

# Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig  
Blumengasse 2.

13. Jahrgang Nr. 8

Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig.  
Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk.

August 1910

Inhalt.		
<i>Abhandlungen u. Notizen</i> Sp. 337—354	Hahn, E.: Die Entstehung der Pflugkultur, bespr. E. Brandenburg 354	Zimmern, H.: Der babylonische Gott Tamūz, bespr. v. Marie Pan-critius . . . . . 365
Fries, K.: Šušanna . . . . . 337	Hartmann, M.: Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen. Bd. III, bespr. v. Hugo Winckler 362	<i>Sprechsaal</i> . . . . . Sp. 372—373
Schnabel, P.: Der erste König der IV. Dynastie der Liste A . . . 353	Iselin, L. E.: Der morgenländische Ursprung der Grallegende, bespr. v. W. Weyh . . . . . 359	Kampffmeyer, G.: Das sogenannte marokkanische Berggesetz . . 372
Strauss, O.: Noch einmal die Zahl 42 im Alten Testament . . . 351	Leder, H.: Das geheimnisvolle Tibet, bespr. v. A. Grünwedel . . 371	<i>Altertumsberichte</i> . . . . . 373
<i>Besprechungen</i> . . . . . Sp. 354—372	Peckham, G. A.: An Introduction to the study of Obadiah, bespr. v. J. Herrmann . . . . . 370	<i>Aus gelehrten Gesellschaften</i> . . 376
Gardiner, A. H.: Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte, bespr. v. W. M. Müller . . . 369		<i>Mitteilungen</i> . . . . . 376
		<i>Personalien</i> . . . . . 376
		<i>Zeitschriftenschau</i> . . . . . 377—382
		<i>Zur Besprechung eingelaufen</i> . . 382

## Šušanna.

Von Karl Fries.

Was die Zusätze zu Daniel über das Prozessverfahren gegen Šušanna erzählen: οἱ δὲ εὐθὺς ἐκάλεσαν αὐτήν. ὡς δὲ παρεγενήθη ἡ γυνὴ σὺν τῷ πατρὶ ἐαυτῆς καὶ τῇ μητρὶ, καὶ οἱ παῖδες καὶ αἱ παιδίσκαι αὐτῆς ὄντες τὸν ἀριθμὸν πεντήκοντα παρεγένοντο καὶ τὰ παῖδια Σουσάννας τέσσαρα. ἦν δὲ ἡ γυνὴ τρυφερὰ σφόδρα. καὶ προσέταξαν οἱ παράνομοι ἀποκαλῦψαι αὐτήν, ἵνα ἐμπλησθῶσι κάλλους ἐπιθυμίας αὐτῆς (Theodotion und die LXX stimmen hier ziemlich überein), und was Hermippos<sup>1</sup> nach Demetrios oder irgendwelchen Komodumena über den bekannten Prozess des Hypereides überliefert: ὁ δὲ Ὑπερείδης συναγορεύων τῇ Φρύνῃ ὡς οὐδὲν ἦννε λέγων ἐπίδοξοί τε ἦσαν οἱ δικασταὶ καταψηφισμένοι, παραγαγὼν αὐτήν εἰς τοὺς μφανεὺς καὶ περιρρήξας τοὺς χιτωνίσκους γυμνά τε τὰ στήθια ποιήσας τοὺς ἐπιλογιστοὺς οἰκτοὺς ἐκ τῆς ὄψεως αὐτῆς ἐπερρηγόρευσε, δεισιδαιμονήσαι τ' ἐποίησε τοὺς δικαστὰς τὴν ὑποφῆτιν καὶ ζάκορον Ἀφροδίτης ἐλέφ' χρησαμένους μὴ ἀποκτείνειν (Ath. 590 E), wäre eine Analogie, der man, wie auch bisher geschehen, keine weitere Beachtung zu schenken brauchte, wenn sich nicht nach-

<sup>1</sup> Athenaios p. 340 u. 590 ff. beruhen größtenteils auf Hermippos, der vielfach aus des Phalereers Buch *περὶ Ἀντιφάνους* geschöpft zu haben scheint. Der Wert dieser Tradition wird durch unsere Ausführungen von einer neuen Seite illustriert werden.

weisen liesse, dass eine gemeinsame u. zw. sehr merkwürdige Vorstellung zugrunde liegt. In beiden Fällen wird eine Frau aus Rache für verschmähte Liebe vor Gericht geführt, vor den Richtern entschleiert und dann freigesprochen. Hinzu kommt, dass beide Geschichten in der nachweisbar ältesten Gestalt bei den LXX und bei Hermippos zeitlich und örtlich einander sehr nahe stehen, beide führen uns in die hellenistische Zeit und beide nach Alexandria.

Betrachten wir nun einmal beide Erzählungen näher. Schon die Gewährsmänner für die Hypereidesanekdote sind danach angetan, den Glauben an ihre geschichtliche Wahrheit zu erschüttern. Hinzu kommt, dass eine andere Fassung in Umlauf war, die der Komiker Poseidippos in der Ephesia angebracht hatte (Athen, 591 e). Blass sah denn auch ein, dass die ganze Geschichte erfunden (Att. Bereds. 3, 22, 57, Schäfer, Demosth. II 325 f.) und zu dem Memoiren- und Anekdotenklatsch zu rechnen sei, den die Peripatetiker und Alexandriner egflissentlich kolportierten. Aber ein realer Kern ist in dieser Geschichte doch enthalten. Wer war die ὑποφῆτις und ζάκορος der Aphrodite? Athenaios erzählt noch folgendes von ihr: τῇ δὲ τῶν Ἑλεσυνίων πανηγύρει καὶ τῇ τῶν Ποσειδωνίων ἐν ὄψει τῶν Πανελλήνων πάντων ἀποθεμένη θαιμάτια καὶ λύσσα τὰς κόμας ἐνέβαινε τῇ θαιάττῃ καὶ ἀπ' αὐτῆς Ἀπελλῆς τὴν ἀναδυομένην Ἀφροδίτην ἀνεγράψατο (590 f.). Es ist deutlich, wie sie hier mit Aphrodite identifiziert

wird, ähnlich Rhodopis (cf. Gruppe 1332, 4). Auf eine andere Spur leitet L. Diog. IV 2, der erzählt, wie sie einst den Xenokrates versucht habe, *ἐθελῆσαι πειράσσαι αὐτὸν καὶ δῆθεν διωκομένην ὑπὸ τινῶν καταφυγεῖν εἰς τὸ οἰκίδιον, τὸν δὲ ἔνεκα τοῦ ἀνθρωπίνου εἰσδέξασθαι καὶ ἐνὸς ὄντος κλινιδίου δεομένη μεταδοῦναι τῆς κατακλίσεως καὶ τέλος πολλὰ ἐκλιπαροῦσαν ἄπρακτον ἀναστῆναι*<sup>1</sup>, eine Versuchungsgeschichte, wie sie besonders in Indien und später im christlichen Orient, nachher auch im Abendland verbreitet waren. Mâras Töchter versuchen den Buddha, Ananda wird von Nymphen heimgesucht. Die listige Nonne Çinça nähert sich dem Erhabenen und simuliert nahe Beziehungen zu ihm, vor Gericht wird sie entlarvt und die Sittenreinheit des Buddha tritt in das hellste Licht (Kern I 194 ff.) offenbar Umformung einer Versuchungsgeschichte; die Schmährede der Nonne war ursprünglich wohl Rache für wirklich verschmähte Liebe (Phaidramotiv).

Merkwürdig ist die Legende von der edlen Çrimatî, die als Hetäre doch dem buddhistischen Klerus treu ergeben ist und die Mönche mildtätig unterstützt. Ein Mönch sieht sie in einfachem, durchschimmerndem Gewande und ist sofort bestrickt<sup>2</sup>. Vgl. das *ἐχέσαρχον χιτῶνιον* der Phryne Athen. 590 f. In Wahrheit ist Çrimatî eine Göttin und zwar eine labende Muttergöttin, Magna mater, äusserlich an die ephesische Artemis gemahnend, später aber wurde aus der Göttin die Hetäre (Kern I 327; cf. Nilsson, Griech. Feste 375). Eine Göttin ist auch die fromme Hetäre Amrapalî (Kern I 268)<sup>3</sup>. Auch Phryne ist fromm, sie weiht dem Eros in ihrer Heimat Thespiæ ein Standbild (Ath. 591 B), sie ist wohltätig, denn sie verspricht, auf eigene Kosten Thebens Mauern herzustellen, freilich verlangt sie eine Inschrift dafür (Ath. 591 D).

Mit alledem soll die Vermutung begründet werden, dass die Phrynegeschichten orientalische Züge enthalten; sie ahmt Aphrodite nach<sup>4</sup>, sie

<sup>1</sup> Dasselbe berichten Val. Max. IV, 3 ext. 3., der in demselben Kapitel noch eine Reihe von Versuchungsgeschichten mit gleicher Pointe, Verherrlichung der Askese, erzählt, und Acro zu Horaz Sat. II 3, 254, der aber Laïs zur Heldin der Geschichte macht. Auch die Szene zwischen Sokrates und Alkibiades, die dieser in Platons Symposion erzählt (216 Dff.), gehört in jenen Kreis. Was Acro l. c. über den trunkenen Polemon sagt, der zum Xenokrates kommt und bekehrt wird, erinnert auch daran.

<sup>2</sup> Kern I 214.

<sup>3</sup> Verächtlich spielt sie mit dem Golde, wie ihre nicht minder reiche hellenische Kollegin (Ath. 591 D).

<sup>4</sup> In Thespiæ, ihrer Heimat, bestand ein Eroskultus, Pausanias sagt: *θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἐρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς καὶ σφισιν ἄγαλμα παλαιότατον ἐστὶν ἀργὸς λίθος. ὅστις δὲ ὁ καταστησάμενος Ἐρωτα θεῶν σέβειν μάλιστα οὐκ οἶδα* (IX 27, 1), auch das spricht für unsere

ähnelt indischen Versucherinnen und mildtätigen Hetären, die in der Legendenentwicklung aus Göttinnen zu meretrices herabgesunken sind: sie selbst stammt von einer Göttin ab (wenigstens in einigen Zügen), von welcher, darüber später; das entscheidendste Motiv muss dann auch hervorgehoben werden.

In einem awarischen Märchen besiegt die Königstochter alle Freier durch Entblössung und auch in 1001 Nacht findet sich ein Märchen, in dem die Jungfrau durch Entschleierung den Freier überwindet. S. Köhler Kl. Shr. I 561. Auch an Turandot ist zu denken, die Kalaf verwirrt, indem sie sich vor ihm entschleiert. cf. auch Wünsche, Lehrhallen II, 196.

Joh. Dav. Michaelis beanstandet in seinem „Mosaischen Recht“ (1774, § 300) an dem Prozessverfahren gegen Šušanna unter anderem, z. B. der Zeugenschaft der Ankläger selbst, vor allen Dingen das gänzliche Zurücktretreten des Ehegatten, den der Fall doch in erster Linie anging. Die Argumentation des alten Theologen ist so schlagend, dass alle neuere Apologetik dagegen nichts verfängt<sup>1</sup>. Als Šušanna des Ehebruchs schuldig erscheint, verhält der Gatte sich völlig untätig und überlässt es den beiden alten Richtern, sie anzuklagen. Sie selbst hält es nicht für nötig, ihrem Gemahl von dem Vorgefallenen irgendwie Mitteilung zu machen; auch nach der ungerechten Urteilsfällung beteuert sie zwar ihre Unschuld, denkt aber gar nicht daran, ihren Gatten zu Hilfe zu rufen, obgleich dieser zu den Angesehensten im Volk gehörte, *ἐνδοξότερον πάντων* nennen ihn die LXX (4). Jojakim greift niemals handelnd in die Erzählung ein, seine Existenz ist völlig überflüssig. Es hat fast den Anschein, als sei er überhaupt erst in die Erzählung hineinkomponiert worden; um das Delikt des Ehebruchs zu ermöglichen; so wird ihm am Anfang und am Schluss eine dürftige Statistenrolle zuerkannt, im übrigen erscheint Šušanna als völlig alleinstehend — wie Phryne.

Nun sei noch einmal zusammengestellt, was beiden Frauen gemeinsam ist. Beide sind von hervorragend schönem Körperbau (*ἦν δὲ ὄντως μᾶλλον ἢ Φρύνη καλὴ ἐν τοῖς μὴ βλεπομένοις* Athen 590 F. — *ἦν δὲ ἡ γυνὴ τρυφερὰ σφόδρα* Šuš. 31 Sept.), sehr reich (*ἐπλούτει δὲ σφόδρα* Ath. 591 D. — Sus. als Gattin des *Ἰωακείμ πλούσιος σφόδρα* 4) und fromm (Ath. 591 B. — *φοβουμένη τὸν κύριον* 2); die Hetäre verbirgt ihre Reize (*οὐδὲ ῥαδίως ἦν αὐτὴν ἰδεῖν γυμνῇ* Ath. 590 F) wie Šušanna; jene meidet öffent-

Annahme. Was unter dem *ἀργὸς λίθος* zu verstehen sei, darüber s. u. Vgl. auch Ath. 561 ε *Θεσπιεῖς τε τὰ Ἐρωτιδία τιμῶσιν καθάπερ Ἀθήναια οἱ Ἀθηναῖοι κτλ.*

<sup>1</sup> Vgl. Wiederholt, Theol. Quartalsschrift 1869, S. 385.

liche Bäder (*τοῖς δημοσίοις οὐκ ἐχρῆτο βαλανείοις* Ath. I. c.), diese lässt ihren Park streng verschliessen (17 Thedod.). Beide werden von verschmähten Liebhabern verklagt, geraten in Gefahr, verurteilt zu werden (*ἐπίδοξοι ἦσαν οἱ δικασταὶ καταψηφισόμενοι* Ath. 590 E — 41), der Verteidiger führt die Freisprechung durch ein ungewöhnliches Mittel herbei. Beide werden vor Gericht enthüllt und erregen Begierde (II. cc.), beide verteidigen sich auch selbst (Ph. nach Poseidippos bei Ath. 591 E — Šuš. 42 ff. Sept.). Ferner baden beide einmal unter freiem Himmel und werden dabei gesehen (Ath. 590 F), beide erscheinen gattenlos, jene als Hetäre, diese unerklärlicher Weise, obgleich sie vermählt ist (s. o.), falls nicht eine Erklärung zutrifft: Phryne stellte sich als Hypostase der Aphrodite selbst dar (s. o. Sp. 338); ist die ihr in so vielen Zügen ähnliche Šušanna auch darin analog? Ist auch die Gestalt der Šušanna schliesslich auf eine — etwa jungfräuliche Göttin zurückzuführen? Etliche der oben aufgereihten Entsprechungen deuten fast darauf hin. Aber die moralische Differenz zwischen beiden! — Dass in antiker Mythologie, besonders in Indien aus der Göttin die Hetäre wird, (die dann sehr freigebig gegen die Kirche ist, Kern I 269 f.) sahen wir oben (Sp. 339), z. T. auch umgekehrt, vgl. die edle Tochter Raguels und ihr unähnliches Urbild.

Der kluge Richterspruch des jugendlichen Daniel steht nicht etwa vereinzelt da, er gehört in einen grösseren Zusammenhang von Geschichten, in denen immer ein schwieriger Gerichtsfall durch das Verdikt eines Jünglings oder Knaben scharfsinnig erledigt wird<sup>1</sup>. Ausserdem gibt es eine Analogie zu der Entscheidung, die Daniel in diesem konkreten Falle herbeiführt. Duschak verweist in seinem *Mosaïsch-Talmudischen Strafrecht* (Wien 1869) S. 94 auf Sanhedrin 41, 1 und N. Brüll<sup>2</sup> führt das weiter aus. Schon Plessner hatte auf einige verwandte Zitate im Talmud und Midrasch hingewiesen (Brüll S. 4). Also nach einem Bericht der Mischna soll ein sonst unbekannter Gesetzeslehrer Ben Sakkai dieselbe Art des Verhörs angewandt haben, wie Daniel im Šušannabuch. Brüll fügt hinzu (S. 46), dass diese Art des Verhörs ganz neu war, es handelt sich also um ein Stadium der allgemeinen Staats- und Rechtsgeschichte, in dem von einer willkürlicheren, auf gewissen Parteiinteressen basierenden Justizübung zu einer den elementaren Rechtsgrundsätzen mehr entsprechenden Me-

<sup>1</sup> Vgl. auch Reich, *Der König mit der Dornenkrone* (Neue Jahrb. VII), S. 11 des Sonderdrucks, wo dasselbe ferner für den Minus nachgewiesen wird.

<sup>2</sup> Das apokryph. Šušannabuch 1877, S. 46 ff.

thode übergegangen wird, wo das Urteil geradeswegs aus dem Tatbestand ohne Rücksichtnahme nach irgendeiner Seite hin gesucht und gefunden wird. Auf jeden Fall muss man annehmen, dass das Danielurteil keineswegs mit der Šušannageschichte in unlöslichem Zusammenhang steht; viel näher liegt die Vermutung, es habe irgend ein Bearbeiter zur Erhöhung des novellistischen Reizes der Erzählung diesen Abschluss, der ihm anderweitig zur Hand war, hier angeschlossen. Lösen wir ihn ab, so leidet die Oekonomie der Geschichte nicht im geringsten, man braucht nur zu denken, die Entscheidung sei, wie es sonst üblich war, auf dem Wege des Ordals herbeigeführt worden, wie das in Numeri angeordnet wird. In den spätjüdischen Darstellungen der Šušannageschichte, die Brüll (S. 19 f.) erschliesst, findet sich dieser Abschluss nicht. „Dieser Zug ist der Volkssage fremd und kann daher nicht dem ursprünglichen Inhalt der Šušanna-Erzählung angehören“ (S. 23), dass aber jene späteren Berichte aus dem Apokryphen geschöpft haben, ist ausgeschlossen, weil die Art der Untersuchung in Daniels Fall, wie man schon bemerkt hat, ganz unangebracht erscheint, da die beiden Zeugen in der Situation, in der sie das Delikt beobachtet haben wollten, auf alles andere eher, als auf den Baumschlag des Tatortes achten konnten, so dass eine Unklarheit in diesem Punkt allein für Daniel noch bei weitem nicht ausschlaggebend sein konnte, im Mischnabericht dagegen gerade die Frage nach allen äusseren Umständen wie dem Baumbestand der Oertlichkeit höchst zweckmässig erscheint, da ein Mordprozess vorlag und so jede Kleinigkeit für die Ermittlung des Täters von Wert sein konnte. Umgekehrt haben wir hier den Nachklang einer älteren Erzählung und aus dieser mag der Šušannadichter geschöpft haben.

Was bleibt also als Urbestandteil übrig? Šušanna, von verschmähten Liebhabern fälschlich verklagt, wird vor Gericht geführt, dort entschleierte und endlich freigesprochen. Die Analogie zu Phryne ist deutlich, trotz der himmelweiten Charakterverschiedenheit der beiden Frauen. Damit aber kommen wir nicht viel weiter, eine solche Entsprechung kann man bei einigem guten Willen, an dem es in solchen Fällen nie zu fehlen pflegt, für eine rein zufällige halten. Sollte es sich herausstellen, dass der Zusammenhang tiefer liegt, dass Verbindungslinien zu erweisen sind, so gewinnt die Sachlage sofort ein anderes Aussehen.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit unserem Stoffkreis weisen diejenigen Mythen auf, in denen eine Göttin, beim Bade von profanen Augen gesehen, die Kränkung ihrer Ehre durch harte

Bestrafung ahndet. Teiresias findet zufällig Athene in dieser Situation und büsst den ungewollten Frevel mit ewiger Blindheit<sup>1</sup>. Bei Kallimachos h. 6, 99 ff. sagt die Göttin zur Erklärung ihrer Strenge:

Οὐ γὰρ Ἀθηναίᾳ γλυκερὸν πέλει, ὄμματα παίδων  
ἀρπάζειν· Κρόνιοι δ' ὥδε λέγοντι νόμοι·  
Ὅς κέ τιν' ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἔληται,  
Ἀρρήσῃ, μισθῶ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλῳ.

Unabsichtlich hatte Teiresias gegen das Gesetz verstossen, doch nicht minder hart ist die ihn treffende Busse<sup>2</sup>. Keine moralische Vergehung fällt ihm zur Last, aber die Uebertretung der kultischen Satzung erheischt unabsichtlich strenge Ahndung, und so muss er schuldlos büssen. Nicht minder unverdient ist die Bestrafung des Aktaion, den ein unglücklicher Zufall an die Stätte führt, wo Artemis mit ihren Nymphen badet. Von seinen eigenen Hunden zerrissen büsst er die unbeabsichtigte Uebertretung<sup>3</sup>.

Gewiss wird in ältester Zeit das Kultvergehen mit unbarmherziger Härte gesühnt, die herrschenden Verwalter des ganzen Kultwesens sahen ihre eigensten Interessen mit jenem verbunden bzw. gefährdet, daher die rücksichtslose Energie. Dass hier nämlich irgendwie kultische Vorstellungen zugrunde liegen müssen, ist einleuchtend. Eine so fast unnatürliche Aeusserung des jungfräulichen Ehrgefühls, die selbst die unbeabsichtigte Uebertretung mit grausamstem Tode straft, steht zu dem Sittenkodex des hellenischen Olympos in seltsamem Kontrast, entspricht jedenfalls nicht der Lebensauffassung der vornehmen Rittergesellschaft, wie sie uns in den homerischen Gedichten mit hinlänglicher Klarheit entgegentritt.

Sūsanna badet, weil es heiss war (ὅτι καὶ μαῖν), ebenso die Göttinnen. Nach einer anderen Ansicht erfüllt Sūsanna eine religiöse Pflicht, so dass das Bad als kultische Zeremonie aufzufassen wäre (Brüll l. c. 21, 55).

Tacitus berichtet in der Germania (40): in commune Nerthum, id est terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, in vehi populus arbitrantur. est in insula Oceani castum nemus dicatumque in eo vehiculum veste contextum, attingere uni sacerdoti concessum; is adesse penitenti deam intellegit, vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. laeti tunc dies, festa loca, quaecunque adventu hospitioque

<sup>1</sup> Talionsrecht; er wird an dem Teil bestraft, mit dem er frevelte. So uralte, cf. Kohler-Peiser, Hammurabis Gesetz I 126.

<sup>2</sup> Pherekydes bei Apollodor III 6, 7. Kallim. l. c. Prop. IV 9, 7. Ovid. met. III 318 ff.

<sup>3</sup> Ov. Met. III 131 Paus. I 44, 8. Apollod. III 4, 4, Nonn. V 287 u. a. Vgl. auch Erymanthos, der Aphrodite sieht. Gruppe 193, 10; cf. auch Mommsen, Heortologie 431 ff.

dignatur<sup>1</sup>. non bellaineunt, non armasumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos, satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. servi ministrant, quos statim idem lacus haurit, arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident, eine Stelle, die uns dem Ziel ungemein näher bringt, denn sie macht es fast zur Gewissheit, dass die Sagen vom Bad der Athene und der Artemis und die darauf folgenden Strafen des Teiresias und des Aktaion mit einem Kult, einem Lustrationsritus zusammenhängen, der so geheimnisvoll war, dass selbst die anwesenden Ministranten ihn nicht überleben durften. Das castum nemus entspricht ganz den stillen Hainen, in denen die griechischen Göttinnen bei Ovid u. a. die Flut besteigen, ebenso dem Gartenhain der Sūsanna. Zutritt hat nur der Priester, wie die Göttinnen stets von ihren Nymphen umgeben sind. Die Attribute der Gottheit und diese selbst werden von der Flut bespült<sup>2</sup>. Tacitus belächelt den Spuk; die Vorzeit hatte daran geglaubt, und Grauen erfüllte jeden, der von den gemordeten Sklaven hörte, die das Werk mit angesehen hatten. Niemand wusste, was da im Geheimen vorging, um so grösser die Furcht und — die Neugier! Den Sklaven entsprachen Aktaion und Teiresias. In Wahrheit helfen sie, die Göttin baden; Aktaion stirbt, um das Geheimnis zu wahren, das ist die ältere Version<sup>3</sup>. Sinnlos erscheint die Blendung des Teiresias, das ist offenbar die jüngere Fassung, in der die Grundbedeutung schon vergessen war und Teiresias wirklich als schuldig aufgefasst wurde, wie die Talionsstrafe der Blendung zeigt. Die vielen Handreichungen der Nymphen der Artemis, die Ovid beschreibt, beruhen auf den Kult-handlungen der beteiligten Ministranten (Met. III 165 ff.). Der wirkliche Sachverhalt schimmert in der umständlichen Schilderung noch deutlich hindurch. Die beiden Alten, die Sūsanna belauschen, sind ursprünglich die Sklaven, die Sūsanna geleitenden zwei Dienerinnen sind Priester oder Priesterinnen. Sūsanna ist die Göttin, die in der Flut gereinigt wird, die beiden Alten sind ursprünglich ganz unschuldige Sklaven, (gleich den indischen Asketen, die durch ähnliche Erscheinungen versucht werden und auch

<sup>1</sup> Also Götterprozession.

<sup>2</sup> Zu dem Wagen vgl. Kallim. l. c. 65.

<sup>3</sup> Mit Aktaion ist Eabani insofern vergleichbar, als auch er als Hirt und Jäger umherschweift, sich der šamhāti nähert und dann von seinem eigenen Vieh verlassen wird, „die Gazellen jagten dahin, es wich das Vieh des Feldes von seinem Leibe“ Gilgamesch Taf. 1, Jensen.

erliegen) die helfen und dann sterben mussten. Erst als man die Sage noch kannte, den ursprünglichen Sinn aber nicht mehr verstand, dichtete man die Verschuldung der Alten hinzu, aus der pflichtmässigen Handreichung wurden begehrlische Zudringlichkeiten, damit die Strafe nicht sinnlos erschiene. Dazu trat dann das ganz unpassende Phaidramotiv; die ertappten Bösewichter wälzen die Schuld auf Šušanna. Dieser wird Ehebruch angedichtet, dazu war aber ein Ehemann nötig, so kam die Schatten-gestalt des Jojakim zustande. Die Enthüllung vor Gericht ist Dittographie zum Bade im Park: Die Alten weiden sich wieder an Šušannas Schönheit. Ursprünglich sterben die Alten wie die Sklaven bei Tacitus, dann muss es ein Stadium der Sagenentwicklung gegeben haben, in dem sie büssten, weil sie Šušanna überhaupt belauscht hatten. Šušannas Rufe wurden da noch nicht von dem Geschrei der Alten über-tönt, sondern lockten ihre Dienerinnen herbei, die beiden wurden sofort verurteilt. Das schim-mert noch in dem Verhör der Alten durch Da-niel hindurch. Ursprünglich wurde ihnen offen-bar gleich der Prozess gemacht und beide wurden nach kurzem Verhör gerichtet. Die komplizier-tere Prozessform nach Ben Sakkai (s. o.) wurde dann, vielleicht aus irgendwelchen politischen oder Parteigründen (Brüll l. c.), daraufgesetzt. Šušanna selbst als Angeklagte wird ein junger Bestandteil sein, da er mit dem Sinn des Ganzen ursprünglich nicht das geringste zu tun hat. Sie, ursprünglich die herbe Jungfrau und streng sühnende Göttin, wird — dank der Einfügung des Phaidramotivs — zur Angeklagten, völlig widersinnig! Daniel wurde ganz gewaltsam hineingebracht, mit ihm hat das Ganze auch wirklich gar nichts zu tun. Aber die Geschichte spielt im Exil, und er war nun einmal der Exils-prophet. — In der Phryneerzählung brachte es das Hetärenniveau mit sich, dass das Keusch-heitsmotiv völlig wegfiel. Der dienende Sklave ist wohl ursprünglich Euthias (auch hier das Phaidramotiv), Phryne selbst die Göttin, die an einem Fest in das Meer steigt. Bei Poseidippos führt sie ihre Sache selbst (s. o. Sp. 341), das ist, wie sich jetzt ergibt, die ältere Version; die Göttin bedarf keines Anwalts; Hypereides trat erst später ein. Die Enthüllung vor Gericht ist wieder eine Dittographie zu dem Bad im Meere, wie bei Šušanna; Hypereides tritt in die Stelle des ministrierenden Sklaven und des Ak-taion und musste eigentlich bestraft werden, aber jener alte Zusammenhang war damals längst vergessen. Aber in dem Gesetz, das man nach Athenaios auf Grund der Verhandlung einbrachte, μηδὲνα οἰκτιῖσθαι τῶν λεγόντων ὑπέρ τινος μηδὲ βλέπομενον τὸν κατηγορούμενον ἢ

τὴν κατηγορουμένην κρίνεσθαι (Athen. 590 E) schimmert ein Hinweis auf die alte kultische Geheimtuerei noch deutlich hindurch.

Nun gibt es eine griechische Novelle, in der dasselbe Thema behandelt wird, die vom Weibe des Kandaules und von Gyges. Dieser wird bei Herodot I 8 überredet, die Königin zu be-lauschen, widerstrebend gehorcht er; sorgfältig wird er verborgen, trotzdem erblickt die Königin ihn (wie bei Šušanna stiften zwei Männer das Komplott, eine Frau zu belauschen). Sie be-schliesst, furchtbare Rache zu nehmen. Gyges den sie nachher zu sich bescheidet, stellt sie vor die Wahl, entweder Kandaules zu töten und sie zu heiraten oder selbst zu sterben. Er wählt das Erstere und wird Stammvater eines lydischen Königsgeschlechts.

Dieselben Elemente: die Herrin, (ein Name wird bei Herodot nicht genannt) wird in ihrem Gemach belauscht und bewirkt zur Herstellung ihrer Ehre die Tötung ihres Beleidigers. Die Enthüllung findet hier wie dort statt. Das Beispiel führt uns abermals in den Orient und wird uns vielleicht ganz zum Ziel führen. \*

Es gibt nämlich noch andere Versionen der Gygeserzählung. Nach Xanthos von Lydien<sup>1</sup> heiratet Gyges die Frau, die Sadyattes, der König, sich zur Braut erkoren hatte, nachdem er jenen ermordet hat. Bei Platon<sup>2</sup> gelangt der Hirt Gyges nach mannigfachen Abenteuern an den Hof des Königs, gewinnt die Liebe der Königin und beseitigt mit ihrer Hilfe den Herr-scher, dessen Thron er einnimmt. Ueberall tötet die Königin ihren Gemahl und befestigt ihre Macht in einer neuen Dynastie, das Šušanna-motiv findet sich bei Herodot, die ehebreche-rische Liebe auch bei Platon und Xanthos.

Ziehen wir dazu nun den Bericht heran, den Aelian<sup>3</sup> und auch andere von Semiramis geben, so finden wir da Folgendes:

Sie war sehr schön, aber ἀφελέστερον ἐχρητο τῷ κάλλει. Durch List erlangt sie die Herr-schaft zunächst auf einige Tage, infolge eines Versprechens des Königs, dann, nach der Er-mordung des letzteren, für immer und wird Königin des assyrischen Reiches. Dieselben Elemente, die schöne, leidenschaftliche Frau, die ihren Gemahl tötet und zur Macht gelangt. Man sieht, wie die Gygesmythen daraus er-wachsen. Ein Liebhaber wird ihr zur Seite gestellt, der den Gatten tötet<sup>4</sup>, mit ihm be-gründet sie ein neues Reich. So geht der assy-rische Mythos nach Lydien über. Es liegt nicht fern, auch das Šušannamotiv, das Herodot zur

<sup>1</sup> Nikol. Damask. in Fr. H. Gr. III 343.

<sup>2</sup> Politeia II 359 D.

<sup>3</sup> VII 1 Plin. n. h. 35, 10 u. a.

<sup>4</sup> Cf. Klytaimnestra.

Gygesgeschichte hinzufügt, nun für Semiramis in Anspruch zu nehmen.

Vor allem aber — wer ist Semiramis? Eine Tradition meldet, sie habe als Prinzessin alle ihre Freier töten lassen<sup>1</sup>. Sofort gedenkt man der verschiedenen Sagengestalten, von denen Entsprechendes erzählt wurde<sup>2</sup>, und besonders der ältesten und hervorragendsten dieser Gestalten, der babylonischen Göttin Ištar! Auch sie tötet alle ihre Freier, wie das Gilgameschepos lehrt, oder verwandelt sie in Tiere<sup>3</sup>. Den Hirten, der sie liebte (vgl. Gyges bei Platon), verwandelte sie in einen wilden Hund.

Es verjagen ihn seine eignen Hirtenknaben und seine Hunde beissen sein Fell<sup>4</sup>.

Sie erscheint durchaus als Buhlerin, die an dem, der ihren Stolz beleidigt, furchtbare Rache nimmt. Die Identität der Semiramis und Ištar ist übrigens schon anderweitig festgestellt worden; wir erkennen nun auch in den Gygesgeschichten einen Ištarkern.

Vergleicht man nun alle beigebrachten Ueberlieferungen, so findet man in allen das Motiv der Entschleierung und das leitet wiederum und noch deutlicher auf Ištar hin<sup>5</sup>. Wenn diese in dem Epos, das ihre Höllenfahrt schildert, hinabsteigt in Eriškigals Reich, entkleidet sie der Pförtner, so dass sie ganz entblösst vor die Herrin der Unterwelt tritt, bei der Heimkehr wird sie wieder mit ihren Gewändern und allem Schmuck angetan. Was die Zeremonie bedeutet, mag zunächst auf sich beruhen, jedenfalls findet eine völlige Entschleierung statt.

Den Ausschlag aber gibt die Statue der verschleierte Ištar, die vor einigen Jahren in Tel-Halaf am Chabûr gefunden wurde<sup>6</sup>. Man sieht da den Kopf der Göttin, der bis zum Halse mit einem Schleier bedeckt ist. Dieser zeigt zierliche Stickereien auf der Stirn und am Halse der Göttin, wo er nach unten über den Säulenschaft herabfällt, in den das Ganze ausläuft. An den Seiten des Halses sind parallele, doch nicht ganz archaisch-starre Falten angebracht. Das Gesicht der Göttin ist ganz durchscheinend, man erkennt die Züge vollständig, der Kopf ist nach oben gerichtet, die Augen sind ge-

<sup>1</sup> Diodor II 13. Synkell. p. 64. Ueber die historische Seniramis, vgl. die Ausführungen von Lehmann-Haupt, der die neue Keilschrift in der Klio X, 2 und, auf Grund seines in der Deutschen Orient. Ges. gehaltenen Vortrags, in der Deutschen Rundschau, Aprilheft 1910, sowie Leipz. III. Ztg. v. 21. IV. 1910 eingehend behandelt.

<sup>2</sup> Vgl. o. Sp. 342 ff.

<sup>3</sup> Taf. VI.

<sup>4</sup> Taf. VI 62 f. Jensen.

<sup>5</sup> Winckler, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901, 304 (154) ff.

<sup>6</sup> Vgl. M. v. Oppenheim, Sitzungsber. d. Geogr. Ges. Berlin 1901, 70 ff. Winckler l. c. S. 158, A. Jeremias, ATAO S. 37.

schlossen<sup>1</sup>. Es ist also erwiesen, dass ein Kultus der verschleierte Ištar, der gewaltigen Göttin Babylons, die mit dem Sonnen- und Mondgott die oberste Göttertrias bildete und dem Venusstern entsprach, im Zweistromland bestanden hat (III R 53, 34<sup>b</sup> f. Jeremias ATAO S. 37). „Alle weiblichen Erscheinungen des babylonischen Pantheons sind in ihr verkörpert. Als solche ist sie die Muttergöttin“ sagt Jeremias (S. 36), auch Sabitu, die verschleierte Meerjungfrau ist nach ihm mit Ištar verwandt (S. 237, Gilgameschepos Taf. X 1 ff.). Natürlich gehört hierher auch das verschleierte Isisbild in Sais (Jeremias 237, 4). *Τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἰσιν νομίζουσιν, εἶδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην* 'Εγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον' καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀνεκάλυψεν Plut. Is. et Osir. 9. Vgl. Roscher, Myth. Lex. II 1, 440, 60 über das caput velatum. Wir erkennen die echte Ištarnatur der Göttin, sie ist die grosse Allmutter. (In einer Neboliturgie wird sie in einer Weise beschrieben, die deutlich an die ephesische Artemis erinnert, Jeremias l. c. 37.) Nach Ovid. ex pont. 1, 1, 51 ist die Strafe für Uebertretung des Geheimnisses und Lichtung des Schleiers: Blindheit, cf. Ind. sat. 13, 92. Nun entsinnen wir uns der strengen Satzung, die Athene der Chariklo gegenüber ausspricht, der *Κρόνιοι νόμοι*, dass kein Sterblicher einen Unsterblichen schauen darf (Kall. h. VI 101 ff., s. o.). Athene aber wendet das auf Teiresias an, der sie erblickt und den sie nun mit Blindheit schlägt; Plutarch sagt ausserdem l. c., Athene sei Isis, damit wird es wahrscheinlich, dass die Teiresiasgeschichte orientalisch ist und mit Isis, da diese aber mit Ištar verwandt ist<sup>2</sup>, auch mit dieser zusammenhängt, wie oben schon angedeutet wurde.

Andere Beispiele des Schleiermotivs aus arabischer Mythologie führt Winckler an (MVAG 1901, 154 ff.). Ištar erscheint nach ihm als Baum (S. 156 f.), vgl. Tamar, die Palme, der Granatapfel bei Tammuz-Ištar<sup>3</sup> u. a.<sup>4</sup>. Der mit Blättern versehene Baum ist die verschleierte Gottheit, der entblätterte Baum gehört der Unterwelt an, Marduk u. Nebo. Aus dem entblätterten Baum sind nach Winckler die Hermen entstanden, deren Vorgängerin jene Ištarsäule ist (l. c.). Damit möchte ich die mythologische Kosmogonie des Pherekydes von Syros vergleichen. Dieser lehrte, Zeus habe ein grosses Gewand

<sup>1</sup> Vgl. die schleierartig anliegenden Gewänder auf griechischen Bildwerken, bei denen die Körperformen deutlich zu erkennen sind.

<sup>2</sup> Jeremias ATAO<sup>2</sup> 34, 1 u. a.

<sup>3</sup> Vgl. Persephone.

<sup>4</sup> Auch Susanna שושן die Rose?

angefertigt, in das er die Erde und den Okeanos einwob; dies Gewand habe er dann über einen von Flügeln getragenen Eichbaum gebreitet<sup>1</sup>. Nun wird man auch das *vehiculum veste contactum* der Nerthus (Tac. Germ. 40) verstehen. Der Schleier bedeckt nicht sowohl den Wagen, als die auf ihm fahrende Göttin; der Götterwagen war sichtbar, die Göttin wurde hinzuphantasiert. Die übrigen Züge, das Geheimnis, die Verschleierung, die Tötung der Augenzeugen stimmt so zu den vorher gesammelten Motiven, dass an der Verwandtschaft kein Zweifel sein kann und die interessante Tatsache sich ergibt, dass die germanische Nerthus mit der babylonischen Ištar urverwandt ist<sup>2</sup>.

Ein Ištarkern ist auch in den buddhistischen Geschichten von Sundari enthalten, derentwegen eine ganze Schar von Männern verurteilt und halb in die Erde eingegraben und dann verbrannt wird, wie Ähnliches von Semiramis berichtet wurde.

Die Bedeutung des Schleiermotivs kann man mit Winckler (Forsch. III 415, cf. Reinach, Cultes I 299) in der Befreiung vom Winter und vom Tode (l. c. 155), oder mit Diels (Sibyll. Blätter 122), Samter (Familienfeste d. Gr. u. R. 37) und Dieterich (Mithrasliturgie 167) auf Lustrationsriten (Substitutionsopfer) zurückführen; mir scheint die gefissentliche Strenge, mit der das Kultgeheimnis gewahrt wurde, nicht sowohl auf rein religiös-kultischen als auf politisch-hierarchischen Motiven zu beruhen. Je tiefer der Schleier des Mysteriums war, der die Gottheit und zugleich ihren Diener umhüllte, um so grösser war die Verehrung für die Priesterschaft, das wusste man sehr wohl und verstand es ausgezeichnet, daraus seinen Nutzen zu ziehen. Das erklärt die ungeheure Verbreitung des Motivs in der Mythologie und Literatur aller Völker. Dass alle Verhüllungsriten darauf zurückgehen, soll natürlich nicht behauptet werden, wenn z. B. die Verhüllung der Braut und andere Familiengebräuche<sup>3</sup> als Lustrationen aufgefasst werden, so hat das vielleicht seine Richtigkeit. Die Verhüllung in dem Mythenkreis, von dem oben die Rede war, ist aber eine ganz andere. Die Hülle wird nicht gleichsam als Maske übergeworfen, wie beim Substitutionsopfer, sondern eine Verhüllung, eine Geheimhaltung vor profanen Augen tritt ein. Wer den Schleier lüftet, erblindet oder stirbt. Die Grundbedeutung des

<sup>1</sup> ἡ ὑπόπερος δρύς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποιημένον φάρος Clem. Alex. 642 A. Vgl. dazu Wochenschr. f. klass. Phil. 1903, 47, wo ich noch mehr dazu beigebracht habe.

<sup>2</sup> Mit der Ištarsäule ist vielleicht der ἀργὸς λίθος zu vergleichen, den Pausanias als Erosstatue in Thespiai vorfand (EX 27, 1). Vgl. zu dem Ištarbild übrigens auch das ἐχέσασθαι χιτῶνιον der Phryne (Athen. 590).

<sup>3</sup> Samter l. c.

Motivs ist nicht klar, die Analogie mit Pherekydes, der den Weltschleier über den Baum legen lässt, spricht für Wincklers Erklärung, der Schleier entspreche dem Leben, dem Frühling, die Entschleierung dem Tode und Winter. Auch der Neumond kommt in Betracht (Siecke). Wie gesagt aber hätte dies Motiv wohl keinen so nachhaltigen Eindruck in der Mythologie der Völker hervorgerufen, wenn nicht das Priesterinteresse die Betonung des Mysteriums, des Unnahbar-geheimnisvollen absichtlich betrieben hätte. Wo auch das in Vergessenheit geriet, da suchte man aus den Vorgängen selbst neue Motive heraus, wie bei Šušanna und dem Weib des Gyges die Reinheit der Frauenehre; alles andere ist da zurückgetreten und nur bei genauerem Hinsehen erkennt man die eigentliche Bedeutung wieder. Für den hellenistischen Hetärenroman lag die Verbindung mit Ištar nicht fern. Die jungfräuliche, jagdliebende Göttin<sup>1</sup> ist von Hetären umgeben, was auf die Einrichtung der Tempeljungfrauen und Tempeldirnen zurückgeht, wie das in Hammurabis Gesetzgebung und auch sonst hervortritt. Phryne erscheint als ὑποφῆτις καὶ ζάκορος Ἀφροδίτης dieser gegenüber in einem ähnlichen Verhältnis wie die Hierodulen zu Ištar. Die Hetären, die sich im Buddhismus oft als sehr fromme Jüngerinnen erweisen (s. o.), geben wohl auch eine Handhabe, auf welchem Wege diese Motive nach Griechenland drangen; es war die Zeit des Hellenismus, der ja die Signatur des durch die Alexanderzüge erzeugten oder beförderten Synkretismus auf den verschiedensten Gebieten mit aller Deutlichkeit aufgeprägt ist.

Bemerkt sei noch, dass man neuerdings auch vielfach an den Mond denkt, dessen Verdunkelung als eine Verschleierung aufgefasst wird. Es spricht manches für diese Auffassung z. B. der, wie bemerkt, oft wiederkehrende Zug, dass die in Bedrängnis geratene Jungfrau durch Entschleierung ihre Gegner besiegt (Turandot). Der verfinsterte Mond streift die dunkle Hülle ab und strahlt in sieghaftem Glanz, alle seine Widersacher beschämend. — Dann sei noch der Geschichte von Penelopes Abschied vom Vater gedacht. Ikarios will sie nicht mit Odysseus ziehen lassen und sie schwankt zuerst, dann verhüllt sie ihr Haupt, woraus der Vater schliesst, dass sie dem Gatten folgen wolle. Ikarios aber stiftet an der Stelle, wo sie ihr Haupt verhüllt, eine Statue der Aidos<sup>2</sup> (vgl. Henneke, Apokr. N. T. 230; 392, 12).

<sup>1</sup> Jeremias l. c. 38.

<sup>2</sup> Paus. III 20, 10. Vgl. darüber Winckler, MVAG 1910, S. 154, 157. Auch an Leukotheas Schleier wäre zu denken. S. Oldenberg, Rel. d. Veda 409 f. Dieterich er-