

Zu Tacitus Germ. 39.

Die Schilderung des semnonischen Kultus bei Tacitus ist, soweit ich sehe, in den Kommentaren zur Germania und in den älteren Darstellungen der germanischen Religion noch nicht befriedigend erklärt worden. Erst R. M. Meyer (Altgermanische Religionsgeschichte 1910, 185 f.) hat, so scheint es mir, den Weg dazu gezeigt, ohne ihn doch schon so einleuchtend zu machen, dass ihm die späteren darauf gefolgt wären. Es soll daher untersucht werden, ob seine Deutung nicht auf andere Weise noch begründet werden kann, als er selbst es getan hatte.

Allerdings diejenigen Erklärungen des Brauches, die Meyer zum Schluss gibt und neben einer andern wenigstens als möglich betrachtet, dürften völlig abzulehnen sein. Wenn nämlich Tacitus erzählt, man habe den heiligen Hain nur gefesselt betreten, wer aber zu Fall gekommen sei, habe sich nicht erheben und aufstehen dürfen, sondern auf dem Boden hinauswälzen müssen, so bemerkt Meyer dazu: 'Wer den Boden mit dem Knie berührt, ist unwürdig, den Raum weiter zu durchwandeln. Oder sollte der Boden . . . den mütterlichen Schoss darstellen und seinen Kindern hier nur eine gebundene, embryonenhafte Bewegung gestattet sein?' Aber wenn auch die von Tacitus gegebene Erklärung des ganzen Brauches: *tanquam inde initia gentis* so verstanden werden kann: dass man den Embryo gebunden gedacht hätte, davon wissen wir doch wohl sonst nichts. Die Hockerstellung, in der man den Menschen begrub, wurde (obgleich sie ursprünglich einen andern Sinn hatte) später manchmal als die des Kindes im Mutterleibe gedeutet; aber das ist doch offenbar etwas anderes. Und auch die erste Erklärung des Brauches, die Meyer hier zum Schluss gibt, dürfte nicht haltbar sein. Zwar das wäre nicht entscheidend, dass, wie er sich selbst einwendet, dann in dem Brauch 'ein Bezug auf den Kriegsgott und den Stammesgott schwer zu erkennen sein' würde; denn das ist wohl auch nicht nötig. Auch dies will ich nicht gegen diese Deutung einwenden, dass man sich, wenn schon eine Berührung mit dem Knie den Boden verunreinigte, noch viel weniger auf ihm hätte hinauswälzen dürfen. Denn diese Vorschrift liesse sich daraus erklären, dass ein Gefesselter, der zu Fall gekommen war, eben nicht gehen konnte; ja vielleicht hätte Meyer selbst auf jene besondere Form seiner Deutung keinen weiteren Wert gelegt. Man darf aber auch nicht einen Brauch vergleichen, wie ihn etwa von den Eweern in Südtogo Spieth (Die Religion der Eweer in Südtogo 1911, 30) berichtet und nach dem bei einem bestimmten Fest derjenige, der rückwärts gehend stolpert und zu Fall kommt, den Platz verlassen und nach Hause gehen muss. Denn wenn bei den Semnonen aus dem von Ta-

citus angegebenen Grunde, nämlich *ut minor et potestatem numinis prae se ferens*, keiner den Hain ungefesselt betreten durfte, so hätte er ihn doch eigentlich nicht zu verlassen brauchen, nachdem er durch einen Fall seine Untertänigkeit noch deutlicher zum Ausdruck gebracht hatte.

Dasselbe gilt wohl gegen die Erklärung Helms (Altgermanische Religionsgeschichte I, 1913, 308): 'Die Gottheit selbst . . . hat den Menschen zu Boden geworfen; es ist ihm deshalb nicht erlaubt, sich im Bereich des Gottes zu erheben'. Ausserdem durfte der Betreffende sich ja nicht nur nicht wieder erheben (er konnte es auch gar nicht), sondern musste sich hinauswälzen. Und noch weniger kann man mit E. H. Meyer (Mythologie der Germanen 1903, 342) sagen: 'Man wälzte sich vor diesem Gott mit seiner alles niederschmetternden Gewalt auf dem Boden, wie es noch beim ersten Donner der Bauer des 19. Jahrhunderts tat'. Denn die Semnonen wälzten sich nicht vor dem Gott, sondern von ihm weg, nachdem sie wider Willen zu Fall gekommen waren.

So vermutete R. M. Meyer zunächst, der Gefallene habe als das von der Gottheit erwählte Opfer gegolten, ja vielleicht wirklich als solches gedient, und Tacitus hätte das nur vermöge eines Hysteron-proteron eher als die Auswahl des Opfers erzählt. Ich möchte annehmen, dass er soweit recht hatte: zu Anfang des Festes wurde ein Mensch geschlachtet, und dann erst folgte jener merkwürdige Gebrauch, um dessen Erklärung es sich für uns handelt. War der wirklich geopferte Mensch aber, wie sonst bei den Germanen (vgl. Tac. ann. 1, 59. 61. 13, 57, Germ. 12, Dio Cass. hist. rom. 54, 20) ein Kriegsgefangener oder Verbrecher, so wird er (wie anderwärts) an die Stelle eines Opfers getreten sein, das auf andere Weise ausgesucht wurde, und das könnte in diesem Falle ursprünglich in der Weise geschehen sein, dass derjenige, der bei der hier anzunehmenden Prozession fiel, als das von der Gottheit erwählte Opfer galt. Warum die Teilnehmer an ihr gefesselt sein mussten, braucht dabei nicht näher untersucht zu werden (sonst wäre nicht sowohl Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* 1911, 59 ff. oder Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, 121 ff. als vielmehr Frazer, *The Golden Bough*³ II, 1911, 301 ff. zu vergleichen); es fragt sich vor allem, ob ein Opfer auf jene Weise ausgesucht und ein solcher Brauch dann in der Weise umgestaltet werden konnte, wie ihn Tacitus schildert.

Meyer möchte ihn ursprünglich als eine 'heilige Handlung' 'im Sinne Useners' (vgl. Archiv für Religionswissenschaft 1904, 297 ff.), d. h. als einen Kampf, der den Sieg des Sommers über den Winter darstellen oder vielmehr bewirken sollte, auffassen. Aber dass durch einen solchen ein Opfer ausgewählt

würde, davon wissen wir, soweit ich sehe, nichts; wo einer der Spieler schliesslich symbolisch getötet wird, da ist er von vornherein dazu bestimmt. Allerdings der Saturnalienkönig von Durostorum, über den ich soeben in meinem Buch: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 100 ff. von neuem gehandelt habe, ist durchs Los ausgewählt worden; aber dass es sich bei dem Semnonenfest um etwas Ähnliches gehandelt hätte, müsste erst bewiesen werden. Wir wissen auch nicht, wann das Semnonenfest gefeiert wurde; wenn Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde IV, 1900, 457) aus Widukind res gest. sax. I 12 auf Ende September und Anfang Oktober schloss, so war das nach Helm zuviel behauptet. Und so dürfte auf diesem Wege überhaupt nicht zum Ziel zu kommen sein.

Doch Meyer erinnert weiterhin an den germanischen Schwerttanz, bei dem der Fallende wohl ursprünglich dem Gott als Opfer dargebracht worden sei. Er beruft sich dafür nicht auf die Zusammenstellung desselben mit dem Würfelspiel Germ. 24, und in der Tat wäre es gewiss zu kühn, daraus, dass dieses und das Los ursprünglich (aber nicht bei Tacitus!) als Orakel galten, zu schliessen, dass ebenso der Schwerttanz aufgefasst worden sein müsste. Ebenso wenig kann es freilich beweisen, wenn der zugleich als Goetheforscher bekannt gewordene Gelehrte darauf verweist, dass nach den Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Diwan, Gegenwirkung 'noch im 18. Jahrhundert die Gäste des Kaisers von Persien ihm übermütig widersprechen durften: zuletzt wurde dann freilich der überheitere Tischgenosse bei den Füßen weg- und am Fürsten nahe vorbeigeschleppt, ob dieser ihn vielleicht begnadige? Geschah es nicht, hinaus mit dem und zusammengehauen!' Aber möglich ist jene Deutung des Schwerttanzes, die wohl auch Schück, *Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria* II 272 ff. vertritt — ich kenne ihn nur aus Helm — durchaus; wir hätten dann in ihm in der Tat eine Parallele zu einer primitiven Sitte, die Ellis (*The Ewe speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* 1890, 95) mit den Worten schildert: *it is a bad omen for a dancer to slip and fall when performing before the king of Dahomi, and, up to the reign of Gezo, any dancer who met with such an accident was put to death.* Jedenfalls haben wir hier einen Brauch, der noch näher an den zum Verständnis von Germ. 39 vorausgesetzten erinnern würde und auch später abkam; aber darf man wirklich eine solche afrikanische Sitte zum Vergleich mit einer germanischen heranziehen?

Nun, wir wissen von einem ähnlichen Brauch auch bei einem den Germanen viel näherstehenden Volk, nämlich den Galliern. Strabo berichtet geogr. 4, 4, 6 S. 198 nach Posei-

donios, auf der Fraueninsel vor der Loiremündung sei das Heiligtum jedes Jahr ab- und an demselben Tage vor Sonnenuntergang neugedeckt worden, indem jede eine Last herzutrug; welcher Last aber herunterfiel, die sei von den andern zerissen worden, und ihre Teile unter Geschrei um das Heiligtum herumzutragen hätten sie nicht eher aufgehört, als sie auch von ihrer Raserei abliessen. Ist das glaubwürdig — und auch S. Reinach, der ja sonst (*Le culte de Halae et le druidisme, Rev. arch.* 1913. IV 22, 87 ff.) merkwürdiger Weise Menschenopfer bei den Galliern bestreitet, scheint es nicht zu bezweifeln —, so handelt es sich dabei wohl nicht eigentlich um ein Bauopfer, an das Jullian (*Histoire de la Gaule* I 1908, 145, 2) denkt, sondern darum, dem Heiligtum bei Gelegenheit seiner Neudeckung dadurch, dass man ein Opfer um es herumträgt, auch neue Kräfte zuzuführen. Als solches diene aber diejenige, die zwar nicht selbst fiel, der aber doch ihre Last entfiel, und das ist natürlich ganz etwas Ähnliches wie in dem zur Erklärung von Germ. 39 angenommenen germanischen Brauch. Als man bei den Semnonen dieses Opfer nicht mehr darbrachte, bestimmte man doch, dass es der Gottheit verfallen bliebe, deshalb musste sich der Betreffende in jener eigentümlichen Weise davonmachen.

Endlich erinnert Meyer noch 'an das volkstümliche Spiel des Sackhüpfens', ohne doch zu sagen, wie er dessen Zusammenhang mit dem Kult der Semnonen sich denkt. Ich habe neulich unter dem Titel: Der Ursprung einiger Kinderspiele (*Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde* 1916, 161 ff.) u. a. gezeigt, dass das bekannte Spiel, bei dem gesungen wird 'wir woll'n die goldne Brücke bau'n, wer hat sie denn zerbrochen?' und jedesmal ein Kind gefangen wird, ursprünglich die Auswahl eines menschlichen Fundamentopfers für einen Brückenbau darstellen sollte. Damit ist gesagt, dass auch andere Kinderspiele einen solchen Ursprung haben könnten; sollte also das Sackhüpfen von Haus aus ebenfalls die Auswahl eines menschlichen Opfers abbilden? Oder handelt es sich dabei von vornherein nur um ein Spiel, ähnlich wie bei dem Schlauchhüpfen, das, wie in Griechenland als ἀσκωλιασμός, ja auch bei den Römern üblich war (vgl. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 2 1912, 117. 450)?

Man sieht, dieses letzte Argument ist keineswegs zwingend, und auch die übrigen Beweise machen die Meyersche Deutung des merkwürdigen Gebrauchs nur etwas wahrscheinlicher als bisher. Immerhin dürfte sie befriedigender sein als die sämtlichen anderen bisher gegebenen Erklärungen.

Bonn.

C. Clemen.