Antiker Volksglaube.

I.

Dass die Seelen der Verstorbenen im Luftraum bleiben und mit dem Athem in den Körper neugeborener Kinder eingehen, ist ein verbreiteter Volksglaube, der sich oft mit der Anschauung kreuzt, dass die Seele eines Ahnen den Körper eines Nachkommen belebt. Wenn auf den Hebriden ein Mensch langsam hinstirbt, so glaubt man, dass die Feen warten, um seine Seele aufzufangen und einen anderen Körper damit zu beseelen. In Lancashire fängt man den letzten Athemzug und mit ihm vermeintlich die Seele eines Sterbenden mit dem Munde auf (Gomme ethnology in Folklore 159 f.). Ganz ebenso will Anna den letzten Hauch aus Didos Munde in sich aufnehmen (Verg. Aen. IV 684, *tamquam possit animam sororis excipere et in se transferre* Servius)[1]. Bei den Seminolen auf Florida wurde, wenn ein Weib bei der Entbindung starb, das Kind über ihr Antlitz gehalten, um mit ihrer Seele Kraft und Klugheit zu erlangen (Tylor Anfänge der Cultur I 427). Die Algonkinindianer begraben verstorbene Kinder am Wege, damit ihre Seelen in vorbeigehende Mütter einfahren und wiedergeboren werden. Bei den nordwestamerikanischen Tacullis legt der Medicinmann seine Hände auf die Brust des Sterbenden, dann auf den Kopf eines Verwandten und bläst hindurch; dieser ist der Empfänger der freigewordenen Seele, und das nächste Kind, welches ihm geboren wird, erhält Name und Rang des Todten (Tylor II 3 Jiriczek Mitth. d. schles. Ges. f. Volksk. I 33). Hierher mag auch der deutsche Glaube gehören, dass Sturmwind entsteht, wenn Jemand sich aufhängt (Grimm DM[4] 528 Mannhardt germ. Mythen 270 [1])[2]. Ueberzeugend hat Rohde (Psyche

[1] Vgl. Cic. Verr. V 118 cons. ad Liv. 97 *non animam appositō fugientem excepit hiatu.* 157 *tu mea condas lumina et excipias hanc animam ore pio.* Ovid. met. VII 860 XII 424.

[2] Bei Plut. de def. orac. 18 erzählt Demetrios, während seines Aufenthaltes auf einer der kleinen britannischen Inseln sei ein grosses Un-

226 f.) die attischen Tritopatores, welche zugleich Wind- und Ahnengeister sind, in diesen Zusammenhang gestellt. In einem orphischen Gedicht las Aristoteles, dass die Seele beim Athmen aus dem Luftraum in den Körper trete (Orph. fr. 241 Abel); in einem von Proklos citirten, d. h. den Rhapsodien angehörigen Fragment (fr. 224)[1] finden wir den Glauben, dass die Seelen der Thiere in die Luft gehen und aus ihr mit dem Winde in neue Körper gelangen, während die Menschenseelen nach dem Tode in die Unterwelt geleitet werden. Durch die Güte von E. Riess, der mir sein Material zu Vettius Valens zur Verfügung gestellt hat, bin ich in der Lage, einige orphische Verse mitzutheilen, in denen der ursprüngliche Volksglaube in einer neuen, für uns nicht überraschenden Wendung erscheint. In codex Oxon. Selden. 22 saec. XVII (Coxe 597) folgt auf die acht Bücher ἀνθολογιῶν des Valens, die hier vollständiger und in besserer Ordnung überliefert sind als in Vatic. gr. 191, ein zweites, wie aus dem Prooemium hervorgeht, späteres Werk desselben Verfassers. In diesem Prooemium findet sich folgende Erörterung des überaus eitlen und geschwätzigen Valens: πελαγοδρομήσας οὖν καὶ πολλὴν γῆν διοδεύσας κλιμάτων (κριμάτων O, verb. am Rande) τε καὶ ἐθνῶν κατόπτης γενόμενος πολυχρονίᾳ πείρᾳ καὶ πόνοις συνεμφυρεὶς (-ρὴς O) ἠξιώθην ὑπὸ θεοῦ καὶ τῆς προνοίας βεβαίου καὶ ἀσφαλοῦς λιμένος τυχεῖν[2]. οὐ γὰρ φθαρτὰ πάντα καὶ μοχθηρὰ ἔλαχον οἱ ἄνθρωποι, ἔστι δέ τι καὶ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ θεόπνευστον δημιούργημα, ὅ τε περικεχυμένος ἀὴρ ἄφθαρτος ὑπάρχων καὶ διήκων εἰς ἡμᾶς ἀπόρροιαν (ἀπόρροι O) καιρικὴν ἀθανασίας ἀπονέμει (-μειν O) τακτῷ καὶ μεμετρη-

---

wetter ausgebrochen; ἐπεὶ δ' ἐλώφησε, λέγειν τοὺς νησιώτας ὅτι τῶν κρεισσόνων τινὸς ἔκλειψις γέγονεν. Ueber die befruchtende Kraft der Winde Roscher Abh. d. sächs. Ges. XVII 3, 68 ff.

[1] Abel schreibt es ohne jeden Grund den τελεταί zu. Alle von den Neuplatonikern gelesenen Verse gehören einem grossen Sammelwerke, den ῥαψῳδίαι, an, von denen die Theogonie nur ein Theil ist. Man muss das nachdrücklich betonen, weil es Mode geworden ist, von der rhapsodischen Theogonie zu reden, als ob die Neuplatoniker weiter nichts gelesen hätten. Sehr wichtig für die Composition des Gedichtes ist die meist übersehene, freilich erst in Schoells Proklos 116, 11 richtig mitgetheilte Stelle, nach der auf die Bestrafung der Titanen und die Entstehung des Menschengeschlechtes eschatologische Partieen folgten.

[2] Es sind die Einleitungsworte der ὅρασις des Kritodemos, die sich Valens hier zu eigen macht; sie werden auch, etwas anders als hier, im dritten Buche der Anthologien citirt.

μένῳ χρόνῳ, ἣν ἕκαστος ἡμῶν καθ' ἡμέραν μελετᾷ γυμναζόμενος λαμβάνειν ἢ καὶ ἀποδιδόναι τὸ ζωτικὸν πνεῦμα · καθὼς καὶ ὁ θειότατος Ὀρφεὺς λέγει·

ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται·

καὶ ἄλλως (-ων O)·

ἀέρα δ' ἕλκοντες ψυχὴν θείαν δρεπόμεσθα (-μεθα O)·

ἄλλως·

ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἐκ Διός ἐστιν·

ἄλλως·

ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά.

Hier ist also der Glaube vom Aufenthalte der Seelen in der Luft in Beziehung gesetzt zu dem an ihre Göttlichkeit und Unsterblichkeit. Beide Vorstellungen sind alt; dennoch halte ich es für wahrscheinlich, dass die orphischen Verse aus einer stoisch beeinflussten Zeit stammen. Vgl. Rhode 416 A. 452[1]. 610. 672.

Zu einigen weiteren Bemerkungen veranlassen mich die Hypothesen, welche O. Kern Herm. 25, 9 ff. an die erwähnten orphischen Fragmente geknüpft hat. Er meint, Aristoteles (fr. 241) meine mit den Ὀρφικὰ ἔπη, die er anführt, die 'rhapsodische Theogonie' und zwar gerade die von Proklos citirten Verse (fr. 224). Das ist schon deshalb unmöglich, weil die von Aristoteles gelesenen Orphika die menschliche Seele in den Luftraum gelangen liessen, während fr. 224 das leugnet. Wir sehen jetzt auch, dass Valens oder der Autor, aus dem er schöpft (ein Florilegium?), noch andere Verse ähnlichen Inhaltes kannte; wollen wir uns also durchaus einreden (was erweislich falsch ist), dass man immer nur die Rhapsodien gelesen hat, dass sie im sechsten Jahrhundert entstanden sind und dass auch Aristoteles sie vor Augen gehabt hat, so können wir mit weit besserem Rechte als Kern behaupten, Aristoteles habe eine der von Valens citirten Stellen gemeint. Aber auch diese Annahme wäre voreilig; wir können nicht wissen, was für Verse dem Aristoteles vorgelegen haben, und ob sie verändert oder unverändert in die späte Sammlung der Rhapsodien übergegangen sind. Nun wurden nach fr. 240 (Suidas) in dem orphischen Φυσικός (so!) die τριτοπάτορες erwähnt: also, sagt Kern, ist dieses Gedicht mit der von Aristoteles gelesenen Theogonie identisch; dazu stimme es sehr gut, dass bei Suidas und Clemens nur die Φυσικά, nicht die Theogonie genannt werde. Nun könnnen doch wahrhaftig in einem Gedicht die Tritopatores, in einem anderen die Seelen im Luftraum erwähnt gewesen sein, ohne dass die beiden Gedichte iden-

tisch waren. Zweitens ist es nicht richtig, dass Suidas die Theogonie nicht kennt; denn er erwähnt die ἱεροὶ λόγοι in 24 Rhapsodien, aller Wahrscheinlichkeit nach eben die von den Neuplatonikern gelesenen Rhapsodien, von denen, wie schon gesagt, die Theogonie ein Theil war[1]. Also für attischen Ursprung der 'Theogonie' kann die Erwähnung der Tritopatores in dem Φυσικός nicht das Mindeste beweisen; selbst wenn wir wüssten, dass diese attischen Götter in den Rhapsodien genannt waren, so würde diese Erwähnung aus einer Zeit stammen, in der sich die verschiedensten Culte in der Orphik ein Rendez-vous gaben.

II.

W. H. Roscher handelt in einer ausführlichen Abhandlung, die ich durch die Güte des Verfassers kenne, über das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side (Abh. d. sächs. Ges. XVII 3). Marcellus beschreibt in diesem in verschiedenen Brechungen vorliegenden Fragment (abgedruckt bei Foerster physiogn. II 282 Roscher 79 ff.) die κυνάνθρωπος oder λυκάνθρωπος νόσος: die Kranken verlassen im Februar Nachts das Haus, geberden sich wie Wölfe oder Hunde und treiben sich an den Gräbern herum[2]; wir haben es also mit einer Art μελαγχολία zu thun. Während die Lykanthropie auch als λυκάων bezeichnet wird, ist für die Kynanthropie der Name κύων weder ausdrücklich bezeugt noch nachzuweisen. Aber es giebt eine andere Krankheit κύων, eine Art Gesichtskrampf. Nun erzählt schol. υ. 66, wie Pandareos den Hund des Zeus stiehlt und dafür bestraft wird; seine Töchter lässt Zeus durch die Harpyien entrücken und den Erinyen als Dienerinnen geben. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ νόσον αὐταῖς ἐμβάλλει Ζεύς, καλεῖται δὲ αὕτη κύων. Diese Krankheit kann nach Roscher nicht der gewöhnlich sogenannte Gesichtskrampf sein; denn für diesen sei νόσος eine zu starke Bezeichnung und ein solches unbedenkliches Leiden entspreche dem tragischen Ende der Pandareostöchter und der schweren Schuld ihres Vaters nicht. Also sei hier und bei Hesychios, der ebenfalls den κύων als νόσος bezeichnet, die Kynanthropie gemeint. Diese Darlegung steht auf schwachen Füssen. Da in

[1] Durchaus zutreffend urtheilt über die litterarischen Fragen Rhode 406 A. 2.

[2] Roscher setzt freilich das ganz schlecht bezeugte τὰ μνήματα μάλιστα διανοίγουσιν in den Text, das deutlich aus περὶ τ. μ. μ. διάγουσιν verderbt ist.

allen unzweideutigen Fällen κύων den Gesichtskrampf bedeutet, so wird er auch hier gemeint sein; selbst wenn die Kynanthropie κύων genannt werden konnte, so hätten Hesychios und der Scholiast dieses zweideutige Wort nicht gebraucht oder durch einen Zusatz erläutert. νόσος wird im Allgemeinen nur von ernstlichen Leiden gebraucht, aber doch auch von ganz unbedenklichen (Kalbfleisch weist mir nach Hippocr. aph. III 20 = IV 494 L. Galen. VI 856, 10 ff. X 73, 3. An diesen Stellen steht allerdings νόσημα, z. B. von X- und O-Beinen und Plattfüssen, aber X 91, 6 heisst es: διοίσει δ' οὐδὲν ἢ νόσον ἢ νόσημα λέγειν). Endlich aber besteht die Hauptstrafe der Mädchen nicht in der Krankheit, sondern in der Entrückung; der κύων ist eine sehr auffällige Zugabe[1]. Was es in Wahrheit mit ihm für eine Bewandtniss hat, kann bei unbefangener Erwägung kaum zweifelhaft sein. Man suchte nach einer mythologischen Anknüpfung für den Namen der Krankheit κύων (der freilich auch ohne solche ganz klar ist) und fand sie in der Sage von dem Hundediebstahl des Pandareos. Dieses αἴτιον ist natürlich kein ursprünglicher Bestandtheil der Sage, sondern der Einfall eines frühestens aus alexandrinischer Zeit stammenden Gelehrten[2].

Also die Töchter des Pandareos haben nach der alten Sage weder an Kynanthropie noch an Gesichtskrampf gelitten. Das ist jedoch im Grunde für die Entscheidung über die Richtigkeit von Roschers Ansicht von der Kynanthropie nicht massgebend. Er will nämlich die von Marcellus beschriebene Krankheit als einen specifisch religiösen Wahnsinn erklären: aus den religiösen Vorstellungen von Hund und Wolf erkläre sich Kynanthropie und Lykanthropie. Hund und Wolf seien Thiere der Unterwelt, Begleiter chthonischer Götter; in deren Gewalt glaubten sich die Kranken gegeben. Ein Hauptbeweis für die Richtigkeit dieser Ansicht sei es, dass nur in diesem Vorstellungskreise Hund und Wolf gleichbedeutend seien (S. 25. 63).

Zunächst ist festzustellen, dass aus Roschers eigener Dar-

---

[1] Roscher meint freilich (S. 65), die Kynanthropie sei auch eine Entrückung; aber wozu dann die doppelte Strafe? In Wahrheit schliesst Beides sich aus: der Kynanthrop weilt in der Welt der Lebenden, die Pandareostöchter sind aus ihr entrückt.

[2] Auf den Einfall, die Namen der Pandareostöchter Kleothera und Merope als Hundenamen zu erklären, brauche ich wohl nicht einzugehen. Thero ist einmal Hunde-, aber auch mehrere Male Menschenname (von Theras, Theramenes u. s. w. gar nicht zu reden).

legung (S. 50 ff.) hervorgeht, eine wie geringe Rolle der Wolf im antiken Volksglauben als Unterweltsthier spielt; ‘an die Stelle des Hundes’ (A. 177) tritt er überhaupt nicht. Es bleibt schliesslich nichts Stichhaltiges übrig als die Artemis λύκαινα bei Porph. de abst. IV 16 p. 254, 19 N. (die durchaus nicht gleich mit Hekate identisch zu sein braucht) und die Anrufung der Selene als λύκαινα im Pariser Zauberpapyrus 2302: dort heisst sie aber in einem Athem ἵππος κόρη δράκαινα λαμπὰς ἀστραπὴ ἀστὴρ λέων λύκαινα, und 2548. wo sie auch ταυρεόμορφε und ἱπποπρόσωπε angeredet wird; ob λυκώ 2276 richtig ist, steht nicht einmal fest; Riess verbindet es mit dem folgenden στηλητι zu λυκοπολῖτι (class. rev. X 411). Für altgriechischen Glauben kann das alles nichts beweisen.

Aber auch davon ganz abgesehen — mir will scheinen, dass sich die Sache gerade umgekehrt verhält, als Roscher sie darstellt. Wenn ein Mensch sich einbilden soll, in einen Hund oder Wolf verwandelt zu sein, so ist dafür die religiöse Vorstellung von diesen Thieren ganz gleichgiltig, aber es muss der Glaube vorhanden sein, dass Verwandlungen von Menschen in Thiere möglich sind. Dieser Glaube, der seinem Ursprunge nach in die Zeit einer primitiven Cultur gehört und auch bei vielen Naturvölkern, denen die Wesensverschiedenheit von Mensch und Thier noch nicht aufgegangen ist, noch heute ganz lebendig ist, hat auch in Griechenland zahlreiche Ueberbleibsel hinterlassen[1], welche mit den späteren religiösen Vorstellungen oft schon deshalb nichts zu thun haben, weil sie älter sind als diese. Der Glaube an die Thierverwandlung war natürlich nicht auf Hund und Wolf beschränkt, wie das Märchen vom Schlangenprinzen, der Esel des Lukios von Patrae und viele andere Beispiele zeigen; warum aber gerade diese Thiere besonders hervortraten, geht aus dem reichen von Roscher angeführten Materiale hervor. Der Wolf war das am meisten verbreitete und gefürchtete Raubthier, das die Phantasie des Menschen besonders beschäftigte[2]; er sowohl wie der Hund unterliegen der sonderbaren Krankheit der Tollwuth, die man vielleicht dadurch zu erklären suchte, dass die Seele eines Menschen in ihn gefahren sei. Dem entsprechend

---

[1] Ich habe mancherlei zusammengestellt in meinem nächstens erscheinenden Vortrage ‘Antiker Aberglaube’ (Virchow-Wattenbach).

[2] Ethnographisches Material in Fülle bei Andree ethnogr. Parallelen I.

glaubt man in Indien an Menschentiger, bei den Buschmännern an Menschenlöwen, Menschenhyänen u. s. w. Aus dieser Vorstellung von Werwölfen, die mit der üblichen Mythologie und Religion gar nichts gemein hat, konnte sich bei Geisteskranken der Glaube entwickeln, Wolf zu sein; dass nachträglich religiöse Vorstellungen hinzutreten konnten, ist möglich, aber für die Entstehung des Glaubens gleichgiltig[1]. In der ausführlichsten Werwolfgeschichte, die wir aus dem Alterthum besitzen, der bei Petronius Cap. 62, spielen religiöse Vorstellungen gar keine Rolle, und in der arkadischen mit dem Culte des Zeus Lykaios zusammenhängenden Sage (Preller-Robert I 128) wenigstens keine, die mit der Unterwelt zu thun hätten[2].

Auch dass 'Hund und Wolf eben nur im Kult und Mythus der unterweltlichen Dämonen gleichbedeutend sind' und gerade 'eine und dieselbe Krankheit als Lykanthropie und Kynanthropie bezeichnet wird', ist nicht zutreffend. Selbst wenn Hund und Wolf (neben anderen Thieren) im Kreise der Unterweltgottheiten eine Rolle spielten, so bliebe immer der Hund ein Hund und der Wolf ein Wolf; und Kynanthropie und Lykanthropie sind nicht dieselbe Krankheit, sondern zwei verschiedene Erscheinungsformen derselben Krankheit: der Kranke glaubt ein Hund oder ein Wolf zu sein. Nach diesen wahrscheinlich besonders häufigen Fällen nennt man dann auch diejenigen (welche übrigens Marcellus allein beschreibt), in denen sich der Kranke etwa so beträgt, wie ein toller Hund oder Wolf, ohne dass sich feststellen lässt, was er sich einbildet[3].

---

[1] So fasst auch der Mediciner Leubuscher die Sache auf (Ueber Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter. Berlin 1850). Richtig auch Welcker kl. Schr. III 183: 'aus dem Aberglauben konnte eine wirkliche lykanthropische Narrheit bei psychischen Störungen entstehen.'

[2] Dass der Wolf hier das Bild des Flüchtigen sei, sollte man O. Jahn nicht nachsprechen (Immerwahr 22); er ist durchaus als wirklich gedacht, und, wie namentlich die Wichtigkeit der menschlichen Kleider zeigt, von den Werwölfen nicht zu trennen. Auch bei Petronius ist ja die Wiedererlangung der früheren Kleidung Bedingung für die Rückverwandlung. So glaubt man im Namaqualande, die Weiber der Buschmänner könnten sich in reissende Thiere verwandeln; dazu müssen sie den Lendenschurz ab-, bei der Rückverwandlung ihn wieder anlegen.

[3] Einen Fall, in dem der Kranke μιμεῖται λύκον (wie Marcellus sagt), ohne sich dafür zu halten, beschreibt Leubuscher 51[2]. Warum

III.

In dem von Viereck und mir edirten anonymen, oder *si dis placet* von Joannes Kotrones verfassten Dialoge Hermippos findet sich S. 26, 7, nachdem von den ἐναέρια πνεύματα die Rede gewesen ist, folgende merkwürdige Notiz: διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι[1]. Wir wussten damals wenig damit anzufangen, und was wir unter dem Text angeführt haben, passt theilweise gar nicht; heute glaube ich in der Lage zu sein, mehr über diesen Glauben mitzutheilen.

Die Seelen der Abgeschiedenen sind beim Passiren des Luftraumes den Nachstellungen böser Dämonen ausgesetzt. Dass böse Geister, ἀέριοι (ursprünglich natürlich Seelen) im Luftraum ihr Wesen trieben, ist vielfach bezeugt; noch heute heissen Gespenster in Griechenland ἀερικά[2]. Dass sie die dem Jenseits zustrebenden Seelen belästigen, ist ein der Gnosis geläufiger Glaube; aus den Büchern Jeû kennen wir die Zaubersprüche, durch die man ihrer Herr wurde; auch in den chaldäischen Orakeln spielt das θηροπόλον καὶ ἀναιδὲς δαιμόνιον, das die Seelen bethört und herabzieht, seine Rolle, und es waren die Mittel angegeben, durch die man es bezwang oder überlistete[3]. Ob freilich der Verfasser unseres Dialoges Gnostiker als θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες bezeichnet haben würde, ist sehr zweifelhaft; wahrscheinlich sind damit rechtgläubige Kirchenlehrer gemeint (vgl. 5, 29. 53, 15). Was wir aus unserer Stelle Neues lernen, ist die Vorschrift, die Namen der Todten zu ändern, damit sie den bösen Geistern entgehen. Kenntniss des Namens verleiht Macht über seinen Träger; denn dass Name und Ding identisch oder doch durch ein geheimnissvolles Band mit einander verknüpft

---

die Krankheit gerade im Februar ausbrechen soll, weiss ich nicht; falls hier wirklich eine Beziehung zum Seelenglauben vorliegt (Roscher 64), so ginge das den alten Werwolfglauben immer noch Nichts an.

[1] Selbstverständlich sind die τελωνοῦντες nicht die ἀποιχόμενοι, sondern die δαίμονες (25, 12), von denen vorher fortwährend im Masculinum die Rede war.

[2] Vgl. Rh. Mus. 50, 637 A. 4, wo ich darauf hingewiesen habe, dass τελωνοῦντας uns gestattet, den modernen Glauben an τελῶναι als böse Geister für die damalige Zeit anzunehmen.

[3] Anrich Mysterienwesen 90 f., der die chaldäischen Orakel nicht kennt. Kroll de or. chald. 44. 52[2]. 56[1].

sind, ist eine in allem Volksglauben wurzelnde Vorstellung, welche auch die breiten Massen des Alterthums durchaus beherrscht hat, obgleich bereits die Sophisten die rein äusserliche Beziehung zwischen Ding und Bezeichnung betont hatten. Darum muss der Name des eleusinischen Hierophanten verschwiegen werden; darum führt die Stadt Rom einen Geheimnamen, dessen Profanirung bestraft wird; darum erhält schon in altvedischer Zeit das indische Kind ausser dem Rufnamen einen Geheimnamen, den nur Vater und Mutter kennen[1]. Auch übermenschliche Wesen kann man durch Kenntniss ihres Namens zwingen: 'erfülle mir den und den Wunsch, denn ich nenne deine wahren Namen' heisst es im grossen Pariser Zauberbuch; 'erhöre mein heiliges Wort, denn ich nenne deine heiligen Namen'. Auf richtige Tradition der Namen wird deshalb besonderer Werth gelegt und ausdrücklich verboten, die barbarischen Worte (Ἐφέσια γράμματα) zu ändern[2]. Auch im Gebete muss der Gott mit dem richtigen Namen angerufen werden, wenn er es erhören soll (Usener Götternamen 335 f.).

Also verständlich ist die in unserem Dialoge gegebene Vorschrift und ihre Begründung. Dennoch ist es sehr wohl möglich, dass sie ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatte. Nach dem Tode eines Verwandten war es einst die Hauptsorge der Ueberlebenden, seine Wiederkehr zu verhindern; unter den vielen zu diesem Zwecke angewendeten Mitteln findet sich auch das, seinen Namen nicht auszusprechen. In Ostpreussen glaubt man, der Todte erscheine, wenn man ihn dreimal bei Namen nenne. Bei manchen Indianerstämmen muss derjenige, welcher den Namen eines Todten ausspricht, eine Busse an dessen Angehörige zahlen. Vielfach wurde, wenn der Name ein nomen sonans war, z. B. ein Thiername, die Bezeichnung in der Sprache des Stammes ge-

---

[1] Maass Orpheus 69 ff. Plin. h. n. III 65 Plut. quaest. Rom. 61 Hillebrandt in Bühlers Grundriss III 2, 46. Bei den Negern und Australiern wird vielfach der eigentliche Name eines Menschen geheim gehalten: Lubbock Entst. d. Cultur 203.

[2] Pap. Paris. 278. 871. Ferner 244. 251. 1818. 2427. A 378. Heim incantamenta 527. Kroll de or. chald. 58. Iambl. de myst. 257. Dass man nach norwegischem Glauben die Kuh Abends nicht mit dem Namen nennen darf, zumal wenn sie gekalbt hat, dass man Krankheiten eines Viehes auf den zurückführte, der nach seinem Namen gefragt hatte, ist nicht auffallend; denn für die naive Auffassung giebt es keine Schranke zwischen Mensch und Thier (Liebrecht zur Volkskunde 315 f.).

ändert; so wechselte während Dobritzhoffers Aufenthalt bei den Abiponen die Bezeichnung für Tiger dreimal, weil drei Leute mit Namen Tiger starben. Wenn eine Mutter auf Jütland erfahren will, ob ihr zur See gegangener Sohn noch lebt, so watet sie ins Meer hinaus und ruft ihn dreimal mit Namen; wenn er ertrunken ist, so muss er sich zeigen[1]. Es dünkt mich recht wahrscheinlich, dass dieser mit dem alten Seelencult aufs engste verbundene Glaube der gewiss recht alten Sitte, die Namen der Todten abzuändern, zu Grunde liegt.

Breslau. W. Kroll.

---

[1] Frazer Journal of the anthr. inst. XV 73. Kohler Z. f. vergl. Rechtsw. VII 383 Urspr. d. Melusinensage 51^2. Oldenberg Rel. des Veda 573^2. Unzugänglich ist mir Nyrop Navnets magt, aus dem einiges anführt Jiriczek a. a. O. 32. Auch an die altgriechische Sitte des Abrufens der Seele eines fern von der Heimath Verstorbenen sei erinnert (Rohde Psyche 61^1).