg 1890. S. 209f. Jeremias, Alte Test. S. 386.

2) Les prophéties de Merlin. Lib. 3. c. 21 (Paris 1626) 47 sv. Wesseloſsky a. a. O.

3) Kampers, Kaiseridee S. 158.

4) Alles Nähere in meinem „Lichtland“ S. 37 ff.

Träger des Göttlichen, oder aber er ist selber der Gott. Den Kretern erschien Apollon in Gestalt eines Delphins. Er schwingt sich auf deren Schiff. Sofort schießt es blitzschnell durch die Fluten zum Hafen von Krissa. Dort springt der Delphin-Gott ans Land, „einem Sterne gleich mitten am Tag, daß ein Lichtglanz bis zum Himmel drang“.¹⁾ Dieser Dionysos wird anderswo aus dem Meere gefischt; derselbe Gott wird aber auch als Dionysos Halieus verehrt.²⁾ Ein aus dem Meere gestiegener Fisch ist auch der babylonische Oannes; Gilgamesch dagegen begegnet häufiger als Fischer.³⁾ In einem Hymnus der alexandrinischen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts ist Christus der himmlische Fischer; ebenso wird er fischend dargestellt auf altchristlichen Gemmen.⁴⁾ Zugleich aber ist er selbst der Ichthys.

Nachdem wir so viele Verbindungslinien zwischen der jungen Kaisersage und dem Mythos des Ostens festgestellt haben, dürfen wir auch die Urgestalt eines Zuges der mittelalterlichen Mär, der später in Vergessenheit geriet und die Weiterbildung der Sage nicht beeinflusste, aus der gleichen so voll sprudelnden Quelle herleiten. Gerade dieser mußte, in eine ganz andere Umwelt gestellt, auch seine Form wesentlich ändern.

Drei Steine, so erzählen die noch dem 13. Jahrhundert angehörenden „Cento novelle antiche“⁵⁾, schickte der Priesterkönig Johann an Kaiser Friedrich mit der Frage, was das beste Ding sei auf der Welt. Der Kaiser antwortete: die Mäßigung; aber er fragte nicht nach den Eigenschaften und Kräften der Steine. Als der Priesterkönig hörte, daß Friedrich die Frage unterlassen habe, meinte er, der Kaiser sei weise im Worte, aber nicht in der Tat. Nach einiger Zeit schickte er einen Steinschneider an Friedrichs Hof, der ihn durch List bewog, ihm die drei Steine zu zeigen. Die Kraft des einen, unsichtbar zu machen, nutzte der Steinschneider alsdann aus, um die wertvollen Steine nach dem Osten wieder zu entführen.

Die ganze Fassung der Erzählung berechtigt uns zu der Annahme, daß der Priesterkönig ursprünglich nur die Frage nach der Bedeutung der Steine stellte. Wie die den Herrschaftszauber bedingende Antwort auf diese Frage gedacht war, das verrät uns diese Sage von Friedrich, das verraten uns auch die Sagen von Salomon und Alexander.

1) H. Usener, Die Sintflutsagen. Religionsgesch. Untersuchungen. 3. Teil (Bonn 1899) 145 f.

2) Eisler a. a. O. S. 731.

3) Prinz, Symbolik S. 103.

4) Dölger, Ichthys S. 4 u. S. 329.

5) G. Biagi, Le novelle antiche. Raccolta di opere inedite. Firenze 1880.

Arabische Erzähler berichten von der Herabkunft des Wundersteines Salomons vom Throne Gottes und künden von einer Frage, die Gabriel an den weisen Judenkönig vor dessen Thronbesteigung richtete. Sie lautete: „Was ist dir lieber, Macht oder Wissen?“ Da fiel Salomon anbetend vor Gott dem Erhabenen nieder und sagte: „O Herr, Wissen ist mir lieber als Macht!“ Da offenbarte Gott der Erhabene: „O Sohn Davids, ich liebe den, der sich vor mir demütigt. Nun schenke ich dir Macht, Wissen, Einsicht und Vollkommenheit des Charakters und nehme von dir den schlechten Ehrgeiz und unterwerfe dir die Welt, so daß dir meine Geschöpfe gehorchen.“ Sobald Salomon abweicht von dem Wege der „Mäßigung“, verliert er den Ring.¹⁾

Das Mittelalter hat dann ganz besonders jenen Stein gefeiert, welchen Alexander sich bei seinem gefahrvollen Zuge zur Lebensquelle aus dem Paradiese holte. In altfranzösischen Fassungen der mittelalterlichen Alexandersage muß der König seine Fahrt — wie Gilgamesch — durch einen hohlen Berg unternehmen.²⁾ Eine kleine, vielgenannte lateinische Schrift mit dem Titel „Alexandri magni iter ad paradisum“ aus dem zwölften Jahrhundert, welche aber eine siebenhundert Jahre ältere Fassung der hebräischen Volkssage wiedergibt, erzählt von der Wucht des reißenden Stromes, mit der Alexander und seine wagemutigen Gesellen zu kämpfen hatten, und von dem furchtbaren Brausen seiner Gewässer. Auch weiß sie, daß Alexander am irdischen Paradiese einen Edelstein erhielt, der von wundersamem Glanze und von ungewohnter Farbe war. An Gehalt und Größe glich er einem menschlichen Auge. Dieser Stein wurde in eine Schale gelegt und wog schwerer, so viel Goldstücke man auch in die andere Schale warf. Mit Erdenstaub bedeckt, ließ ihn dagegen eine Flaumfeder emporschnellen. Der Stein, so wurde dem Könige erklärt, sei das Auge des Menschen, das durch alles Gold nicht zu sättigen sei, bis die Erde es bedeckt.³⁾ Nach einer kurz vor 1187 entstandenen Überarbeitung des Alexanderliedes des Pfaffen Lamprecht ist dieser Stein „sehr kostbar, stark ist seine Natur; wenige wissen, was er bedeutet“. Er verleiht hier „stolzen Mut und den Alten die Jugend“. Nach den um 1255 verfaßten „Alexanders geesten“ des Jakob von Maerlant kehrt Alexander mit dem Stein in der Hand heim, der wie die Sonne leuchtet.⁴⁾

1) Allgemein nenne ich G. Salzberger, Salomos Tempelbau und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Berlin 1912. Ders., Die Salomosage in der semitischen Literatur. Heidelb. Diss. 1907. S. 72 f.

2) W. Hertz, Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart 1905. S. 121.

3) Ebenda S. 84 ff. Vgl. hierzu auch J. Friedländer, Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende. Archiv f. Religionswissensch. XIII (1910) 200 ff. u. ö.

4) Hertz a. a. O. S. 105 u. S. 108 f.

Vergleichen wir diese Sagen, so kann die verlangte Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Steines — oder, wie es in der abgewandelten Sage ersichtlich unrichtig heißt, der Steine — nicht zweifelhaft sein. Er ist das Sinnbild jener „Mäßigung“, welche zum seligen Leben des Paradieses die Tore öffnet. Das ist die tiefernste Lehre der Sage vom weisen Priesterkönig Salomon und der Sage von seinem angeblichen Nachfahren, dem Priesterkönig Johann.

In ethischer Durchgeistigung erscheint in diesen Sagen ein uraltes Motiv wieder: die alte Mär vom Sonnengotte und dessen Wahrzeichen, dem Sonnensymbol oder der Sonne, das er den Mächten der Finsternis, die es raubten, wieder abgewinnt, und durch dessen Hilfe er das Lichtreich zurückerobert. Etwas von dem großartigen kosmischen Bezug dieses Symbols des Mythos bleibt auch dem Wunderkleinod der späteren Sagen, welche dieser Göttermär mannigfaltige Gestalt gegeben haben, als sie diese in das Menschliche übersetzten.

Schon im Zweistromlande entkeimte diesem Mythos das Motiv von dem allzeit strebend sich bemühenen Gilgamesch, von dem nach Erkenntnis ringenden persischen „Ritter des Loses, „fâris-i tâl.“¹⁾ Nach Jahrhunderten lebt es wieder auf in der Sage vom jüngsten Sprossen aus dem Geblüte Salomons und der Königin von Saba, in der Mär von Parzival, in welcher jener Stein — der Gral — und jene Frage so bedeutsam, aber doch in einer Weise in den Mittelpunkt der Handlung gestellt werden, daß wir erkennen, daß den Dichtern die gedankenvolle Schwere dieses Zuges nicht mehr bewußt war. Auch in der schon erwähnten Sage von dem wie die Sonne leuchtenden Kronjuwel des Mittelalters, der Waise genannt, kehrt dieses Motiv wieder. Herzog Ernst holte es auf seiner Fahrt in den hohlen Berg des Ostens. Die Dichter, die dieses Kleinods Wunder künden — vor allem Walther von der Vogelweide — preisen noch jene ursprüngliche Lichtnatur dieses Juwels und dessen Weltbezug. Des Kaisers heilige Macht wird von ihnen in innige Verbindung mit diesem Steine gebracht.²⁾

Aus dem Berge muß das Sonnensymbol geholt werden. Noch in späten Zeiten wirkt in diesem Sagenzuge etwas von dem Zauber des mythischen Gedankens von dem in den Berg sich zurückziehenden und dann glorreich aus ihm hervorkommenden Tagesgestirn. Der „unbesiegbaren Sonne“ gleich sollte auch der mittelalterliche Kaiser selbst seinen Einzug in den Berg halten.

Babylonische Bilder auf Ton zeigen uns wiederholt den Sonnen-

1) Darüber F. Kampers, Turm und Tisch der Madonna. Mitteilungen d. schles. Ges. f. Volkskunde. XIX (1917) 111 f.

2) Vgl. oben S. 30.

gott, wie er, aus dem Berge hervorkommend, diesen besteigt, um seine die Welt beglückende Herrschaft anzutreten. Das frühestens im achten vorchristlichen Jahrhundert entstandene Neujahrsritual des Bel-Marduk erzählt, wie der Gott vor seiner Wiedererweckung zum Leben und vor seiner Befreiung aus dem Gefängnis zur Zeit der Frühlingstagesgleiche im Berge festgehalten und im „Hause am Berge“ verhört wird.¹⁾ Die eranische Überlieferung berichtet von dem lichten Helden Sâm, dem Großvater des persischen Nationalhelden Rustem, daß er den Dämon der Verwirrung erschlug. Der Bundehesh erzählt, daß er darauf von dem schlechten Bushap, dem Dämon des Schlafes, überwältigt worden sei, daß er aber, wenn die Schlange Dahâk von ihren Banden loskommt, auferstehen und diese töten wird. In den Büchern der Parsen ist häufiger zu lesen, daß dieser Sâm zur Zeit der letzten Dinge wiederkommen wird, um jenes böse Geschöpf Ahrimans zu vernichten. Die buddhistische Verzweigung dieses Zuges vom geheimnisvollen Fortleben lehrt uns, wo wir den Helden suchen müssen. Nach dieser ist der erste buddhistische Patriarch in den Berg Kukutapâda verschwunden; dort wird der Körper bleiben bis zum Erscheinen des nächsten Buddha.²⁾ Die arabische Überlieferung endlich knüpft an die Sage und Weissagung vom großen Alexander an, wenn sie unter den vorzüglichsten Zeichen des anbrechenden Gerichtes auch das Erscheinen der Völker Gog und Magog und die Sendung Mahadis erwähnt und dabei hinzufügt: „Mahadi ist aus meinem Geblüte, sagte der Prophet. Er schlummert in einer Grotte und wird dann hervorgehen, um die Welt zu regieren als Chalife. Unter seiner friedlichen Regierung wird aller Groll, alle Feindschaft zwischen Menschen und Tieren ausgesöhnt; alle Sekten vereinigen sich, und es wird ein Schafstall und eine Kirche sein. Denn die Ungläubigen werden sich entweder alle

1) J. Jeremias, Der Gottesberg. Gütersloh 1919. S. 92.

2) F. Spiegel, Die Sage von Sâm und das Sâmname. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges. III (1849) 245 ff. u. 467. Ders., Eranische Altertumskunde I (Leipzig 1871) 530 ff.; 560 ff. Schon früher wies ich [Alexander a. a. O. S. 137 f.] auf die merkwürdige [im Archiv f. slav. Philol. XI (1888) 631 notierte] Sage hin, nach welcher der Patriarch, der bei der Erstürmung Konstantinopels fiel, nicht gestorben ist, sondern durch eine Wand verborgen wird, aus welcher er hervortreten wird, wenn der letzte Türke die Kaiserstadt am Bosphorus verlassen haben wird. Vgl. auch A. v. Gutschmid, Kleine Schriften. Herausg. v. F. Rühl. II (Leipzig 1890) 643. Der armenische Held Maher wird mit seinem Pferde in eine Berghöhle entrückt, wo alle Schätze der Welt sind und das Welt- oder Schicksalsrad sich befindet. Wenn das Schicksalsrad einmal stille stehen wird, tritt der Held aus der Höhle, die durch einen mit Heilsschriften bedeckten Stein verschlossen wird, hervor und zerstört die Welt. Über das Alter dieser Sage kann ich keine Angabe machen. M. Abeghian, Der armenische Volksglaube. Jenenser Diss. 1899. S. 51 f. Junker a. a. O. S. 155; 163.

bekehren oder getötet werden. Den Empörer Dedschal oder Antimammed wird der Herr Jesus mit eigener Hand erlegen.“ Nach dem Tode dieses Widersachers durchbrechen die Völker Gog und Magog den Damm, welchen der zweigehörnte Alexander erbaute.¹⁾

Die Kunde von diesem Götterberge des Ostens und dessen lichthem Helden ist zwiefach ins Abendland gedungen. In den Tagen der Brautwerbung um die byzantinische Kaisermaid Theophanu lernte zunächst Byzanz die architektonische Übersetzung des Götterberges, die Zikkurat, als Wohnsitz jenes toten und doch nicht toten Sagenkönigs Chosro kennen. Vielleicht war damals auch schon die verwandte Mär von dem auf seinem siebenstufigen Throne entseelt sitzenden Salomon im Westen bekannt.²⁾ Genug! Alsbald raunte man sich zuerst in welschen Landen zu, Kaiser Karl throne entseelt in seiner Gruft zu Aachen; aber nicht für immer; er werde wieder kommen und das heilige Grab befreien.

Und dann tat sich später des Orients Märchenpracht berauschend und verwirrend auf vor den Augen der Kreuzfahrer. Der große Erretter, von dem der Orient durch Jahrhunderte geträumt hatte, war in der Gestalt des Priesterkönigs Johann, so wurde ja in alle Welt hinausgerufen, erschienen. Erneut wurde das Abendland erinnert an den siebenstufigen Götterturm Babels, der sich ja in dem Reiche dieses messianischen Königs erheben sollte. Aber auch die Kunde von dessen Urbild, dem Götterberge selbst, muß damals ins Abendland gekommen sein. Die deutsche Dichtung „Lohengrin“ kennt ihn und sucht ihn in Indien.³⁾

Wie der Sonnengott des Ostens und der Helios der Griechen, oder wer immer an dessen Stelle trat, zieht in der Sage des Mittelalters auch der deutsche Kaiser über das Meer zum Lande des Aufganges, wo der Bergthron der Herrlichkeit ragt und der Weltenbaum sein dürres Geäst ausbreitet. Im engeren Umkreise der Sage vom Priesterkönige Johann wandert — vermutlich schon vor dem deutschen Kaiser — der König der Romanei dorthin mit seinem ganzen Volke. Der Turmpalast gewährt ihm Unsterblichkeit; Manuel bleibt mit den Seinen in dem Wunderlande, und sein verlassenes Land heißt seitdem „die wüste Romanei“.⁴⁾ Noch ein anderer lebt weltentrückt in jenem Nirgendheim der Kreuzfahrersage: Ogier oder Holger der Däne.

1) [J. v. Hammer] Rosenöl. Stuttg. 1813. S. 288 u. 303 ff.

2) Th. Lindner, Die Fabel von der Bestattung Karls d. Gr. Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins. XIV (1892) 206.

3) Lohengrin. Hrsg. v. H. Rückert. Quedlinburg 1858. Str. 24 ff. S. 7 f. Der Wartburgkrieg. Hrsg. v. K. Simrock. Stuttgart 1858. Str. 83. S. 110.

4) F. Zarncke, Der Priester Johannes. Abhandlgn. d. phil.-hist. Cl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. VII (1873—1879) 993 ff.

4. DIE SAGEN VON OGIER UND ARTUR

Der in welschen Landen einst hochgefeierte Ogier war in den ältesten Epen, die sich mit ihm befassen, zunächst ein Widersacher des großen Karl. Er wurde von diesem gefangen genommen, zu langsamem Hungertod verurteilt, aber von Turpin heimlich am Leben erhalten. Als dann der Heidenkönig Brehier das Verschwinden Ogiers benutzt, um einen Einfall ins Frankenreich zu machen, und als dann alles laut nach dem starken Helfer ruft, da läßt Karl den Totgegläubten aus dem Kerker holen, der darauf den Heiden vollständig überwältigt.

Alle Elemente, welche die Kaisersage bildeten, sind auch in dieser ursprünglichen Ogiersage bereits vorhanden: das Leben im Verborgenen, die Erwartung seiner Wiederkehr in der höchsten Not, der glorreiche Sieg über die widerchristliche Macht. Schon die Ogiersage selber hat diese Elemente weiter ausgebaut.¹⁾

Um das Jahr 1220 muß eine Sage vorhanden gewesen sein, welche Ogiers wunderbare Wiederkehr nach mehrhundertjährigem Fernsein zum Gegenstande hatte; denn in der vor der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts abgefaßten Weltchronik des Alberich von Trois-Fontaines wird von einem greisenhaften Ritter erzählt, welcher in dem genannten Jahre aus Spanien gekommen sei und sich für jenen Ogier ausgegeben habe, von dem man in der Geschichte des großen Karl lese. Geistliche und Laien hätten ihn gesehen. Auch der Bischof Hugues de Pierrepont (um 1214) behauptete, daß er nach Ogiers eigener Erzählung dessen Geschichte aufgezeichnet habe. Die ganze Überlieferung faßte dann Otto von Diemerigen, der Metzger Domherr, um 1483 in seiner deutschen Übertragung des Reimwerkes des Engländers John Maundeville zusammen, nicht ohne selbst auf ältere Quellen der Sage zurückzugreifen. Er erzählt von dem Stufenpalast des Priesterkönigs, von der Verzauberung Ogiers durch Frau Jana (Morgana), von seiner Wiederkehr zur Bekämpfung des „Künig Bereiher“, und er sagt: „Etliche in denselben landen meinen, Ogier lebe noch und sy an enden, do götliche lüt wonen und solle noch herwiderkomen alle lande zu rechter ordenunge setzen.“ In diesem Paradieseslande steht der Alexanderbaum, „der heisset der sunnen und des mones baum . . . Darzu mag nieman komen. Den thut priester Johan mit pfaffen verhütten, die werden by fier oder fünffhundert joren alt, wan des Baumes krafft gibt lang leben, und treit balsam . . . Man saget auch in den selben landen, das Oggier by den selben boumen were und sich spyset mit

1) Vgl. die für die Geschichte der Kaisersage so wertvolle Studie von A. Bassermann, *Veltra, Groß-Chan und Kaisersage*. Neue Heidelberger Jahrbücher. XI (1902) 54 ff. Auch für das Folgende.

dem balsam und do von lebte er so lang, und meinen, er lebe noch und solle har wider zu inen komen.“ Wir sehen, wie hier das Reich der glücklichen Seelen des Priesterkönigs allmählich zu der Paradiesesinsel Avallon wird, auf welcher, wie Gottfried von Monmouth erzählt, König Artur weilt, um, von dort einmal zurückkehrend, sein Volk zu befreien.

Die Sage von Ogier ist ein typisches bretonisches Feenmärchen, wie etwas jenes, das Marie de France von Guigemar erzählt. Sie erscheint fast als eine Variante des schon im Gilgameschepos behandelten Themas von der Fahrt des Helden zur Todesgöttin beim Totenreiche am Meere, zu der in einem liebreizenden Weibe verkörperten sündigen Zaubermacht, die alles im Reiche der Toten, oder wie Orgeluse im Reiche des Gral, festzuhalten sucht. Ob dieses schließlich mit der Sage vom Priesterkönig Johann und vom König Artur verquickte Märchen die Bildung der Kaisersage beeinflusst hat, ist nicht ersichtlich. Auch umgekehrte Einwirkungen dieser auf jene sind nicht nachweisbar. Ebenso muß die Frage offen bleiben, ob die Entrückung Ogiers, der zum dänischen Nationalhelden Holger wird, in einen Berg, oder in eine Höhle, oder in den Schloßkeller von Kronborg ihre Wurzeln unmittelbar in der Artursage hat, oder mittelbar durch die Friedrichssage.

Auch die Artursage ist ein derartiges Feenmärchen. König Artur hatte nach der wallisich-bretonischen Sage, wie sie um die Mitte des zwölften Jahrhunderts Gottfried von Monmouth aufzeichnete, einen harten Strauß mit seinem eigenen Neffen, dem Verführer seiner Gemahlin, zu bestehen, in welchem beide tödlich verwundet werden. Die Fee Morgana lockte ihn nach der Insel Avallon, dem Paradiese der Kelten, zur Heilung seiner Wunden. Das Volk aber hoffte, er werde von dort dereinst als „weißer Alter“ wiederkehren und es befreien. Der vielgefeierte Held kann seine solarische Abkunft nicht verleugnen. Daß dieser Sage in der Tat ein Jahreszeitenmythus zugrunde liegt, läßt die Entrückung Arturs in den Berg noch mehr erkennen. Diese wird schon im Jahre 1188 bezeugt in dem „Itinerarium Cambriae“ des Geraldus. Wie einer der beiden Berggipfel auf den babylonisch-assyrischen Tonzylindern als Thronszitz des dazwischenstehenden, im Aufstiege begriffenen Gottes gedacht ist, so heißt auch ein Berg mit zwei Gipfeln in der südöstlichen Kette von Wales „Cathedra Arturi“. Einen Berg „Cadair-Arthur“ in Wales feierte man als Dom dieses Sagenhelden wegen seiner zwei Türmen einer Kirche gleich aufstrebenden Gipfel. Bei Edinburg endlich findet sich ein „Arthur's Seat“. ¹⁾ Wie der Sonnengott kommt

1) E. Martin, Zur Gralsage. Straßburg 1880. S. 34. San Marte, Die Arthur-Sage. Leipzig 1842. S. 64.

Artur aus dem Berge hervor, und allbeglückend, wie der Gott von seinem strahlenden Gipfel aus, regiert er die Welt. Ihm zu eigen ist der Sonnentisch vom Bergthron des Ostens, jene Tafel, die rund ist wie die Welt und sich nach Bérols „Tristan“ dreht wie die Welt.¹⁾ Wo und wann zuerst sich das ältere bretonische Schiffermärchen mit dem Inselparadiese in diese Bergsage verwandelte, das ist nicht ersichtlich. Der östliche Ursprung der letzteren aber ist nicht zu bestreiten.

Weltenberg und Sonnentisch begegnen in der Artursage noch in der alten engen Verbindung. Dieser Tisch des bretonischen Helden, dessen kosmischer Bezug durch seine kreisrunde Form und durch seine angebliche Drehung herausgestellt wird, hat eine lange Geschichte.²⁾

Auf dem Täfelchen des Nabû-abbal-iddin aus dem neunten vorchristlichen Jahrhundert liegt die Sonnenscheibe auf einem Altar oder Tisch vor dem sitzenden Sonnengott.³⁾ Als „mensa solis“, die immer mit Speisen bedeckt ist, taucht der alte Göttertisch dann bei Pomponius Mela wieder auf. Auch Pausanias und Solinus kennen ihn.⁴⁾ Als in Chronik und Lied hochgefeiertes, überaus kostbares Kleinod Salomons hat er die Phantasie der Goten und der Mauren lange und lebhaft beschäftigt. Nach dem Vorbilde dieser Salomonstafel war der runde Tisch gemacht, den Einhard im Testamente des großen Karl erwähnt, der „eine Beschreibung der ganzen Welt in genauer und feiner Zeichnung enthielt“, auf dem nach Prudentius von Troyes „der ganze Himmelskreis und die Sterne und der verschiedene Lauf der Planeten in erhabener Arbeit abgebildet war“.⁵⁾ Später begegnet er wieder in dem Turmpalast des Priesterkönigs Johann und in den Gralsagen. Die „Queste du Graal“ weiß zu melden, daß die auf Merlins Anraten hergestellte Tafel die Rundheit der Welt und den Kreislauf der Planeten und Gestirne bedeute.⁶⁾ Als Träger des strahlenden Gral ist er noch in Wolframs „Parzival“ wie jene mensa solis der Alten ein Tischleindeck-dich. Noch später begegnet die mensa solis in dem mit Bildern gezierten Erbauungsbuche eines Dominikanermönches des vierzehnten Jahrhunderts, das den Titel trägt: „Speculum humanae salvationis.“ Sie ist hier, wie aus den die Abbildung erläuternden Versen hervorgeht, eine Nachfahrin der „mensa Delphica“, um deren Besitz, nachdem sie — ein echt solarischer Zug — aus dem Meere gefischt ward, angeb-

1) Näheres in meinem „Lichtland“ S. 91 f.

2) Eingehendes darüber in meinem „Lichtland“ und in meinem Aufsatz „Gnostisches“.

3) Prinz, Symbolik S. 75. Abbildg. Taf. X, 5.

4) Pomponius Mela III, 88; Pausanias I, 33, 4; Solinus 30, 10.

5) Einhard, Vita Caroli c. 33; Prudentius MG. SS. I, 438.

6) A. Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral, Leipzig 1877. S. 41.

lich ein Streit unter den sieben Weisen Griechenlands sich erhob.¹⁾ Dann finden wir den Sonnentisch aus Gold gefertigt, mit einem eingesetzten leuchtenden Karfunkel, im Besitze Peters des Grausamen von Kastilien († 1369) und noch später in dem Grab des Königs Akbar in Sikandarrah, wo der Koh-i-nür, der „Berg des Lichtes“, in ihn, wie erzählt wird, ursprünglich eingelassen war.²⁾

Durch die Überlieferungen der verschiedenen Völker und Zeiten hindurch konnte demnach das alte kosmische Bild sich allen sein Wesen verleugnenden Abwandlungen entziehen. Eine selbständige Gestaltung des gleichen Bildes durch den keltischen Mythos ist ausgeschlossen. Eher wäre es möglich, daß der eigentliche Vater der Artursage, Gottfried von Monmouth, diesen Zug unmittelbar aus antiken Quellen übernahm und mit keltischen Mären von einem Sonnenhelden verquickte. Wahrscheinlich aber waren es Kreuzfahrer, welche die Kunde von jenem Wunderkleinod nach Britannien gebracht haben.

5. DIE ENTSTEHUNG DER FRIEDRICHSSAGE UND DANTES „VELTRO“

In der Mischkultur Siziliens hat die Sage von dem in den Berg entrückten Könige Artur, in deren Szenerie und in deren Helden wir Weltenberg, Sonnentisch und Sonnengott des Ostens noch deutlich wiedererkennen, sich am Ätna lokalisiert.

Der gigantische, Rauch und Feuer ausstoßende Ätna erschien schon vor Friedrich II. als Ort des höllischen Feuers. Sigebert von Gembloux und Alberich erzählen, daß aus seinem Schlunde das Geschrei der armen Seelen herausdringe, und Otto von Freising berichtet von der Sage, daß Dietrich von Bern hoch zu Roß seinen Einzug in diesen Vulkan gehalten habe. Der Artursage aber war das Innere des Ätna ein Ort paradiesischer Freuden. Das Gerücht von der seligen Entrückung des gefeierten Helden dorthin drang auch über die Alpen. In den dreißiger Jahren des dreizehnten Jahrhunderts erzählt der „Wartburgkrieg“ und ihm folgend der „Lohengrin“³⁾:

„Felicia, Sibillen kint,
und Junô, die mit Artûs in dem berge sint,
die habent vleisch sam wir und ouch gebeine.
Die vrägt ich wie der künic lebe,
Artûs, und wer der massenie ir spise gebe.“

Wenn der „Lohengrin“ diesen Berg in Indien sucht, so wird dadurch nur bezeugt, daß die ganze Sage auf Kreuzfahrererzählungen zurück-

1) Kampers, Turm und Tisch. S. 78 ff.

2) Kampers, Waise S. 459.

3) Der Wartburgkrieg a. a. O.

zuföhren ist. Felicia, die Sälde, ist hier personifiziert, und das Totenreich mit der Todesgöttin ist hier in das Innere des Berges verlegt. Zu Lebzeiten Friedrichs II. bringt Gervasius von Tilbury eine Erzählung, die lebhaft an die spätere Kyffhäusersage erinnert. Danach sei einem Diener sein Pferd entsprungen, er habe es am Ätna gesucht und dort plötzlich einen Eingang in den Berg entdeckt, durch den er zum König Artur gelangt sei.¹⁾

Diese sizilianische Bergsage hat den Boden bereitet, auf welchem das diesseits und jenseits der Alpen bald hier, bald dort auftauchende Gerücht vom Fortleben Friedrichs II. sich zur Sage verdichten konnte. Zuerst weilte der Kaiser, an dessen Tod hier und da das an seinen hochzielenden Erwartungen festhaltende Volk nicht glauben will, irgendwo, der Welt entrückt, wie König Chosro bei Firdusi. Dann wallt er, wie Alexander der Große bei Cassius Dio, durch die Lande. Schließlich aber hält er seinen Einzug zu König Artur in den Berg.

Zwischen den Jahren 1257 und 1274 berichtet dann Thomas von Eccleston²⁾, daß ein Mönch gesehen habe, wie Friedrich unter wunderbaren Naturerscheinungen in den Ätna gezogen sei. Falsche Friedrichs tauchten alsbald in der nächsten Umgebung des Berges auf und bezugten durch ihr Erscheinen das Vorhandensein einer Sage vom Verschwinden und Wiederkommen Friedrichs II.³⁾ In dieser sizilianischen „Bergsage“⁴⁾ faßte die alte Errettermär des Ostens, deren Held schon in den Träumen der Kreuzfahrer, wie wir sahen, Kaiser Friedrich II. geworden war, abermals auf abendländischem Boden festen Fuß, nachdem sie kurz zuvor die Fabel und Szenerie des Sanges von dem lichten Helden Parzival — dieser echten Errettergestalt — und in ottonischer Zeit die schöne Vorstellung von dem in seinem Grabe hochthronenden, aus ihm zur Fahrt ins Heilige Land wiederkehrenden Kaiser Karl d. Gr. hatte formen helfen. Zwar jenem Frater, welcher in seiner Vision den Kaiser hoch zu Roß, an der Spitze von fünftausend Gewappneten,

1) F. Liebrecht, Des Gervasius von Tilbury *Otia imperialia*. Hannover 1856. S. 12f. *Gervasii Tilberiensis Otia imperialia*. Leibnitz, SS. rer. Brunsvicensium I, 921.

2) Ex Thomae de Eccleston *Libro de adventu fratrum minorum in Angliam*. MG. SS. XXVIII, 568.

3) Der Bericht ist abgedruckt in meiner „Kaiseridee“ S. 202f.

4) Meine älteren in meiner „Kaiseridee“ [S. 86ff.; S. 100. Die Materialien zum Folgenden in den dazugehörigen Anmerkungen.] dargebotenen Ausführungen gebe ich hier wesentlich gekürzt, aber mit mir bedeutsam erscheinenden Änderungen wieder. Die Entwicklung der späteren Kaisersage, der eigentlichen Barbarossasage, für welche F. G. Schultheiß [Die deutsche Volkssage vom Fortleben und der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. Berlin 1911] dankenswerte Untersuchungen inzwischen vorlegte, brauche ich hier nicht mehr eingehender zu berücksichtigen.

durch das darob aufzischende Meer reiten und in den Ätna ziehen sah, ist dieser Vulkan noch der Ort des höllischen Feuers. Ganz anders aber erscheint er in der sizilianischen Artursage. Hier bietet dieser Berg dem bretonischen Sagenhelden, welcher, der Sonne gleich, in diesen verschwindet und glorreich aus ihm wieder hervortritt, geheimnisvollen, seligen Aufenthalt. Auch das bald nach Friedrichs Tode gerade am Ätna bezeugte Auftreten falscher Friedrichs, die sicherlich nicht die dem Kaiser von der Kirche zgedachte Rolle des der Hölle verbündeten Antichristen, sondern die des wiedergekehrten, heilbringenden Reformators spielen wollten, und ferner jene lebhaft an die Kyffhäusersage erinnernde Erzählung von dem Diener, welcher den Eingang in den Ätna findet und zum Kaiser Friedrich gelangt, beweisen, daß in den Träumen der Dichter, welche der südliche Musenhof des Staufers angezogen hatte, der Berg seine Schrecken verloren hatte und ein Ort der Freude geworden war. König Artur, welcher, wie die Gralepen dartin, schon mancherlei Züge vom Bilde des Priesterkönigs im fernen Osten angenommen hatte, ist in dieser sizilianischen Ätnasage an des letzteren Stelle getreten. Zu ihm, im Berghause der Ewigkeit, zieht, wie zuvor jener Manuel von der Romanei mit seinem ganzen Volke es tat, auch Kaiser Friedrich mit seinem Heere, aber nur, um — wie Artur in der bretonischen Sage — vorübergehend im Berge zu verschwinden. Die Züge der späteren Kaisersage von der Entrückung des Kaisers und von der Fahrt des Wiedergekehrten über das Meer zum dürren und dann wieder ergrünenden Baum im Osten beweisen deren enge Verwandtschaft mit der Sage vom Priesterkönige; sie lassen zugleich — ebenso wie in der Artursage — das alte solarische Kennzeichen der Errettermär des Ostens von dem verschwindenden und wiederkehrenden Sonnenhelden in die Erscheinung treten.

Das Raunen dieser Ätnasage wurde in Italien übertönt von den stauferfeindlichen, auf die letzten Dinge der Welt und des Menschen gerichteten Weissagungen, die jetzt, nachdem der Held ihrer Unheilserwartungen vorzeitig hinweggerafft war, den Antichristen aus dessen Nachkommenschaft verkündeten. Eine Weile zwar, vielleicht, ehe jenes kritische Jahr 1260 angebrochen war, in welchem Friedrich sein teuflisches Zerstörungswerk nach den unter dem Namen des Joachim von Fiore gehenden Verheißungen beginnen sollte, scheint auch in den Kreisen der Anhänger dieses Propheten in Italien das Gerücht umgegangen zu sein, der Kaiser lebe noch.¹⁾ Der Erzjoachimit und Chro-

1) R. Davidsohn [Geschichte von Florenz II, 1 (Berlin 1908) 375] macht auf eine Stelle in zwei Florentiner Codices des ausgehenden 13. Jahrh. aufmerksam. Diese besagt, der Astrolog Michele Iscotto (Michael Scotus), „der

nist Salimbene wenigstens hat von jenen falschen Friedrichen gehört und bringt diese in Zusammenhang mit dem in Italien nach Friedrichs Tode umlaufenden Sibyllenspruch: „Sonabit et in populis: Vivit, non vivit“, welcher den Zug der Artursage bei Galfried von Monmouth: „exitus eius dubius erit“ nur in andere Worte kleidet.

Die enge Verwandtschaft der Kaisersage, welche sich in Deutschland in den letzten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts zu gestalten begann, mit der sizilianischen Ätnasage setzt unbedingt eine Übertragung voraus. Fahrende Sänger oder deutsche Ritter, welche für Friedrichs Nachkommen in Italien das Schwert zogen, werden mit den allbeliebten Liedern vom König Artur auch die Mär vom Kaiser Friedrich dem Anderen über die Alpen gebracht haben. Die neue Weise vom bergentrückten, wiederkommenden Kaiser und von dessen Fahrt in den fernen Osten zum dürren Baume, der, wenn er seinen Schild daran gehängt, sein frisches Grün wiedererhalten sollte, nahm aber in Deutschland alsbald Geist vom Geiste jener nach kirchlicher Reform sich sehrenden, eschatologisch gerichteten Weissagungsliteratur in sich auf, welche nach wie vor immer wieder Gedanken der alten Sibylle von Tibur und des Pseudo-Methodius in neue Formen goß. Als im Jahre 1284, so erzählt der Reimchronist Ottokar, ein deutscher falscher Friedrich verbrannt wurde, da glaubte nur ein Teil des Volkes, der Gerichtete sei ein „Äffer“ gewesen; ein anderer behauptete vielmehr:

„ez waer von gotes kraft
daz er liphaft
solde noch belliben
und die phaffen vertriben.“

Einmal die engen Beziehungen dieser deutschen Friedrichssage zur italienischen Mär vom Könige Artur und dann die dem Zeitbegehren entgegenkommende religiöse Abwandlung des von dem wiederkehrenden Kaiser erwarteten Strafgerichtes an der sündigen Kirche ermög-

beste, der seit Aristoteles gelebt habe, Lehrer Kaiser Friedrichs in der Astronomie trovava iscritto nel libro di maestro Antonio, che Merlino avea profetizzato che Federigo dovea vivere II. LXXVI anni e cosi si credeano vivere ed elli vivette LXXVII anni.“ Der andere Codex hat die Zahlen „due sessantacinque“ und „sessantasette“. Davidsohn deutet das so, daß Friedrich 276 Jahre auf Erden wandeln werde, und daß man aus dieser Verheißung völlig ernsthaft auf des Kaisers Wiedererscheinen in vollem Kaiserglanz geschlossen habe. Die letztere Annahme ist wohl richtig; die Zahlen aber erscheinen mir dunkel und rätselhaft. Nur die letzte Zahl „sessantasette“ läßt eine Deutung zu, daß nämlich der 1194 geborene Friedrich II. bis zu dem von Joachim geweissagten Unglücksjahre, in dem er als Antichrist wirken und zugrunde gehen sollte, leben müßte. Daß der Tod des Kaisers verheimlicht worden, und daß darauf das Gerücht von seinem Fortleben zurückzuführen sei, bestreitet R. Davidsohn, Forschungen z. Gesch. v. Florenz. VI (Berlin 1908) 98 ff.

lichten es, daß der dem deutschen Gemüt immer ferner stehende letzte staufische Kaiser noch dazu in seinem fremden orientalischen Sagenkleide vorübergehend der Held einer frohen nationalen Erwartung werden konnte. Damit war die Sagenbildung überraschend schnell zu einem vorläufigen Abschluß gekommen.

Das so in großartiger Weise verklärte Bild des letzten staufischen Kaisers sollte bald verblasen. In Italien ging das stürmisch vordringende „Neue Leben“ über solche Träume hinweg, und dem deutschen Empfinden war dieser Kaiser niemals nähergetreten. Aber die Sage von dem wiederkehrenden großen Herrscher erhielt sich, wandelte sich in längerer Entwicklung — verwandte germanische mythologische Gedanken in sich aufnehmend — in die Barbarossa- und Kyffhäusersage und blieb die Trägerin wehmütiger und wieder zukunftsfroher Erinnerungen an die Herrlichkeit des mittelalterlichen Kaisers, der, wie vor Urzeiten der Sonnengott Babels, sich in den Berg zurückzieht und glorreich aus diesem wieder hervorkommt.

War die sizilianische Friedrichssage in Italien auch bald verschollen, so müssen dort jene in der Sage vom Priesterkönige einbeschlossenen uralten Oanneserwartungen doch noch hier und da die Menschen beschäftigt haben: Der größte Geist des ausgehenden Mittelalters, Dante Alighieri, kann sich dem Banne dieser Vorstellung des Ostens vom Kommen des weltbefriedenden Herrschers nicht ganz entziehen.

In der Ogiersage verschmilzt die Gestalt des Priesterkönigs mit der des Großchans der Tataren.¹⁾ Von diesem „magnus canis“ hat die Zeit Dantes sich ein Idealbild entworfen. Auf einem Teppich von Filz wurde dieser nach Reiseberichten, die ins Abendland gelangten, zum Kaiser erhoben. In einem Lande mit Hütten aus Filz²⁾ hatte er seinen Ursprung. Gold, Silber und edles Gestein achtete er nicht viel. In seinem Lande ragt der siebenstufige Berg und streckt der dürre und wiederergrünende Baum sein Geäst aus.

Berg und Baum stehen auch im Mittelpunkte des ungeheuren Weltbildes der „Commedia“. Dantes siebenstufiger Berg der Läuterungen trägt auf seinem Scheitel — ganz wie häufiger der alte Götterberg — das Paradies mit dem dürren Adamsbaum, der beim Nahen der bräut-

1) Es ist Bassermanns großes Verdienst [in seinem angeführten Aufsatz], auf diese Deutung des „veltro“ Dantes hingewiesen zu haben. Über Bassermann gehe ich aber hinaus: einmal durch Hervorhebung der alten Oanneserwartungen, sodann durch deren Deutung auf Cangrande von Verona.

2) Solche Filzhütten erwähnt schon Herodot IV, 23, bei den Argippaioi, den Urtürken. Diese — Herodot denkt an die Nomadenzelte — hausen unter Bäumen, welche sie im Winter mit weißen Filzdecken belegen. Pauly-Wissowa, Realencycl. II, 719.

lichen Beatrice — ähnlich wie im Mythologem von der heiligen Hochzeit — wieder ergrünt. Die kosmogonischen Gleichnisse erscheinen demnach bei Dante in ihrer ursprünglichen Großartigkeit wieder. Diese Tatsache allein schon beweist, daß Dante — ebenso wie zuvor die visionäre Heilandsmystik der Nonne Mechtild von Magdeburg mit dem Stufenberg und dem sich öffnenden Wunderbaum, in den die Seele mit dem Bräutigam Christus eintritt¹⁾ — eine Errettererwartung gekannt hat, welche jenen Hoffnungen des Ostens auf den Weltheiland Johannes näher verwandt war als die Sage vom römisch-deutschen Messias Kaiser. Dafür spricht auch die mit gutem Rechte behauptete Bezugnahme Dantes auf jenes Idealbild des Großchans gleich am Eingang des Inferno in der Schilderung des rettenden „veltro“:

„Den läßt nur Weisheit, Tugend, Liebe glüh'n,
Nicht Ländergier noch Goldesüberfluß;
Sein Stamm wird zwischen Filz und Filz erblüh'n“²⁾

Diese Erwartungen wird Dante kennen gelernt haben, weil und soweit sie mit Cangrande von Verona in Zusammenhang gebracht wurden. Ähnlich wie jene Atia, die vor ihrer Niederkunft träumte, sie gebäre einen Drachen, soll auch die Mutter Cangrandes geträumt haben, sie gebe einem Hunde das Leben, der mit seinem Gebell die Welt erfüllen werde.³⁾ Nachweislich wurde schon das achtjährige Kind in einem Testamente „canis magnus“ genannt.⁴⁾ Dieser seltsame Name gibt doch zu denken. Auch wissen wir, daß Cangrande, der sich rühmte, unter den langobardischen Fürsten, den „duces“, wie es heißt, der erste zu sein, dem die größten Ziele vorschwebten⁵⁾, der Held großer Hoffnungen war. Nur er kann der „veltro“ des Inferno, der „dux“, der „Messo di Dio“ des Purgatoriums sein.

Dante erlebte Augenblicke, in denen er mit einigen seiner Zeitgenossen von diesem Veroneser Hunde die Verwirklichung seines Idealstaates erwartete. Allsogleich aber verschwand die Persönlichkeit dieses gefeierten Lombarden für ihn wieder hinter der gewaltigen Aufgabe, die er seinem Veltro zur Lösung überwies. Dann verlieren seine Hoffnungen „die menschliche und geschichtliche Farbe“ — von einer

1) F. Kampers, Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala. Deutsches Dante-Jahrbuch. VI (Jena 1921) 27 f.

2) Inf. I, 103 ff. „E sua nazione sarà tra feltro e feltro.“

3) G. G. Orti Manara, Cenni storici e documenti che riguardano Cangrande I. della Scala. Verona 1853. p. 75.

4) H. Spangenberg, Cangrande I. della Scala. I (Berlin 1892) 3.

5) P. Scheffer-Boichorst, Aus Dantes Verbannung. Straßburg 1882. S. 91. Ferretus ap. Muratori SS. IX, 1181. F. Kampers, Dantes Kaisertraum. Breslau 1908. S. 31 ff.

menschlich fernen Zeit ersehnt er die Rettung, die Erneuerung der Zeit durch einen messianischen Traumkaiser, der da als Verkörperung der entsagungsvollsten Uneigennützigkeit der Welt die pax und die justitia des großen Augustin wiederbringen soll. Zu diesem Herrscher seiner Erwartungen hat schließlich der canis magnus von Verona Modell gestanden.

Mit den alten Begriffen Friede und Gerechtigkeit leben auch die alten Hoffnungen der mittleren Zeit noch in Dantes hohem Geiste. Aber er, der den Thron des mittelalterlichen Herrschaftsgedankens stützen wollte, hat unbewußt den Grundstein gelegt zu jenem apollinischen Imperium des Geistes¹⁾, in welchem bald nach ihm das persönliche Leben der ihrer Eigenart sich bewußt gewordenen Menschen und Völker politisch, wissenschaftlich, literarisch und künstlerisch sich entfalten konnte. Hinter der „Divina Commedia“ steigt langsam und majestätisch aus dem Schoße der Zeiten eine neue Welt mit neuen Idealen empor.

Nicht die geringste Urkunde für die Erkenntnis dieses seit den Tagen Friedrichs II. anhebenden weltgeschichtlichen Zersetzungsprozesses der mittelalterlichen res publica christiana ist die aus dem antiken mythischen Kosmokratorgedanken hervorgegangene Kaisersage. Sie kehrt sich schon zu Lebzeiten des letzten staufischen Kaisers von der Transzendenz der dem gleichen Stamme entsprossenen Weissagungen immer mehr ab. Wohl blickt auch sie in dem eisernen Zeitalter, in welchem die Menschen stets zu leben wännen, von der Gegenwart weg gern in die Vergangenheit der goldenen Zeit eines primitiven Menschentums und in die Zukunft, in welcher dieses wiedergeboren werden soll. Ihre Hoffnungen aber kleben an der Scholle, und Erlösung erwartet sie von der wiederkehrenden, in einem Heros der Vergangenheit verkörperten völkischen Kraft.

1) Diesen Begriff prägte und erläuterte in vorbildlicher Weise K. Burdach in seinem zum Eingang dieser Arbeit angeführten vortrefflichen Buche „Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit.“

EXKURS

DAS LABARUM KONSTANTINS

Das Labarum feiert in unseren Tagen eine eigenartige Auferstehung. Die christliche Partei Italiens möchte dieses Symbol gegen die im Augenblicke übermächtigen Fasces tragen. Der naheliegenden Versuchung, weltgeschichtliche Betrachtungen an diese Tatsache zu knüpfen, folgt dieser Exkurs nicht; er begnügt sich damit, einen kleinen Beitrag zur Entstehungsgeschichte dieses lange und hochgefeierten Paniers darzubieten.

Der Kronzeuge für die christliche Legende ist Eusebius, Bischof von Cäsarea.¹⁾ Erst 25 Jahre nach jenem entscheidenden Sieg über Maxentius bei der Milvischen Brücke im Jahre 312 berichtete dieser in seiner „Vita Constantini“ von der Bitte Konstantins, auf irgendeinem nicht näher bezeichneten Marsche um eine göttliche Offenbarung. „Während der Kaiser“, heißt es dann, „so betete und eifrig darum flehte, erschien ihm ein ganz unglaubliches Gotteszeichen, das man wohl nicht leicht gläubig hinnehmen würde, wenn ein anderer davon berichtete, da es aber der siegreiche Kaiser selber uns, die wir diese Darstellung schreiben, lange Zeit hernach, als wir seiner Freundschaft und des Verkehrs mit ihm gewürdigt worden waren, erzählt und sein Wort mit Eidschwüren bekräftigt hat, wer sollte da noch Bedenken tragen, der Erzählung Glauben zu schenken, zumal auch die Folgezeit der Wahrheit seines Wortes Zeugnis gab? Um die Stunde der Mittagszeit, da sich der Tag schon neigte, habe er, so sagte der Kaiser, mit eigenen Augen oben am Himmel über der Sonne das Siegeszeichen

1) Die Texte der ältesten Versionen der Legende sind gesammelt von J. B. Aufhauser, Konstantins Kreuzesvision. Bonn 1912. Eine freilich nicht erschöpfende Übersicht über die in Betracht kommende Literatur gibt H. Schrörs, Konstantins des Großen Kreuzerscheinung. Bonn 1913. Einige andere und später erschienene Studien sind unten in den Anmerkungen erwähnt. Wissenschaftlich ohne Bedeutung ist das Buch von M. Desroches, Le Labarum. Paris 1894. Benutzt wurden Eusebius, Werke I und II. Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. VII (Leipzig 1902) u. IX, 2 (Leipzig 1908). Die Übersetzungen nach der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter“. IX (1913) 25 ff.; 55 ff. Vita Const. I, 28 sq.; II, 7 sq. Ganz allgemein sei auf die Tafeln verwiesen, deren Figuren die Entstehungsgeschichte des Labarums veranschaulichen sollen.

des Kreuzes aus Licht gebildet und dabei die Worte gesehen: „Durch dieses siege.“ Staunen aber habe bei diesem Gesichte ihn und das ganze Heer ergriffen, das ihn eben auf seinem Marsche, ich weiß nicht wohin, folgte, und dieses Wunder schaute.“ Als nun Konstantin darüber nachdachte, was das Gesicht zu bedeuten habe, erschien ihm in der Nacht Christus, der ihm auftrug, „das am Himmel geschaute Zeichen nachzubilden und es bei seinen Kämpfen mit den Feinden als Schutzpanier zu gebrauchen“. Konstantin kommt diesem Auftrage nach und Eusebius beschreibt dann, ohne diese Bezeichnung anzuwenden, das Labarum, das „der Kaiser selber ihn einmal schauen ließ“. „Es war aber das Zeichen“, sagt er, „auf folgende Art verfertigt: ein langer, goldüberzogener Lanzenschaft trug eine Querstange und hatte somit die Gestalt des Kreuzes; am oberen Rande des Ganzen war ein kunstvoll geflochtener Kranz aus Gold und Edelsteinen befestigt, in dem das Zeichen für den Namen des Erlösers angebracht war: zwei Buchstaben, die als Anfangsbuchstaben den Namen Christi bezeichneten, indem das P in der Mitte durch das X gekreuzt wurde. Eben diese Buchstaben trug der Kaiser für gewöhnlich in der Folgezeit auch auf seinem Helm. An der Querstange, die an den Lanzenschaft gesteckt war, hing ferner ein Stück Linnen herab, ein kostbares Gewebe, das mit bunt aneinander gesetzten, in den Sonnenstrahlen hell funkelnden Edelsteinen über und über besät und reich mit Gold durchwirkt war, ein unbeschreiblich schöner Anblick für jedes Auge. Dieses an der Querstange befestigte Linnen maß ebensoviel in die Länge wie in die Breite; der Längenschaft aber, der bis zum unteren Ende eine beträchtliche Länge hatte, trug oben unmittelbar an dem Zeichen des Kreuzes gerade am Ende des beschriebenen Gewebes das goldene Brustbild des gottgeliebten Kaisers und in gleicher Weise das seiner Söhne. Dieses heilbringende Zeichen gebrauchte nun der Kaiser stets als Schutzmittel gegen jede Macht, die sich ihm feindlich entgegenstellte, und er befahl, daß das Abbild desselben allen seinen Heeren vorangetragen werde.“ Eusebius berichtet dann über den Sieg des Kaisers an der Milvischen Brücke, über den Jubel des römischen Volkes, das ihn „Befreier, Retter (Soter) und Wohltäter“ genannt habe, und über das Denkmal des Sieges in der Kaiserstadt. Auf diesem ließ er „mit unauslöschlichen Buchstaben eingraben, daß dieses Zeichen der Erlösung der Horte des römischen Reiches und der ganzen kaiserlichen Herrschaft sei. So ließ er alsbald seinem eigenen Standbild, das an einem der belebtesten Plätze Roms errichtet wurde, eine lange Lanze in Form eines Kreuzes in die Hand geben und dann auch wörtlich in lateinischer Sprache folgende Inschrift eingraben: „Durch dieses heil-

bringende Zeichen, das wahrhaftige Zeichen der Tapferkeit, habe ich eure Stadt vom Joche der Tyrannei errettet und ihr die Freiheit wiedergebracht; zudem habe ich auch durch diese Befreiung dem Senat und dem Volke von Rom seinen alten Glanz und Ruhm wiedergegeben.“¹⁾ Noch einmal werden dann die hochgespannten Sotererwartungen des römischen Volkes gekennzeichnet durch den Satz: „Einstimmig und wie aus einem Munde bekannten sie alle, daß in Konstantin dem ganzen Menschengeschlechte durch Gottes Gnade ein Heil aufgegangen sei.“ An einer anderen Stelle dieser Vita wird dann ausgeführt, wie das kreuzähnliche Feldzeichen überall dort, wo es erscheint, den Sieg erringen hilft. Es wird ein „den Sieg verleihendes Rettungsmittel“ genannt. Von den Trägern dieses Kreuzes wird der, welcher flieht, getötet, wer jedoch gläubig aushält, gerettet. Der Schaft des Siegeszeichens, heißt es bei einem solchen Falle des mutigen Ausharrens, fing alle Geschosse auf. „Und es war dies in der Tat ein Wunder, größer als jedes andere; denn die Geschosse der Feinde trafen den Schaft trotz seines so geringen Umfanges, bohrten sich ein und blieben in ihm stecken, während der Träger vor dem Tode bewahrt wurde, so daß nie einer von denen getroffen wurde, die diesen Dienst versahen. Diese Erzählung stammt nicht von uns, sondern wiederum von dem Kaiser selber.“

Wir haben in dieser Schilderung die Urform der christlichen Legende von Konstantins Kreuzesschau vor uns, die bereits deren wesentlichste Kennzeichen aufweist. Der später hier und da noch begegnende Zug, daß himmlische Heerscharen in jener Schlacht mitgefochten hätten für den Sieg des Christentums, ist hier nicht erwähnt. Ein fast gleichzeitiger heidnischer Berichterstatter nimmt aber keinen Anstand, eingehender von diesem Himmelsheere zu berichten.

Der Rhetor Nazarius zu Trier hielt im Jahre 321 eine Lobrede auf das fünfzehnjährige Regierungsjubiläum Konstantins.¹⁾ Hier wird behauptet, daß in ganz Gallien das Gerede umgegangen sei, vom Himmel herab seien gottgesandte Heere dem Kaiser zu Hilfe gekommen; man habe sie gesehen, man habe sie rufen hören: „Zu Konstantin eilen wir, Konstantin ziehen wir zu Hilfe.“ Konstantius, der Vater des Kaisers, meint Nazarius, habe selber diesen göttlichen Zug geführt. Vornehmlich an der Milvischen Brücke hätten diese Scharen mitgefochten.

Sowohl diejenigen, welche diese Legende zerpfückten, wie jene, welche in ihr einen geschichtlichen Kern erkannten, schoben diese dichterisch lebendige Nachricht des Nazarius ganz bei Seite. Um so mehr haben beide Parteien in einer ganzen Fülle von Untersuchungen

¹⁾ XII Panegyrici latini. Post Aem. Baehrensium iterum rec. Guil. Baehrens. Lipsiae 1911. Nr. IV p. 156—187. Vgl. besonders c. 14; 7; 29.

überdieses Gesicht am Himmel die einzelnen Worte und Wendungen der Erzählung des Kaisers bei Eusebius auf die kritische Wage gelegt. Indem sie dabei das Gewicht einiger älterer Notizen, von denen gleich zu reden ist, auf die eine oder auf die andere Schale legten, schnellte diese empor, senkte jene sich bedächtig. Zu einer einheitlichen Stellungnahme jener Legende gegenüber ist die Forschung bis heute nicht gelangt. Der behauptete, daß diese wirklich an ein Wunder, an eine unmittelbare Willensäußerung der göttlichen Vorsehung anknüpfe ¹⁾; jener ruft aus ²⁾: Eusebius oder der Kaiser, oder alle beide hätten gelogen; wieder einer glaubt an eine Illusion des Kaisers ³⁾, während ein anderer etwas schüchtern den Versuch macht, die Wurzel der Legende in heidnischen Vorstellungen zu suchen. ⁴⁾

Man sollte meinen, daß diese zu grundverschiedenen Ergebnissen führende ausgedehnte Forschung jeden einzelnen Zug in der Überlieferung dieser Legende bereits völlig zerzaust hätte, und doch hat eine sehr wesentliche Frage, deren Beantwortung allein den Schlüssel zu jenem anziehenden Problem darzubieten vermag, entweder eine von Haus aus schiefe oder aber eine nicht genügende Würdigung erfahren. Drei Forscher haben diesen Schlüssel freilich schon in Händen gehabt; aber sie benützten ihn nur, um die Pforten des Rätsels halb zu öffnen. ⁵⁾

Jene wichtige Frage ist die nach der Urform des Gesichtes am Himmel und des nach dieser entworfenen Feldzeichens, des Labarums. Haben wir die ursprüngliche Gestalt des Himmelszeichens wieder hergestellt, so läßt sich dessen wahre Natur enthüllen, und zugleich haben wir damit einen festen Rückhalt für eine gerechte Beurteilung jener

1) So besonders A. Knöpfler, Konstantins Kreuzesvision. Hist.-pol. Blätter. 141 (1908) 183 ff.

2) So u. a. J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. 3. A. Leipzig 1880. S. 351 ff. L. Jeep, Zur Geschichte Konstantins d. Gr. Hist. u. phil. Aufsätze Ernst Curtius zum 70. Geburtstag gewidmet. Berlin 1884. S. 81 f. Ed. Schwartz, Kaiser Constantin und die christl. Kirche. Leipzig 1913. S. 68.

3) Etwas unsicher G. Boissier, La fin du paganisme I [Paris 1891] 29; 39. Bestimmter L. von Ranke, Weltgeschichte IV³ [Leipzig 1883] 257; 528 f. und Schrörs a. a. O.

4) Siehe weiter unten.

5) E. Rapp, Das Labarum und der Sonnencultus. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland. XXXIX u. XL (1866) 116 f. J. Oppert, Expédition scientifique en Mésopotamie. II (Paris 1857—64) 293. Ed. Bratke [Das Monogramm Christi auf dem Labarum Konstantins d. Gr. Festschr. zur Feier des 25 jähr. Bestehens des Gymn. zu Jauer. Jauer 1890. S. 81] übernimmt von V. Duruv [Geschichte des röm. Kaiserreichs. Deutsch von S. Hertzberg, V (Leipzig 1889) 44 ff.], der auch zu der mythologischen Deutung der Legende hinneigt, das unrichtige und ungenaue Zitat: Oppert, Etudes assyr. p. 166. Gemeint ist der Aufsatz dieses Autors im Journal asiatique. V. Série. 9 (1857) 124 sv. Der dritte Autor ist Jeep [a. a. O.]

spärlichen Berichterstatter, welche die früheste Kunde geben von der vermeintlichen Himmelschau des Kaisers.

Die fromme Legende, welche dem Sieg des Christentums einen dichterischen Ausdruck gibt, atmet weltgeschichtliche Luft aus; ihre Entstehungsgeschichte berührt den Menschen, den Charakter Konstantins, den der neue Glaube dankbar den Großen nannte. Gründe genug, um erneut den Versuch zu unternehmen, den Spuren des Werdeganges dieser der Größe nicht entbehrenden Erzählung nachzugehen.

Konstantin sieht also nach Eusebius ein Kreuz über der Sonne. Kreuz und Sonne erschienen dem Kaiser als getrennte Sonderheiten und doch als ein Ganzes. Beide bilden in der plastischen Nachbildung des Gesichtes, im Labarum, eine Einheit: der Lanzenschaft mit dem Querbalken und dem die Sonne vertretenden Kranz darüber sind ein Ganzes, ein Henkelkreuz. Die ursprüngliche Zusammensetzung dieses Heereszeichens offenbart noch später die Legende von Jovian.

Nach einem syrischen Roman von Kaiser Julian behielt dieser das Kreuz als Feldzeichen bei. Als nun Jovian von den Soldaten zum Kaiser erhoben wurde, heißt es hier: „Das Kreuz ward nun erst gekrönt, und als Jovian sich dann vor ihm niederwarf und betend vor Gott erklärte, daß er die Krone nicht aus irdischen Beweggründen annehme, kam diese vom Kreuz herab von selbst auf sein Haupt.“¹⁾

Das gekrönte Kreuz ist natürlich das Labarum. An die Stelle des Sonnenkranzes ist hier die Kranzkrone getreten. Die in diesem Roman vorgenommene Zweiteilung des Henkelkreuzes trennt die einfache Kreuzesform weit schärfer von dem Kranze, als Eusebius das tut.

Was Eusebius darüber hinaus noch von dem viereckigen Tuchlappen und von dem Monogramm in jenem Kranze berichtet, ist spätere Zutat. Das Tuch ist nichts anderes als die *stola crucis*, das „Kleid des Kreuzes“, von dem schon Tertullian spricht.²⁾ Dieser Kreuzeschmuck erinnert an die Bekleidung des heiligen Baumes mit einem Gewand-

1) Th. Nöldeke, Über den syrischen Roman von Kaiser Julian. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. 28 (1874) 278. Die Sonnenscheibe wird anderswo zur *corona radiata*, zum goldenen Lorbeerkranz des Sonnengottes, Dion. III, 61 ff.; Tertullian, De corona 13; Plinius, Nat. hist. 21, 3, (4), 6; 37, 1 (4); Eisler a. a. O. S. 756. Sie wird aber auch, was nebenbei bemerkt sei, zum Goldenen Vließ.

2) Tertullian, Apolog. 16. J. Wilpert, Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft. Köln 1913. S. 9. Zwischen dieser Stola und der *ἱερά στολή Ἰσίδος* mit der Kleopatra sich schmückte [Plutarch, Antonius c. 54], und der *Olympiaca stola*, dem Himmelskleid der Isismysterien [Apuleius, Met. XI, 24] besteht eine auf den Weltenmantel zurückgehende Verwandtschaft. Vgl. Eisler. l. c. 69f.

stück, das den über den Weltenbaum vom Himmelsgott ausgebreiteten sternenbestickten Weltenmantel versinnbildeln sollte.¹⁾ Daß es sich bei diesem Tuch tatsächlich um eine spätere unwesentliche Zutat handelt, zeigt ein schönes Sarkophagrelief aus dem vierten oder fünften Jahrhundert mit einem Labarum ohne Tuch in der Mitte.²⁾ Der Kranz ist bei diesem Bildwerk freilich mit dem Monogramm des Herrn ausgefüllt.³⁾ Daß aber auch dieses eine spätere Beifügung ist, geht aus des Eusebius Schilderung der Urform des behaupteten Gesichtes am Himmel sowie aus einem dem angeblichen Ereignis zeitlich viel näherstehenden Berichte des Lactanz hervor.

In seiner Schrift „De mortibus persecutorum“, welche Lactanz im Winter des Jahres 314/15, kurz nach dem entscheidenden Kampfe zwischen Konstantin und Maxentius, verfaßte⁴⁾, erzählt dieser: „Konstantin wurde im Schlafe ermahnt, das am Himmel erschienene Zeichen Gottes („caeleste signum dei“) auf den Schilden der Soldaten anbringen zu lassen und so eine Schlacht zu beginnen.“ Er tat, wie ihm befohlen war, und „durch den aus seiner Lage gerückten Buchstaben X, der an der obersten Spitze umgebogen wurde (transversa X littera summo capite circumflexa Christum in scutis notat) brachte er das Zeichen Christi auf den Schilden an“.

Nur eine etwas oberflächliche Kritik konnte diese Nachricht des Lactanz und jene Erzählung des Eusebius zeitlich zusammenwerfen. Lactanz gibt nur Kunde von dem Befehl des Kaisers kurz vor der Schlacht, die Schilde der Soldaten mit einem hochheiligen Zeichen zu schmücken; Eusebius dagegen spricht von einem Gesicht am Himmel und von einer persönlichen Offenbarung der Gottheit zu einer früheren Zeit, als Konstantin, wie es unbestimmt heißt, „irgend wohin marschierte“. Das können nur die Märsche zum Schutze der Rheingrenze gewesen sein, den er für unbedingt notwendig hielt, seitdem er erkannt hatte, daß der Entscheidungskampf mit Maxentius unausweichlich geworden war.⁵⁾ Bei dieser Sachlage könnte man annehmen, daß beide Berichte gar nichts miteinander zu tun haben, oder aber, daß gerade jenes Zeichen auf den Schilden den Anstoß zu der bei Eusebius festgehaltenen Legendenbildung gegeben habe. Dagegen spricht indes, daß, wie das Labarum nach der Gestalt der Vision Konstantins, so bei

1) Siehe oben S. 5 u. 9 ff.

2) Wilpert a. a. O. S. 9.

3) Vgl. unten S. 163. Vgl. Taf. IV Fig. 36.

4) Über die Datierung dieser Schrift vgl. die Anm. bei Bratke a. a. O. S. 73. Lactantius, De mort. persecut. c. 44. Edd. S. Brandt et G. Laubmann. Corp. ecclesiast. lat. XXVII (Wien 1893) 223 sq.

5) Vgl. Wilpert a. a. O. S. 6 f.

Lactanz das Zeichen auf den Schilden nach der Form eines signum caeleste dei hergestellt wurde. Läßt sich nämlich der Nachweis erbringen, daß die Form des letzteren Zeichens der Form des Labarums entspricht, so ist damit zugleich festgestellt, daß beide Berichterstatter Bezug nehmen auf das gleiche Gesicht am Himmel, daß also jenes caeleste signum dei des Lactanz gleichbedeutend ist mit der Kreuzerscheinung Konstantins am Himmel.

Wir haben ohnehin gewichtige Gründe, die uns nötigen, das Wort caeleste in dem Gedankenbild „signum caeleste dei“ mit „zum Himmel gehörend“ oder „am Himmel erschienen“ zu übersetzen. Diese Übertragung wird schon nahegelegt durch die Tatsache, daß Lactanz an anderer Stelle ausdrücklich den „vom Himmel herab verkündeten“ Sieg Konstantins erwähnt¹⁾, und vielleicht auch durch die weitere Tatsache, daß ein unleidlicher Pleonasmus entsteht, wenn wir jenes Wort mit „himmlisch“, „göttlich“ übersetzen.²⁾ Dahin weist auch die Bedeutung des Wortes signum im neutestamentlichen Sprachgebrauch. Lactanz, der ja wiederholt chiliastischen Erwartungen Ausdruck verleiht, faßt das Wort hier, wie u. a. bei Matthäus³⁾, als Bezeichnung einer Lufterscheinung am Himmel, als eine sichtbare Manifestation Gottes in den Höhen.

Dieses Zeichen, mit dem Gott seinen Willen kundgegeben hat, sucht Lactanz zu deuten. Seine gequälte Erklärung verrät, welche Mühe es ihm machte, das unbekannte Gebilde in den Lüften den beiden griechischen Anfangsbuchstaben X und P des Namens des Herrn anzugleichen. Das erste Wort transversa bedeutet, daß das X quer oder schief zu legen ist. Es gibt eine Querlage des X, welche dessen Form der Form der Labrys, der Doppelaxt, angleicht, in der man auch das Urbild des Labarums erkennen zu dürfen geglaubt hat \times .⁴⁾ Diese

1) Lactantius I. c. 46.

2) Vgl. besonders Knöpfler a. a. O. S. 193f. und Schrörs a. a. O. S. 14. Allzu großes Gewicht darf bei dem Sprachgebrauch dieser Zeit diesem Punkte freilich nicht zugemessen werden.

3) Matth. 24, 30: „Und alsdann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel.“ Vgl. dazu Lucas 21, 25: „Und es werden Zeichen sein an der Sonne, an dem Monde und an den Sternen.“ Apostelgesch. 2, 19: „Und ich will Wunderzeichen geben am Himmel droben.“ Orac. Sib. II, 35 werden große Zeichen erwähnt: ein Stern einem leuchtenden Kranze ähnlich. Über das „σημειον“, das Wunderzeichen, durch das Gott seine Macht oder Gegenwart manifestiert auch E. Preuschen, Vollst. griech.-deutsch. Handwörterbuch z. d. Schriften des N. T. Gießen 1910.

4) B. Schremmer, Labarum und Steinaxt. Tübingen 1911. Schremmer kannte die wichtige ältere Vorarbeit nicht. Vgl. A. B. Cook, The Cretan Axe-cult outside Crete. Transactions of the third internat. Congress for the history of religions. 11 (1908) 184f. Besonders anziehend für uns ist Fig. 17 p. 193 mit

mit dem P verbundene Form \times ist an sich widersinnig und auf Monumenten nirgendwo bezeugt. Sie scheidet auch aus wegen des „summo capite circumflexo“. Nur bei einer Schiefelage hat das X eine oberste Spitze. Aus dem gleichen Grunde ist auch jene Deutung abzulehnen, welche die Winkel des X an den Schnittpunkten der Schäfte nur rechtwinklig gestalten möchte \times , eine Form, die mit rechten aber auch mit den ursprünglichen verschiedenen Winkeln — kaum indes als Monogramm Christi — vereinzelt begegnet.¹⁾ Gemeint sein kann nur die Schiefelage des Buchstabens, bei der sich der eine Schaft über die Horizontale erhebt. Nach dem instinktiv wirkenden Gesetz der Formgebung würden sich bei dieser Lageveränderung die Schäfte in der Tat unter rechten Winkeln vertikal und horizontal schneiden \neq . Wir haben damit auch bei Lactanz als Form des signum das Henkelkreuz festgestellt. Auf christlichen Monumenten begegnet diese Form vor dem Siege Konstantins nicht; wohl kommt sie vereinzelt im Laufe des folgenden Jahrhunderts auf christlichen Grabreliefs vor. Da stellt sie dann den Namenszug des Herrn dar, wird aber bald gänzlich verdrängt von jenem Monogramm, das Eusebius beschreibt²⁾: Ein X, das im Schnittpunkt der Schäfte vom P halbiert wird \times . Es ist kein Zweifel, daß jenes Henkelkreuzmonogramm auf die bei Lactanz sich findende gezwungene Auslegung des caeleste signum zurückgeht; ebenso ist der für Karthago nachweisbare Sprachgebrauch, nach welchem caeleste signum sowohl Kreuz wie Monogramm bezeichnen kann³⁾, auf die schwankende Deutung der Vision, von der Lactanz und Eusebius Zeugnis ablegen, zurückzuführen. Auch aus der letzteren Beschreibung des Monogramms geht deutlich hervor, daß dieses sich noch nicht als allgemein bekanntes Symbol durchgesetzt hatte. Als Schmuck des Labarums bürgerte sich dieses Eusebianische Monogramm aber bald als christliches Symbol ein. Es konnte anknüpfen an das gleiche, häufiger

den an das Labarum erinnernden Münzzeichen, die sich teilweise schon bei Rapp finden.

1) Ob die von Goblet d'Alviella [La migration des symboles. Paris 1891 p. 221] abgebildeten Formen wirklich christlich sind, erscheint mir zweifelhaft. Dabei ist eine Datierung dieser Zeichen nicht möglich. Zweimal begegnet dieses Zeichen in einer Mithras-Inschrift. Vgl. F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. II (Bruxelles 1896) Fig. 406 p. 452. Norden [Geburt S. 121] verweist auf die Deutungen dieser Zeichen bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenos und Rufinus durch die „schriftverständigen Priester“, welche diese als „Zeichen des Lebens“ — also als Henkelkreuze — angesehen hätten. Vgl. Taf. III, Fig. 32.

2) Vgl. den schönen Artikel „Chrisme“ von H. Leclercq im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. III (1914). Vgl. auch Taf. I, Fig. 1.


3) G. B. de Rossi, De titulis Christianis Carthaginiensibus in Pitra's Spicilegium Solesmense. IV (Paris 1858). Bratke a.a.O. S. 74.

als Kürzungszeichen im vorangegangenen Schrifttum und auf Münzen benutzte Siglum.¹⁾ Dieses Zurückgehen ist verständlich; unverständlich aber ist es, daß jemand, der den Namenszug Christi abkürzen wollte, dem X eine so verdrehte und unkenntliche Form gegeben hätte, wie sie Lactanz beschreibt.

Der Ausdruck *caeleste signum dei* des Lactanz kann unmöglich das Monogramm Christi schlechthin bezeichnen. Diese drei Worte zielen auf etwas Bekanntes. Aus diesem Grunde können sie die bloße Form des signum, die dem Christentum bis dahin ganz fremd war, allein unmöglich meinen. Der Schriftsteller denkt bei diesem Wortbilde an ein Zeichen, das von wunderbarer, vordem nie gesehener, aber bei den Christen durch sein Erscheinen und Verschwinden, allgemeinerbekanntener Art war, das mit seiner Form aber der Deutung Spielraum ließ; er denkt dabei an ein sichtbares Zeichen, durch welches Gott seine Gegenwart, seine Macht, seinen Weltplan offenbart. Kurz, er denkt an die Vision Konstantins, in der christliche, die Wiederkunft des Herrn erwartende Kreise die einzigartige Offenbarung des köstlichen Schlußaktes des weltgeschichtlichen Dramas erkannten. Diese Vision deutete der Kaiser bei Eusebius aber nicht, wie Lactanz, auf das Monogramm, sondern auf das Kreuz Christi.

Das Abweichen dieser beiden Schriftsteller in diesem Punkte ist sehr auffällig. Hätten die Christen in dem Zeichen der von Konstantin als Tatsache behaupteten Vision sogleich das verehrte Kreuz erkannt, das sich als hochheiliges Symbol bereits durchgesetzt hatte, so würde auch Lactanz sicherlich nicht die gesuchte Erklärung des signum als Monogramm, das erst bald danach anfang, zum Symbol zu werden, gegeben haben. Wir schließen daraus, daß die Deutung des Zeichens auf das Kreuz jünger ist wie die auf das Monogramm, und unsere Überzeugung festigt sich, daß ein fremdes Gebilde, welches ursprünglich weder als Monogramm noch als Kreuz des Erlösers gedacht war, durch die Christen eine christliche Deutung erhielt.

Das am Himmel erschienene Zeichen des Lactanz, das Gesicht des Konstantin und das Labarum in der Beschreibung des Eusebius haben somit die gleiche Form: das Henkelkreuz. Dieses gleiche Zeichen läßt Konstantin nicht nur nach Lactanz, sondern auch nach Eusebius auf den Waffen seiner Soldaten anbringen. Während aber ersterer diese Schmückung der Schilde kurz vor der großen Entscheidungs-

1) A. Deißmann [Ein Originaldokument aus der dioklet. Christenverfolgung. Tübingen 1902] zeigt, daß das Monogramm  längere Zeit vor Konstantin schon ein gebräuchliches Siglum war. Vgl. dazu den genannten Artikel von Leclercq. Vgl. unten S. 163 A. 9. Vgl. Taf. I. Fig. 2. 3.

schlacht ansetzt, spricht letzterer nur ganz allgemein von dieser Verzierung.

Die Berichte der beiden Schriftsteller können unmöglich voneinander abhängig sein. Wenn sie im Grundkerne übereinstimmen, so beweist das nur, daß beide auf den Glauben an ein wirkliches Gesicht Konstantins zurückgehen, daß sie demnach keine eigenen Erfindungen vortragen. Lactanz im fernen Nikomedien, der sich zur Zeit der Abfassung seines Berichtes noch nicht, wie später, des vertraulichen Verkehrs mit dem Kaiser erfreute¹⁾, stützt sich auf die unter Christen von Mund zu Mund gehende Legende von der Kreuzesschau; Eusebius dagegen auf das Zeugnis des Kaisers. Wir haben — schon der Bericht des viel früher schreibenden Lactanz verbietet das — keinen Grund zu dem Verdachte, daß der gelehrte Bischof ein frommes Märchen keck erfunden habe. Wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß der Kaiser ihm tatsächlich diese Dinge erzählte. Die heute allgemein recht hoch eingeschätzte Glaubwürdigkeit unseres Bischofes²⁾ wird auch durch seine frühere Berichterstattung über das große Ereignis des Jahres 312, welche man dieser späteren Erzählung häufiger entgegengehalten hat, keineswegs erschüttert.

In seine Kirchengeschichte³⁾ nahm der Bischof von Cäsarea etwa um das Jahr 324 folgende Sätze auf, nachdem er gesagt hatte, daß Konstantin nach seinem Siege über Maxentius vom ganzen römischen Volk mit Jubelgeschrei als dessen Erretter und Erlöser gefeiert worden sei: „Konstantin aber, in seiner angeborenen Frömmigkeit, ließ sich weder durch die Rufe im geringsten irre machen noch durch das Lob zur Überhebung fortreißen; denn er hatte deutlich den göttlichen Beistand empfunden. Darum befiehlt er, sogleich das Siegeszeichen des heilbringenden Leidens seinem eignen Standbild in die Hand zu geben. Als man ihm nun eine Bildsäule, das heilbringende Zeichen des Kreuzes in der Hand, an dem belebtesten Platze in Rom errichtet hatte, befahl er, folgende Inschrift in lateinischer Sprache darunter zu setzen“ ... Es folgt ziemlich wörtlich der auch in der *Vita Constantini* gebotene Text.

Von der Vision am Himmel ist hier keine Rede. Das „heilbringende Zeichen“ ist nicht das Kreuz, sondern, wie die Parallelüberlieferung der *Vita Constantini* ergibt, das Labarum. Sehen wir uns diesen Text etwas genauer an, so erkennen wir, daß Eusebius in etwas auf-

1) Dazu Schrörs a. a. O. S. 15.

2) Vgl. u. a. den Artikel „Eusebios“ von Schwartz in Pauly-Wissowa's Realencycl. VI, 1 (1909) 1370ff.

3) Hist. eccl. IX, 9.

dringlicher Weise dieses „heilbringende Zeichen“ dem Kreuz Christi gleichzusetzen sucht. Diese Herausstellung macht um so nachdenklicher, als die Inschrift, welche jenes Zeichen rühmt, nur in den alten Schlagworten, die auch wiederholt noch im Mittelalter gehört werden sollten, die Renaissance der alten Roma verkündet, ohne irgend etwas Christliches erkennen zu lassen.

Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß Eusebius bei seiner großen Stellung im Reiche schon damals von der Legende Kenntnis besaß, daß er aber Gründe hatte, nur ganz vorsichtig mit der Wendung vom göttlichen Beistand in der Schlacht Bezug auf die angebliche Himmelschau zu nehmen. Hat er doch auch von der Legende der Kreuzauffindung in seiner Kirchengeschichte noch geschwiegen. Erst als Konstantin ihm diese erzählte, nahm er sie, ebenso wie die alsdann vom Kaiser geschilderte Vision, gläubig in dessen Vita auf. Was können das nun für Gründe sein?

Gleich nach der Errichtung des Standbildes Konstantins in Rom spricht Eusebius in einer Festrede, die er zur Einweihung der Kirche in Tyrus im Jahre 314 hielt, davon, daß die Gewalthaber Roms den Kaiser auf Bildsäulen den Soter genannt hätten.¹⁾ Dementsprechend feiern die Römer den Sieger über Maxentius nach dem Berichte des gleichen Eusebius als Heiland des Menschengeschlechtes. Liegt es da nicht nahe, damit auch das „heilbringende Zeichen“ der Inschrift in Zusammenhang zu bringen? Dann aber muß dieses Zeichen ein heidnisches Symbol sein. Das ist es, was dem Eusebius vorsichtige Zurückhaltung in der Tat als ratsam erscheinen ließ.

Die Kritik des Bischofs von Cäsarea konnte manches hinnehmen, was die heutige unerbittliche Prüfung unbedingt verwerfen würde. Daß Konstantin vor der Schlacht zu seinem heidnischen Allgott und nicht zum Christengotte betete, um dessen Beistand zu erlangen, das konnte er umdeuten, indem er in diesem Allgott den Gott der Christen erkannte.²⁾ Auch brauchte er vom Standpunkte seiner wundersüchtigen Zeit aus, die sich vom Banne des heidnischen Aberglaubens noch nicht gänzlich frei gemacht hatte, nichts darin zu finden, daß das Zeichen, welches Gott dem Kaiser angeblich sandte, tatsächlich nichts anderes ist als ein siegbringender Talisman, ein bloßes Glückszeichen, dessen magische Wirkungen auch dann eintreten, wenn gar keine religiösen Interessen in Frage stehen. Von irgendeiner frommen, christlichen Verehrung des Symbols ist in dem Berichte des Eusebius nichts zu merken. Das alles störte unseren Schriftsteller nicht, seitdem der Kaiser ihm ver-

1) Hist. eccl. X, 4: „σωτήρ τε αὐτὸν ἐν στήλας ἀναγορεύειν...“

2) Vgl. dazu Schrörs a. a. O. S. 58 f.

sichert hatte, daß das Kreuz ihm am Himmel erschienen und dann an der Milvischen Brücke ihm den Sieg errungen habe. Jener Sieg mußte dem Eusebius als ein Sieg des Christentums erscheinen, und es erfüllte ihn mit großer Genugtuung, zu hören, daß er errungen wurde durch das wunderwirkende Zeichen der Erlösung. Auch damals, als er seine Kirchengeschichte schrieb, schätzte er jenen Waffenerfolg in gleicher Weise ein; aber seine aufdringliche Versicherung, daß das Zeichen, von dem die ganz heidnisch gefärbte Inschrift seines Standbildes kündete, das Kreuz Christi sei, läßt deutlich erkennen, daß dieses Sinnbild und dessen Offenbarung durch die Gottheit ihm so bedenklich erschien, daß er es damals noch für geratener hielt, von dem Kreuzeswunder ganz zu schweigen. Seine Bedenken mußten in der damaligen Gesinnung des Kaisers einen Rückhalt finden.

Gerade die tönenden Lobreden einiger gallischer Rhetoren, welche die Entstehungsgeschichte unserer Legende nicht ganz umgehen kann, lassen bedeutsame Rückschlüsse auf die religiösen Stimmungen und Meinungen des Kaisers zu. Ein eigener Panegyricus rühmt den Besuch Konstantins in dem Heiligtume des Apollo zu Autun, welcher kurz vor der von dem Monarchen behaupteten Vision stattgefunden haben muß. Der Lichtgott wird hier sein Apollo genannt. Konstantin hat ihn nach diesem Rhetor selber von Angesicht zu Angesicht gesehen, und der Gott, von der Göttin Victoria begleitet, soll ihm Kränze des Sieges überreicht haben. Ja, der Lobredner sagt sogar noch ausdrücklich, Konstantin habe sich in der Gestalt des Apollo wiedererkannt und den Tempel des Gottes als Tempel seiner eigenen Göttlichkeit angesehen.¹⁾ Diese Apotheose des Kaisers muß in Gallien in den Jahren 306—12 allgemeiner vorgenommen worden sein. Trierer Münzen aus dieser Zeit stellen Konstantin als Sonnengott dar²⁾; und auch nach dem Jahre 313 tragen die Münzen des Kaisers noch die Inschrift: „Soli invicto comiti.“ Wenn der Panegyriker auch von den Versen der Seher berichtet, welche dem Kaiser, wie dem Sonnengott, die Welt Herrschaft verhießen³⁾, so erinnert das an die ausdrücklich bezeugte „Constantiniana Daphne“. Das Bild dieser Delphischen Sibylle ziert Münzen Konstantins⁴⁾, der nach seinem Biographen „den ganzen Erd-

1) Paneg. lat. I. c. VI c. 21, p. 217: „Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricennum singulae ferunt omen annorum . . . Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt.“

2) J. Maurice, Numismatique Constantinienne. I (Paris 1908—1911) 394. Schrörs a. a. O. S. 59.

3) Vgl. oben S. 89.

4) O. Voetter, Erste christliche Zeichen auf römischen Münzen. Numismat. Zeitschr. 24 (1892) 74.

kreis wie einen großen Körper betrachtete“ und in Rom „die Hauptstadt der ganzen Welt erkannte“. ¹⁾ Es scheint mir ziemlich sicher zu sein, daß wir sogar Reste dieses apollinischen heidnischen Vaticiniums in der mittelalterlichen Tiburtinischen Sibylle besitzen. ²⁾ Hier wird ohne Zweifel Konstantin als neuer Apollo gefeiert, ebenso wie vor ihm der Apollonsohn Orpheus. Die Wasser bleiben bei seinem Erscheinen im Laufe stehen, und die Bäume neigen ihre Gipfel, und nie wieder wird ein gleicher Kaiser erscheinen, heißt es hier. In diesem Bruchstück liegen Äußerungen jener noch einmal Leben gewinnenden Sotererwartungen des ausgehenden Heidentums vor, welche sich auf diesen Flavier vereinigten, dessen Familiengott Apollo-Sol war. ³⁾ Als neuer Apollo soll Konstantin das letzte apollinische Weltalter — wie der Knabe der vierten Ekloge Vergils — heraufführen, und deshalb ist in der Konstantin-Sibylle, an welche die mittelalterliche Seherin anknüpfte, sein Bild mit Farben gezeichnet, welche dem Bilde des Delphischen Gottes entnommen sind.

Die hohe Stimmung dieser Tage hat auch den phantasiereichen, allzeit gottsuchenden Konstantin ergriffen. Er wird nicht widersprochen haben, wenn ein anderer Panegyricus aus dem Jahre 313 die persönliche Manifestation des Allgottes erwähnt und den Kaiser als dessen erkorenen Liebling feiert. ⁴⁾ Er wird eingestimmt haben in jenes Gebet, mit dem die Lobrede schließt: „Deshalb beten wir zu dir, höchster Erzeuger des Alls, dessen Namen so viele sind wie die Zungen der Völker; wir können ja nicht wissen, mit welchem du genant sein willst, magst du eine göttliche Geisteskraft sein, die, durch die ganze Welt ausgegossen, sich mit allen Elementen mischt und ohne jeden Stoß von außen sich durch sich selbst bewegt, oder eine über allen Himmeln thronende Macht, die auf ihr Werk aus einer erhabenen Warte der Natur hinabschaut, wir beten, sage ich, zu dir, erhalte diesen Fürsten in alle Ewigkeiten.“ Das ist spätantiker Pantheismus, in den vielleicht „christlich sein sollender Theismus“ sich mischt. ⁵⁾ Konstantin ist diesem Panegyriker der „Mann Gottes“. „Du hast“, redet er ihn an, „einen geheimen Verkehr mit jenem göttlichen Geiste, der, geringeren Göttern die Fürsorge für uns überlassend, sich dir allein zu offenbaren ge-

1) Eusebius, Vita Const. II, 24.

2) Siehe oben S. 89.

3) Maurice l. c. II, XXI–XL. Schrörs a. a. O. S. 59.

4) Panegyrici latini XII c. 2. l. c. p. 291: „Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas, ut ... contra consilia hominum, contra haruspicum monita ipse per temet liberandae urbis tempus venisse sentires.“

5) Ebenda XII c. 26. p. 309. Dazu vgl. Ed. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Leipzig 1913 S. 67 f.

ruht.“¹⁾ Den gleichen verschwommenen Monotheismus atmet bald darauf die Inschrift auf dem wohl im Jahre 315 errichteten Triumphbogen Konstantins in Rom: „Konstantin, der durch die Inspiration der Gottheit und die Größe seines Sinnes mit seinem Heere an dem Usurpator und seiner Rotte das gemeine Wesen in gerechtem Kriege gerächt hat.“²⁾ Wohl weiß dieser Rhetor, daß dem Kaiser durch göttliche Fügung der Sieg verheißen worden sei. Er berichtet sogar von einer unmittelbaren Manifestation der Gottheit, die den Siegerwillen des Kaisers gesteigert habe, welche von unbekannter, geheimnisvoller, nur dem Kaiser bekannten Art gewesen sei³⁾; aber die Vision am Himmel scheint ihm gänzlich unbekannt gewesen zu sein. Hätte er von dieser Kenntnis gehabt, so würde sie der heidnische Lobredner als Offenbarung seines Allgottes angesehen haben. Jedenfalls müssen wir die Tatsache im Auge behalten, daß der Panegyriker so ohne alle Vorbehalte dem Kaiser gegenüber, der doch später behauptete, der Gott der Christen habe ihm am Himmel das Zeichen der Erlösung schauen lassen und sei ihm siegverkündend darauf persönlich erschienen, die alte, in einen sonderbaren gottsuchenden Monotheismus einmündende Religion der Väter vertreten durfte.

Unser Befremden ob dieser Wahrnehmung steigert sich durch einen seltsamen Vorgang im fünften Jahre nach dem Nicänischen Konzil, welchem der Kaiser selbst präsiidierte. Bei der Festfeier der Einweihung der Nova Roma nämlich stellte er sich in der Kolossalstatue des Helios als den Gründer des neuen Kaisertums des Ostens dar. In der Inschrift dieses Standbildes nennt er sich selbst „κόμου βασιλεύς“, eine Bezeichnung, welche — wie das ganze Denkmal — alsbald von den Anhängern des siegreich vordrängenden neuen Glaubens auf Christus umgedeutet wurde.⁴⁾

Es geht aus alledem hervor, daß Konstantin, der erst kurz vor seinem Tode die Taufe empfangt, nachdem er das Geständnis abgelegt hatte, die „gotteswürdigen Lebenssätzungen“ der christlichen Religion nicht erfüllt zu haben, den ganzen Gehalt der neuen Lehre niemals erfaßt hat.⁵⁾ Der Kaiser lebte in einer Gedankenwelt, die sich nicht freimachen konnte von den Idealen vergangener Tage. In diese will das angebliche Wunder der Kreuzesschau nicht hineinpassen.

1) Ebendort.

2) Corpus inscr. lat. VI, 1. Nr. 1139.

3) Paneg. XII c. 3 p. 291 nennt den Sieg „promissam divinitus . . . victoriam.“

4) Th. Preger, Konstantinos-Helios. Hermes 36 (1901) 464; 468. Die Inschrift lautet: „Κωνσταντίνω λάμποντι Ἡλίου δίκην.“

5) Vita Constant. IV; 62. Näheres darüber bei Schrörs a. a. O. S. 64.

All das konnte dem gut unterrichteten Eusebius unmöglich verborgen sein. Daher sein Mißtrauen, daher sein Schweigen, als er seine Kirchengeschichte schrieb, daher die geflissentliche doppelte Deutung jenes „heilbringenden Zeichens“ auf das Kreuz Christi.

Der erwähnte Panegyriker vom Jahre 313 äußert am Schlusse seiner tönenden Anrede: „Merito igitur tibi, Constantine, et nuper senatus signum dei et paulo ante Italia scutum et corona, cuncta aurea, dedicarunt, ut conscientiae debitum aliqua ex parte relevarent. Debetur enim et saepe debetur et divinitati simulacrum (aureum) et virtuti scutum et corona pietati.“¹⁾ Das simulacrum dürfen wir getrost auf das Standbild Konstantins beziehen und das signum dei auf das Labarum, das der Kaiser auf jenem Denkmal in der Hand hält. Erinnern wir uns jetzt an die Statue des Helios-Konstantin im Neuen Rom, so wird jeder Zweifel daran beseitigt, daß dieses Gotteszeichen nur das Attribut des All- und Sonnengottes sein kann.

Das Verhör der literarischen Zeugen ist damit abgeschlossen. Als sichere Ergebnisse sind nunmehr folgende Tatsachen festgestellt: Kurz vor der Schlacht an der Milvischen Brücke ließ Konstantin auf den Schilden seiner Soldaten ein Henkelkreuz als siegbringenden, zauberkräftigen Talisman anbringen. Bald nach jener Schlacht ist das Gerücht nachweisbar, daß dieses Zeichen, das Henkelkreuz, dem Kaiser am Himmel als Botschaft des Sieges erschienen sei. Lactanz deutet es als das Monogramm Christi. Etwa zur gleichen Zeit wird eine plastische Nachbildung des angeblichen caeleste signum dei dem Kaisersoter in Rom in die Hand gegeben, der laut Inschrift mit diesem heilbringenden Symbol die Renaissance der alten Roma wieder heraufführt. Viel später erst macht Eusebius den Versuch, das Labarum dem Kreuze Christi gleichzusetzen. Diese Deutung wird die herrschende, seitdem der Kaiser, wohl erst in seinen letzten Lebensjahren, seinem Biographen erzählt hatte, durch göttliche Fügung sei ihm das Kreuz über der Sonne erschienen. In der heidnischen Literatur hat ganz vereinzelt der Glaube an die göttliche Offenbarung des Sieges Widerhall gefunden; daß diese Verheißung aber durch ein sichtbares Zeichen am Himmel gegeben worden sei, kündigt sie nicht. Nur davon hat sie vernommen, daß Heerscharen in den Lüften vor der Schlacht gesehen wurden.

Nach diesem Verhöre der in Betracht kommenden Schriftsteller jener Tage vernehmen wir mit ganz besonderer Aufmerksamkeit die stummen Aussagen der Denkmäler. Da können wir nun gleich die

1) Paneg. lat. XII c. 25. p. 309.

unser Urteil vorweg nehmende Feststellung machen, daß das Attribut des Sonnengottes, von dem der Panegyriker des Jahres 313 spricht, tatsächlich ein Henkelkreuz ist.

Auf einem Mithrasdenkmal begegnet ein gleichschenkliges, von Strahlen kreisförmig umgebenes Kreuz; auf einem anderen ist das Kreuz zwischen einem wagerechten und senkrechten Strich und darunter steht SOL.¹⁾ Entscheidend aber ist ein Relief, das nahe bei Chesterholm gefunden wurde.²⁾ Auch hier jenes gleichschenklige Kreuz, aber über diesem schwebt die Sonne, und zu dessen Füßen rundet der Mond seine Sichel. Hier haben wir also das Kreuz mit der Sonne, wovon Eusebius spricht, die beide, zur Einheit verbunden, das Henkelkreuz darstellen.

Dieses gleichschenklige Kreuz findet sich nun nach dem Jahre 314 wiederholt auf Münzen Konstantins.³⁾ Die Figur des Sonnengottes, neben die es in der einen Gruppe dieser Münzen gestellt ist, und die Umschrift: „Soli invicto comiti“ schließen die christliche Herkunft dieses Kreuzzeichens völlig aus. Überhaupt sei bemerkt, daß das gleichschenklige Kreuz als Symbol weit älter ist als das übrigens meistens ungleichschenklige Kreuz der Christen, daß die neue Religion dieses Symbol mit seinem wesentlichen Gedankeninhalt von der alten übernahm, daß also tiefsinnige Gedanken der versinkenden alten Welt auf das neues, ewiges Leben kündende Holz des bitteren Leidens übertragen wurden.

Wir wissen nun, daß dieses Kreuz mit den vier gleichen Armen das Ideogramm des Gottes Anu und der Sonne ist, daß viele Völker in ihm ein Sinnbild des allbeherrschenden Tagesgestirns erkennen.⁴⁾ Assyrische und besonders spätassyrische und hethitische Denkmäler und Münzen zeigen uns das alte Sonnenkreuz in großer Mannigfaltigkeit der Entwicklungsformen. Besonders auffällig ist es, daß der assyrische König es — in der Form unseres Eisernen Kreuzes — am Halse trägt, daß ferner die Sasaniden mit ihm ihre Fahnen schmückten.⁵⁾ Erinnern wir uns nunmehr, daß die Vierzahl die vier Welträume, das All, bedeutete, daß das räumliche Denken bei den Semiten gern in das zeitliche übergang. Da ergibt sich die Folgerung, daß dieses Kreuz die räumlich und zeitlich unbegrenzte Macht des Gottes oder seiner

1) F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II* (Bruxelles 1896) Fig. 402. p. 450; Fig. 463. p. 509.

2) J. C. Bruce, *The Roman Wall*. 2. ed. London 1853. p. 210f. Die Abbildung wiederholt bei Cumont l. c. Fig. 377. p. 434. Vgl. Taf. II, Fig. 23.

3) Vgl. Taf. I, Fig. 6. 8.

4) Goblet d'Alviella l. c. p. 18.

5) Eine Abbildung des Königs mit diesem Halskreuz bei Duruy-Hertzberg a. a. O. Vgl. ferner Bratke a. a. O. S. 81. Vgl. Taf. II, Fig. 21.

Stellvertreter bezeichnete. Das Kreuz gibt also dem einen symbolischen Ausdruck, was im Titel der römischen Kaiser das Wort „ewig“ besagte. Zu dieser Feststellung geleitet auch der Name des Heereszeichens Konstantins.

Die Bezeichnung „Labarum“ gebrauchen die ältesten Bericht-erstatte über unsere Legende nicht. Die früheste Erwähnung dieses Lehnwortes findet sich erst in den „postnicänischen“ Acta Archelai des Hegemonius. Während das Wort aber hier noch Masculinum ist, behandelt Ambrosius es als Neutrum. Es ergibt sich daraus, daß es sich auch damals noch nicht völlig eingebürgert hatte.¹⁾ Das Wort ist von dem germanischen lap=Stück Zeug, von dem baskischen „labarra“=Fahne, von dem griechischen λάφυρον = spolium und endlich von dem assyrischen „labar“=Ewigkeit abgeleitet worden.²⁾ Mit guten Gründen ist einzig diese letztere Annahme gestützt worden.³⁾ Ob diese Gründe völlig durchschlagend sind, das entzieht sich meiner Beurteilung. Dem Laien scheint alles dafür zu sprechen, daß diese Bezeichnung wirklich üblich war. Das Wort labar = Dauer, Ewigkeit bezeichnet das gleiche wie der symbolische Ausdruck des Kreuzes.⁴⁾

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr, rückwärts schreitend, daß der welfische Kaiser Otto auf seinem Siegel hochthronend⁵⁾, im vollen Or-nate, seine ganze Herrschermacht versinnbildend, rechts und links zu Häupten die Sonne und den Mond hat, daß ganz ähnlich das Bild des persischen Sagenkönigs Chosro, das nach dem Urbild des Sonnengottes auf dem Bergthron der Herrlichkeit gezeichnet wurde, in den Vorstellungen der Byzantiner und des Mittelalters fortlebt, daß Jupiter, der Inhaber der römischen Respublica, diese beiden astralen Symbole an seinem Tempel hat, daß über den babylonischen König Narâm-Sin, in der Haltung des ewig siegenden Sonnengottes, auf dessen berühmtem Monument jene beiden Gestirne schweben, so dürfen wir einen Schritt weiter tun und in dem Kreuz zwischen Sonne und Mond auf

1) Hegemonius, Acta Archelai 51, 9. Ambrosius, Ep. XL. Migne. C. P. lat. XVI, 1105. Eine andere frühe Erwähnung in der Fortsetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte des Sozomenos I, 4.

2) Bratke a.a.O. S. 76.

3) Oppert l. c. p. 293. Die Inschrift Nebukadnezars [Nr. 4], welche Oppert übersetzte, ist jetzt wesentlich anders übertragen von Stephan Langdon, der „Die neubabylonischen Königsinschriften“ für die „Vorderasiatische Bibliothek“ bearbeitete. [Aus dem Engl. übers. v. R. Zehn-pfund. Leipzig 1912 p. 83.] Die Worte la-ba-ri pa-li-e sind hier übersetzt mit „Dauer der Regierung“.

4) Mit dem Henkelkreuz, der Lebenshieroglyphe, wird auch dem ägyptischen Könige die gewöhnlich mit dieser gern verbundene Hieroglyphe „Dauer“ überreicht. Vgl. die Angaben darüber bei Norden, Geburt S. 120.

5) Vgl. Taf. III, Fig. 26.

jenem Mithrasmonument das Sinnbild des Sonnengottes und seiner Herrschaft erkennen.

Erscheint nun plötzlich auf Münzen ¹⁾ des glühenden Mithrasverehrsers Konstantin das Bild dieses gleichschenkligen Kreuzes, so drängt sich die Vermutung auf, daß jenes Ewigkeitskreuz des Ostens durch die Vermittlung des Sonnenkultes von dem Kaiser als Symbol der Herrschermacht übernommen wurde. Auf Münzen dieses Flavierers mit der Legende: „Iovi conservatori“ steht neben Jupiter und auf solchen mit der Umschrift: „Soli invicto comiti“ neben dem Sonnengott ein P. Da auf anderen Münzen der zweiten Art an der Stelle dieses P das Kreuz begegnet, so liegt es nahe, beiden Zeichen die gleiche Bedeutung zuzuerkennen und das P zu Perpetuus zu ergänzen. ²⁾ Nun besitzen wir auch Münzen Konstantins, auf deren Reversseite rechts und links neben einem Altar je eine Victoria auf diesem einen Schild halten, der die Inschrift trägt: „Vota PR“, was ein berufener Kenner dieser Münzen mit „Vota perpetua“ auflöst. Bei der einen Gruppe sehen wir auf der Vorderseite des Altars ein C und vereinzelt ein P und R, bei einer anderen unser Ewigkeitskreuz. Die letztgenannten drei Buchstaben betrachtet Maurice als zusammengehörende Siglen für „Crux perpetua“. ³⁾ Was der Altar bedeutet, wird ersichtlich durch eine weitere Gruppe ähnlicher konstantinischer Münzen, bei denen dort, wo auf den anderen der Schild mit der Bezugnahme auf die Herrschaft des Kaisers steht, ein Globus ruht. Der Altar mit dem Ewigkeitskreuz, der Votivtafel des Herrschaftsjubiläums oder dem Globus, ist das Sinnbild der unbegrenzten Gewalt des gottgleichen Kaisers. Diese alles umfassende Symbolik erklärt auch eine andere Erscheinung auf Münzen dieser Epoche.

Über den von einem Lorbeerkranz eingerahmten Zahlen V, X, XX, XXX, welche die verschiedenen Regierungsjubiläen des Kaisers bezeichnen, schwebt die Sonne und unter ihnen der Mond. Das ist eine symbolische Sprache, die deutlich an jene unseres Mithrasmonumen-

1) Das Material findet sich bei O. Voetter, Erste christliche Zeichen auf römischen Münzen [Numismat. Zeitschr. 24 (1892) 44 ff. Dazu die Taf.] und bei J. Maurice, L'atelier monétaire de Tarragone pendant la période Constantinienne [Revue numismatique. 4. Série. Tome IV (1900) 260 sv. Dazu die Taf.]. Ders., Numismatique Constantinienne l. c. II (Paris 1911) Pl. II; IV; VII; VIII.

2) Diese symbolische Deutung schließt nicht aus, daß Kreuz und Buchstaben — vereinzelt kommen an dieser Stelle auch R und P vor — zugleich auch Münzmarken sind [Maurice, Numismatique II, 256]. Maurice l. c. II, 50 löst die Buchstaben C R P mit Crux perpetua auf.

3) Auch die Lösung „Vota Populi Romani“ wird vorgeschlagen. Dann müßte das C auf Constantinus bezogen werden. Daß alle diese Erklärungsversuche recht problematischer Natur sind, ist selbstverständlich. Vgl. Taf. I, Fig. 7. 9.

tes anklingt. Diese auf Konstantin und seine Herrschaft zu beziehenden Zahlen der Jubeljahre werden ebenso wie das Symbol des Sol invictus zwischen Sonne und Mond — wie dieses selbst Sinnbilder der Ewigkeit — gestellt.¹⁾ Konstantin setzt sich und seine Herrschaft durch diese dem Mithraskult entnommene symbolische Sprache dem Sonnengotte und dessen allwaltender, ewiger Regierung gleich. Er, der sich als Sol invictus im ehernen Monumente darstellen ließ, gibt seinem Standbilde das Symbol der zeitlich und räumlich unbegrenzten Herrschaft des Sonnengottes in die Hand und gestaltet nach dem Attribut seines Allgottes das äußere Zeichen seiner weltgebietenden Macht, das Labarum. Ehe das aber geschah, hat sich das solarische Kreuzsymbol, ohne daß deshalb die frühere einfache Form in Vergessenheit geraten wäre, auch gewandelt.

Das Kreuz mit gleichen Armen, welches gerade in seiner Einfachheit der Größe seines Gedankeninhaltes gerecht wird, geht frühzeitig mit wesensverwandten Sinnbildern eine enge Verbindung ein. Die lange, auf dem Boden der Mischkultur Kleinasiens, wo symbolische Elemente der Babylonier, Iranier und Ägypter sich mischten, verlaufende Vorgeschichte unseres heutigen Kreuzsymbols wird damit überaus lebendig. Auch sie ist typisch und beweist die Richtigkeit des Satzes Goblets d'Alviella: „Wenn zwei Symbole die gleiche oder eine verwandte Idee ausdrücken, zeigen sie das Bestreben, sich zu verschmelzen und sogar sich zusammensetzen, in der Weise, daß ein neuer Zwischentyp geschaffen wird.“²⁾ Eine solche Verbindung wurde dadurch nahegelegt und vielleicht auch veranlaßt, daß die Urbilder dieser solaren Sinnbilder, die nachher zu erwähnenden Halo-Erscheinungen im Umkreise der Sonne, Kreuz und Scheibe sowohl als Sonderheiten wie auch als zusammengehörendes Ganzes aufzeigten.³⁾

Die typische Seite der Entwicklungsgeschichte des Kreuzes erregt unsere Aufmerksamkeit nur insoweit, als sie einmal die Urform des signum dei des Gesichtes Konstantins: das Kreuz mit dem Kranz, und sodann die ornamentale Verzierung dieser beiden verbundenen Symbole mit dem Chrismon und dem Bilde des Kaisers erklärt.

Auf einer Münze der phönizischen Stadt Marathus ist auf der Aversseite der Gott der Zeit abgebildet, der den Erdball rollt, der alles beherrschende Sol, der Urquell des irdischen Lebens; auf der anderen

1) Sonne und Mond erhalten in Rom das Prädikat „ewig“. Siehe oben S. 8.

2) Le comte Goblet d'Alviella, La migration des symboles. Paris 1891. p. 217.

3) Siehe unten S. 172 f.

Seite erblicken wir das Kreuz mit der Sonnenscheibe verbunden.¹⁾ Diese Münze, das sei hier gleich bemerkt, erinnert lebhaft an eine solche Konstantins, die das Bild des Erdballs zur Schau trägt, auf dem ein Henkelkreuz errichtet ist.²⁾

Das Götter- und Ewigkeitssymbol des Kreuzes vereinigt sich also mit dem Sonnensymbol der runden Scheibe oder des Kranzes³⁾, welches namentlich in Ägypten gern angewandt wurde. Weitere Verquickungen sind nun auf cilicischen Münzen zu erkennen. Hier hat die mit dem Kreuz vereinigte Scheibe sechs Achsen. Damit ist die gleichfalls uralte⁴⁾ Vorstellung vom Sonnenrade hinzugekommen.⁵⁾ Dieses Rad das auch mit vier Achsen begegnet, war auch der klassischen Welt ein geläufiges Sinnbild.⁶⁾ Besonders in den römischen Provinzen und namentlich in Gallien wird es ein Attribut des Sonnengottes und ein Amulett.⁷⁾ Auch Münzen aus Britannien zeigen das Bild des Sonnenrosses mit einem Sonnenrad auf der Hüfte.⁸⁾

Dieses Sonnenrad mit dem Kreuz vereinigt lebt im Labarum Konstantins fort, und zwar sowohl sechsachsig wie vierachsig. Das übliche Kürzungszeichen X^{b} , das stellenweise schon als Monogramm Christi benutzt wurde, legte nun nahe, die sechs Achsen des Rades damit in Verbindung zu bringen. Die schrägen Achsen erscheinen dann als das griechische X und die vertikale als das griechische I, oder aber die vertikale wurden an der Spitze zum griechischen P umgebogen. So entsteht also einmal das Monogramm: $\text{I}\text{H}\text{C}\text{H}\text{O}\text{Y}\text{C}\text{H}\text{R}\text{E}\text{I}\text{C}\text{H}\text{T}\text{O}\text{C}$ oder nur $\text{X}\text{P}\text{R}\text{E}\text{I}\text{C}\text{H}\text{T}\text{O}\text{C}$. Erst in Anlehnung an diese Deutung werden sicherlich auch die vier Achsen zum Monogramm Christi. Dann werden die Achsen entweder als schief liegendes X aufgefaßt, oder aber als Liga-

1) Rapp a. a. O. 116f.

2) H. Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain VI (Paris 1862) 112 n. 123 u. 123 n. 189.

3) Vgl. zum Folgenden Taf. I, Fig. 4, 5; Taf. II, Fig. 14—16; Taf. II, Fig. 22.

4) G. Contenau (La glyptique syro-hittite. Paris 1922) zeigt Fig. 15 ff. Sonnenräder mit der Mondscheibe darunter; Fig. 189 ein geflügeltes Sonnenrad.

5) Allgemein sei verwiesen auf Goblet d'Alviella l. c. p. 220.

6) Lucretius V, 433: solis rota; Statius, Silvae V, 1: Phoebi rota; Servius zu Verg. Ecl. VI, 42: rota solis.

7) H. Gaidoz, Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue. Revue archéologique. 3^{ème} série. T. IV (1884) 7 sv.

8) Abbildg. auf der Taf. zu Rapp's erwähntem Aufsatz. J. Evans [The coins of the ancient Britons. London 1864] zeigt Pl. B.: Roß über sechsachsigem und vierachsigem Rad; Pl. IX ein Roß mit Kreuz.

9) Das Zeichen X^{b} kommt schon im Papyrus der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles als Sigle für das Wort χρόνος vor. [Thompson, Greek and Latin Palaeography. p. 90]. So ist es nicht ausgeschlossen, daß dieses Kürzungszeichen auch im Mithrasdienst als Sigle für $\text{X}\text{P}\text{O}\text{N}\text{O}\text{C}$ verwandt wurde. Vgl. zu diesem Abschnitt Taf. I, Fig. 10—13.

tur von X und P, wobei dann gleichfalls die vertikale Achse umgebogen wurde. Köstliche Beispiele der sechsachsigen Form bietet ein frühchristlicher Sarkophag¹⁾ und ein ebensolcher jüngerer in der Kirche S. Honorat des Klosters Minimes²⁾; ein Beispiel für die zweite Form ist ein Tympanum in Little Paxton.³⁾

Wir hörten, daß Konstantin dem Eusebius erzählte, er habe sich nach der Form des signum am Himmel sein Labarum anfertigen lassen. Mit dieser eidlich durch den Kaiser bekräftigten Aussage scheint die Tatsache in Widerspruch zu stehen, daß es lange vor Konstantin ein persisches Reichsbanner gab, welches als Ganzes und in seinen Bestandteilen dem Machtsymbole unseres Flaviers so sehr ähnelte, daß das eine als Ahnherr des anderen anzusehen ist. Funde und Berichte geben uns ein klares Bild von diesem Panier des Ostens.

Darius Codomannus⁴⁾ führte ein Feldzeichen, dessen Träger eine Lanze war. Unter deren Spitze war ein rechteckiger Rahmen, „der mit braunem Stoffe bespannt zu sein scheint“. Unten hängen Fransen herab, und in der linken oberen Ecke des Feldes ist ein gelber Vogelkopf mit einem Schopfe sichtbar. Mit gutem Rechte ist dieser Kopf als Kopf eines Hahns bezeichnet worden. Der Hahn spielt als Sonnenvogel, als Verkündiger des Lichtes, in Persien eine große Rolle. Plutarch⁵⁾ erzählt nun von einer Standarte, die auch eine Lanze zum Träger hatte, auf deren Spitze aber ein goldener Hahn angebracht war. Persepolitische Münzen zeigen uns dann das Reichspanier an einer Stange. Der rechteckige mit Fransen versehene Tuchfleck ist hier von Diagonalen gevierteilt; die Lanze aber ist bald ohne Spitze, bald jedoch ist diese durch das plastische Bild eines Hahns ersetzt.⁶⁾ Daß diese Viertelung des Bannerstoffes allgemeiner üblich war, offenbart ein Bild des griechischen Malers Duris.⁷⁾ Statt des Sonnenvogels, des Hahns, ist auch ein anderes Symbol auf diesen Standarten des persischen Ostens angebracht gewesen. Runde, durchbrochene Reife sind auf uns gekommen, die sich als krönenden Abschluß der Lanze und als Sonnen-

1) Vgl. Taf. IV, Fig. 36.

2) A. L. Millin, Voyage dans les départements du midi de la France III (Paris 1808) 547. Atlas Pl. LXV. Vgl. Taf. IV, Fig. 34.

3) Ch. E. Keyser, On the sculptured Tympanum of a former doorway in the church of South Ferriby, Lincolnshire. Archaeologia. XLVII (1882) 166. Vgl. Taf. IV, Fig. 33. Vgl. auch Taf. II, Fig. 19, 20.

4) F. Sarre, Die altorientalischen Feldzeichen, mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes. Beiträge zur alten Geschichte. III (1903) 348 f. Auch für das zunächst Folgende.

5) Plutarch, Vita Artax. X.

6) Sarre, a. a. O. S. 349.

7) Ebenda S. 352.

räder herausstellen.¹⁾ Dieser Reif erinnert an die geflügelte Kugel auf dem hethitischen Königszepter; seine weit älteren Vorfahren erkennen wir jedoch in den in mannigfachen Formen uns auf Tonzylindern begegnenden assyrischen Zeptern mit Sonnenrädern wieder.²⁾ Die ornamentale Verzierung der Achsen, die auch bei jener persischen Bannerkrönung in die Erscheinung tritt, ist schon hier wahrnehmbar. Häufiger auch steht in diesem Rund die Gestalt eines Gottes. Die Grundform all dieser Banner aber ist die babylonische Götter- und Königsstandarte.³⁾ Funde des Zweistromlandes auf Ton zeigen uns einen Ring auf einer Stange, von dem rechts und links Troddeln herabhängen. Wir sehen, daß Hahn, Kugel und Sonnenrad sich auf der Spitze der Lanze ablösen.

Ein Abkömmling dieser altorientalischen Standarten ist das persische Reichspanier, welches in der sagenumwobenen Schlacht bei Kadesia in die Hände der Araber fiel. Dessen Beschreibung durch Firdusi tut dar, daß es die altasiatischen Überlieferungen getreulich zum Ausdruck brachte. Der persische Nationaldichter⁴⁾ singt von ihm und dem Schmied Kawe, der die Erhebung für Feridun organisierte:

„Das Schurzfell, womit sich die Füße decken
Die Schmiede, wenn sie das Eisen strecken,
Das steckte der Kaw' auf ein Lanzenrohr.“

Feridun erblickt das Panier mit großer Freude:

„Als er das Fell auf der Lanze sah,
Daraus macht ein Zeichen des Glücks der Schah.
Er schmückt es mit griechischem Stoff im Rund,
Gebild von Juwelen, von Gold der Grund,
Mit rot, gelb, blauer Troddeln Zier,
Und nannt' es das Kawijani-Panier.
Hob's über sein Haupt wie ein Sternbild,
Das für ein Zeichen des Glückes gilt.“

1) Ebenda Abbildungen.

2) Darüber Sarre, a. a. O. S. 340. Abbildungen auch bei Goblet d'Alviella l. c. p. 151, der diese Formen schon mit dem Labarum in Verbindung bringt. Vgl. ebendort p. 285.

3) H. Prinz, Altorientalische Symbolik S. 41: 51. Taf. XV, 2; Text S. 116 und Taf. XII, 10.

4) Firdosis Königsbuch (Schahname) übers. von F. Rückert. Sage I—XIII. Berlin 1890. S. 47. Le livre des rois par Abou 'IKasim Firdousi. Publ., trad. et comm. par J. Mohl. I (Paris 1838) 90 sv. Über das in der Schlacht bei Kadesia von den Arabern erbeutete persische Reichspanier vgl. D. Price, Chronological retrospect or memoirs of the principal events of Mahommedan history. I (London 1811) 116. Hier ist auch von den Edelsteinen die Rede. Das andere Werk, auf das Mohl verweist, war mir nicht zugänglich: Ha'idar Khan, Haft Kulzum. Vol. II. Part IV (Lucknow 1822) 126. F. Justi, Geschichte Irans. Grundriß der iranischen Philol. II (Straßburg 1904) 546.

Drauf jeder, der gelangte zum Thron,
 Auf's Haupt sich setzte die Strahlenkron',
 Jenes wertlose Schmiedefell
 Behing neu um neu mit Perl' und Juwel,
 Mit seidenen Stoffen stets herrlichern.
 So ward es der Kawijani-Stern,
 Der in der Nacht eine Sonne war,
 Die Hoffnung der Welt und Wonne war."

Abweichend von dieser Übersetzung lesen wir in der großen Ausgabe des Firdusi von Mohl noch den Zusatz: „Il le revêtit de brocart de Roum et l'orna d'une figure de pierreries sur un fond d'or; il le couronna d'une boule semblable à la lune, et en tira un augure favorable.“

Dieses persische Reichspanier mit dem mit Edelsteinen geschmückten rechteckigen Tuchfleck war also nach Firdusis Schilderung ebenso wie das hethitische Zepter mit einer Kugel gekrönt. Diese kann aber nicht, wie der persische Nationaldichter meint, ursprünglich den Mond versinnbildet haben. Die ganze Standarte ist kein originäres iranisches Erzeugnis; sie entstammt dem Lande der chaldäischen Weisheit. Aus diesem Grunde ist nicht diese späte persische Deutung, sondern die offensichtliche Beziehung des Banners zum Weltbilde Babylons für die Aufhellung dieses Herrschaftssymbols maßgebend.

Jene Scheibe oder jener Ring mit den beiden Troddeln auf der Stange, welche dem Gott Schamasch vorangetragen wird¹⁾, wenn er aus dem Berge hervortritt, jenes mit Achsen versehene Rad auf dem assyrischen Panier weisen unbedingt auf die Königin des Tages, Sonnenscheibe, Sonnenrad, Sonnenkugel krönen die altorientalische Standarte und demgemäß auch das dieser engverwandte spätere persische Reichspanier. Diese Feststellung läßt auch die symbolische Bedeutung der Lanze erkennen.

Die Lanze oder die Stange vertreten den Weltenbaum, auf dessen Spitze das alles belebende große Gestirn leuchtet. Nahe Beziehungen zwischen dem Götterzepter und dem kosmischen Baum können wir im orientalischen Mythos häufiger beobachten. Mithräische Darstellungen zeigen den Himmelshut auf einer Stange oder auf einem Baum, und Kybele wird die „Zepterträgerin des hehren Himmelshutes“ genannt. Ganz ähnlich sah der griechische Götterglaube im Zepter des Zeus und der griechischen Könige eine verkleinerte Abbildung der heiligen Zeuseiche, während umgekehrt der feuerumloderte Weltenbaum göttliches Zepter genannt wurde. Diese kosmische Deutung ermöglicht noch eine weitere.²⁾

1) Vgl. Taf. III, Fig. 28. Vgl. ferner Taf. III, Fig. 24—25; Taf. III, Fig. 29—31.

2) A. B. Cook, *The European Sky-god. Folklore* 15 (1904) 371. Abel, *Fragm. orph.* l. c. p. 73. Eisler, *Weltenmantel* a. a. O. S. 581 f.

Den mit funkelnden Edelsteinen verzierten Tuchlappen nennt Firdusi ein Sternbild. Dieser Deutung auf den Himmel widerspricht die Mär von der Entstehung der Standarte im „Königsbuche“ nicht. Sie wird nach diesem gefertigt aus dem Schurzfell des Schmiedes Kawe. Tabari¹⁾ dagegen berichtet, daß sie aus Pantherfellen hergestellt worden sei. Der Gedankensprung von diesen Fellen zum Goldenen Vließ dürfte nunmehr wohl nicht mehr als zu gewagt erscheinen. Das Aufhängen des Vlieses oder des Felles — des Kleidungsstoffes älterer Zeiten — oder irgendeines Gewandstückes am heiligen Baume ist eine zum Symbol erstarrte Erinnerung an jenen schönen Mythos vom Belagerer des Himmelsgottes und der Erde unter dem vom Gotte über die Äste des Weltenbaumes ausgespannten, mit Sonne, Mond und Sternen geschmückten Weltenmantel des Firmamentes. Auf jener älteren persischen Standarte bedeutet die durch Diagonalen hergestellte Teilung nach der göttlichen Zahl der Vollkommenheit: Vier die Unendlichkeit der Weiten des Himmels; auf der jüngeren wollen die Edelsteine an das Sternkleid der Gottheit erinnern. Die mehrfarbigen Troddeln entsprechen dem ähnlichen Behang der babylonischen Standarte. Ob an ihre Stelle bei dem persischen Banner und beim Labarum die Fransen treten, ist nicht zu erweisen. Auch die Bedeutung der Troddeln ist nicht ersichtlich. Die verschiedenen Farben könnten sich vielleicht auf die Farben der Planeten beziehen.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Konstantin, als er den Schwerpunkt des Reiches nach dem Osten verlegte, das neue Zeichen seiner Macht, sein Labarum, jener dem astralen Denken der Babylonier zuerst entsprossenen prunkvollen Herrschaftssymbolik des Orients entnahm. Die Beschreibungen des persischen Reichspaniers bei Firdusi und des konstantinischen Labarum bei Eusebius stimmen auch in den Einzelheiten so überraschend überein, daß unbedingt auf eine Entlehnung geschlossen werden muß. Ist nun darum des Eusebius Behauptung, daß das Gesicht am Himmel dem Kaiser das Vorbild für sein Königsbanner abgegeben habe, völlig von der Hand zu weisen? Nicht so ganz.

Zwischen dem signum der Vision und dem Labarum bestehen enge Beziehungen. Ihre Grundformen stimmen überein, und die Deutung ihrer Teile, Kreuz und Reif, war nach dem nunmehr unter dem Gesichtswinkel der orientalischen Symbolik interpretierten Berichte des Eusebius die gleiche. Entfernen wir — das ist ja tatsächlich auf einem

1) Tabari, *Annales* ed. J. G. L. Kosegarten II (Greifswald 1838) 193: „vexillum Kábijân, signum quoddam Chosrois, ex pellibus pantherinis confectum, quod octo cubita latum erat, duodecimque cubita longum.“

koptischen Kunstdenkmal, auf christlichen Sarkophagen und auch sonstwo geschehen¹⁾ — den Tuchlappen, der von dem Querbalken des Labarum herabhängt, so treten jene beiden genannten Teile ebenso wie bei dem signum der Vision in die Erscheinung. Indem Konstantin Beziehungen herstellt zwischen seinem angeblichen Gesicht am Himmel und seinem Banner, gibt er zu erkennen, daß jener Tuchlappen für ihn eine Zutat ist. In dieser Auffassung befindet sich der Kaiser in Übereinstimmung mit jener Deutung, welche in diesem Fleck Stoff ein Sinnbild des Weltenmantels des Gottes, des Himmels, erkannte.

Diese Erwägungen nötigen zu einem doppelten Schluß: es bestand schon im persischen Orient ein Gedankenzusammenhang zwischen jenem Kreuz mit dem Kranze, dem Machtsymbol des Sonnengottes, das uns ja auf jenen kleinasiatischen Münzen und auf dem Mithrasmonument begegnete, und dem Reichsbanner der Großkönige, und dann: Konstantin kannte die symbolische Bedeutung jenes östlichen Paniers; er wußte, daß dessen Grundform: Kreuz und Kranz ein Sinnbild des von ihm so hochverehrten unbesiegbaren Gottes war. Ob er den von Edelsteinen blinkenden Tuchlappen auch als den Sternenmantel des Gottes ansah, das läßt sich nicht erweisen. Auf jeden Fall wird durch die jetzt dargetane Übernahme des persischen Reichsbanners durch Konstantin die Vision des Kaisers nicht ohne weiteres als eine Erdichtung dieses Herrschers herausgestellt, die etwa bei dem Doppelsinn der Kreuzsymbolik jene Entstehung sowohl den Heiden wie den Christen genehm machen sollte. Das Gesicht am Himmel ist, wie der Bericht des Lactanz dartut, und wie auch Eusebius bestätigt, älter wie das konstantinische Labarum. Diese Tatsache zwingt zu dem weiteren Schluß, daß der Kaiser durch das Zeichen, das er in den Lüften zu sehen glaubte, durch das über ihm aufleuchtende Symbol des Sol invictus, das im persischen Reichsbanner schon längst plastische Gestalt angenommen hatte, dazu angeregt wurde, nunmehr als Konstantinos-Helios das Herrschaftszeichen der von ihm beanspruchten Macht der göttergleichen Könige des Ostens sich anzueignen. Der Kaiser zieht dabei alle Folgerungen aus der Angleichung seiner Person an die des Sonnengottes: dort, wo auf diesen orientalischen Standarten in oder an der die Sonne bedeutenden Scheibe das Bild des Gottes noch obendrein angebracht war, setzte er nunmehr auf sein gleiches Heereszeichen sein eigenes Bild.²⁾

Die Mysterien werden dem Westen diese eigenartige Symbolik des Ostens vermittelt haben. Der Kult des Mithras in den römischen

1) J. Strzygowski, Koptische Kunst. Wien 1904. S. 138.

2) Vgl. die Rekonstruktion des Labarums Taf. IV, Fig. 35.

Provinzen bot uns für diese Annahme sprechende Belege, und wenn Arnobius in den *Mysterien* die *volubiles rotulas*¹⁾ erwähnt, so ist das doch recht bedeutsam. Aber nicht nur jene *Mysterien* des Sonnengottes, sondern auch die der ägyptischen Isis konnten die nicht geringe Zahl der Eingeweihten vertraut machen mit diesen vielbedeutenden Sinnbildern. Konstantin, der übrigens selber im Osten genugsam Gelegenheit hatte, den Kult und die Symbolik der Mithrasreligion kennen zu lernen, hat die Gestalt seines *signum dei* nicht frei erfunden. Nicht nur auf der breiten Straße des Sonnendienstes war dieses Symbol schon vor ihm nach dem Westen gelangt, sondern auch auf den gewundenen Pfaden der geheimen Feiern der Isis. Hüben und drüben das Henkelkreuz. Wie weit diese beiden miteinander verwandt sind, ist für unsere Frage nebensächlich. Wesentlicher ist die Tatsache, daß der Kult der „Erstgeborenen“ des Himmels und der Erde, der Isis-Fortuna, von den Mithrasverehrer gerade in den nördlichen Provinzen übernommen wurde²⁾, daß dementsprechend das Fest der *Fors Fortunae* am 24. Juni, dem Tage des Solstitiums, gefeiert wurde.³⁾ Die „unbezwingbare Isis“⁴⁾, die *Isityche*, konnte einem römischen Imperator unmöglich fremd sein, auch nicht, wenn dieser ein unbedingter Verehrer des *Sol invictus* war. Schon lange war sie der Gegenstand einer ganz besonderen Wertschätzung durch die Kaiser.⁵⁾ Eine Münze Konstantins aus dem Jahre 306 trägt die Legende: „*Fortunae reduci*“⁶⁾.

Diese Isis und *Fortuna Romae* war als *Magna mater Kybele* im Sternbilde der Jungfrau als *ἐκρία τοῦ παντός* verstornt. Später wird jene *μεσορράνια* in der griechischen Astrologie von dem Planeten Venus, als der Spenderin des Glückes eingenommen, welche dann „in *arce coeli*“ steht, von der es heißt: „*nomen erit Fortuna loco.*“ Von dem Gestirn selbst wird gerühmt: „*faciet claros et coronatos et quibus gran-*

1) Arnobius, *Adversus nationes*. V, 19. *Corp. script. ecclesiast. lat.* IV (Wien 1875).

2) Cumont, *Textes etc.* II [Bruxelles 1899] 151 sv.

3) Gaidoz l. c. *Revue archéologique* 3^{ème} série. T. V (1885) 193.

4) Eine Isisstatue aus Köln trägt die Inschrift: „*Isidi invicte.*“ Abbildung bei A. Erman, *Die ägyptische Religion*. Berlin 1905. S. 254. Über Isis als *Salus Aug.* und als *Victoria* auf einem Bronzemedallion Diokletians vgl. Roscher, *Lexikon* II, 406; als *Fortuna Apuleius*, *Metam.* XI, 15. Näheres bei Roscher I, 1530ff.; 1549ff. Über *Isityche* Wissowa a.a.O. S. 358f. Cumont, *Textes etc.* I, 285 sv.

5) Vgl. *Capitolinus*, *Vita Anton. Pii* XII, 5; *Vita M. Ant.* VII, 3; *Spartianus*, *Vita Severi* 23. *Script. hist. Aug. it. rec.* H. Peter. I (Leipzig 1884) 46; 53; 154.

6) Maurice, *L'atelier monétaire de Tarragone* l. c. p. 279.

dis gloria et fortuna maxima conferatur.“¹⁾ Das Zeichen dieses glückbringenden Planeten ist ♀, das Henkelkreuz. Diese Überlieferungen von der Isityche im Sternbild der Jungfrau und im Planeten Venus gehen von der gleichen mythologischen Voraussetzung aus.

Wie alle Götter und Göttinnen Ägyptens trägt auch das Bildnis der Isis ein Henkelkreuz in der Hand.²⁾ Außer den Göttern wurde dieses Kreuz nur noch dem Könige und Priester in die Hand gegeben. Der Henkel dieses Lebenszeichens versinnbildete ursprünglich die Sonne. Das wird erwiesen durch die Tatsache, daß auf bildlichen Darstellungen hier und da über dessen Rundung die Mondsichel schwebt. Dieses ägyptische Symbol bedeutete das von der Sonne ausstrahlende „Leben“, welches in höchster Potenz als „göttliches Leben“ in den König einströmt.³⁾ Auf Bildern aus der Zeit Amenophis'IV., des religiösen Neuerers, reichen Sonnenstrahlen mit Händen dem Könige Lebenszeichen. Der Name des Sonnengottes lautet in dieser anziehenden Periode religiösen Denkens: „Glanz, welcher in der Sonnenscheibe ist.“ Dementsprechend nennt sich Amenophis selbst: „Ich-en-naton“, „Glanz der Sonnenscheibe“. In der Richtung dieser symbolischen und religiösen Vorstellungen liegt es, wenn später noch auf der berühmten Mendesstele zu beiden Seiten von der über dem Haupte des opfernden Ptolemaios Philadelphos schwebenden Sonne Lebenszeichen herniederperlen.⁴⁾

Für die viel verzweigte Geschichte des Henkelkreuzes aber auch für unser Problem ist es nicht ohne Belang, daß diese Bilder und die mit diesen in Beziehung stehenden Namen nicht nur als ihren innersten Kern die Vorstellung von der ewigen Lebenskraft der Sonne erkennen lassen, nicht nur die Verwandtschaft ihres Gedankeninhaltes mit dem des persischen hvarenô verraten, sondern auch den König als besonders ausgezeichneten Träger dieses göttlichen Lebens ansehen.

Von den Ägyptern ist nun dieses Zeichen auch zu den Assyern gelangt. Ob und wie weit jene uns schon bekannte Verbindung von Kreis und Kreuz sich unter ägyptischem Einfluß vollzog, muß unent-

1) Manilius, *Astronomica* II, 918. ed. Th. Breiter, Leipzig 1907. Firmicus Maternus, *Math. libri VIII.* II, 22 ed. W. Kroll et F. Skutsch I (Leipzig 1897). Jeep a. a. O. S. 88 leitet das astronomische Zeichen ♀ von dem Buchstaben φ [φωσφόρος] ab.

2) Isis mit dem Henkelkreuz wiederholt abgebildet in des alten L. Pignori, *Mensa Isiaca*. Amsterdam 1669.

3) A. Erman, *Die ägyptische Religion*. Berlin 1905. S. 48. F. Preisigke, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*. Papyrusinstitut Heidelberg. Schrift 1. Berlin 1920. S. 14 ff. Besonders vgl. Goblet d'Alviella l. c. p. 230 sv.

4) Erman a. a. O. S. 65 u. 206.

schieden bleiben. Sicher ist, daß auf assyrischen und zumeist syrischen Denkmälern sich das Henkelkreuz des Nillandes findet, das sich deutlich durch seine schlanken, feinen Linien auf diesen Bildern von ganz anderem Kunstcharakter als Fremdkörper herausstellt.¹⁾ Andererseits schließt aber das auch noch in Kleinasien bezeugte Vorkommen des gleichschenkligen Kreuzes mit dem Ringe darüber, das sich von dem langschaftigen Henkelkreuz der Ägypter doch wesentlich unterscheidet, nicht aus, daß jene Verbindung von Kreuz und Kreis sich in Assyrien selbständig vollzog, und daß erst die Ähnlichkeit der Symbole im Gedanken und in der Form die eben erwähnte Herübernahme des ägyptischen Henkelkreuzes veranlaßte. Wie dem auch sei: auf jeden Fall war die Möglichkeit gegeben, daß die Form des Henkelkreuzes in Rom nicht nur durch den iranischen Mithrasdienst, sondern auch durch die ägyptische Isisreligion als bedeutsames Göttersymbol bekannt werden konnte.

In den zu Konstantins Zeiten noch blühenden Mysterien der Isis muß dieses Sinnbild, mit dem in der Hand die Göttin im Nillande durchweg abgebildet wurde, unbedingt bekannt gewesen sein. Eine ähnliche bildliche Darstellung der Göttin ist mir im Westen freilich nicht begegnet. Das verschlägt aber nichts: einmal werden die ägyptischen Priester auch Darstellungen ihrer Göttin und damit auch deren Göttersymbols gekannt und von dieser Kenntnis weitergegeben haben; sodann hatten zahlreiche Eingeweihte ihres Kultes auf Kriegszügen genugsam Gelegenheit, ihre Göttin im Nillande mit dem Henkelkreuz in der Hand zu sehen.

Das östliche Symbol der göttlichen Lebenskraft der Sonne, die in ganz besonderer Stärke in den König übergeht, welches im Labarum Konstantins zu dessen Herrschaftszeichen wird, ist nach alledem sowohl durch die Mysterien des Mithras, wie auch durch die der Isis in Rom bekannt gewesen. Mit diesem Nachweis der Übertragungsmöglichkeit ist der letzte Zweifel an der östlichen Herkunft des Sonnenkreuzes dieses Flaviers behoben.

Hat Konstantin nun, frage ich doch noch einmal, um sein neues Machtsymbol den Christen genehm zu machen, das fromme Geschichtchen von der Vision am Himmel erfunden? Seine spätere Deutung des Geschauten auf das Kreuz Christi zwingt nicht zu dieser Annahme. Diese wird durch eine religiöse Sinnesänderung des Kaisers hinlänglich erklärt. Auch psychologische Erwägungen sprechen gegen eine Er-

1) Rapp a. a. O. Taf. II. M. Letronne, *La croix ansée égyptienne*, Mémoires de l'institut royal de France. XVI (1846) 236 sv. Vgl. Taf. II, Fig. 17, 18; Taf. III, Fig. 27.

dichtung. Der Kaiser war ein dem Aberglauben seiner Zeit ganz ergebener Mensch. Ein solches Erlebnis, wie die allen sichtbare Manifestation der Gottheit, würde er sicherlich nicht, wenn es von ihm erfunden wurde, mit einem Eide bekräftigt haben, obschon er auch sonst aus politischen Gründen Eide brach. Auch war er nicht der einzige, der damals Gesichte schaute.

Wir hörten, daß der Panegyriker Nazarius von Heerscharen der Lüfte erzählte, die Konstantin nach einer in Gallien verbreiteten Ansicht zu Hilfe gekommen seien. Diese Nachricht entspricht ganz der höchsten Spannung und tiefsten seelischen Erregung, die gerade vor jener Schlacht an der Milvischen Brücke herrschte. Eine Ahnung, daß ein gewaltiger Umschwung bevorstehe, ging durch die römische Welt. Weissagungen liefen bei Heiden und Christen von Mund zu Mund. Dort war Konstantin der neue Apollo-Helios, hier wird er der Wegbereiter des wiedererscheinenden Christus. Gerade diese chiliastischen Erwartungen der Christen und Heiden konnten leicht eine Erscheinung am Himmel als ein bedeutungsvolles Vorzeichen werten.

Jene Gesichte, von denen Nazarius erzählt, haben keine Vorläufer in der heidnisch-römischen Gedankenwelt¹⁾; sie entstammen dem apokalyptischen Vorstellungskreise des späteren Judentums. Auf Vorstellungen des Ostens, denen auch Josephus²⁾ Ausdruck verlieh, bezieht sich Tacitus, wenn er von Heerscharen der Lüfte erzählt.³⁾ Diese Kämpfe in den Höhen kündeten nach dem dritten Buche der Sibyllinen und nach dem zweiten der Makkabäer das Ende an.⁴⁾ Nach dem Evangelium des Matthäus⁵⁾ wurde auch das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erwartet. In den Sibyllinen⁶⁾ ist dieses das Kreuz.

Das ganze Heer, in welchem sich gewiß zahlreiche Christen befanden, war nach der Erzählung Konstantins bei Eusebius Zeuge der Vision am Himmel. Eine solche Behauptung würde der Kaiser auch nach Jahren, wenn sie nicht einen wahren Kern gehabt hätte, nicht gewagt haben, da sie ja leicht Lügen gestraft werden konnte. Die Lösung dieses Rätsels ist nicht allzu schwer: die Vision am Himmel war eine jener häufiger vorkommenden Halo-Erscheinungen. Wenn Sonne und

1) Als solcher ist nicht anzusprechen Vergil, Georg. I, 474: „Armorum sonitum toto Germania caelo audiit.“

2) Josephus, Bell. Jud. VI, 5, 3.

3) Verwandt mit dieser Josephusstelle ist die Nachricht des Tacitus [Hist. V, 13]: „visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma...“

4) Orac. Sib. III, 795 sq.; 2. Makk. V, 2.

5) Matth. 24, 30.

6) Orac. Sib. VIII, 244 sq.; VI, 26 [vor Lactanz entstanden] feiert das Kreuz, das die Erde nicht halten, und das das Himmelshaus erblicken wird.

Mond von Eisnadelgebilden — leichten Zirruswolken oder Eisnebeln — umgeben sind, bilden sich in weitem Abstände von diesen Gestirnen Ringe, Nebensonnen, Nebensonnen mit Schwertern, auch richtige Kreuze mit Nebensonnen. In den Jahren 1892—1901 wurden in Holland sechsmal derartige Kreuze gesichtet. Ein Vergleich von Abbildungen solcher Phänomene mit unserem Mithraskreuz zwischen Sonne und Mond oder zwischen zwei Streifen läßt keinen Zweifel über die Herkunft des letzteren zu.¹⁾ Chiliastisch hochgestimmte Christen im Heere, welche von Konstantin die Überleitung zum ewigen Sabbatreich des Messias erwarteten, konnten jene Naturerscheinung für eines jener Gesichte halten, welche der Wiederkunft des Herrn vorausgehen sollten. Einen Beleg für eine solche eschatologisch gerichtete Stimmung weiterer Kreise bietet ja die Erzählung des Nazarius. Der Kaiser aber, den Blicken seiner Krieger empor zum allverehrten Tagesgestirn folgend, währte das Kreuz des Mithras über der Sonne zu schauen, welches er schon als altheiliges Göttersymbol kannte, und das im letzten Grunde auch wohl auf eine ähnliche Halo-Erscheinung zurückgeht.

Einen Beleg für die Annahme, daß Konstantin nach dem damaligen Glauben weiterer christlicher Kreise in dem großen Drama der Endzeit eine führende Rolle spielen sollte, bot uns schon vordem die im Mittelalter umgearbeitete Konstantin-Sibylle. Nunmehr stellen wir fest, daß diese Weissagung vom letzten großen Kaiser mit dem Akrostichon aus dem achten Buche der Sybyllinen auf Jesus Christus und auf das Jüngste Gericht schließt, das in den Versen über das Erscheinen des Kreuzes am Himmel ausklingt. Auch der, welcher dem Kaiser das Material zu seiner „Rede an die Versammlung der Heiligen“ zusammenstellte, war vielleicht im Banne dieser Vorstellungen, wenn er Kaiser selber jenes Akrostichon verkünden läßt.²⁾ Aus solchen in dieser erregten Zeit herrschenden apokalyptischen Stimmungen heraus ist die Deutung der Haloerscheinung des Kreuzes am Himmel geboren.

1) Vgl. die Abbildungen bei F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel. Münster i. W. 1909 auf den Tafeln und dazu S. 99 ff. Vgl. Taf. IV, Fig. 37.

2) Βασιλέως Κωνσταντίνου λόγος ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἀγίων συλλόγῳ. Herausgegeben v. J. A. Heikel. Eusebius, Werke I, 179. Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. 7 (Leipzig 1902). Über diese Rede A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur. Leipzig 1904 S. 116 f. J. M. Pfäffisch [Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen. Straßburger Studien. IX (1908) 20 ff.] untersucht das Verhältnis der Rede zur vierten Ekloge Vergils und stellt Fälschungen und tendenziöse Auslassungen fest.

NACHTRÄGE

S. 2, A. 1. Nachzutragen sind jetzt hierzu Burdachs neue Ausführungen in der Deutschen Rundschau [s. oben S. 25, A. 3] über Friedrich II. als „modernen Menschen“. Es heißt hier: „Unleugbar arbeitet sein Imperialismus im Kampfe gegen den furchtbaren Weltmächtsrivalen ... mit antiken Symbolen und Begriffen“ ... Dann aber wird gesagt: „Alles in allem ist Friedrich II. doch nur der Vollender des mittelalterlichen Kaisertums, der den Weltherrschaftsgedanken seines Vaters, des grandiosen Heinrich VI., Barbarossas, der Ottonen und Karls d. Gr. mit der von Konstantin und Justinian überkommenen Terminologie durch seine rhetorisch geübte Staatskanzlei, durch Peter von Vigna und seine Schule, als Kampfmittel wider die aufsässigen italienischen Städte und gegen die imperialistischen Gegenansprüche der Päpste auf die Spitze getrieben hat.“

S. 25, A. 2. Der S. 25, A. 3 genannte Aufsatz von Burdach weist [S. 274] darauf hin, daß die Dichtung des Rutilius Claudius Namatianus dem ganzen Mittelalter und den ersten beiden Jahrhunderten der Renaissance unbekannt war.

S. 28, A. 3. H. Güntert [Der arische Weltkönig und Heiland. Halle a. S. 1923] gelangte soeben auf sprachwissenschaftlicher Grundlage zu neuen Ergebnissen über den ersten Menschen und Sterblichen Yama. Für uns von besonderer Bedeutung sind die von Güntert dargebotenen Ausführungen, wie dieser als „Ahnherr des Menschengeschlechtes, also schon wegen seiner patria potestas auf Erden ein mächtiger König ist, von dem besonders die Königsfamilien sich herleiten.“ Über Yama als „Paradieses-König und Höllenfürst“ vgl. S. 370ff.; ebendort auch wird über Yima, den arischen Yama, gehandelt, welcher in der persischen Sage weiterlebt, und über dessen Burg, deren Schilderung eine Beschreibung des Landes der Seligen zugrunde liegt. Der erste Gestorbene wird nach Güntert zum Herrscher im Totenland, Herrn der Seligen und Totenrichter. König wird Yama häufiger genannt; auch die Burg, wo die Sonnenrosse gefüttert werden, wird oft erwähnt. — Auch der Gralkönig auf der Burg im Paradiesesland erscheint noch als Herrscher im Totenlande.

S. 33, A. 2. Nach Schnabel [Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur. Leipzig 1923. S. 27 u. 175 unter Berufung auf H. Gelzer, Sextus Julius Africanus u. d. byzant. Chronographie, Teil II, 1. Abt. 1885, S. 25f., der sich wiederum auf Movers stützt] ist das Fabelwesen Oannes, das den tierisch lebenden Bewohnern des Landes Kultur vermittelt, ein Offenbarungsbuch, und die nach diesem kommenden, von Eusebius erwähnten Ungetüme — die Tetras der Ἀννήδωτοι und Ὠδάκου — sind die priesterlichen Kommentare zu jenem alten heiligen Buch. Der Schilderung des Berossos bei Eusebius von Oannes entspricht ein vierhundert Jahre älteres assyrisches Relief.

S. 41. Auch im großen Passionale [im Anhang S. 171 zu Maßmanns „Eraclius“] ist in gleicher Weise von der Drehung die Rede.

S. 47, A. 3. P. Schnabel [a. a. O. S. 227ff.] hat nachgewiesen, daß der Babylonier Kidenas, der mit Berossos, Sudines und Naburianos den Griechen babylonisches Wissen, insbesondere Astronomie vermittelte, vor Hipparch ca. 312 die Präzession der Jahrespunkte in seinem System erkannte und berücksichtigte.

S. 50, A. 1. Die Stelle [Helladius apud Photium, ed. Bekker p. 535a] ist jetzt abgedruckt von Schnabel a. a. O. S. 254: "Ὅτι μυθολογεῖ Ἄνδρα τινὰ ὀνομαζόμενον Ὄην τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀνελεῖν, τᾶλλα μὲν τῶν μελῶν ἰχθύος ἔχοντα, κεφαλὴν δὲ καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἀνδρός, καὶ καταδείξει τὴν τε ἀστρονομίαν καὶ τὰ γράμματα. Οἱ δὲ αὐτὸν ἐκ τοῦ πρωτογόνου πεφηνέναι λέγουσιν ψοῦ" . . .

S. 64, A. 1. O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Berlin 1918, S. 107, Fig. 86. Hier ein Kopf des guten Hirten, der ein Idealporträt Alexanders d. Gr. ist. Es geht daraus hervor, daß der Makedone weiteren Kreisen als zukünftiger Soter erschien. Da dieser Kopf des guten Hirten vorher durchaus satyrhaft gehalten ist, so können wir daraus folgern, daß Alexander als Soter an die Stelle des oder neben den Dionysos getreten ist.

S. 133. Lohengrin. Hrsg. von H. Rückert. Quedlinburg 1858. S. 189:

„höch ein gebirge lit
in der innern Indfâ daz ist niht wîr.
den grâl mit al den helden ez besliuzet,
die Artûs prâht mit im dar.“

S. 156. Über das Orpheuswunder vgl. auch die Stelle im Panegyricus des Eusebius auf Konstantin [c. 14. Kern, *Orph. fragm.* p. 46, Nr. 153].

S. 167. R. Große [Die Fahnen in der römisch-byzantinischen Armee des 4. bis 10. Jahrh. *Byzantin. Zeitschr.* XXIV (1924) 371] vertritt die Ansicht, daß das „Labaron“ stets als religiöses Symbol, nie als taktisches Zeichen erscheint. Auf Münzen ist es bis in die späte Zeit nach Große als Strahlenkreuz nachweisbar, während es früher die Form eines vexillum hat.

Gegenstände auf den Tafeln.

- | | |
|--|--|
| <p>Fig. 1. Münze des Tigranes.
 „ 2. Münze des Mithridates.
 „ 3. Münze Trajans.
 „ 4. 5. Kleinasiatische Münzen.
 „ 6—13. Münzen Konstantins.
 „ 14. Babylonische Sonnenscheibe mit Sternfüllung.
 „ 15. 16. Assyrisches Sonnenrad.
 „ 17. 18. Kreuz und Henkelkreuz auf assyrischen Zylindern.
 „ 19. 20. Chrismon und Sonnenrad.
 „ 21. Assyrischer König mit dem Kreuz.
 „ 22. Assyrisches Sonnenrad mit dem Sonnengott über dem Weltenbaum.</p> | <p>Fig. 23. Kreuz auf einem Mithrasmonument.
 „ 24. 25. 28—31. Assyrische und kleinasiatische Standarten.
 „ 26. Siegel Ottos IV.
 „ 27. Assyrische Henkelkreuze auf einem Nachen.
 „ 32. Chrismen (?) von der Insel Philae.
 „ 33. Mittelalterliches Tympanum.
 „ 34. Mittelalterlicher Sarkophag.
 „ 35. Rekonstruktion des Labarums nach Wilpert.
 „ 36. Sarkophag mit Labarum.
 „ 37. Haloerscheinungen.</p> |
|--|--|

Die Bilder wurden entnommen:

1. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. II. (Bruxelles 1896.) Fig. 23.
2. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. III. (1914.) Fig. 1—3.
3. V. Duruy, *Geschichte des römischen Kaiserreichs*. Deutsch von S. Hertzberg. V. (Leipzig 1889.) Fig. 21.
4. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles*. (Paris 1891.) Fig. 19. 20. 29—34.
5. Ed. Heyck, *Deutsche Geschichte*. I (Bielefeld 1905.) Fig. 26.
6. F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*. (Münster i. W. 1909.) Fig. 37.
7. A. H. Layard, *The monuments of Nineveh*. (London 1849.) Fig. 15. 16. 22. 27.
8. J. Maurice, *Numismatique Constantinienne*. II (Paris 1911.) Fig. 6—9.
9. H. Prinz, *Altorientalische Symbolik*. (Berlin 1915.) Fig. 14. 28.
10. E. Rapp, *Das Labarum und der Sonnenkultus*. *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, XXXIX und XL. (Bonn 1866.) Tafel II. Fig. 4. 5. 17. 18.
11. F. Sarre, *Die altorientalischen Feldzeichen*. *Beiträge zur alten Gesch.* III (1903.) Fig. 24. 25.
12. J. Wilpert, *Vision und Labarum Konstantins des Großen im Lichte der Geschichte und Archäologie*. *Vereinsschrift der Görresgesellschaft*. (Köln 1913.) Fig. 10—13. 32. 35. 36.

VERZEICHNIS DER WICHTIGEREN NAMEN UND SACHEN

- Adam 3. 31 ff. 114. 121. 141.
 Adapa 33 f.
 Aetna 137 f. 140
 Aion 8. 52. 55 ff. 60. 94
 Alexander d. Gr. 15. 22. 30.
 37. 43 ff. 46 ff. 49 f. 51.
 53. 64. 69. 73. 80 f. 102
 —113. 117 f. 122. 124 ff.
 128. 130. 132. 175
 Alexander Severus 51. 53
 Alexandros Helios 8. 35. 76
 Amon-Ré 70
 Antonius 8. 35. 76 ff. 80
 Apollo 51. 96. 98. 127. 129.
 156
 Apollonius von Tyana 124
 Ara coeli 60 f. 77 f.
 Arrian 38. 112 f.
 Artur 4. 134 ff. 138 ff.
 Atia 51. 53. 66. 78. 142
 Augustus 15. 21. 35. 51. 53.
 60 f. 77. 84 f.
 Aussetzung 35. 37 ff.
 Baum s. Weltenbaum
 Baum, dürrer 5. 115 ff. 118 ff.
 121 ff. 140
 Baumbekleidung 117 f. 167
 Baum der Sonne 118. 134
 Berg s. Weltenberg
 Berosus 33. 90. 102. 107
 Boll, Franz VI. 69
 Burdach, Konrad 2 ff. u. ö.
 Caesar 10. 16. 81. 93
 Can grande 142
 Carmen Cumaeum 68 f. 74 ff.
 79. 82 f.
 Chosro 38—43. 123. 133
 Christus 31 f. 53. 62 f.
 Chuseth 110 f.
 Claudian 59
 Daniel 92 f.
 Danielapokalypse 109. 115
 Dante 5. 25. 65. 121. 141 f.
 Dei gratia 17 f.
 Dionysos 47. 50. 55. 58.
 117. 120. 127. 129. 174
 Dornröschen 35
 Drache 21 f. 50 f. 55. 59. 62.
 128
 Ea s. Oannes
 Eisler, Robert 75 f. u. ö.
 Eliasapokalypse 108
 Entrückung 39. 113. 131 ff.
 135
 Enuma iliš 6
 Erlösung s. Soter
 Erretter s. Soter
 Esraapokalypse 99
 Eusebius 144 u. ö.
 εὐτυχία 15
 Fihrist 12
 Firdusi 38 ff. 165 ff.
 Fisch, Fischer 47. 52. 54.
 58. 128 f.
 Fluidum, göttliches 15. 19.
 21
 Fortuna Romae 16. 66
 Friedrich II. 2 f. 8. 17. 61.
 86. 113 f. 126. 128 ff. 137 ff.
 140. 143. 174
 Geburt des Kindes 58 f. 63 f.
 68 ff. 88
 Geburt, kosmische 51 ff. 59.
 63
 Geburt des Pharao 19. 69
 Gilgamesch 34 f. 41. 44. 47
 103 f. 107. 109. 114 f. 124.
 126 f. 129. 130 f. 135
 Götterberg s. Weltenberg
 Gottesgnadentum 6 ff. 16 ff.
 19. 27. 31. 46
 Gottesreich 55
 Gral s. Parzival
 Großchan 141 f.
 Großhundert 96 f.
 Haloerscheinung 61. 172
 Haudauflegung 15 ff. 19. 21.
 23
 Heiland s. Soter
 Henckelkreuz 14 ff. 20 f. 148.
 151 f. 158 ff. 169 ff.
 Hephaestio 48 f. 69. 71. 107
 Hera 48. 52 ff. 57 f.
 Herakles 44 f. 47. 73. 117.
 122. 126 f.
 Herrscherkult 14 f. 46. 64
 Himmelmantel s. Welten-
 mantel
 Hirt, guter 45. 175
 Hochzeit, heilige 5. 22 f. 26.
 59. 115 f. 117 f. 121. 142.
 167
 Höhle der Zeit 38. 59 f.
 Hörner 47 f. 55. 65. 133
 Horaz 80 ff. 85
 Horus 23. 57. 69 f. 83
 hvarenô 13. 27. 170
 Jahr, großes 49. 90 f. 94
 Jakob von Sarug 100
 Jakob von Vitry 116
 Ichthys 48. 129
 Imperium Romanum 3. 9.
 24 f. 75. 79 f. 84. 88. 101.
 110
 Joachim von Fiore 22. 139
 Johann, Priesterkönig 4. 42.
 113 ff. 126 f. 129. 131. 133 ff.
 136. 141 f.
 Johann von Toledo 37. 91
 Johannes von Hildesheim
 116
 Johannes-Nimrod 34. 109.
 114 f.
 Jonitus 115. 126 f.
 Josephsstab 119
 Jovian 117. 122. 148
 Isaias 68
 Isis 22 ff. 53 ff. 56 f. 66 f. 70.
 75. 77 f. 83. 169 ff.
 Julian 112 f. 122. 148
 Julius Marathus 51. 78
 Jungfrau, Sternbild 60 f. 66.
 70. 75. 77. 83. 169 f.
 Kaiserkult 64. 86, s. auch
 Soter
 Kaisermantel s. Welten-
 mantel
 Kandake 111. 124 f.
 Karl d. Gr. 123. 133. 138
 Kavi-Herrlichkeit 15
 Kawe 165 ff.
 Kébra nagást 126
 Klementinische Schriftengg.
 112
 Kleopatra 8. 35. 54. 67. 75 ff.
 78
 Konstans 89
 Konstantin 16. 65. 89. 97.
 99. 144 u. ö.
 Kore 55. 63. 120
 κοσμοκράτορες 6 ff. 11. 19.
 21. 48
 Kosmopolitismus 45. 64. 79
 κόσμος 7. 48. 117
 Kreuz 22. 159 f. 162 f. 168.
 171
 Kreuz auf der Schulter 21.
 35
 Krönung 19 ff. 22 f. 71
 Krone 7. 27 ff.
 Kyros 37 f. 52. 57
 Labarum 16. 29. 117. 122
 144 u. ö. 175
 Lactanz 149 f.
 Leo, Archipresbyter 125
 Leo der Philosoph 112

- Leto 117. 120f.
 Lichtkleid 11f. 19
 Löwensohn 69. 97ff. 109
 Lohengrin 123. 133. 137.
 175
Mahadi 132
 Majestät 13f. 27
 Manuel 133
 Marcellus 76
 Marduk 6. 10. 32ff. 119.
 127. 132
 Maria 115f.
 Merlin 128
 Meru 42. 125
 Michael Scotus 139f.
 Mithras 6. 13. 22. 63. 117.
 122. 159. 161f. 163. 169.
 173
 Mond 7
 Monogramm Christi 148f.
 151. 163
 Musterkönig 33ff. 37f. 40.
 44. 87. 107. 114f.
 Mysterien 16. 22ff. 58f. 72.
 111. 168f.
Natura 51. 53f. 60. 78
 Nazarius 146f. 173
 Nectanebus 100. 108
 Nero 58. 105f.
 Neunzahl 89f. 92—96
 Nimrod s. Gilgamesch
 Norden, Eduard V. 69f. u. ö.
 Novelle, cento 129
Oannes 33. 47. 49f. 103.
 109. 114f. 126. 129. 141.
 175
 Ogier 134ff. 141
 Orientalismus 58. 77
 Orpheus 92. 98f. 127. 156.
 174
 Osiris 70
 Ovid 92
Paradies 3ff. 27f. 33. 39f.
 43f. 47. 82. 114. 125. 128.
 130f. 135. 137ff. 141. 174
 Parzival 39f. 62. 123f. 127.
 131. 135f. 138. 174
 Petosiris 107
 Phoenix 26
 φῶς 49. 56ff. 59
 Pistis Sophia 12
 Planeten 7. 16. 41f. 48f.
 54. 64. 89f. 95. 118. 167.
 169
 Plutarch 91ff. 108
 Pneuma 16f. 20
 Pollio 75f. 77f. 83
 Ponthion 17
Poseidonios 74. 81
 Präzession 47. 174
 Proserpina 24. 120
 Protoevangelium Jacobi 11.
 63
 Pseudo Kallisthenes 46f. 50.
 53. 71. 115. 118. 124ff.
 Pseudo-Methodius 110f.
 121f. 140
Reichsapfel 29f.
 Reichsinsignien 27ff. 121ff.
 127
 Reichsübergabe 89. 97. 109.
 112
 Reinigung 19f. 23. 26. 71f.
 renasci 24
 Rienzo 3. 25f.
 Ring 29
 Roma 2. 8. 16. 25. 66f.
 74f. 79. 88. 101
Saba, Sabbe 102f. 111. 124f.
 131
 Sacerdotium 9
 Salomon 29. 41. 130f. 133.
 136
 Säm 132
 Sarapis 59. 125f.
 Sargon 35. 114f.
 Schamasch 7. 98. 127. 166
 Schild 116ff. 121
 Sibylle 4. 48f. 61. 68. 77f.
 80. 88ff. 94ff. 102ff. 140.
 155
 Sibylle, babylonische 102f.
 106f.
 Sibylle, erythräische 103
 Sibylle, tiburtinische 4. 61.
 88ff. 92. 96—98. 100. 140.
 156
 Siebenzahl 28. 89ff. 93ff.
 96. 101. 110
 Sonne 6f. 8f. 16. 24. 33.
 49f. 52f. 56ff. 59. 61f. 70.
 87. 89ff. 98ff. 117f. 125.
 128. 131ff. 136. 159ff. 162.
 170f.
 Sonnenkönig 73
 Sonnenrad 161ff. 166
 Sonnensohn 61. 69. 73. 77.
 87. 98ff. 119
 Sonnenstein 30. 128ff.
 Sonnentisch 38. 73. 136
 Sonnenwende 62. 69. 115.
 127. 132. 135
 Sophia 56f.
 Soter 3. 20. 23f. 25. 32f.
 35f. 39. 43. 48f. 52. 57.
 59. 64. 65. 67. 82. 85f.
 88. 101. 145. 154. 156.
 175
 Speculum hum. salv. 43. 136
 Stab 29
 Standarten 164ff.
 Stier 47. 49
 Stoa 45f. 79f. 94
 Strahlenkrone 16. 24. 27
Tacitus, Kaiser 97
 Tamnhäuser 120
 Theokrit 82
 Thomas von Eccleston 138
 Thomasakten 12
 Thron 40ff. 43. 101. 119.
 123. 127f. 133. 135
 Tiberius 53. 78
 Tiburtiner, Schreibend. 61f.
 Tisch s. Sonnentisch
 Troja-Roma 76. 80f.
 Tyche 13ff. 16. 66
Veltro 142
 Vergil 24. 65ff. 91. 156
 Vierzahl 28. 92f. 94. 96.
 109. 111. 159. 164
Waise 30f. 131
 Wassermann 48ff. 69
 Weltbild Babylons 4. 114
 Weltei 50. 53f.
 Weltenbaum 5. 7f. 29. 33f.
 40f. 43. 47. 63. 109. 114ff.
 117ff. 121ff. 127. 133. 142.
 166f.
 Weltenberg 5. 10. 40. 42.
 47. 117. 121. 124f. 131ff.
 133. 135f. 140f.
 Weltenmantel 5ff. 8ff. 24.
 117. 119. 122ff. 127. 167f.
 Welterlösung s. Soter
 Weltherrschaft i. 3. 22. 27.
 30. 43. 45. 55. 79. 84
 Welthöhle 53ff. 59f. 63f.
 Weltzeitalter 60. 74. 86ff.
 89ff. 91. 93. 101. 127
 Widder 47
 Wiedergeburt 22f. 24ff. 32f.
 46. 67. 72f. 81f. 84. 88.
 114. 120
Xerxes 41. 117
Yama 28. 37. 174
Zeitalter, goldenes 32. 44.
 60. 68. 74 s. a. Paradies
 Zepter 29. 166
 Zikkurat 28. 35. 38. 40ff.
 43. 94f. 114. 124. 133f.
 Zweigehörnter s. Hörner





14



15



16



17



18



19



22



20



21



23



24



26



25



27



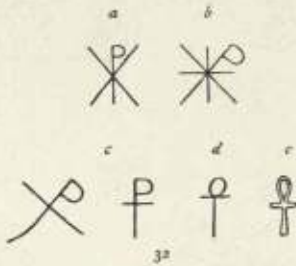
28



29



30



32



31



33



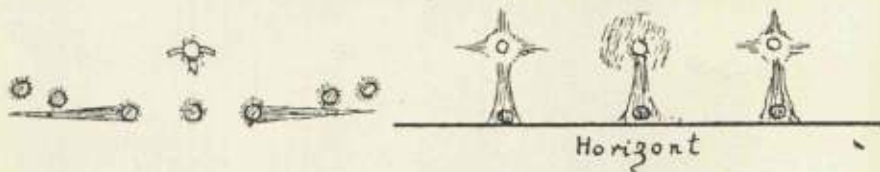
34



35



36



37

