

mordeten, die selbst sich ihre Rache holen, hat E. Rohde, Kl. Schriften II (1901) S. 229 ff. die Erinyen verstanden, und O. Crusius, Roschers Lexikon II (1890/7) Sp. 1163 s. v. „Keren“ hat in den zürnenden Seelen ihre Ursprungserklärung gesucht. Obgleich sich solche Auffassung als einseitig gegenüber den gesamten Tatsachen des Erinyenkultes herausstellt, so kann sie doch dazu dienen, seine Geschichte zu verstehen und die volkstümliche Unterlage zu fassen, der die aischyleische Ethisierung gegolten hat.

Sowohl über Rohde wie über Wilamowitz kommen wir hinaus, wenn wir aus der Zugehörigkeit des Erinyenkultes zu dem keltischen Matronenkult und dem römischen Junonenkult Nutzen ziehen. An sich sind wir freilich an die Interpretatio Graeca wie an die Interpretatio Romana des Matronenkultes nicht gebunden, wenn wir das Wesen dieser verschiedenen Kulte in ihrem völkischen Eigengehalt zu verstehen suchen. Bei dem Synkretismus kann es sich ebenso gut um nachträgliche Zurechtsetzung wie um Volksempfinden handeln. Dennoch ist es engstirnig, die vergleichende Religionsgeschichte und ihre völkerpsychologische Grundlage ausser acht zu lassen, wenn der Glaube der Hellenen geschichtlich entwickelt und verstanden werden soll. Vielleicht ist die Interpretatio Graeca des Matronenkultes durch den Semnalkult nach dem letzten Sinn rassenhafter Zusammengehörigkeit von Kelten und Hellenen doch nur eine Anamnesis dessen, was früher war: „Und so konnte wieder lieben, was einst auseinanderfiel“.

Bonn

E. Bickel

ZWEI ORPHISCHE LITURGIEN¹⁾

Im Jahre 1921 ist ein in dem ägyptischen Dorfe Gurob gefundener Papyrus veröffentlicht worden²⁾, der rechts und links der Länge nach abgerissen ist und auf dem erhaltenen Stück die Reste zweier, nebeneinander geschriebener, grie-

¹⁾ An dieser Stelle nehme ich gern Gelegenheit, Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. Otto Kern für seine freundliche und sachkundige Beratung zu danken, die er mir während der Arbeit hat zuteil werden lassen.

²⁾ Smyly, Greek Papyri from Gurob, Dublin, 1921.

chischer Texte enthält. Während von dem Text der rechten Seite nur wenige Buchstaben der Zeilenanfänge übriggeblieben sind, ist von dem linken Text doch so viel erhalten, daß eine Wiederherstellung möglich erscheint. Der Riß geht auf dieser Seite derart von rechts oben schräg nach links unten, daß von den kürzesten Zeilen etwa $\frac{1}{3}$, von den längsten, der 26. und 27. Zeile, etwas mehr als die Hälfte erhalten sein dürfte. Aus diesem erhaltenen Text lassen sich zwei Tatsachen mit voller Gewißheit feststellen: 1. daß er seinem Schreibstil nach in das 3. Jh. v. Chr. gehört und 2. daß er aus den Kreisen der Orphik stammt. Davon ausgehend habe ich versucht, den linken Text zu ergänzen. Abgesehen von den inhaltlichen Rätseln wurde diese Arbeit noch dadurch erschwert, daß es sich um einen unsauber geschriebenen Palimpsest handelt, in dem noch Reste des früheren Textes durchscheinen und einzelne Stellen verschmiert und unleserlich sind. Es ist also kein Prachtstück, das uns die Gräber Ägyptens hier aufbewahrt haben. Nach Herstellung und Bearbeitung des linken Textes bin ich an den rechts stehenden herangegangen. Ich habe die Wortreste mit sonstigen Berichten über die orphischen Mysterien in Verbindung gebracht und glaube, auf diese Weise ebenfalls eine Deutung gefunden zu haben, wenn auch hier die Wahrscheinlichkeit wesentlich geringer ist als bei dem linken Text.

Die deutsche Forschung hat sich bisher wenig mit dem Papyrus Gurob beschäftigt. Ein Faksimile der Handschrift lag nur in der oben erwähnten Schrift von Smyly vor. Otto Kern hat dann in seinen *Orphicorum fragmenta* (1922) beide Texte mit kritischem Apparat veröffentlicht, nach ihm Diels-Kranz in den Fragmenten der Vorsokratiker. Nach Smyly hat Tierney in einem Aufsatz „A new ritual of the Orphic mysteries“³⁾ den linken Text behandelt und, an ihn sich anlehend, A. Krüger in der Dissertation „Quaestiones Orphicae“⁴⁾. Der rechte Text ist überhaupt noch keiner Besprechung unterzogen worden, und eine vollständige Ergänzung war auch für den linken Text nicht vorhanden. Eine Deutung des Textes kann aber nur dann den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben, wenn sie sich auf eine solche Ergänzung stützt und wenn diese sich mit den erhaltenen Resten zwanglos zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügt. Daran

³⁾ The classical quarterly XVI. 1922.

⁴⁾ Halle 1934.

aber hat es bisher gefehlt, und deshalb gerieten die Deutungsversuche oft auf Abwege ⁵⁾).

Die Zurückhaltung der Wissenschaft hat der Papyrus um so weniger verdient, als er etwas durchaus einzigartiges enthält. Schon Smyly erkannte in ihm ein orphisches Ritual. In der Tat stellt er das einzige Original einer Vorschrift des orphischen Gottesdienstes und des griechischen Mysterienkultes überhaupt dar und ist zugleich neben den Goldplättchen von Unteritalien ⁶⁾ das älteste Originalzeugnis der orphischen Mysterien. Wenn wir bedenken, wie trümmerhaft und unsicher die Überlieferung auf dem Gebiet der Orphik ist und wie sehr die Glaubwürdigkeit von allem, was orphisch ist, angezweifelt wurde ⁷⁾, so kann das unwiderlegliche Zeugnis dieses Papyrus gar nicht hoch genug bewertet werden. Das gilt auch noch aus einem andern Grunde. Während wir bisher zumeist auf Nachrichten aus der römischen Kaiserzeit angewiesen waren, lernen wir hier ein Ritual aus der Zeit des Hellenismus kennen und erhalten damit ein wichtiges Glied der religiösen Entwicklung, die sich vom Hellenismus zum Christentum hin vollzog.

Zu welchen der griechischen Mysterien der Text ⁸⁾ gehört, ist auf den ersten Blick nicht klar, da die Hauptgottheiten von wenigstens drei Mysterientypen ⁹⁾ darin vertreten sind. Als erste Gottheiten sind die im Mittelpunkte der Demetermysterien stehenden Göttinnen Demeter und Persephone-Brimo (Z. 5 u. 6) angerufen. Brimo, ursprünglich der Name einer in Pherai verehrten Todesgöttin, ist in Eleusis mit Persephone verschmolzen. Dann wird Dionysos genannt, der Hauptgott der orphischen und dionysischen Mysterien (Z. 23). Beide Kulte sind infolge ihres gemeinsamen Mittelpunktes schwer voneinander zu trennen; der Hauptunterschied lag wohl in der religiösen Auffassung und der daraus sich ergebenden Art des Kultes. Während die Mitglieder der Dionysos-Weißen ihren Gott in ekstatischen Tänzen und lär-

⁵⁾ Das gilt im besonderen von den Interpretationen Tierney's und Krügers.

⁶⁾ Bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Orpheus Nr. 17—20 und bei O. Kern, Orph. frg. Nr. 32.

⁷⁾ v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen, II. 193 ff.

⁸⁾ Es wird im Folgenden zunächst nur auf den linken Text Bezug genommen, da er allein eine sichere Grundlage bieten kann.

⁹⁾ Vgl. den Artikel „Mysterien“ von O. Kern in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie.

menden nächtlichen Umzügen feierten, betätigten die Orpheotelesten sich in einer strenger geregelten Lebensweise und einer stilleren Frömmigkeit, die mehr als die der Dionysosmysten von ernsten, ethischen Gedanken durchdrungen war. Das leuchtet auch aus unserm Text hervor. Ausgesprochen orphisch aber ist das dem Dionysos in unserm Text gegebene Attribut ὁ εἷς; der „all-eine“ Dionysos war eben nur der orphische Gott. Außerdem weist uns noch ein Name auf die Orphik hin: das ist Irikepaigos (Z. 22). Der Gott der Orphiker hatte im Lauf der Zeit eine Reihe von Beinamen erhalten, die seine verschiedenen Eigenschaften kennzeichnen sollten: Phanes-Protogonos-Metis-Erikepaios¹⁰⁾. Daß in der Form Ἰρικεπαίγε, die unser Text enthält, der Vokativ des Namens Ἰρικεπαῖος¹¹⁾ mit kleinen lautlichen Abweichungen vorliegt, ist klar. Von den andern Beinamen scheint Protogonos in der Endsilbe -vov (Z. 18) enthalten zu sein. Diese Namen gehören also bestimmt der Orphik an. Was den Eubuleus betrifft, der in Z. 18 angerufen wird, so kommt er als Beiname des Dionysos in den orphischen Hymnen und, in der Verbindung Εὐκλήης-Εὐβουλεύς, auch auf den unteritalischen Goldplättchen¹²⁾ vor, gehört aber auch dem eleusinischen Kult als Name eines selbständigen Gottes an. Unbedingt orphisch sind endlich die am Schluß des Textes angeführten Symbole (Z. 29, 30). Sie werden von christlichen Schriftstellern (Clemens Alex., Eusebius und Arnobius) mit ausdrücklicher Berufung auf Orpheus erwähnt¹³⁾ als Spielzeug des kleinen Dionysos-Zagreus, der damit gespielt habe, als die Titanen ihn überfielen. Dagegen ist die Anrufung der Rhea (Z. 6) offenbar dem später immer mehr um sich greifenden Synkretismus zuzuschreiben. Während Rhea im homerischen Demeterhymnus noch völlig verschieden von Demeter ist und als Botin des Zeus dort eine ganz untergeordnete Rolle spielt, dementsprechend auch in Eleusis im Hintergrunde steht, sind bei Euripides¹⁴⁾ bereits beide verschmolzen. Immerhin ist es zweifelhaft, ob in dem vorliegenden Text mit

¹⁰⁾ O. Kern, Orph. frg. 236 (Macrob. Saturn. I, 23, 2).

¹¹⁾ Vgl. K. Beth, „Über die Herkunft des orphischen Erikepaios, Wiener Studien, Bd. 34, 1912.

¹²⁾ Diels, Frg. der Vorsokrat. II, Orpheus Nr. 18, 19a. O. Kern, Orph. frg. 32c, d, e, g.

¹³⁾ O. Kern, Orph. frg. 34.

¹⁴⁾ Euripides, Helena, 1301 ff.

den beiden Namen Δήμητηρ und 'Ρέα einunddieselbe Göttin gemeint ist, zumal da hinter dem Worte 'Ρέα auf dem Papyrus Schriftreste vorhanden sind, die von einem ursprünglich dort stehenden τε herrühren könnten. Eine besonders enge Verbindung der beiden Göttinnen kommt jedoch auch in dieser Form unbedingt zum Ausdruck. Die Anrufung der Pallas (Z. 21) deutet jedenfalls auf Athen als eine der Mutterstädte der ägyptischen Orphik und geht vielleicht auf die Teletai des Onomakritos¹⁵⁾, eine der alten orphischen Kultschriften, zurück. Hat doch Athene im Dionysosmythos ihre Bedeutung insofern, als sie das Herz des zerrissenen jungen Dionysos-Zagreus dem Zeus überbringt.

Es darf somit als festgestellt gelten, daß es sich in unserm Papyrus um einen orphischen gottesdienstlichen Text handelt, in den einzelne Elemente aus andern Mysterien und Kulturen gemischt sind. Da an der Zusammengehörigkeit des linken und rechten Textes nicht zu zweifeln ist, gilt diese Feststellung für beide.

I. Der linke Text.

- <B.¹⁶⁾ Καλεῖτε τοὺς Μεγάλους κατέχον<τας χ<θόνα> εὐρ<εῖαν 1
 <οἷς προστρεπόμενοι δόσιαις γν<ώμα<ις ν>ῦν λέγε- 2
 <τε εὐχὴν, ἵνα ποινῆς ἀπολύθηθε> διὰ τὴν τελετὴν. 3
 <O.¹⁷⁾ Ἰκετεύω τοὺς Χθονίους, οἱ καὶ ἀπ<έτεμον ποινὰς πατέ- 4
 <ρων· κικλήσκω ὑμᾶς, εὐμενεῖς θεαί·> σῴσόν με, Βριμῷ με- 5
 <γάλη βασιλεία, παράστητε ἡμῖν, ᾧ Δ<ήμητηρ τε 'Ρέα<τε· 6
 <βοηθεῖτε καὶ ὑμεῖς, Κορύβαντες> Κούρητές τε ἔνοπλοι, 7
 <ἡμῖν, ὡς διὰ τέλη ποινῆς ἀπολυθ>ῶμεν. 8
 <B. Προσάγετε βριμῷ τὰ σφάγια, ἵ<να ποιῶμεν ἱερὰ καλὰ· 9
 <τοῖς Χθονίοις μόσχος ἀποθά<νῃ κριός τε τράγος τε, 10

¹⁵⁾ Vgl. A. Krüger, Quaestiones Orphicae, S. 42 ff. Pausanias VIII, 37, 5.

¹⁶⁾ B = βουκόλος.

¹⁷⁾ O = Ὀρφεοτελεστής. Z. 1. ... ας ταε... να εὐρηι Smyly. <ἐκ>-αστα ἔ<γγο>να? Wilcken. 3. διὰ τὴν τελετὴν Diels, διοτοκιν τελετὴν Smyly. 5. με<γάλη> Hunt. 11. Καβείρων ἀ<περίσια δῶρα Tierney. 12. νομῷ Tierney. 13. <τὴν καρδίαν λαμβ>άνων τοῦ τράγου Tierney. <τὰς ὄρειας λαμβ>άνων Smyly. 14. λοιπά Smyly. 15. <ὁ δὲ βέβηλ>ος Smyly. 16. χου Wilcken, λλου Smyly. 17. <Γά>λλων εὐχὴ Tierney. 18. <Πρωτό>γονον Smyly. 19. εὐρῆας Wilcken, Hunt, Εὐρηας Smyly, Kern. <δα>ιτοφίλους Wilcken. 22. <βασι>λεῦ vel Εὐβου>λεῦ Kern. Ἱρικεπαῖγε = Ἱρικεπαῖε Wilcken, Πικεπαῖγε Smyly. 23. ἦτα Wilcken <Φάν>ητα Diels. 24. ὡρα Wilcken, Kern, ἦρα Smyly. 25. <ἔφαρ>ον Tierney. 27. καὶ ὁ σοι Wilcken, Kern, ες διο σοι Smyly.

ὄπως ἀνταμειβώμεθα θεῶν ἀπερίσια δῶρα,	11
ἄκαθαρτοι γίνονται ἐφ' Ἄϊδου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νόμῳ·	12
ἄβουκόλος χοῖν χεῖσθω καὶ λαμβάνων τοῦ τράγου	13
ἄτὰς ὄρχεις μετὰ σφαγίων θυέτω, τὰ δὲ λεπτὰ κρέα	14
ἔσθιέτω	
ὁ μυστιπολεύων, ὁ δὲ βέβηλος μὴ ἐφοράτω·	15
ἄδιάκονος δὲ νεμέτω τὰ τοῦ μόσχου ἀναθείς εἰς τὸ ἀνηρε-	16
ἄμένον κέρνον. Ἐπεται ἡ τῶν Μεγάλων εὐχή.	17
Ο. Διόνυσον τὸν Φάνητα Πρωτόγονον καὶ Εὐβουλέα καλῶ	18
ἄτὰς τε ἐρυθρὸν νέκταρ φερούσας Εὐήσας κικλήσκω·	19
ἄμὴ ἀπολίπηις ἡμᾶς, ὦ Λυσεῦ, δαίτοφιλους συ ἀπαυάνας	20
ἄχαριζομένων Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν·	21
ὦ Διόνυσε, περικλυτε βασιλεῦ Ἰρικεπαίγε, σῴσωμέν με.	22
Β. Φαίνει μυστικά καὶ ἄρρητα ἄδ' εἰς Διόνυσος σύμβολα,	23
ἄνέψυξέ σε καὶ εἴλκυσε νεύρα θεὸς διὰ κόλπου·	24
ἄχαῖρε, δαίτοδ θεοῦ ἔφαγ' ἄπιον ὄνος βουκόλος ἄτε·	25
ἄλέλυται τὸ ψυχαγωγίας σύνθεμα ἄνω κάτω·	26
ἄμεμήσαι γὰρ τελετὴν καὶ ὃ σοι ἐδόθη ἀνήλωσαι.	27
ἄἌλλὰ δεῖ νῦν πάλιν εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλῖν	28
ἄτὰ σύμβολα, ἄ ἔστι τάδε· κῶνος ῥόμβος ἄστράγαλοι	29
ἄσφαῖρα μῆλα πόκος κόρη ἔσοπτρος.	30

Übersetzung

Priester. Rufet die großen Götter an, die den weiten Erdschoß inne haben, und mit frommem Sinn an sie euch wendend, sprecht ein Gebet, auf daß ihr kraft der Weihe von der Strafe erlöst werdet.

Gemeinde. Ich flehe die Unterirdischen an, die auch die Strafe unserer Väter abschnitten; ich rufe euch, ihr gnädigen Göttinnen: rette mich, Brimo, große Königin; stehet uns bei, Demeter und Rhea, helfet auch ihr uns, Korybanten und bewaffnete Kureten, daß wir kraft der Weihe von der Strafe erlöst werden.

Priester. Führet nun die Opfertiere zum Altar, damit wir ein glückbringendes Opfer bereiten. Den unterirdischen Göttern soll ein junger Stier fallen, sowie ein Widder und ein Bock, damit wir vergelten die unermesslichen Geschenke der Götter; und sie sollen geopfert werden nach dem Ritus des Hades und der Styx: der Priester soll die Totenspende darbringen, dann die Hoden des Bockes nehmen und sie mit den Tieren zusammen opfern; das magere Fleisch sollen die Teilnehmer des Weihefestes essen, ein Fremder je-

doch darf nicht zusehen. Der Helfer soll die Fleischstücke des Stieres auf eine Opferschüssel legen und verteilen. Es folgt dann weiter das Gebet an die großen Götter.

(Der Priester vollzieht das Opfer.)

Gemeinde. Dionysos, den erstgeborenen Lichtbringer und Ratgeber, rufe ich, und die roten Nektar bringenden Euien rufe ich an. Laß uns, die Freunde deines Mahles, nicht verschmachten und gib uns nicht preis, o Erlöser, zumal da auch Rhea, Demeter und Pallas uns gewogen sind. Dionysos, berühmter König Irikepaigos, rette mich!

(Rohfleisch und Weinspende wird ausgeteilt, die Phalluszeremonie wird ausgeführt, die heiligen Symbole werden aus dem Korb genommen und gezeigt.)

Priester. Es zeigt die mystischen und geheimen Symbole der all-eine Dionysos; er erquickte dich und zog dir seine Manneskraft durch den Busen. Freue dich! Vom Gottesmahle aßen und tranken Esel und Hirt. Gelöst ist die Bindung an die hinauf und hinab gehende Seelenführung. Du bist in die Mysterien eingeweiht, und was dir gegeben ward, hast du (zu deinem Heile) verzehrt. Wohlan, jetzt müssen die Symbole wieder in den Korb gelegt werden; es sind folgende: Kreisel, Zauberrad, Würfel, Ball, Äpfel, Wollflocke und Spiegel.

(Die Symbole werden wieder in den Korb gelegt. Der Weiheakt ist beendet.)

Nach meiner Überzeugung ist der linke Text eine zu feierlichem Schlachtopfer und Neophantenweihe gesprochene Liturgie in der Form eines Wechselgespräches zwischen Priester und Gemeinde. Der Beweis dafür, daß es sich um ein Wechselgespräch handelt, ist der aus den erhaltenen Teilen sich ergebende wiederholte Wechsel der Person. Die Zeilen 18—22 werden von einundderselben Person gesprochen und zwar von derselben wie Z. 4—8. Ebenso sicher ist es, daß Z. 1—3 von einer andern Person gesprochen werden; denn die in λέγε bzw. λέγετε enthaltene Aufforderung kann nicht an einen Gott gerichtet sein wie der Imperativ σῶσόν με. Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß die Aufforderung zum Sprechen an die Person bzw. Personen ergeht, welche die folgenden Zeilen sprechen. Dabei kann es sich nur um Priester und Gemeinde handeln. Den Personenwechsel zwischen Z. 3 und 4 zu legen, erscheint deshalb geboten, weil das letzte Wort der Z. 4 πατε sich auf der folgenden Zeile fortsetzt, hier

also ein Personenwechsel unwahrscheinlich ist. Außer den beiden Zeilengruppen 4—8 und 18—22 enthält der Text nichts, was für die Zuweisung an die Gemeinde passend erschiene. Diese beiden Gruppen heben sich aber auch in ihrer Struktur ebenso deutlich von allem übrigen ab, wie sie sich untereinander entsprechen. So ergibt sich folgende Einteilung: Priester: Z. 1—3, Gemeinde: Z. 4—8, Priester: Z. 9—17, Gemeinde: Z. 18—22, Priester: Z. 23—30. Zwischen Z. 17 und 18 ist im Urtext ein größerer Zwischenraum als zwischen den übrigen Zeilen gelassen. Damit ist die durch das Opfer bedingte Pause angedeutet, welche die Liturgie in fast zwei gleiche Hälften teilt. Beide rahmen das Opfer als den Mittelpunkt der Handlung ein. Die auf das Opfer vorbereitenden Zeilen haben mit ihrem an Gesetzesformeln erinnernden Wortlaut die irrige Meinung erweckt, als sei der ganze Text ein orphisches Kultgesetz¹⁸⁾. Tatsächlich liegt die Sache so, daß in Z. 13—17 der Wortlaut eines Kultgesetzes enthalten ist, auf das mit dem Worte νόμῳ in Z. 12 hingewiesen wird. Auffallend sind die hexametrischen Anklänge in der Liturgie; so z. B. Z. 6: Δῆμητῆρ τε Ῥέα τε, Z. 7.: Κούρητῆς τε ἔνοπλοι, Z. 20: δαιτοφίλους συ ἀπαύνας, Z. 21: Δῆμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν. Andere Ausdrücke wie ἀπερίσια δῶρα (Z. 11) sind altes metrisches Inventar (ἀπερείσι' ἄποινα II. A. 13 u. ö.), ebenso κριός τε τράγος τε in Z. 10 (Od. I, 239: ἀρνειούς τε τράγους τε). Der grösste Teil aber ist völlig unmetrisch, im besonderen das eigentliche Kultgesetz. Auffallend ist auch die Tatsache, dass die Aufzählung der Symbole hier in Prosa gehalten ist, während sie an anderer Stelle¹⁹⁾ in metrischer Form überliefert sind. Das alles beweist, dass die Liturgie sich an metrische Kultschriften anlehnt, die zu der Zeit, als die Liturgie entstand, reichlich vorhanden waren²⁰⁾.

Der Gedankengang der Liturgie ist folgender. Der Priester fordert die Gemeinde in Z. 1—3 zu einem Gebet an

¹⁸⁾ A. Krüger a. a. O., S. 62 ff.

¹⁹⁾ Vgl. unten, S. 260.

²⁰⁾ Die Liturgie ist aber nicht, wie Krüger a. a. O. behauptet, eine Prosaparaphrase der Teletai des Onomakritos. Dem widerspricht die enge Verbindung der Demeter mit Rhea-Kybele, die bestimmt jünger ist als die Zeit des Peisistratos, und der junge Name Erikepaios, der wahrscheinlich semitischen Ursprungs ist und schwerlich vor der Zeit Alexanders in die orphischen Mysterien aufgenommen ist. Wenn die Teletai des Onomakritos als Vorlage in Betracht kommen, so kann sich die Liturgie nur an spätere Umbildungen dieser Schrift anlehnen.

die Gottheiten der Unterwelt auf, dessen erster Teil Z. 4—8 gesprochen wird, kündigt dann das Opfer an und vollzieht es nach Verlesung des Kultgesetzes (Z. 9—17). Dann folgt das zweite Gebet der Gemeinde (Z. 18—22). Darauf wird das heilige Mahl, bestehend in dem Rohfleisch des geopfer-ten Stieres und Weinspende, ausgeteilt und die Phalluszere-monie ausgeführt; zugleich werden die heiligen Symbole aus dem Korb genommen und auf dem Altar aufgestellt. Der Priester erklärt jetzt die Neulinge für geweiht und von dem Zwange der Seelenwanderung erlöst. Damit ist die heilige Handlung beendet, und die Symbole werden in den Korb zurückgelegt unter namentlicher Aufzählung der einzelnen Teile.

Das Gebet der Gemeinde gliedert sich in zwei Hälften, auf die sich die Anrufung der verschiedenen Gottheiten der orphischen Religion in sinnvoller Weise verteilt. Das erste Gebet ist an die Göttinnen der Unterwelt gerichtet. An der Spitze steht Persephone-Brimo; dann folgt ihre Mutter De-meter und Rhea-Kybele mit ihren Begleitern, den Koryban-ten, die ihre Söhne und Beschützer sind, und den Kureten, die an den Festen der Göttin ihre Waffentänze aufführten. Das zweite Gebet wendet sich an den orphischen Hauptgott, den all-einen Dionysos in seinen verschiedenen Erscheinungs-formen: Phanes-Protogonos-Eubuleus-Irikepaigos. Wie im ersten Gebet die Gehilfen der Rhea-Kybele, die auch zugleich die Helfer der Persephone sind, so werden im zweiten die Dienerinnen des Dionysos, die Euien, angerufen (Z. 19), die den erlösenden Trank herbeibringen. Zur Unterstützung des Gebetes an Dionysos werden dann noch einmal Rhea und De-meter und außerdem Pallas zitiert. Die Andacht der Gläubi-gen wendet sich jetzt ganz dem Hauptgott Dionysos zu, dessen Einheit der Priester ausdrücklich betont.

Aus dem Gebet ergibt sich, daß es sich um die Weihe von Neulingen (Neophanten) handelt. Dies drücken die Worte *διὰ τὴν τελετὴν* (Z.3) als das Thema der Liturgie un-zweideutig aus: bittet die Götter um Erlösung von der See-lenwanderung wegen der (jetzt vorzunehmenden) Weihe! Die Weihefeier rückt auch das in der Liturgie liegende Stim-mungsbild in das richtige Licht. Aus den beiden Teilen des Gebetes spricht eine zerknirschte, fast verzweifelte Stimmung: rettet mich, erlöst mich von dem Sold der Sünde, verstoßt mich nicht, der ich nach Gnade dürste! Nach erfolgter Weihe

aber herrscht eitel Freude. Jetzt ist der Mensch von Schuld und Strafe befreit. Freue dich! Denn gelöst ist der Vertrag, nach dem deine Seele ewig auf- und abwärts wandern mußte!

Worin bestand nun die Weihe der Orpheotelesten? Es galt ja, den mit der Erbsünde belasteten Menschen zu reinigen und ihn dadurch von dem Fluch der Seelenwanderung zu befreien. Denn nur denen, die gläubig die Weihen empfangen hatten, verhiess der Gott diese Befreiung, und nur der Reine durfte sich dem Gotte nahen und die Vereinigung mit ihm suchen. Die Weihen zerfielen in drei Teile, wie uns Theon von Smyrna belehrt ²¹): τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός, .. μετὰ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, τρίτη δὲ <ῆ> ἐπονομαζομένη ἐποπτεία. Der erste Akt, die κάθαρσις, bestand in einer Art Taufe. Man bestrich die Neulinge mit Gips und ahmte damit — so wird dieser Brauch erklärt — die Titanen nach, die sich, um sich unkenntlich zu machen, mit Gips beschmierten und so den kleinen Dionysos-Zagreus überfielen ²²). Indem man darauf den Anstrich wieder abwusch, legte man gleichsam die alte Titanennatur, das frühere sündige Leben und den Fluch der Erbsünde, ab. Diese Handlung muß der im Papyrus enthaltenen Liturgie voraufgegangen sein. Den zweiten Akt, die παράδοσις τῆς τελετῆς, lernen wir in unserem linken Text kennen. Der Akt wurde durch ein feierliches Opfer eingeleitet und war in der oben beschriebenen Weise dreifach geteilt: Rohfleischmahl nebst Weinspende, Phalluszeremonie und Zeigen der heiligen Symbole. Der dritte Akt, die ἐποπτεία, wird uns bei der Besprechung des rechten Textes beschäftigen.

Der zweite Akt nun, die παράδοσις τῆς τελετῆς, bildet den Gegenstand der im linken Text enthaltenen Liturgie. Für das Hindurchziehen des göttlichen Phallus durch den Schoß der Neulinge ist der charakteristische Ausdruck: ἔλκει — θεὸς διὰ κόλπου. Das gilt auch für andre Mysterien. So wurde in den Sabaziosmysterien den Neulingen bei der Weihe eine Schlange als das Symbol des Gottes durch den Schoß

²¹) in der Schrift περὶ τῶν κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς Πλάτωνος ἀνάγνωσιν p. 14, 18 (Hiller).

²²) Harpokration s. ἀπομάττων. Vgl. O. Kern, Mysterien, Sp. 1281/82 und Dieterich, „Über eine Szene der aristophanischen Wolken“ (Rhein. Mus. Bd. 48, 1893). Nach Dieterichs Ansicht hat Aristophanes in dieser Szene (V. 201 ff.) die orphischen Weihen parodierend dargestellt.

gezogen²³), in den eleusinischen Mysterien ein Mutterschoß²⁴), in den orphischen ein Phallus (νεύρα). Diesem Brauch liegt ohne Zweifel die Vorstellung eines ἱερός γάμος zu Grunde: Gott und der Myste sind Brautleute, die mit diesem Akt in eine eheliche Gemeinschaft eintreten. Dabei ist es gleichgültig, welche Geschlechter in dem religiösen Akt zusammenkommen; der Gedanke ist ideal und behält sein immaterielles Wesen auch in dem materiellen Akt²⁵).

Das Rohfleischmahl wird angedeutet mit den Worten: τὰ δὲ λεπτὰ κρέα ἐσθιέτω (Z. 14). Es wird als religiöse Handlung im Kult des Dionysos-Zagreus auch durch die literarische Überlieferung bestätigt, zuerst in dem Kreterfragment des Euripides: „Ein reines Leben führe ich, seitdem ich ein geweihter Bakchos der Kureten heiße, nachdem ich vorher ein Geweihter des idäischen Zeus und dann ein Hirte des nachwandelnden Zagreus gewesen bin und als solcher zuvor die (Pflicht der) Rohfleischmähler erfüllt und der Bergmutter Fackeln getragen habe“. Aitiologisch erklärt den Brauch der Kirchenschriftsteller Julius Firmicus Maternus²⁶). Nachdem er die Sage von der Zerreißung des kleinen Dionysos durch die Titanen erzählt und den wütenden Zorn des Zeus über die Untat geschildert hat, fährt er fort: „Um den Zorn des rasenden Gottes zu besänftigen, setzten die Kreter Festtage zur Feier des Leichenbegängnisses ein und ordneten ein jährliches Opferfest mit Weißen in jedem dritten Jahre an, wobei sie alles der Reihe nach ausführten, was der Knabe bei seinem Tode getan oder gelitten hatte. In dieser jährlichen Gedächtnisfeier veranstalten sie grausame Mahlzeiten, indem sie einen lebenden Stier mit den Zähnen zermalmen, und mit einem mißtönenden Geheul, das sie in einsamen Waldwinkeln erheben, täuschen sie den Wahnsinn eines Rasenden vor, um den Glauben zu erwecken, jene Tat sei nicht mit Hinterlist, sondern im Wahnsinn geschehen. (Dem Trauerzuge) voran wird eine Kiste getragen, in der die Schwester des Gottes (Athene) einst heimlich sein Herz verborgen hatte, und durch das Tönen der Flöten und das Geklingel des Schlagzeugs ahmen sie das Spielwerk nach, mit

²³) Dieterich, Mithrasliturgie, S. 123.

²⁴) O. Kern, Mysterien, in Pauly-Wissowa's Realenzykl. Sp. 1238.

²⁵) Dieterich weist in seiner Mithrasliturgie (S. 130 ff.) auf ähnliche Vorstellungen in der christlichen Kirche hin.

²⁶) bei O. Kern, Orph. frg. Nr. 214.

dem der Knabe getäuscht worden war“. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dem Euripidesfragment der von Firmicus Maternus geschilderte Brauch des Rohfleischmahles zu Grunde liegt, wenn der Kuret sagt: νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας (= βουκόλος) τάς τ' ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας μητρί τ' ὀρείωι δαΐδας ἀνασχών. Die Würde eines Priesters des Zagreus hat er erst erreicht durch Erfüllung der Rohfleischmähler; also mußten die Neulinge sich einem solchen Mahl unterziehen, um die Weihe zu erlangen. Das geschah bei dem alle drei Jahre abgehaltenen Weihefest, während der übrige Teil des Festes alle Jahre stattfand. Eine Bestätigung dafür gibt auch ein Scholion zu Clemens Alex.²⁷⁾: „Rohfleisch aßen diejenigen, die sich dem Dionysos weihten, um damit ein Wahrzeichen für die Zerreißung zu geben, die Dionysos von den Titanen erdulden mußte“. Damit darf die Ergänzung ἐφαγόν in Z. 25 als gerechtfertigt gelten.

Die Weinspende wird durch die Worte: ἔπιον ὄνος βουκόλος in Z. 25 des Textes bezeugt. Die Neulinge haben vorher gefastet; sie sind seelisch und körperlich durstig, fast verschmachtet und sehnen sich nach der Labung aus dem Brunnen des Dionysos. Nun speist sie der Gott aus der Quelle des Lebens mit dem Wein, seiner besonderen Gabe, die seine Dienerinnen, die Euien, bringen. Dieser dritte Akt der Weihe, das Rohfleischmahl und die Weinspende, bedeutet die völlige Vereinigung mit der Gottheit. Der Opferstier war der Gott selbst, der bei dem Überfall durch die Titanen, als er sich in einen Stier verwandelt hatte, zerrissen wurde. Es war also der Leib des Gottes, den man aß, und der Leib des Gottes war jedesmal gegeben, wenn ein Stier nach dem Ritus der Hadesopfer vom Priester geweiht und geopfert wurde. Wie man mit dem Fleisch des Stieres den Leib des Dionysos verzehrte, so trank man mit dem Wein ebenfalls sein göttliches Wesen, den heiligen Quell des Lebens und seliger Unsterblichkeit.

Ähnliche heilige Handlungen, wie wir sie hier festgestellt haben, sind uns aus anderen Mysterien bezeugt. In den eleusinischen Mysterien sagte der neu Geweihte: „Ich fastete, trank den Mischtrank, nahm (das göttliche Symbol) aus der Kiste, und nachdem ich den Akt vollzogen hatte, legte ich es in den Korb zurück und aus dem Korb in die

²⁷⁾ Prot rept. I, p. 433.

Kiste“²⁸⁾. Ähnlich lautet das Bekenntnis des Neophanten in den Attis-Kybele-Mysterien: „Aus der Handpauke habe ich gegessen, aus dem Schallbecken getrunken, habe die Opferschüssel getragen und bin in das Brautgemach geschlichen“²⁹⁾. Auch in den Kabirmysterien reichte der Priester den Mysten ein Liebesmahl, indem er Kuchen zerschnitt und Wein einschenkte und beides unter die Mysten verteilte³⁰⁾. Endlich wissen wir von den Mithrasmysterien, daß den Neulingen bei der Weihe Brot und ein Wassertrunk gereicht wurde³¹⁾. Cumont (die Mysterien des Mithra) ist der Ansicht, daß die Trankspende in den Mithrasmysterien ursprünglich aus dem Saft der Haomapflanze bestanden habe, der ja auch bei den Indern den Opfertrank bildete, und daß später mit Wasser vermischter Wein dazu benutzt wurde. Daß das Rohfleischmahl auch in den Dionysosmysterien eine wichtige Rolle spielte, ist selbstverständlich³²⁾.

Der Abschluß des heiligen Mahles wird mit den Worten bekundet: <δαιτὸς θεοῦ ἔφαγ<ον ἔπιον ὄνος βουκόλος<τε>... <κ>αὶ ὁ σοὶ ἐδόθη, ἀνήλωσαι. Es ist nun die Frage zu beantworten, wer mit den Worten ὄνος und βουκόλος gemeint ist. Es scheint mir gar keinem Zweifel zu unterliegen, dass mit diesen Ausdrücken bestimmte Weihegrade der Orpheotelesten bezeichnet sind. Und zwar ist ὄνος der Name des untersten Weihegrades, so wie die Mysten des untersten Grades in den Mithrasmysterien coraces hiessen. Dass es eine Gemeinschaft von ὄνοι in Griechenland gab, geht aus einer Inschrift von Beroia in Makedonien hervor: Αἰλίωι Ὀρέστηι ἡ συνήθεια ὄνων μνίας χάριν³³⁾. Diese Inschrift hat also die Gemeinschaft der ὄνοι dem Ailios Orestes zur Erinnerung geweiht. Auch die Ὀνιτάδαι in Milet und Ὀνεᾶται in Sikyon³³⁾ dürften hiermit in Zusammenhang stehen. Zum Vergleich kann man auch die ἵπποι, die in dem Iobakchengesetz erwähnt werden³⁴⁾, heranziehen,

²⁸⁾ Clemens Alex. protrept. II, 21. Der Mischtrank (κυκεών) war ein aus Gerste und anderen Zutaten gebrauter Trank. Das göttliche Symbol war ein Mutterschoß (s. O. Kern, Mysterien, Sp. 1238).

²⁹⁾ Clemens Alex. a. a. O. 15. Die Opferschüssel (κέρνος u. κέρνον) enthielt Mohn, Getreidekörner und Hülsenfrüchte (Athenaios XI, 476 e).

³⁰⁾ Inschrift aus Tomi, Archäol. epigraph. Mitt. aus Oestreich VII, 1882, S. 8.

³¹⁾ Justin, apol. I, 66.

³²⁾ O. Kern, Mysterien, Sp. 1298. Eurip. Bakchen: ὠμοφάγος χάρις.

³³⁾ O. Kern, a. a. O. Sp. 1252.

³⁴⁾ Maaß, Orpheus, S. 18.

ferner die ἄρκτοι in dem Kult der Artemis von Brauron, die πῶλοι der lakonischen Demeter, die ταῦροι des Poseidon von Ephesos³⁵). Ähnlich sind bei uns die muli und Füchse in der Studentenschaft, die Falken und Wölfe in der deutschen Jugendbewegung. Wenn es erwiesen ist, daß es in Griechenland menschliche Gemeinschaften mit dem Namen ὄνοι gab, so wird ihre Beziehung auf Dionysos und die Orphiker noch besonders gestützt durch die enge Verbindung, in welcher der Esel zum Kult des Dionysos stand. Bereits auf einer schwarzfigurigen Vase alten Stiles wird Dionysos auf einem Esel reitend dargestellt, und wie der Gott selbst, so reitet auch sein Gefolge, Silene, Satyrn und Mainaden, auf Eseln. Da die bildlichen Darstellungen den im bakchischen Kreise auftretenden Esel häufig mit dem Ithyphallus zeigen, so liegt der Schluß nahe, daß in der brünstigen Natur des Esels die Ursache für die Verknüpfung dieses Tieres mit Dionysos liegt. Im besonderen betont die Midassage die Beziehung des Esels zu dem orphischen Dionysoskult. Ovid erzählt³⁶), daß Midas von Orpheus in den Geheimkult des Dionysos eingeweiht worden sei und, nachdem er sich von dem Fluch des Goldes gereinigt hat, von Dionysos Eselohren erhalten habe. Damit soll offenbar bekundet werden, daß er nunmehr in das unmittelbare Gefolge des Gottes gehöre³⁷). So liegt der Weg zum Verständnis der ὄνοι unsres Textes offen. Die Neophanten sind in das Gefolge des Gottes aufgenommen, aber noch in der niedrigsten Funktion. Sie sind bereit, ihm zu dienen und alles zu tragen, was er ihnen auferlegt.

Auch über den βουκόλος sind Belege aus dem griechischen Altertum vorhanden; mit ihm hat sich aber auch die

³⁵) O. Kern, a. a. O., Sp. 1296. Auch in Kerns Artikel βουκόλοι in Pauly-Wissowas Realenzykl.

³⁶) Metam. XI. 92.

³⁷) Auch der sprichwörtlich gewordene Ausdruck ὄνος λύρας (der Esel hört auf die Lyra) ist hier heranzuziehen. Trotz seiner ganz un-musikalischen Natur erscheint der Esel auf bildlichen Darstellungen unter den Tieren, die dem musizierenden Orpheus zuhörten, ein Beweis für die alles bezwingende Gewalt des Sängers. Der Gedanke konnte dann leicht auf die orphischen Mysterien übertragen werden. — Auch ist der Brauch zu erwähnen, daß ein Esel den Korb mit den heiligen Geräten von Athen nach Eleusis trug, wenn das Fest der Eleusinien gefeiert wurde. Vgl. den Eingang von Aristophanes' Fröschen.

heutige Wissenschaft eingehend beschäftigt³⁸⁾. Das Wort kommt besonders häufig im Bereich der Dionysosmysterien vor und zwar in dem Sinne einer sakralen Funktion. Aber auch außerhalb dieses Gebietes fehlen die βουκόλοι nicht. Der Ζαγρέως βούτας in dem Kreterfragment des Euripides gehört bestimmt nicht in die Dionysosmysterien. Ferner erscheint auf einer Inschrift von Perinthos³⁹⁾ ein ἀρχιβουκόλος eines wahrscheinlich orphischen Gemeinbezirkes. Denn die Inschrift verkündet als Orakel der Sibylle: „Wenn Bakchos nach dem frohen Spiel niedergeschlagen wird, dann wird Blut mit Feuer und Staub sich mischen“. Die Unterschrift dazu lautet: Σπέλλιος Εὐήθης ἀρχιβουκόλος Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος. Da in dem Orakel zweifellos eine Anspielung auf den Tod des Zagreus, also des Gottes der Orphiker, vorliegt, so muss der ἀρχιβουκόλος den orphischen Mysterien angehört und an der Spitze einer Mehrheit von βουκόλοι gestanden haben. Endlich kommt der βουκόλος auch in den orphischen Hymnen vor. Im Hymnus I, 10 wird Hekate gebeten, „sie möge bei den heiligen Weihen zugegen sein, dem βουκόλος stets gnädig mit freundlichem Herzen“. Ähnlich schliesst der Hymnus XXXI, der den Kureten gewidmet ist. Die meisten Hymnen dagegen endigen mit dem Wunsche, die Gottheit möge den μύσται oder den μυστιπόλοι oder ὄργιοφάνται gnädig sein. Merkwürdig ist es jedoch, dass diese Ausdrücke sämtlich im Plural stehen, der βουκόλος dagegen im Singular. Daraus darf zum mindesten geschlossen werden, dass er eine Bezeichnung höherer Ordnung im orphischen Kult war⁴⁰⁾.

Aus allen diesen Argumenten glaube ich den Schluß ziehen zu dürfen, daß der in unserm Text erwähnte βουκόλος ein orphischer Myster mit priesterlicher Funktion war. Das legt ja auch die Wortbedeutung nahe (vgl. den christlichen pastor). So ist Orpheus selbst als Hirte eine bekannte Erscheinung auf bildlichen Darstellungen, so erklärt sich der Ζαγρέως βούτας in dem Kreterfragment als Priester des Zagreus und der ἀρχιβουκόλος auf der Inschrift von Perin-

³⁸⁾ Die Literatur in O. Kerns Artikeln „βουκόλοι“ und „Mysterien“ in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie.

³⁹⁾ bei O. Kern, Orph. frg. test. 210.

⁴⁰⁾ Dieterich (De hymnis Orphicis p. 12) nennt sie ein „collegium e reliquis mystis electum“. Vgl. auch Quandt, De Baccho ab Alexandri Magni aetate in Asia minore culto p. 251 ff.

thos als der Oberpriester eines größeren Bezirks orphischer Gemeinden. Die Worte unsres Textes bedeuten dann: die Gemeinde der Neugeweihten und ihr Priester hat das Gottesmahl eingenommen und hat es zu ihrem Heile verzehrt. Vielleicht mußten, dem Kreterfragment entsprechend, die Mysten eine bestimmte Zahl solcher Gottesmähler erfüllt haben, ehe sie die Würde eines βουκόλος erlangten, während das ἔλκειν διὰ κόλπου nur als einmaliger Akt an den ὄνοι vollzogen wurde.

Aus dem Schlachtopfer und dem Rohfleischmahl unsres Textes ergeben sich jedoch gewisse Schwierigkeiten. Die orphischen Vorschriften verlangten von den Orpheotelesten Enthaltamsamkeit vom Fleisch- und Bohnengenuß. Mit dieser Vorschrift, deren Alter durch Aristophanes, Euripides und Platon ⁴¹⁾ genügend bezeugt ist, kann unser Text nur dann vereinbar sein, wenn die Feste mit ihren Rohfleischmählern eine Ausnahme von dem Verbot des Fleischgenusses bildeten. Diese Erklärung scheint mir die einzig mögliche, aber auch durchaus glaubhaft zu sein. Während die Mysten in dem Weihegrade des ὄνος und βουκόλος im täglichen Leben sich des Fleischgenusses enthielten und nur bei den Rohfleischmählern der jährlichen Feste Fleisch zu sich nahmen, galt wahrscheinlich für die Mysten des dritten und höchsten Weihegrades die völlige Enthaltamsamkeit; daher sind sie auch in unserm Text nicht aufgeführt. Als Beleg kann auch hier das Kreterfragment gelten. Wenn wir mit v. Wilamowitz die drei dort angeführten Bezeichnungen als die drei Grade des Mysteriums auffassen ⁴²⁾, so ist der Kuret zuerst Διὸς Ἰδαίου μύστης gewesen, ist dann Ζαγρέως βούτας geworden und hat schließlich den höchsten Weihegrad als Κουρήτων βάκχος erreicht. Von ihm gilt das folgende: „Mit weißen Gewändern bekleidet meide ich die Geburtstätten der Sterblichen und hüte mich, eine Graburne zu berühren und aus beseelten Wesen herrührende Speisen zu genießen“ ⁴³⁾. Diese Mysten höchsten Grades werden wir im besonderen in den von Platon erwähnten Ὀρφικοί βίοι suchen müssen. So zeigt das Leben der Orpheotelesten eine Steigerung der Askese, deren ethische Bedeutung einleuchtet. Indem der Mensch sich im-

⁴¹⁾ Aristoph. Frösche 1032. Euripides Hippolyt. 952 ff. Platon Gesetze. VI. 782 c.

⁴²⁾ Glaube der Hell. II, S. 186.

⁴³⁾ Euripid. frg. 475, 16—19.

mer mehr von den Fesseln des irdischen Lebens löst, nähert er sich der völligen Vereinigung mit der Gottheit.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus der Frage, wie sich das Schlachtopfer unsres Textes mit der Tatsache verträgt, daß die orphischen Hymnen nur pflanzliche Rauchopfer angeben. Auch der Hymnus, der sich auf die Neophantenweihe bezieht, setzt ein solches Opfer als einziges voraus. Die Stelle in Platons *Politeia* ⁴⁴⁾, wo von den *θυσίαι* der orphischen Priester die Rede ist, bringt keine Klarheit, da *θυσία* sowohl das pflanzliche Rauchopfer wie das Schlachtopfer bedeuten kann. Nun gehört allerdings die Hymnensammlung so, wie sie uns vorliegt, etwa dem 2. Jh. unserer Zeitrechnung an, ist also um etwa 500 Jahre jünger als der Papyrus Gurob. Ich möchte daher diesen Widerspruch so erklären, daß die Schlachtopfer den alten Brauch darstellen, der sich bis in die hellenistische Zeit erhalten hat, daß dann aber unter dem Einfluß der Völker und Sitten vermischenden Tendenz der folgenden Zeit in der Orphik eine Strömung die Herrschaft gewonnen hat, die in dem unblutigen Opfer, wie es andere Mysterien hatten, die reinere Form der Gottesverehrung sah. So dürfte allmählich das Schlachtopfer und das Rohfleischmahl aus dem orphischen Gottesdienst entfernt und jenes durch das Rauchopfer, dieses durch die Brotspende ersetzt worden sein, so daß nur in der Weinspende die alte Tradition erhalten blieb. Das machte dann entsprechende Änderungen des orphischen Gesangbuches notwendig; vielleicht hängt damit das junge Alter dieses Buches in der uns vorliegenden Form zusammen.

Damit sind wir zur Besprechung des Opfers gelangt, das im Mittelpunkt der gottesdienstlichen Handlung unserer Liturgie steht. Der überlieferte Text spricht von einem Widder und einem Ziegenbock, jener bei Unterweltsopfern gebräuchlich, dieser mit dem Dionysosdienst eng verbunden. Ich habe den jungen Stier (*μόσχος*) hinzugefügt, gestützt auf den Wortrest *-χου* in Z. 16. Das Stieropfer muß nach dem, was vorher ausgeführt ist, als notwendig angenommen werden, da es ja das wichtigste und durch die Sage begründet ist und das Material zum Rohfleischmahle liefert. Die folgenden Zeilen haben der Deutung und Ergänzung große Schwierigkeiten gemacht. Daß sie mit ihren Imperativen eine rituelle Vorschrift

⁴⁴⁾ II, 7, p. 364/5.

enthalten, leuchtet ohne weiteres ein, zumal da die Worte ἐπὶ νόμῳ⁴⁵⁾ nur diese Bedeutung haben können. Auch die Worte „nach dem Ritus des Hades“ sind verständlich. Aber was ist unter dem „Ritus des Flusses“ zu verstehen? Da es die Gottheiten der Unterwelt sind, die im Gebet angerufen werden, muß das Opfer nach dem Ritus des Unterweltsopfers ausgeführt werden. Diesen kennen wir aus der Anweisung, die Kirke dem Odysseus gibt: in eine Erdgrube soll er die Totenspende gießen und ein schwarzes männliches und weibliches Schaf so opfern, daß das Blut in die Grube fließt. Nach diesem Ritus soll auch hier geopfert werden. Für die Unterwelt sind zwei charakteristische Vertreter genannt: Hades als Ort der Schatten und der „Fluß“. Daß mit dem letzteren die Styx gemeint ist, scheint mir, von der religiösen Einstellung der Orphiker aus gesehen, durchaus verständlich. Sagt doch die Seele des Patroklos zu Achill⁴⁶⁾: „Die Schatten der Toten halten mich fern und lassen mich nicht über den Fluß in ihre Gemeinschaft“. Die Styx ist der heilige Fluß, bei dem die Götter ihre höchsten Eide schwuren, der Unterweltsfluß κατ' ἔξοχήν, auch wenn die Sage noch drei andere kennt. Bei der hochheiligen Bedeutung der Styx konnte religiöse Scheu den Griechen wohl veranlassen, die Nennung des Namens zu vermeiden.

Den Inhalt des Nomos, also die Ritualvorschrift, geben die Zeilen 13 bis 17 an. Die Z. 13 enthält die Worte -άνων τοῦ τράγου. Mit der Ergänzung λαμβάνων τοῦ τράγου <τὰς ὄρχεις bin ich dem Vorschlage von Smyly gefolgt, der dazu folgende Stelle⁴⁷⁾ anführt: ὅτιπερ ὁ Ζεὺς, δίκας ἀποτιννύς

⁴⁵⁾ Es kann hier unmöglich νομῶι gelesen werden, wie Tierney und Krüger a. a. O. wollen. Denn daß die unserm Text zu Grunde liegende heilige Handlung auf einer Flußwiese stattfand, ist nach ihrem ganzen Charakter ausgeschlossen. Wer hätte da jemandem das Zusehen verbieten wollen? Diese Handlung mit all ihren Einzelheiten konnte nur in einem geschlossenen Raume, einem ἱερός οἶκος, stattfinden.

⁴⁶⁾ K, 517 ff.

⁴⁷⁾ Michael Psellos, quoniam sunt Graecorum opiniones de Daemonibus, bei O. Kern, Orph. frg. Nr. 31. Von Wichtigkeit ist hierzu auch eine Notiz des Clemens Alex., protrept. II. 17: ταῦτα οἱ Φρύγες τελίσκουσιν Ἄττιδι καὶ Κυβέλλῃ καὶ Κορύβασι. τεθρυλήκασιν δὲ ὡς ἄρα ἀποσπάσας ὁ Ζεὺς τοῦ κριοῦ τοὺς διδύμους φέρων ἐν μέσοις ἔρριψε τοῖς κόλποις τῆς Διοῦς τιμωρίαν ψευδῆ τῆς βιαίας συμπλοκῆς ἐκτιννύουσιν, ὡς ἑαυτὸν δῆθεν ἐκτεμῶν. Daß in dieser Notiz, die immerhin wesentlich älter ist als die des Psellos, der Widder statt des Ziegenbockes genannt wird, ist nicht von Belang. Vor allem erfahren wir hieraus, daß dieser

τῆς βίας τῆι Δήμητρι, τράγου ὄρχεις ἀποτεμών, τῶι κόλπωι ταύτης κατέθετο ὥσπερ δὴ καὶ ἑαυτοῦ. Es sollen also die Hoden des Bockes besonders mit den Tieren geopfert werden, um die weibliche Gottheit der Unterwelt zu versöhnen. Es folgt dann die nach den oben gemachten Ausführungen ergänzte Vorschrift, daß die Mysteren die mageren Fleischteile (des Stieres) roh verzehren sollen. Zu diesem Zwecke wird das Fleisch vom Priester als dem Vertreter der Gemeinde in Stücke geschnitten und auf die Opferschüssel gelegt. Helfer heben die Schüssel auf ihren Kopf, tragen sie herum und verteilen das Fleisch. Dieterich zieht einen Brauch der griechisch-katholischen Kirche zum Vergleich heran⁴⁸⁾. Dort setzt der Priester dem Diakon den Teller mit dem heiligen Brot auf das Haupt, während er selbst den Kelch hält. Beide gehen dann in der Kirche herum und teilen das Abendmahl aus. Ähnlich müssen wir uns die Zeremonie in der orphischen Gemeinde denken. Der Name dieser Helfer ist nicht überliefert; ich habe διάκονος dafür eingesetzt in Anlehnung an den späteren Gebrauch der christlichen Kirche, welche die Bezeichnung vielleicht aus antiken Mysterien übernommen hat.

Während der eigentlichen Opferhandlung, die zwischen Z. 17 und 18 einzuschalten ist, wird die Gemeinde geschwiegen haben, dann aber, während das Fleisch zum Mahle zerschnitten und mit der Weinspende zugleich verteilt wurde und das ἔλκειν διὰ κόλπου stattfand, wird sie das zweite Gebet gesprochen und solange wiederholt haben, bis die ganze Zeremonie beendet war. Vor Beginn des Gebetes muß aber auch das Zeigen der in Z. 29 und 30 aufgezählten Symbole zu denken sein, so daß dem Mysteren bei seinem Gebet der Gott in seinen Symbolen gegenwärtig war. Vor dem Schlußwort des Priesters ist die gesamte heilige Handlung beendet. Die Neulinge sind geweiht, und der Zwang der Seelenwanderung ist von ihnen genommen. Zum Schluß werden die Symbole genannt, während sie in den Korb zurückgelegt werden, in dem sie aufbewahrt wurden. Ihnen müssen wir noch einige Aufmerksamkeit widmen.

Ritus aus den Attis-Kybele-Mysterien stammt; es tritt also auch hier der in der Alexandrinerverzeit um sich greifende Synkretismus der verschiedenen Mysterien hervor.

⁴⁸⁾ Mithrasliturgie, S. 104.

Für die Ergänzung der Z. 29 und 30 waren zwei Stellen aus der frühchristlichen Literatur heranzuziehen. Clemens Alex. und, ihn zitierend, Eusebius⁴⁹⁾ erwähnt sie, nachdem er die Sage von der Zerreißung des Dionysosknaben durch die Titanen erzählt hat, als dessen Spielzeug, ὡς ὁ τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος:

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια
μῆλά τε χρύσεια κατὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἐχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλαι, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.

Ähnlich berichtet Arnobius⁵⁰⁾: cuius rei testimonium argumentumque fortunae (nämlich des Schicksals des Dionysos) suis prodidit in carminibus Thraicius talos (= ἀστράγαλος), speculum (= ἔσοπτρον), turbines (= κῶνους, στρόβιλος), volubiles rotulas (= ῥόμβους) et teretes pilas (= σφαίρας) et virginibus aurea sumpta ab Hesperidibus mala (= μῆλα). στρόβιλος scheint in der gleichen Bedeutung wie κῶνος gebraucht zu sein; bei Eusebius steht in dem orphischen Vers κῶνος, in der folgenden Aufzählung στρόβιλος. Stellen wir also die sämtlichen hier genannten Symbole zusammen, so erhalten wir folgende Reihe: σφαῖρα (Kugel, Ball), κῶνος (Kreisel), ῥόμβος (Zauberrad), ἀστράγαλοι (Würfel), πόκος (Wollflocke), μῆλα (Äpfel), ἔσοπτρος (Spiegel), παίγνια καμπεσίγνια (Gliederpuppen). Die letzteren können in dieser Form hier nicht gestanden haben, wohl aber in der Form κόρη, von der das η im Text erhalten ist. Weil der Gegenstand als solcher unter den Symbolen überliefert ist, möchte ich das Wort κόρη der πλατάγη (Klapper), die Smyly einsetzen will, vorziehen.

Die Sage berichtet, daß die Titanen dem Dionysosknaben diese Sachen als Spielzeug gebracht hätten, um ihn dadurch abzulenken und so leichter in ihre Gewalt zu bekommen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß damit ihre Bedeutung erschöpft wäre. Die Wollflocke hat sicher chthonischen Charakter; denn das Schaf, besonders das schwarze, war das besondere Opfertier der Unterirdischen. Die mythische Bedeutung der Äpfel wird dadurch gekennzeichnet, daß sie auf die Äpfel der Hes-

⁴⁹⁾ Clem. Alex. Protrept. II, 17, 2—18, 1 und Euseb. Praep. ev. II, 3, 23 bei O. Kern, Orph. frag. Nr. 34.

⁵⁰⁾ Adv. nation. V, 19 bei O. Kern ebenda.

periden zurückgeführt werden. Äpfel waren aber auch in den Kranz des Dionysos eingeflochten als Symbol des fruchtbringenden Gottes. Auch der κῶνος hat seine Bedeutung im Kult des Dionysos: κῶνοι (Pinienzapfen) wurden benutzt, um die Weinkrüge auszuräuchern, und wurden deshalb auf der Spitze des Thyrsosstabes getragen. Das Wort ῥόμβος wurde von den Orphikern auch für das Sonnenrad gebraucht; so heißt es in dem orphischen Hymnus an Helios:

ῥόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων.

(die unermessliche Bahn des Sonnenrades im Kreise drehend).

Aber die Symbole müssen noch einen besonderen Sinn für die Orpheotelesten haben. Smyly deutet sie, auf den ursprünglichen Sinn des Wortes σύμβολον zurückgreifend, als Erkennungszeichen. Wie Gastfreunde an den beiden Teilen eines zerbrochenen Stabes, so müssen auch die Orpheotelesten sich an diesen Symbolen irgendwie erkannt haben. Sie werden in unserer Liturgie den Neophanten zum erstenmal mitgeteilt, um ihnen als Erkennungszeichen gegenüber ihren Ordensbrüdern zu dienen.

II. Der rechte Text.

-----	1—4
Παρά(στητε νῦν καὶ ἐποπτεύετε τὰ μυστικὰ ἀγάλ-	A. 5 ¹⁾ 5
ματ(α θεῶν μεγάλων καὶ συνόντες τοῖς βάκχοις συνέ-)	6
δροις ἑγείεσθε τοῦ τρίτου κρατήρος· ἄλλὰ θερά-)	7
πουσ(ι μακαρίστοις καὶ ἐπόπταις Διονύσου πρέπει ὄσι-)	8
οῦν εὐ(φημον στόμα καὶ ἀπέχεσθαι ἐμψύχου.)	9
ῥάχος κ(λήματος ἐν χερσὶν ἔχοντες εὐχέσθε μὲν Διονύσωι,)	10
εὐχέσ(θε δὲ καὶ τῆ βασιλείᾳ μέλι γάλακτι κεκραμέ-)	11
νον π(ίοντες καὶ μακαριότητος μεγίστης λαχόντες·)	12
μὴ ἔχη(ι τὰς ψυχὰς ὑμῶν πάθος τι κακὸν μηδὲ τε-)	13
τιημέ(νοι διάγητε βίον· εἰς αἰὶ γὰρ ἐλευθερω-)	14
θὲν τοῦ (παντὸς κακοῦ ἐστὶ τὸ τῶν κισσίνου·)	15
τρίχων (βάκχων Ζῆν.)	16
Βλέπω (ὕμας, ὦ θεοὶ μεγάλοι, καὶ πελάζομαι καθαρὸς.	B. 17
καλῶ (σε, ὦ Διόνυσε Εὐβουλεῦ Ἰρικεπαῖγε ἐν οὐ-)	18
δῶι λοι(σθίωι τελετῶν ἐστῶς καὶ χάριν ἔχω)	19

⁵¹⁾ A = Ἄρχιβουκόλος. 2. B = βάκχοι. Vor Z. 5 unlesbare Schriftreste. Z. 10. ῥάχος Kern, ῥάκος Wilcken. 12. οἶνον π(ιν? Kern. 13. ἐχέ(τω? Wilcken. 14. (τε)τιημέ(ν Wilcken. 18. Κα Kern, καλῶς? Wilcken. 20. ε...ιση Kern. 21. δι Kern. 22. θ.ε.ικα Kern. 25. πορθ Kern. 27 und 28 von Kern nicht notiert.

ἐ<ποπτείας τυχών· καλῶ καὶ σέ, ὦ μήτηρ>	20
Διονύσ<ου> Περσεφόνεια, ἥ ἡξίωσάς με>	21
ἐ<ς> εἶκα<σμά σου> βλέποντα ἐνούσθαι σοι καὶ>	22
γεύ<σα>σ<θαι> μακαριότητος θεῶν, ἐπεὶ ἐθήλα->	23
Ζέ<ς> με, ὥστε ἦν ὡς ἔριφος εἰς γάλα πεσών.>	24
πορθη<τός> ἐστι νῦν δεσμὸς ψυχῆς, ἀπαθῆς εἰμι>	25
δι' οὐλ<κου τοῦ βίου> ὡς θεός ἀντὶ βροτοῦ· ὦ ἀγω->	26
γεῦ ρυ<κόμενε> τὴν ἀγέλην σου ἐκ παντός>	27
τοῦ <κακοῦ, δέχου με.>	28

Übersetzung.

Oberpriester. Tretet nun heran und schauet die geheimen Bilder der grossen Götter, und im Zusammensein mit den beisitzenden Bakchen kostet den dritten Becher. Den seligen Dienern des Dionysos geziemt es, fromme Worte zu sprechen und sich der von Lebenden herrührenden Speise zu enthalten. Eine Weinrebe in den Händen haltend, betet zu Dionysos, betet aber auch zu der Königin, nachdem ihr den Mischtrank aus Honig und Milch genossen habt und der größten Seligkeit teilhaftig geworden seid, daß kein schlimmes Leid eure Seelen gefangen halte und ihr unbekümmert euer Leben zubringet; denn für immer von jedem Leid befreit ist das Leben der epheubekränzten Bakchen.

Bakchen. Ich rufe dich, Dionysos Eubuleus Irikepai-gos, auf der letzten Schwelle der Weißen stehend, und danke dir, da ich der Schau teilhaftig geworden. Auch dich rufe ich, o Mutter des Dionysos, Persephoneia, die du mich würdigtest, daß ich, auf dein Bild hinblickend, eins wurde mit dir und die Seligkeit der Götter kostete, als du mich säugtest, so daß ich war wie ein Böcklein, das in die Milch fiel. Zerstört ist nun die Fessel der Seele, leidlos bin ich mein ganzes Leben hindurch, so daß ich wie ein Gott bin statt eines Sterblichen. O Führer, der du deine Herde rettetest aus jedem Unglück, nimm mich als deinen Diener an.

Die weitgehende Zerstörung des rechten Textes macht es unmöglich, ihn mit der gleichen Wahrscheinlichkeit wiederherzustellen wie den linken ⁵²⁾. Vielleicht aber läßt sich aus

⁵²⁾ Die hier gegebene Ergänzung verfolgt keinen weiteren Zweck als zu zeigen, daß die von mir versuchte Sinndeutung sich mit den erhaltenen Resten vereinigen läßt, daß also der Text so oder ähnlich gelaunet haben kann.

den geringen erhaltenen Wortresten in Verbindung mit sonstigen Nachrichten über die Mysterienkulte ein wenn auch nur problematischer Aufschluß über den wahrscheinlichen Inhalt des Textes gewinnen.

Der Umstand, daß beide Texte nebeneinander stehen, deutet darauf hin, daß sie zusammengehören. Auch in der Form stehen sie einander nahe. Denn der rechte Text scheint ebenfalls die liturgische Ordnung des Wechselgesprächs zwischen Priester und Gemeinde zu haben. Von Z. 17 ab sind nämlich die Zeilen etwas vorgerückt, so daß die Z. 1—16 und 17—30 zwei deutlich sich voneinander abhebende Gruppen bilden. Nun ist in Z. 11 εὔχεσ- erhalten und in Z. 17 βλέπω. Das erstere ist doch wohl zu εὔχεσ<θε zu ergänzen. So scheint die erste Gruppe vom Priester, die zweite von der Gemeinde gesprochen zu sein. Es könnte eingewendet werden, daß weder im linken Text am Ende noch im rechten Text am Anfang der Zeilen eine Bezeichnung der sprechenden Person erhalten ist, daß also keiner der beiden Texte äußerlich eine Bestätigung für den Gesprächscharakter an die Hand gibt. Eine solche Bezeichnung ist jedoch meines Erachtens nicht notwendig, wie ja auch sonstige Bemerkungen über die sich abspielende heilige Handlung fehlen. Da das Blatt nur für den internen Gebrauch bestimmt war, genügte es, den Wechsel der sprechenden Person durch Vor- bzw. Einrücken der Zeilen kenntlich zu machen. So wird es auch beim linken Text gewesen sein.

Ferner lese ich in Z. 21 Διονυσ-; es handelt sich also auch hier um ein Gebet an Dionysos, das mit καλῶ in Z. 18 eingeleitet wird. In Z. 10 lese ich mit O. Kern ῥάχος und ergänze das folgende κ zu κλήματος. Das läßt darauf schließen, daß die Mysteren Weinrebenzweige in der Hand trugen. Das Wort τριχων in Z. 16 dürfte zu κισσινω>τριχων zu ergänzen sein und darauf hindeuten, daß die Mysteren einen Epheukranz auf dem Haupte trugen. Die Sage führt die enge Verbindung des Epheus mit dem Dionysoskult darauf zurück, daß bei dem Brande des thebanischen Palastes der soeben geborene Dionysos von Epheuranken vor dem Feuer geschützt wurde. Man könnte auch an eine Bekränzung mit Lotoszweigen denken in Anlehnung an eine kyrenaische Schale des 6. Jh., wo die dienenden Seelen den Seligen Lotoszweige reichen.

Aus der zweiten Gruppe des Textes sind die wichtigsten

Reste βλέπω in Z. 17 und γευ . . σ- in Z. 23. Das Wort βλέπω deutet einen weiteren wichtigen Vorgang an. Die Symbole, von denen im linken Text die Rede ist, können nicht der Gegenstand des Sehens sein; denn der neue Text setzt auch einen andern Charakter der heiligen Handlung voraus. Es kann sich nur um ein Bild des Gottes selbst handeln, das der Myste vor sich sieht, ein Kultbild, das in besonderer Beziehung zu den orphischen Mysterien stand. Außer dem Bild des Dionysos muß sich in dem Raum auch ein Kultbild der Persephone befunden haben, die, wie unten gezeigt werden soll, als Spenderin des Weihetranks zu der heiligen Handlung gehört. Während also der Gott in dem linken Text sich nur in seinen Symbolen zu erkennen gibt, sieht ihn hier der Myste im Bilde vor sich. Dieser Akt des Schauens kann nichts andres als die ἐποπτεία sein; sie war in den eleusinischen Mysterien der höchste Grad der Weihen und wird es auch in den orphischen Teletai gewesen sein.

Der Wortrest γευ . . σ- ist zweifellos zu γεύσασθαι zu ergänzen. Es ist wohl selbstverständlich, daß damit auf ein zu dieser Zeremonie gehörendes Kosten hingewiesen wird, daß mithin zu dem ganzen religiösen Akt ein Weihetrank gehörte. Nun ist aus dem antiken Mysterienkult der Ausspruch überliefert: τρίτου κρατῆρος ἐγεύσω⁵³⁾. Dieser Ausspruch wurde für die höchsten Weihen gebraucht und führt uns auf die oben vertretene Ansicht, daß es in den orphischen Teletai drei Weihegrade gab. Der erste Trank wurde bei der κάθαρσις, dem ersten Akt der Weihen, gereicht und war wohl ein Wassertrank, der neben der Wassertaufe (dem Akwaschen des Gipsanstriches) die innere Reinigung symbolisch darstellte. Der zweite ist der Weintrank, der den Gegenstand des linken Textes bildet. Der dritte Trank, um den es sich hier handelt, bestand aus Milch, die mit Honig gesüßt war. Diese durch den Priester geweihte Milch gilt als Spende einer Göttin, als die Muttermilch, mit der die Göttin diejenigen säugt, die sie an Sohnesstatt annehmen will. Ein solcher Mensch wird dann θεός ἀντὶ βροτοῦ⁵⁴⁾, nachdem er unter den Busen der Göttin getaucht ist, (ὑπὸ κόλπον βασιλείας ἔδου⁵⁴⁾ und mit der göttlichen Milch auch die göttliche Natur in sich aufgenommen hat. Er ist dann das Böcklein, das in die Milch gefallen ist (ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον)⁵⁴⁾. Während diejenigen,

⁵³⁾ Apostol. 1728, t. II, p. 692.

⁵⁴⁾ Die drei Ausdrücke finden sich auf den Goldplättchen von

die nicht die höchste Weihe erhalten haben, das erst nach dem Tode erlangen, wird denen, die den dritten Becher gekostet haben, dieses Glück bereits während ihres Erdenlebens zuteil. Sie gehören nur äußerlich noch der Erdenwelt an, seelisch sind sie von diesem Leben losgelöst wie die indischen Yogins, zerstört ist das Band, das sie mit diesem Leben verbindet (πορθη<τος ὁ δεσμός τοῦ βίου> Z. 25). So ist eine Steigerung vorhanden gegenüber dem Zustand dessen, der nur die niederen Weihen erhalten hat und dem nur der Zwang der Seelenwanderung gelöst ist. Einer aufsteigenden Pyramide vergleichbar wird auch die Zahl derer, die zu dieser höchsten Weihe gelangen, kleiner, und so bewahrheitet sich der von Platon angeführte orphische Spruch: πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι⁵⁵).

Die Göttin, die den beglückenden Trank spendet, kann nur Persephone sein⁵⁶). Wir erinnern uns, daß sie nach orphischer Überlieferung die Mutter des Dionysos und so mit ihm aufs engste verbunden ist. Sie stellt gewissermaßen das weibliche, Dionysos das männliche Prinzip unter den chthonischen Göttern dar und ist deshalb auch im linken Text zugleich mit Dionysos, sogar vor ihm angerufen.

Die übrigen Wortreste sind in ihrer Deutung sehr problematisch. Z. 22 lese ich ε.εικα- und ergänze ἐς εἰκα<σμα und beziehe die Worte auf das Bild der Persephone. Da also mindestens zwei Kultbilder in dem Raume vorhanden sind, läßt sich in Z. 6 εἰκάσ<ματ<α oder ἀγάλ<ματ<α vermuten in dem Zusammenhang, daß der Priester die Mysterien auffordert, an die heiligen Bilder heranzutreten. In der Silbe -δροῖς Z. 7 könnte das Wort παρέ<δροῖς stecken als die Versammlung der an der Weihe teilnehmenden Mysterien, welche die höchste Weihe bereits besitzen. Z. 13 und 14 dürften in dem Sinne zu ergänzen sein: daß eure Seelen kein Leid mehr treffe (μὴ ἔχη) und ihr nicht mehr betrübt seid (τε)τιμημέ<νοι). Diese Worte deuten darauf hin, daß der Genuß des Milchtrankes und das Erlangen der höchsten Weihe von allem

Thurioi (Diels, Vorsokratiker, Orpheus Nr. 18, 20). Offenbar spricht auf den beiden Blättern die Seele eines Bakchen.

⁵⁵) Phaidon 69 c. Dazu O. Kern, Mysterien, Sp. 1287.

⁵⁶) In der Deutung der Formeln τρίτου κρατήρος ἐγεύσω und ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον bin ich den Ausführungen von Eisler in seinem Aufsatz „Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Kirche“ (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923) gefolgt.

irdischen Leid und Schmerz befreit und den Zustand leidloser Seligkeit schon im irdischen Leben schafft.

Es ist nun noch die Frage zu beantworten, welchen Namen die Mysten des höchsten Weihegrades bei den Orphikern trugen. Der Text des Papyrus gibt keinen Anhalt dafür. Man könnte in dem Wort πατέ(ρ)ων des linken Textes den gesuchten Namen vermuten, wie ja auch in den Mithrasmysterien diese Mysten patres hießen. Allein diese Stelle erklärt sich leichter, wenn man in den πατέρες die Väter der Orpheotelesten sieht, die ebenfalls geweiht und bereits verstorben, von der Strafe der Seelenwanderung befreit waren. Zu diesem Abschneiden des endlosen Fadens der Strafen genügte die Erstlingsweihe. Vielleicht aber gibt das Kreterfragment einen Hinweis in dem Ausdruck Κουρήτων βάκχος. Das Fragment zeigt in dem vorhergehenden Ζαγρέως βούτας eine so starke Ähnlichkeit mit den orphischen Weihen, daß wir versucht sind, in diesem Mysten einen Orpheotelesten zu vermuten. Auf den Ausspruch Platons πολλοὶ μὲν ναρθοκοφοί, παῦροι δὲ τε βάκχοι wurde bereits hingewiesen. Wenn wir ihn mit O. Kern auf die Orphik beziehen, dann kann das Wort βάκχοι kaum etwas anderes bezeichnen als den höchsten orphischen Weihegrad. Allerdings wird der Name Bakchos in der Regel von dem Gott der dionysischen Weihen gebraucht. Andererseits aber kommt das Wort auch als Bezeichnung des orphischen Gottes vor⁵⁷⁾, so daß wir annehmen müssen, daß Dionysos in den dionysischen und den orphischen Mysterien den Beinamen Bakchos hatte, der dann auch in beiden auf die Mysten übertragen werden konnte.

Für den Titel des Priesters, der die Bakchenweihe vornahm, gibt der Text keinen Anhalt. Aber vielleicht haben wir ihn in dem ἀρχιβουκόλος vor uns, der in der oben angeführten Inschrift⁵⁸⁾ erwähnt wird. Ich habe deshalb diese Bezeichnung in den rechten Text eingesetzt.

Die Untersuchung der beiden Texte hat unsere Kenntnis der orphischen Teletai ganz wesentlich erweitert. Wir haben von den drei Stufen der Weihen die zweite, die παράδοσις

⁵⁷⁾ In einem hellenistischen Epigramm (bei O. Kern, Orph. frag. test. 126): ὅς (d. i. Orpheus) ποτε καὶ τελετάς μυστηρίδας εἴρετο Βάκχου, und in einem von Diodor zitierten orphischen Vers (ebenda, test. 218): κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκρανε.

⁵⁸⁾ S. 255.

τῆς τελετῆς in ihren Einzelheiten und liturgischen Formen kennen gelernt und von der dritten Stufe eine, wenn auch problematische, Vorstellung erhalten. Wir haben auch den ethischen Gehalt dieser religiösen Formen zu erfassen versucht und haben dabei das Wesen der orphischen Religion berührt, auf das leider hier nicht näher eingegangen werden konnte. Wenn unsere Ausführungen richtig sind, dann kann den orphischen Teletai nicht mehr die untergeordnete Stellung zukommen, in die man sie hat verweisen wollen. Dann reihen sie sich gleichwertig in den Kreis der übrigen antiken Mysterien ein und erweisen zugleich ihre Bedeutung als Vorläufer der christlichen Religion.

Bremerhaven

Oscar Schütz

ZUR RÖMISCHEN RELIGION DER ARCHAISCHEN ZEIT

1. Zur *captio* der Vestalinnen

In der Erklärung der bekannten sacralrechtlichen Formel bei Gellius I 12, 14: *Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio* hat A. Brouwers (Rev. Belge de phil. et d'hist. XII, 1933, 1080 ff.) einen wichtigen Fortschritt gemacht, indem er durch Vergleich von Festus 204. 216 Lds. feststellte, dass *optima lege* (was schon andere wollten) zweifellos zusammengehöre und bedeute: „une Vestale *optima lege* est une Vestale complète qui jouit de tous les droits, de toutes les prérogatives des Vestales.“ Bestimmt richtig. Aber Brouwers' Übersetzung: von *uti quae optima lege fuit* durch: „comme étant une Vestale dont les droits n'ont aucune restriction“ kann nicht richtig sein, da das Verbum *fuit* diesen Sinn nicht hergibt, und sie ausserdem erst eine Vestalin werden soll. Die erste der beiden von Brouwers herangezogenen Festusstellen (204 Lds.) gibt die Lösung: „*ut qui optima lege fuerint*“ *adici solet, cum quidam magistratus creantur . . .* d. h. es ist in dem *ut*-Satze der *Conjunctiv* erforderlich. Da läge es nun nahe, das Gewünschte mit Gewalt in den Text einzuflicken: *fu(er)it*