

Isidor Scheffelowitz: Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. [= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XII 2.] 64 S. 8°. Giessen, Tüpelmann, 1912. Bespr. v. W. Schultz, Wien.

Hier werden behandelt: Schlinge und Netz als Waffe des Menschen, der Götter, als magische Waffe, als Mittel zur Verhinderung der Wiederkehr des Toten, zur Heilung von Krankheiten, zur Abwehr von Dämonen, zum Schutze gegen Tote, zum Schutze des Brautpaares. Ein grosser und wertvoller, aber einseitig ausgewählter Stoff ist unter diese Abschnitte eingereiht, jedoch nicht tiefer dringend verarbeitet. Wozu die ganze Zusammenstellung gut sein soll, und welche Gedanken ihn bei ihr leiteten, darüber sagt der Verfasser im ganzen Buche nichts. Jedoch auf S. 1 und 3 ist vom primitiven Menschen die Rede, auf S. 10 wird der Strick des Todes, der die Seele ins Jenseits zieht, als mythologische (!) Vorstellung bezeichnet. Das lässt begründeten Zweifel daran wach werden, ob Verfasser sich mit Bewusstsein darauf beschränkte, bloss das Vorkommen von Schlinge und Netz (der Ausdruck „Motiv“ war dann völlig überflüssig) in Religion, Zauberverwesen und Aberglauben der Völker zu behandeln, oder ob er die reiche Verbreitung der Schlinge und des Netzes als Motiv in den Mythen der Völker bloss aus Unkenntnis dieses Stoffes nicht berücksichtigt hat. Aber selbst wenn wir den ersteren, für ihn günstigeren aber freilich nach allen Anzeichen höchst unwahrscheinlichen Fall annehmen wollen, können wir solchem Verfahren nicht zustimmen. Denn wenn wir auch mit allem Vorbedachte in der Mythenforschung auf eine reinliche Scheidung zwischen Religion und Mythos hindrängen, darf doch der Religionsforscher vor dem mythischen Stoffe nicht grundsätzlich die Augen schliessen, und das vor allem dann nicht, wenn gerade erst aus diesem wesentliche Gesichtspunkte auch für die Behandlung der religiösen Erscheinungen zu gewinnen sind. Das ist bei dem vom Verfasser gewählten Gegenstande aber durchaus der Fall, und wir wollen daher einiges von dem angeführen, was er zu beachten verabsäumt hat.

Wenn man den dänischen Glauben erwähnt (S. 19), dass Knoten Lösen guten Wind bringe, dann liegt es doch nahe, den umgekehrten Fall des zu Aiolos zurückkehrenden Odysseus zu vergleichen. Beim Satan oder Drachen, der nur gefesselt unschädlich ist (S. 12), Ažiš Dahaka-Prometheus (den gefesselten Riesen im Kaukasus), den Fenriswolf und Loki, der selber das Netz erfindet (und sich also in der eigenen Schlinge fängt), nicht behandelt zu sehen, nimmt Wunder. Wegen des Bindens und LöSENS der Fesseln hätte der erste Merseburger Zauberspruch auf S. 9 nicht fehlen dürfen, noch die schwarze und

weisse Fäden spinnende Ištar bei R. C. Thompson, *Semitic Magic* p. 165. Schon allein über das Fischnetz als Gegenstand des sozialen Rätsels, als Mittel zur Berichtigung des falschen Urteiles, als Lösung der widerspruchsvollen Aufgabe „nicht nackt und nicht bekleidet“, liesse sich ohne grosse Mühe ein Bündchen von gleichem Umfange wie das vorliegende zusammenstellen. Sehr dürftig ist der Hinweis S. 37 auf den „Sonnenschlingenfang“; mau vergleiche jetzt weitere Nachweise in MB VI 2 S. 91 f. (eben erhalte ich die Anzeige eines Buches von Jnanendra Lal Majumdar, *the eagle and the captive sun*, Calcutta und London 1913, dessen Titel weiteres zu diesem Motive verspricht.) Das Spinnen-Netz wird bloss S. 9 und 44 im Vorbeigehen erwähnt: die kosmologische Spinne des Herakleitos (fr. 67 a), sowie irgendwelche Nachweise über das als Leitfossil der elamischen Mythenschichte wichtige Motiv von der achtbeinigen Spinne mit ihrem Netze (s. Memnon V 143—168, der Stoff liesse sich leicht verdoppeln) suchen wir vergebens, obgleich gerade hier immer wieder das Religiöse durchbricht. Und dass weder Sunahšepa, noch das Netz des Hamleth vorkommen, ist jetzt schon selbstverständlich.

Mir scheint, dass ein Religionsforscher, der mit all diesem Stoffe nicht rechnet, gerade wenn er sich, wie Scheffelowitz, aufs Stoffsammlern beschränkt, die künftigen Benützer solcher „Versuche und Vorarbeiten“ auf falsche Bahn bringt. Es wird durch solche Zusammenstellungen der Eindruck gehegt und gepflegt, als kämen religiöse Vorstellungen von der Art der in diesem Büchlein verfolgten überall gleichartig vor und als wären sie unterschiedlos über die Erde verstreut; denn das allenrecht hinzu Gehörende, das ein Verfolgen der Kulturschichten, Wanderwege und Umgestaltungen ermöglichen könnte, wird geflissentlich übergangen. Und eben darin liegt die Gefahr solch „reiner“ Stoffsammlungen, dass sie es dem Verfasser gestatten, den Gelegenheiten, bei denen die Enge seines Gesichtskreises offenbar werden müsste, aus dem Wege zu gehen und jedem, der noch nicht so fleissig Notizen gesammelt hat, durch die Fülle des Dargebotenen Dank abzunötigen.

Sprechsaal.

Berichtigung zu OLZ 1913, 437.

Von Immanuel Löw.

A. Marmorstein behandelt die Redensart קקעו ביצה und gibt für sie eine weitergeholtete Erklärung, die an das Ei im Totenkult der Alten anknüpft, aber auf einem Missverständnis beruht. Er setzt für קקעו „eingraben“ und verwechselt dies mit „vergraben“, mit dem es in manchem deutschen Dialekt gleichbedeutend ist. Auch

hochdeutsch decken sich die beiden Verba manchmal: Sanders s. v. eingraben 3).

Auf „eingraben“ führte ihn das biblisch-mischneische gleichlautende Wort, das für „tätowieren“ gebraucht wird und eigentlich „die Haut kerben“ heisst, damit aufgetragene Farbe sich in den Kerben fixiert, also gleichsam „gravierend“, „eingraben“, mischneisch opp. כָּרַב „auf die ungekerbte Haut schreiben“. Schon an der eigenen Uebersetzung: „da werde ich ihr Ei eingraben aus der Welt“ hätte Marmorstein merken müssen, dass seine Auffassung unmöglich ist.

Da vergleichend-mythologische Irrtümer zu gewagten weiteren Kombinationen verleiten, halte ich es für geraten, die Sache richtig zu stellen.

קַעֲקַע heisst mischneisch: „von Grund auf zerstören“. Hat jemand einen gestohlenen Balken in ein Gebäude eingebaut, so lautet die erschwerende Entscheidung: קַעֲקַע את הַבֵּינָה (auch הַבֵּינָה אֶל הַבֵּינָה und מִקַּעֲקַע אֶל הַבֵּינָה) TBK X 367, 4, j. IX 6d 29, j. Git 47a 68, b 55a, Taan 16a er muss den ganzen Bau von Grund auf zerstören um den Balken in natura zurückgeben zu können. Ebenso: „von Grund auf zerstören“ opp. הַרְבִּיב „zerstören“ Ex. r. 36, 5. Opp. „zerbrechen“ Jalk. Gen. 235 f., 69a 19. Beide Stellen auch bei Marmorstein angeführt.

בִּיעָה „testiculus“ Prens 126. 254. (= aram. בִּיעָה) Jeham. 8, 2, T X 251, 27—30, 252, 5, 6, j. VIII 9a 72—76, b 75a. Bech. 6, 6, T IV 539, 4, 6. Tamid 4, 2. Uebertragen: „scrotum“ Kel. 19, 8. Danach heisst בִּיעָה קַעֲקַע ursprünglich „excidere virilitatem“, figurlich: „mit der Wurzel ausreissen“, „vertilgen“, „alle Nachkommen ausröten“, daher durch העולם „aus der Welt“ erweitert. Richtig Friedmann zu Pes. r. XII f. 50b.

לְשׁוֹן בִּירוֹם וְאִיבֹר הָרֹעַ. Daber steht dafür Pes. r. XII 53a vorl. Z.: לְשׁוֹן בִּיעָה שֶׁלֵּעֹמֶק „Amaleks Nachkommen auszuroden“, „mit der Wurzel ausreissen“. Zu belegen ist die Redensart folgendermassen: 1. Pes. 14a Buber: בִּיעָה הַקְּבִיבָה בִּיצוֹן מִן הָעוֹלָם. — 2. Cant. r. 1, 4 f. 20a Romm. — 3. j. Az. IV 44a 27: עַד שֶׁקַּעֲקַע בִּיעָה מִן הָעוֹלָם. — 4. Thren. r. Pet. IX p. 8 Buber: בִּיעָה מִן הָעוֹלָם. — 5. Lev. r. 26, 8: הָרָוָה מִקַּעֲקַע בִּיצוֹן מִן הָעוֹלָם לְקַעֲקַע. — 6. Est. r. Pet. II f. 2 Romm.: בִּיעָה מִן הָעוֹלָם. — 7. Lev. r. 11, 7. = 8. LA bei Benvenisti zu Rut. r. Pet. 6, f. 2c Romm.

An den letztgenannten Stellen wird die Redensart aramäisch wiedergegeben: בִּיעָה לְמִיבֹן לְמִיבֹן, רִיבֹן, רִיבֹן. Nach der von Benvenisti bezugten LA von 18 ist בִּיעָה לְמִיבֹן רִיבֹן „excidere“ herzustellen.

Weitere Belegstellen: 9. Est. r. 2, 11 f. 5d Romm.: בִּיעָה מִן הָעוֹלָם. — 10. Rut. r. 7, 15 f. 12d Romm.: לֹא נִקַּעְקַע בִּיצוֹ: — 11. Pes. r. XII f. 50b Friedm.: שְׂמִישׁ שְׂקוּמָה וְבִיצוֹן מִתְקַעֲקַע וְרֹעַ שְׂמִישׁ מִן הָעוֹלָם. Die Belege 1. 3. 4. 9 hat schon Marmorstein angeführt.

Zu OLZ 1913 Nr. 12 Spalte 548.

Von J. W. Rothstein.

In Staerks eingehender Besprechung des Schlögl'schen Buches über „die Echte Biblisch-Hebräische Metrik“, die ich im ganzen für verdienstlich halte, und der ich weithin zustimme, findet sich ein Wort über meine rhythmisch-kritische Arbeit, das ich nicht stillschweigend hingehen lassen kann. Natürlich habe ich nichts dagegen einzuwenden, wenn er von seinem Standpunkte aus poetische Texte des alten Testaments für gut hält, die es

nach meinem Dafürhalten nicht sind, und wenn er dann von der von mir für richtig gehaltenen „Metrik“ als von einem „Prokrustesbett“ redet in das ich die Texte einzwänge. Die Zukunft wird ja wohl lehren, wer recht hat. Aber dass ich meine „Metrik“ erfunden hätte, dass soll doch wohl heissen, dass sie nicht das Ergebnis langer, jahrzehntelanger Beobachtung und Arbeit sei, wie ich in meinen „Grundzügen“ gesagt habe, sondern erdacht und willkürlich an die „guten“ Texte herangebracht sei, das scheint mir doch nicht recht würdig zu sein. In seinem Beitrag zu der K. Kittel gewidmeten Festschrift (Heft 13 der Kittelschen Beiträge zur Wissenschaft vom alten Testament) hat Staerk gemeint, den Nachweis geliefert zu haben (und darauf stützt sich sachlich jenes Urteil über mein Verfahren), dass der von mir, aber nicht von mir allein vertretene rhythmologische Grundsatz, dass in einer lyrischen Dichtung in dem engeren Sinne, in dem ich in meinen „Grundzügen“ sie behandelt habe, alle Verszeilen dem gleichen rhythmischen Schema folgten, irrig sei. Die Unrichtigkeit seiner Gegenthese vertrete ich aber auch heute noch getrost. Mutes. Seit Ende des vorigen Sommersemesters liegt eine Arbeit druckfertig vor und hart der Veröffentlichung, die durch ein umfassendes Material aus allen Teilen des alten Testaments dartut einerseits, dass meine These überall ihre Bestätigung findet, andererseits auch, wie übel es oft, zu oft mit der Beschaffenheit der Texte aussieht, die Staerk für gute hält. Dort wird sich auch zeigen, ob man von meiner „Metrik“ in ihrer kritischen Anwendung auf die überlieferten Texte des alten Testaments als von einer Erfindung und einem „Prokrustesbett“ reden darf. Gegenwärtig möchte ich den Einspruch gegen jenes mindestens wenig rücksichtsvolle Wort nur erheben, um zu verhüten, dass dasselbe neues ungerechtes Vorurteil gegen meine Arbeit erzeugt. Ich sehe bis heute wirklich noch immer keinen Anlass, an der guten und sicheren Grundlage meiner rhythmologischen Theorie und der Zulässigkeit ihrer literarkritischen Verwendung in meiner Weise zu zweifeln. Jene Schrift wird den Beweis von neuem liefern.

Entgegnung.

Von Nevard Schlögl.

Zur Besprechung meiner Biblisch-hebräischen Metrik in der OLZ 1913, 543 ff. seien mir folgende Bemerkungen erlanbt. 1. Der verehrte Herr Kollege Staerk sagt am Anfang der Besprechung: „Schlögl will nur zwei Arten von Silben unterscheiden.“ Diese Fassung ist irreführend. Ich will nicht bloss die zwei Arten von Silben unterscheiden, sondern ich und jeder muss sie so unterscheiden, weil es wirklich keine anderen gibt. Beim *šewā* medium ist dies jedem klar, weil es aus zwei flüchtigen Silben nur scheinbar eine macht, wie das Fehlen des *dāgēs* jene bei folgendem *Begadkephath* beweist. Bei der geschlossenen Endsilbe mit langem Vokal ist die Einsilbigkeit ebenfalls nur Schein, wie das gänzliche Fehlen einer solchen Silbe im Inlaut der hebräischen Wörter deutlich beweist; denn nach langem Vokal folgt regelmässig *šewā* mobile, also flüchtige offene (nach langer offener) Silbe. Das ist Tatsache, nicht bloss von mir gewollt. 2. Ferner habe ich die hebräischen Verse „Knittelverse“ nicht in „tadelndem“ oder „verächtlichen (sic) Sinne“ genannt, sondern insofern als sie mit den Knittelversen die Zählung der Hebungen bei verschiedener Zahl der Senkungsilben gemeinsam haben. Von einem „von Sievers mit Recht verspotteten Konglomerate von gezählten Silbenhaufen“ ist keine Redo. Ich widerspreche mir daher auch nicht, wenn ich, wie Staerk selbst zugibt (Kol. 546), „etwas ganz anderes“ als ein solches Silbenkonglomerat meine. Den Widerspruch konstruiert Herr Kollege Staerk künstlich. Ich habe vielmehr —