

## Zweites Kapitel.

### Das Wesen der religiösen Gemeinschaft und das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern.

Wir haben gesehen, dass die alten Religionen mehr unter dem Gesichtspunkt der Institution als unter dem des Dogmas oder des bestimmt formulierten Glaubens betrachtet werden müssen, und dass das System der antiken Religion ein Teil der socialen Ordnung war, in der ihre Anhänger lebten. Dabei muss das Wort „System“ in einem praktischen Sinne verstanden werden, wie wir etwa von einem politischen System sprechen, nicht aber im Sinne eines organisch entwickelten, einheitlichen Ganzen von Ideen oder theologischen Anschauungen. Die Religion bestand, um es kurz zu bestimmen, aus einer Reihe von Handlungen und Gebräuchen, deren correcte Ausübung notwendig oder wünschenswert war, um sich die Gunst der Götter zu sichern oder ihren Zorn abzuwenden. Und an diesen Gebräuchen hatte jedes Mitglied der Gemeinschaft einen Anteil, der ihm bestimmt war durch seine Geburt innerhalb einer bestimmten Familie oder des Gemeinwesens, oder durch seine Stellung im Kreise der Familie oder des Volks, die er im Laufe seines Lebens gewonnen hatte. Der einzelne wählte nicht seine Religion oder bildete sie für sich selbst aus; sie war ihm als ein Bestandteil des allgemeinen Ganzen von Verpflichtungen und Ordnungen der Gemeinschaft überkommen, die auch ihm auferlegt waren, als eine feste Thatsache, die mit seiner Stellung in Familie und Volk gegeben war. Die einzelnen waren mehr oder weniger religiös wie etwa heute die Menschen in höherem oder geringerem Masse patriotisch sind; d. h. sie erfüllten ihre religiösen Pflichten mit einem grösseren oder geringeren Grade des Eifers, wie es ihrem Charakter oder ihrem Temperament entsprach; aber ein absolut unreligiöser Mensch war eine unmögliche Erscheinung. Ein gewisses Mass von Religion wurde von jedermann gefordert; denn der genaue Vollzug religiöser Handlungen war eine Pflicht gegen die Gemeinschaft, an der jeder seinen bestimmten Anteil zu nehmen hatte. Von Intoleranz im modernen Sinne des Wortes wusste das Gemeinwesen im Altertum nichts; wegen besonderer Glaubensmeinungen über das Heil seiner eignen Seele erlitt niemand Verfolgungen. Die Religion bestand überhaupt nicht für das Heil der Seelen, sondern im Interesse der Erhaltung und Wohlfahrt des Gemeinwesens; und an allem, was diesem Zwecke diente, hatte jedermann Anteil zu nehmen, oder er brach mit der häuslichen oder politischen Gemeinschaft, der er angehörte.

## Religiöse und natürliche Gemeinschaft.

Die einfachste Weise, die Sachlage darzustellen, ist vielleicht folgende: Jeder Mensch wird ohne ein Zuthun seinerseits, lediglich vermöge seiner Geburt und Erziehung, ein Glied eines natürlichen Gemeinwesens, d. h. er gehört einer bestimmten Familie und einem bestimmten Volk an. Diese Mitgliedschaft legt ihm bestimmte Verpflichtungen auf, die er als etwas selbstverständliches zu erfüllen hat, und zwar bei Strafe der Ausstossung aus der Gemeinschaft, wie sie die Rechtsordnung des Gemeinwesens bestimmte. Zu gleicher Zeit aber gewährte ihm diese Mitgliedschaft bestimmte sociale Rechte und Vorteile. In dieser Hinsicht sind die alten und die neuen Völker einander gleich; ein wichtiger Unterschied aber besteht darin, dass die Stammes- oder Volksgemeinschaften der alten Welt nicht streng natürliche im modernen Sinne des Wortes waren; denn an ihnen hatten die Götter in gleicher Weise Anteil, in ihnen nahmen sie ebenso eine Stellung ein wie die Menschen. Der Kreis, in dem ein Mensch geboren war, beschränkte sich nicht auf eine Gruppe seiner Stammesverwandten und Mitbürger; er umschloss auch gewisse göttliche Wesen, die Gottheiten der Familie und des Staates, die für die antike Anschauung ebenso sehr ein Teil der einzelnen Gemeinschaft waren, mit der sie in Verbindung standen, wie die menschlichen Glieder des socialen Lebenskreises. Die Beziehung zwischen den Göttern des Altertums und ihren Verehrern wurde in der Sprache menschlicher Beziehungen ausgedrückt, und diese Ausdrucksweise wurde nicht im bildlichen Sinne verstanden, sondern in voller Wörtlichkeit. Wenn ein Gott als Vater bezeichnet wurde, und seine Anhänger als seine Abkömmlinge, so war damit gemeint, dass die Verehrer des Gottes thatsächlich seines Stammes waren, dass er und sie eine natürliche Familiengemeinschaft bildeten mit gegenseitigen Familienpflichten des einen gegenüber dem andern. Oder wenn der Gott als König angeredet wurde, und seine Verehrer sich selbst als seine Diener bezeichneten, so meinten sie, dass die oberste Leitung des Staates thatsächlich in seinen Händen liege. Die Organisation des Staatswesens enthielt demgemäss Vorkehrungen, um seinen Willen zu erforschen und um seine Leitung in allen wichtigen Angelegenheiten zu befolgen, und ebenso Bestimmungen für die Fälle, wo sich jemand ihm als dem Könige mit schuldiger Ehrerbietung und Gaben nahte.

Ein Mensch stand mithin schon durch seine Geburt ebenso sicher in einem festen Verhältnis zu bestimmten Göttern, wie er durch seine Geburt in Beziehung zu seinen Stammesgenossen stand. Seine Religion, das heisst diejenige Richtung seiner Lebensführung, die durch seine Beziehung zu den Göttern bestimmt war, war einfach nur eine Seite seiner allgemeinen Lebenshaltung, wie sie ihm durch seine Stellung als Glied eines Gemeinwesens vorgeschrieben war. Zwischen dem Bereiche der Religion und dem des gewöhnlichen Lebens besteht keine Trennung. Jedes gemeinschaftliche Handeln hat zu den Göttern wie zu den Menschen eine Beziehung; denn die sociale Gemeinschaft ist nicht auf Menschen allein, sondern auf Götter und Menschen gegründet.

Diese Auffassung von der Stellung der Religion im Gemeinwesen wird — wie ich glaube — in allen Gebieten und Rassen der alten Welt in den

älteren Stadien ihrer Geschichte ihre Bestätigung finden. Die Gründe dieser so bemerkenswerten Gleichförmigkeit liegen im Dunkel der vorhistorischen Zeit verborgen; sie müssen aber offenbar allgemeiner Art gewesen sein, da sie in allen Teilen der Menschheit ohne Rücksicht auf die Rasse und die natürliche Umgebung zur Geltung kommen. Denn in jedem Gebiete der Welt, sobald die Völker aus dem Dunkel der vorgeschichtlichen Zeit in das helle Licht der authentischen Geschichte treten, finden wir auch, dass ihre Religionen dem allgemeinen Charakter ihres geschichtlichen Lebens entsprechen, wie wir es soeben angedeutet haben. Im Verlaufe der Zeit und mit den Fortschritten des Gemeinwesens treten Umgestaltungen ein. In der Religion ist, wie in andern Dingen, der Uebergang von der alten zur neuen Lebensgestaltung kein plötzlicher und unvorbereiteter, sondern wird durch eine andauernde Zersetzung des alten Baus der Gemeinschaft Schritt für Schritt herbeigeführt, während die Entwicklung neuer Ideen und Institutionen neben der Auflösung des Alten einhergeht. In Griechenland wurde zum Beispiel die enge Verknüpfung der Religion mit der Familie und dem Staat in verhältnismässig früher Zeit umgestaltet und gelockert durch die Entwicklung des gemeinhellenischen Nationalbewusstseins, das seine theologische Ausgestaltung in Homer findet. Wenn die homerischen Dichtungen oft als die Bibel des Griechentums bezeichnet werden, so soll damit gesagt sein, dass in ihnen die Anschauungen von den Göttern einen Ausdruck fanden, welche die Schranken des localen und auf den einzelnen Stamm beschränkten Cultus durchbrachen und allen Griechen einen bestimmten gemeinsamen Bestand an religiösen Ideen und Motiven darboten, die nicht durch die Ausschliesslichkeit eingeschränkt waren, die auf den älteren Entwicklungsstufen des Gemeinwesens keine Gemeinschaft in der Religion zuliess, die nicht zugleich eine Anteilnahme an den Interessen des Stammes oder der politischen Gemeinschaft war. In Italien gab es niemals etwas derartiges, das den gemeinhellenischen Ideen, die in Griechenland zur Geltung kamen, zu vergleichen wäre; die enge Verbindung der Religion mit dem Staatswesen, die Gemeinschaftlichkeit der Götter und Menschen als Glieder eines Gemeinwesens mit gleichen Interessen und gleichen Zielen, kam in den Institutionen Roms bis in sehr späte Zeit auf höchst charakteristische Weise zum Ausdruck. Aber in Griechenland wie in Rom hatte sich die gewöhnliche, traditionelle Religion der Volksmassen von ihrer ursprünglichen Gestalt niemals sehr weit entfernt. Die endliche Zersetzung der antiken Religion im Bereich der hellenisch-römischen Culturwelt war zunächst das Werk der Philosophie, sodann eine Wirkung des Christentums. Aber das Christentum selbst hat — wenigstens in Südeuropa — die ursprünglichen Züge des Heidentums, das es verdrängte, keineswegs gänzlich verwischt. Die spanischen Bauern, welche die Madonna eines Nachbardorfes beschimpfen und über die Verdienste von rivalisierenden, localen Heiligen unter einander handgemein werden, huldigen noch derselben alten Auffassung der Religion, die in Aegypten die Streitigkeiten zwischen Ombos und Tentyris entfachte<sup>3</sup>, in denen sich der Gegensatz der beiden Städte auf die religiösen Verhältnisse übertrug.

3) Tentyris ist das arabische Dendera auf dem westlichen Nilufer nördlich von Theben. Kiepert, Lehrbuch der alten Geogr. p. 202. Die Ruinen des hier genannten Ombos wurden erst 1895 von Flinders Petrie entdeckt, es ist das ägyptische *Nbt*, wenig



Der Grundgedanke, dass für die Religion im Altertum der Zusammenhang zwischen den Göttern und ihren Verehrern als Gliedern einer organischen Gemeinschaft von fundamentaler Bedeutung ist, bringt einige wichtige Konsequenzen mit sich, die wir unter besonderer Berücksichtigung der semitischen Religionen noch eingehender zu erörtern haben. Aber wenn auch die meisten Thatsachen und Beispiele dem Bereiche des Semitismus entnommen sind, so dürfte doch ein beträchtlicher Teil des hier Beigebrachten mit nur geringen Modificationen für jede antike Religion in irgend einem Kreise der Menschheit Geltung haben. So sind z. B. die Unterschiede zwischen semitischer und arischer Religion nicht so ursprünglich und fundamental, wie man vielfach annimmt. Nicht nur hinsichtlich des religiösen Cultus, sondern in ihrer socialen Organisation überhaupt — wie wir sahen, ist die antike Religion nur ein Teil der allgemeinen socialen Ordnung, die Götter und Menschen in gleicher Weise umfasst, — entwickeln sich beide Rassen, die Semiten wie die Indogermanen, in einer ganz ähnlichen, kaum unterscheidbaren Richtung. Die Unterschiede, die im Laufe der Zeiten in ihrer Entwicklung stärker hervortreten, lagen nicht so sehr im Wesen der Rasse und einer ihr angeborenen Richtung begründet, sondern waren zum grossen Teil von dem Einwirken besonderer localer und historischer Ursachen abhängig.

Die ersten Schritte zu einer socialen und religiösen Entwicklung erfolgten in beiden Rassen im Kreise engbegrenzter Gemeinschaften, die mit den ersten Anfängen des geschichtlichen Lebens auch den politischen Zusammenhang auf das Prinzip der Verwandtschaft gründeten, die lediglich durch die Bande des Bluts zusammengehalten waren, das einzige Gemeinschaftsband, das damals von absoluter und unbestrittener Festigkeit war, indem es durch das Gesetz der Blutrache seine Geltung behauptete. Immerhin lebten in der Regel doch auch Glieder verschiedener Stämme neben einander, die keine absolute Gleichheit der Blutgemeinschaft hatten; trotzdem wurden sie durch gemeinsame Interessen und die Gewohnheit freundschaftlicher Beziehungen geeint. Der Ursprung solcher Vereinigungen, die sich überall in der Welt auf einer sehr frühen Stufe der menschlichen Gemeinschaft finden, braucht uns hier nicht näher zu beschäftigen. Es genügt, auf die Thatsache, dass sie vorhanden waren, hinzuweisen, und dass sie nicht durch das Gefühl der Verwandtschaft, sondern durch Gewohnheit und Interessengemeinschaft sich behaupteten. Diese localen Gemeinwesen, gebildet von Gliedern verschiedener Stämme, die in freundschaftlichem Verhältnisse mit einander leben, die sich oft in einem gemeinsamen Unternehmen, besonders im Kriege, aber auch in Angelegenheiten des politischen Lebens und der Rechtsordnung vereinigen, sie waren der Ursprung des antiken Staates. Wahrscheinlich giebt es in der alten Geschichte keinen einzigen Fall, dass ein Staat aus der einfachen Entwicklung eines einzigen und einheitlichen Stammes oder Volkes hervorwuchs, obgleich die verschiedenen Stämme, die in einem Staatsgebilde vereinigt waren, im Laufe der Zeit oft zu der Annahme kamen, dass sie selbst nur die Glieder

südlich von Tentyris, nicht identisch mit Ombos auf dem rechten Nilufer nördlich von Syene. Die richtige Angabe des Ortes nur bei Spruner-Sieglin, Atlas antiquus fol. 3. Vergl. G. Steindorff, Aegypten (Bädeker), p. 227. W. M. Flinders Petrie, Naqada and Ballas. 1895. (London 1896) p. 65. Ueber den religiösen Gegensatz und die zwischen beiden Städten vorgefallenen Streitigkeiten finden sich nähere, wenn auch satirisch übertriebene Angaben bei Juvenal, sat. XV, 35 ff. 75 f.]



einer grossen, alten Volksgemeinschaft seien, und so durch eine stärkere Einheitlichkeit der gemeinsamen Anschauung und des geschichtlichen Erlebens verknüpft wurden. Ursprünglich aber wurde der Zusammenschluss verschiedener Stämme zu gemeinsamem politischen Handeln weder durch ein stark wirkendes Gefühl der Blutgemeinschaft (das Gesetz der Blutrache eint nur die Glieder desselben Stammes), noch durch eine enge politische Organisation behauptet, sondern wurde lediglich durch den Zwang der praktischen Notwendigkeit hervorgerufen. Sobald dieser praktische Zwang aufgehoben war, machte sich stets wieder das Streben nach Auflösung geltend. Die einzige Organisation für gemeinsames Handeln bestand darin, dass die leitenden Männer der einzelnen Stämme in Zeiten der Not unter einander berieten; ihr Einfluss zog dann die Massen nach. Aus derartigen Beratungen erwuchs der „Rat der Aeltesten“, den wir in den alten Staaten der Semiten und Arier in gleicher Weise seit Alters finden. Das Königtum dagegen, wie wir es in den meisten antiken Staaten kennen, scheint gewöhnlich auf dem Weg entstanden zu sein, den uns die Geschichte Israels so deutlich darstellt. In Kriegszeiten ist ein persönlicher Führer unentbehrlich; in Zeiten andauernder Gefahr geht die zeitweilige Autorität eines bewährten Führers leicht in eine lebenslängliche Führerschaft daheim wie im Felde über, wie sie durch einen Richter wie Gideon ausgeübt ward. Endlich wird der Vorteil, ein bleibendes Oberhaupt zu haben, sowohl für die Führung im Kriege wie zur Einschränkung der unablässigen Fehden und Streitigkeiten der Stämme, die beständig den festen Bestand des Staatswesens bedrohen, in der Institution des Königtums anerkannt. Das Königtum hingegen strebt danach, erblich zu werden, wie das Haus Davids, einfach deshalb, weil das Haus des Königs naturgemäss mächtiger und reicher wird, als andere, und damit besser fähig ist, die Last der Herrschaft zu tragen.

Bis zu diesem Punkte war der Entwicklungsgang des Gemeinwesens im Osten und Westen sehr ähnlich; die Entwicklung der Religion folgte, wie wir weiterhin sehen werden, im allgemeinen derjenigen des Staates. Aber während in Griechenland und Rom die Periode des Königtums im fernen Dunkel der Ueberlieferung liegt und nur den Ausgangspunkt einer langen Entwicklung bildet, mit der sich der Historiker dieser Gebiete vorzugsweise beschäftigt, ist die unabhängige Entwicklung des semitischen Gemeinwesens auf einer alten Stufe stehen geblieben. Den nomadischen Arabern, die in ihrer Wildnis von Felsen und Sandwüsten eingeschlossen sind, versperrt die Natur selbst den Weg zu fortschreitender Entwicklung. Für eine Fortentwicklung über das System des Stammeslebens hinaus, die von Bestand wäre, bietet die Wüste nicht die natürlichen Bedingungen, und wir finden, dass dem entsprechend auch die religiöse Entwicklung in Arabien gehemmt war, sodass beim Auftreten des Islam das alte Heidentum ebenso wie der auf die Stämme gegründete Aufbau des alten Gemeinwesens lebensunfähig geworden war, ohne damit aufgehört zu haben, barbarisch zu sein.

Die nördlichen Semiten, deren Entwicklung bis zum achten Jahrhundert vor Chr. sicherlich hinter der der Griechen nicht zurückblieb, wurden ihrer politischen Unabhängigkeit beraubt und damit in ihrer natürlichen Entwicklung beschränkt durch das Vordringen der gewaltigen assyrischen Könige vom Tigris bis an das Mittelmeer. Sie, die aus dem reichen Stromlande des Euphrat und

Tigris Hilfskräfte zogen, mit denen keiner ihrer Nachbarn zu rivalisieren vermochte, schritten von Eroberung zu Eroberung fort, bis alle die kleinen Staaten in Syrien und Palästina vor ihnen dahingesunken waren. Die Assyrer waren Eroberer der gewaltsamsten, vernichtendsten Art, wohin sie kamen, wurde das Gefüge der alten Staaten zertrümmert. Von dieser Zeit an lag der Unterschied zwischen Syrien oder Palästina und Griechenland nicht allein im Wesen der Rassen, es war der Gegensatz des freien Bürgers und des Sklaven eines orientalischen Despoten. Wie die bürgerliche Gemeinschaft so war auch die Religion durch den Zusammenbruch der alten freien Gemeinwesen der nordsemitischen Länder aufs schwerste betroffen. Die Gemeinschaft der gleichen Religion war fortan mit der staatlichen Zusammengehörigkeit nicht mehr identisch; und der alte Zusammenhang des staatlichen und religiösen Lebens blieb nur noch in modificierter Gestalt bestehen. Es kann daher nicht überraschen, dass seit dem achten Jahrhundert die Geschichte der semitischen Religion einen ganz anderen Entwicklungsgang nimmt, als wir ihn in den westlichen Mittelmeerländern beobachten können.

### Die Nationen und ihre Götter.

Die alten semitischen Staaten waren klein und durch unaufhörliche Kämpfe vielfach von einander getrennt. Auf Grund der Gemeinschaft zwischen den Göttern und ihren Verehrern musste auch der für das politische Gemeinwesen charakteristische Particularismus im Bereiche der Religion wieder hervortreten. In dem gleichen Masse, wie der Gott eines Stammes oder einer Stadt unbestreitbaren Anspruch auf die Verehrung und den Dienst der Gemeinschaft erhob, war er notwendig auch ein Feind ihrer Feinde und ein Fremder gegenüber solchen, denen sie Fremde waren. Ausreichende Beweise dafür bietet das alte Testament in der Art, wie es über das Verhältnis der Völker zu ihren Göttern spricht. Indem sich David in der Verbitterung seines Herzens über die beklagt, „welche ihn austrieben, dass er an Jahwes Eigentum nicht Teil haben sollte“, so lässt er sie damit zu ihm sagen: „Gehe hin, verehere andere Götter“ (I. Sam. 26, 19). Indem sie ihn zwingen, in einem fremden Land und bei einem anderen Volke Zuflucht zu suchen, nötigen sie ihn damit, seine Religion zu wechseln; denn die Religion eines Mannes ist ein Bestandteil seiner politischen Gemeinschaft. „Deine Schwägerin ist zu ihrem Volk und zu ihrem Gotte zurückgekehrt“, sagt Noomi zu Ruth, und Ruth erwidert: „Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott“ (Ruth 1, 14 ff.): der Wechsel der Nationalität schliesst so den Wechsel der Religion ein. Jeremia, der durchaus erfüllt ist von dem Bewusstsein, dass alle Religionen ausser der Israels verkehrt sind, bemerkt, dass kein Volk seine Götter umtauscht, wiewohl sie nicht einmal wirkliche Götter — לֹא אֱלֹהִים — sind (Jer. 2, 11). Die Religion eines Volkes ist eine ebenso feste Grösse wie sein politisches Wesen. Das Deuteronomium, das in gleicher Weise vom Standpunkte des Monotheismus aus redet, sucht die Herrschaft Jahwes mit der Thatsache des Heidentums dadurch zu vereinigen, dass es sagt: Jahwe hat die Objecte eines falschen Cultus „allen Völkern unter allen Himmelsstrichen zugeteilt“ (Deut. 4, 19). Diese Zuteilung falscher Götter an die Völker, wie ein Besitztum zugeteilt wird, bringt aufs schärfste die Idee zum Ausdruck, dass

jeder Gott seinen eigenen, bestimmten Kreis von Anhängern hatte, zu dem er in besonderer und ausschliesslicher Beziehung stand.

Diese Ausschliesslichkeit des Verhältnisses ist am deutlichsten ausgesprochen in dem Anteil, den die Götter an den Fehden und Kriegen ihrer Anhänger nehmen. Die Feinde eines Gottes sind mit den Feinden seines Volkes identisch. Selbst im alten Testament sind „die Feinde Jahwes“ ursprünglich nichts anderes als die Feinde Israels<sup>4</sup>. In der Schlacht kämpft jeder Gott für sein Volk, und seiner Hülfe wird der Sieg zugeschrieben, Kemôš giebt den Moabitern Sieg wie Aššur den Assyrem<sup>5</sup>. Oftmals begleitet auch ein Abbild oder ein Symbol der Gottheit das Heer in den Kampf. Als die Lade in das Feldlager der Israeliten gebracht ward, sagten die Philister: „Gott ist [zu ihnen] ins Lager gekommen! Wer wird uns aus der Gewalt dieser mächtigen Gottheit erretten?“ (I. Sam. 4, 7 ff.). Sie urteilten damit nur nach ihrem eigenen Brauche; denn als David sie bei Baal-Perazim geschlagen hatte, bestand ein Teil der Beute aus ihren Götzenbildern, die sie mit sich ins Feld genommen hatten (II. Sam. 5, 21). Wenn die Karthager in ihrem Vertrage mit Philipp von Macedonien von den Göttern reden, „die am Feldzuge teilnehmen“<sup>6</sup>, so beziehen sie sich damit unfraglich auf die Bewohner des heiligen Zeltens, das neben dem Feldherrnzelt stand, und vor dem nach dem Siege Gefangene geopfert wurden<sup>7</sup>. Aehnlich sagt ein arabischer Dichter: „Und es rückt mit uns vor (scil. in die Schlacht) Jagüth gegen Murad“<sup>8</sup>; d. h. das Bild des Gottes Jagüth wurde mit in den Kampf genommen. Man sieht, wie wortgetreu und realistisch die Anschauung von der Teilnahme der Gottheit an den Kämpfen ihrer Verehrer war.

Wenn die Götter der einzelnen semitischen Stämme so an den Stammeskämpfen ihrer Anhänger Teil nahmen, so konnte der Einzelne seine Religion nicht wechseln, ohne sein Volkstum zu vertauschen, und ein ganzes Gemeinwesen konnte kaum seine Religion wechseln, ohne völlig in einem fremden Volkstum und seiner Religion aufzugehen. Religiöse wie politische Beziehungen gingen vom Vater auf den Sohn über; denn niemand konnte sich nach Belieben einen neuen Gott wählen. Die Götter seiner Väter waren die einzigen Gottheiten, auf deren Wohlwollen er rechnen durfte, die geneigt waren, sein Opfer entgegenzunehmen, ausser wenn er seiner eigenen Stammesgemeinschaft entsagte und in dem bürgerlichen wie religiösen Leben einer neuen Gemein-

4) Richt. 5, 31. I. Sam. 30, 26: „die Beute der Feinde Jahwes“, d. h. die Kriegsbeute der Israeliten.

5) s. Richt. 5: Jahwe als Führer des Volkes in der Schlacht. Für die gleiche Auffassung bei den Moabitern s. die Inschrift des Königs Mesa von Moab (um 850 v. Chr.), ebenso die assyrischen historischen Inschriften.

6) Polyb. VII, 9, 2: „ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων“.

7) Diodor XX, 65, 1. (ed. Dindorf): „τῶν γὰρ Καρχηδονίων μετὰ τὴν νίκην τοὺς καλλίστους τῶν αἰχμαλώτων θυόντων χαριστήριον νυκτὸς τοῖς θεοῖς καὶ πολλοὺ πυρὸς τοὺς ἱεροκαυτομένους ἄνδρας κατέχοντος, ἐξαίφνης πνεύματος ἐπιπεσόντος συνέβη τὴν ἱεράν σκηνὴν ἀναφθῆναι. πλησίον οὖσαν τοῦ βωμοῦ, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν στρατηγικὴν...“

8) Jākūt, Geograph. Wörterbuch (ed. F. Wüstenfeld) IV, p. 1023. Ein Rest derselben Anschauung scheint sich noch erhalten zu haben in dem tragbaren Zelte der Carmathen (s. Ibn al-Gausi bei de Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn. 1886 p. 180. 220 ff.), von dem aus man den Sieg verliehen dachte. Damit vergleicht de Goeje das tragbare Heiligthum der Muhtār (Tabarī, II, 702—707) und die noch bei Beduinestämmen gebräuchliche 'ufja. (B urekhardt, Bedouins and Wahabys I, 145. Lady Anne Blunt, Bedouin Tribes II, 146. Doughty, I, 61. II, 304).



schaft Aufnahme fand. In alten Zeiten vertauschte ausser Geächteten wohl kaum jemand seine Religion. Die Einweihungsbräuche, durch die jemand in eine neue Religionsgemeinschaft aufgenommen wurde, gewannen erst Bedeutung, nachdem das alte politische Leben der kleinen semitischen Gemeinwesen aufgelöst war.

Andrerseits brachte jede sociale Verbindung zwischen zwei Staaten auch eine religiöse Verschmelzung mit sich. Auf zwei Wegen mag sich dieser Process vollzogen haben. Bisweilen wurden zwei Götter selbst zu einem vereinigt. So identifizierte die grosse Masse der Israeliten in ihren localen Jahwe-culten Jahwe mit den Baalim der kanaanitischen Höhen und übertrug auf seinen Cultus das Ritual kanaanitischer Cultstätten, indem sie damit nicht weniger treue Jahweverehrer als vordem zu sein glaubten. Diese Entwicklung wurde durch die ausserordentliche Aehnlichkeit der Attribute, die den verschiedenen Orts- und Stammesgöttern zugeschrieben wurden, sowie durch die vielfach gleichen Titel<sup>9</sup> der Gottheit noch ausserordentlich erleichtert. Ein Baal unterschied sich kaum von einem andern, ausser durch seine Verbindung mit einem andern Stamme oder einem andern Orte. Wenn aber die Stämme durch Wechselheirat verschmolzen oder an einem Ort in freundschaftlichem Verhältnis zusammenlebten, so war eine dauernde Unterscheidung ihrer Götter nicht aufrecht zu erhalten. In solchen Fällen, wo die verschiedenen Gottheiten, die durch eine Vereinigung ihrer Anhänger in einem Staatsgebilde gleichfalls vereint wurden, ihrem Wesen nach zu verschieden waren, um ihren besonderen Charakter aufgeben zu können, wurden sie fortan neben einander als verbündete göttliche Mächte verehrt. Einem derartigen Verschmelzungsprocess müssen wir offenbar die Entwicklung des semitischen Pantheons oder des polytheistischen Systems der Religion zuschreiben. Eine in ihren Gliedern organisch ausgestaltete Götterwelt, ein Pantheon, wie wir es in der Staatsreligion Aegyptens oder in den homerischen Epen finden, ist nicht der ursprüngliche Charakter der heidnischen Religion auch erscheint kaum eine Spur derartiger Verhältnisse in den ältesten religiösen Urkunden der kleineren semitischen Volksgemeinschaften. Die alten Semiten glaubten zwar an die Existenz vieler Götter; denn die Götter ihrer Feinde galten ihnen ebenso sehr für reale Grössen wie der eigene Gott. Aber dem fremden Gotte, von dem sie keine Gunsterweisung zu erwarten hatten, der auch ihre Spenden und Opfer nicht annehmen würde, erwiesen sie keinerlei cultische Verehrung. In einer Zeit, wo jeder kleine Stamm an den Grenzen seines Gebiets mit seinen Nachbarn in zahlreichen Feindseligkeiten zusammenstiess, war auch die Bildung eines polytheistischen Systems nicht möglich. Jeder Stamm hatte seinen Gott, vielleicht auch einen Gott und eine Göttin, zu dem die andern Götter überhaupt

9) Im weitern Verlauf unserer Darstellung wird sich zeigen, dass der Cultus der grösseren semitischen Gottheiten aufs engste mit der Verehrung verknüpft war, die alle primitiven Hirtenvölker ihren Herden erweisen. Für einen Stamm, dessen Herden aus Kühen und Ochsen bestanden, waren die Kuh und der Ochse heilige Wesen, die in ältesten Zeiten weder geschlachtet noch gegessen wurden, ausgenommen bei Opferfesten. Die Gottheiten selbst wurden als der heiligen Art der Haustiere eng verwandt gedacht. Sie wurden bei Stämmen, die Rinderzucht trieben, oft im Bilde eines Stieres oder eines Kalbes, bei Schafzucht treibenden Stämmen als Widder oder Schafe dargestellt. Es ist leicht ersichtlich, wie sehr dies die Verschmelzung der Stammesreligionen begünstigte, und wie ursprünglich verschiedene Götter auf Grund der Aehnlichkeit ihrer bildlichen Darstellung oder der ihnen dargebrachten Opfer identifiziert wurden.

nicht in Beziehung standen. Nur dadurch, dass kleine Gruppen sich zu größeren Gesellschaften vereinigten, begann auch eine Gemeinschaft und Verwandtschaft der verschiedenen Götter nach dem Vorbilde des Bündnisses oder der Verschmelzung ihrer entsprechenden Anhänger sich auszugestalten. In der That haben die Babylonier und Assyrer an der Ausbildung einer systematischen Hierarchie oder einer Gemeinschaft der semitischen Gottheiten den wesentlichsten Anteil. Den Bestrebungen ihrer Herrscher, auf der Mannigfaltigkeit der ursprünglich unabhängigen localen Gemeinwesen ein festgefügtes Reich zu errichten, schlossen sich die Bemühungen der Priester an, die die Vielheit der localen Culte in eine entsprechende Einheit des religiösen Systems zusammenzufassen suchten<sup>10</sup>.

### Die Auffassung der Gottheit als „Vater“.

Bisher betrachteten wir nur die allgemeine Thatsache, dass in einem Gemeinwesen der Semiten die Götter und Menschen ebensowohl ein sociales und politisches wie ein religiöses Ganze bilden. Um aber unsere Auffassung concreter zu gestalten, müssen wir weiterhin erwägen, welche Stellung der göttliche Teil dieser Gemeinschaft in dem Ganzen einnahm. Dabei finden wir, dass die beiden bestimmenden Anschauungen über die Beziehung des Gottes zu seinem Volke die der Vaterschaft und des Königtums sind. Wir haben das semitische Gemeinwesen als auf zwei Grundlagen errichtet verstehen gelernt — auf der Verwandtschaft, die für den Zusammenhang des Stammes oder Volkstums die Grundlage bildet, und auf der Verschmelzung von Stämmen, die unter einander oder neben einander leben und durch gemeinsame Interessen mit einander verknüpft sind, worauf die Entwicklung des Staates begründet ist. Wir vermögen jetzt zu erkennen, wie sich Stamm und Staat in ihrer Religion darstellen: als Vater gehört der Gott zur Familie, d. h. zum Stamme, als König gehört er zum Staate. In jedem Bereiche der socialen Lebensordnung nimmt er die höchste Würdestellung ein. Diese beide Anschauungen erfordern eine nähere Betrachtung und eine auf das Einzelne eingehende Erörterung.

Das Verhältniß des Vaters zum Kinde hat eine sittliche wie eine natürliche Seite; für die Erwägung, welche Bedeutung die Vaterschaft des Stammesgottes in der alten Religion hatte, muss jede von beiden in Betracht gezogen werden. In natürlicher Beziehung ist der Vater derjenige, dem das Kind sein Leben verdankt, durch den es mit den andern Gliedern der Familie oder des Stammes im Verhältniß der Verwandtschaft steht. Die antike Auffassung der Verwandtschaft ist die Gemeinschaft desselben Blutes, das sich von den

10) Bereits im 8. Jahrh. v. Chr. hatten auch einige der westsemitischen Staaten ein ausgedehntes Pantheon, wie am deutlichsten aus den Angaben der Inschriften von Sendschirli (im nordwestl. Syrien am Fusse des Berges Amanus) hervorgeht. Von diesen Gottheiten werden fünf mit Namen genannt. [Ueber die Funde von Sendschirli s. Ausgrabungen in Sendschirli, I. p. 55—84. (Mittheil. aus den orient. Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin. Heft XI. 1893.) D. H. Müller, Die altsemit. Inschriften von S. (WZKM. VII (1893), p. 33—70, 113—140.) Th. Nöldke, Bemerkungen zu den aramäischen Inschriften von S. (ZDMG. 47 (1893) p. 96—105.) Ed. Sachau, Baal-Harrân in einer altaram. Inschr. (Sitzgsber. der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1895, I p. 119—122.) Ed. Sachau, Aram. Inschriften. I. Die altaram. Baninschr. aus Zengirli, (a. a. O. 1896. II p. 1051 ff.)]

Eltern auf die Kinder fortpflanzt und in den Adern jedes Familiengliedes strömt. Die Einheit der Familie oder des Stammes wird als natürliche Einheit betrachtet; denn das Blut ist der Träger des Lebens, und es ist dasselbe Blut und damit dasselbe Leben, an dem alle Nachkommen eines gemeinsamen Ahnherrn gleicherweise Anteil haben<sup>11</sup>. Die Idee, dass die Rasse ein ihr eignes Leben hat, von dem das Leben der Individuen nur ein Teil ist, drückt sich deutlich darin aus, dass die Rasse sinnbildlich in einem Baume veranschaulicht wird, dessen Wurzel oder Stamm der gemeinsame Ahnherr ist, während seine Nachkommen die Zweige sind. Dies Bild ist bei allen Semiten gebräuchlich; es wird sowohl im alten Testament wie von den arabischen Dichtern sehr häufig verwendet.

Die sittliche Seite des Vaterverhältnisses hingegen liegt in den socialen Beziehungen und Verpflichtungen, die aus der natürlichen Verwandtschaft erwachsen: in der Heiligkeit des Blutbandes, das die ganze Familie verknüpft, und in der besonderen Art dieser Beziehung in dem Verhältnis von Eltern und Kind, indem die Eltern das Kind beschützen und ernähren, während das Kind seinen Eltern Gehorsam und Dienstwilligkeit schuldet.

Im Christentum wie bereits in der vergeistigten Religion der Hebräer ist die Vorstellung von Gott als Vater von der physischen Grundlage der natürlichen Vaterschaft völlig losgelöst. Der Mensch war nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, aber nicht von ihm erzeugt; die Gotteskindschaft ist kein natürlich begründetes Verhältnis, sondern eine Gabe der Gnade. Im alten Testament ist Israel Jahwes Sohn, wie Jahwe sein Vater ist, der es erschuf (Hos. 11, 1. Jes. 63, 16. Deut. 32, 6). Aber diese Schöpfung ist nicht eine That des natürlichen Lebens, sondern stellt sich in der Reihe göttlicher Gnaden-erweisungen dar, durch die Israel zur Nation ward. So bezieht sich diese Sohnschaft, obgleich zu den Israeliten als Gesamtheit gesagt wird „Ihr seid Kinder Jahwes, eures Gottes“ (Deut. 14, 1), auf die Nation, nicht auf die einzelne Persönlichkeit; als Individuum hatte der Israelit nicht das Recht, sich als „Sohn Jahwes“ zu bezeichnen.

In den heidnischen Religionen indes ist die Vaterschaft der Gottheit ein natürlich begründetes Verhältnis. Bei den Griechen z. B. ist die Anschauung, dass die Götter die Menschen, wie Gebilde von der Hand des Töpfers, aus Thon bildeten, verhältnismässig jung. Die ältere Anschauung ist, dass die Vorfahren der Menschen Götter waren, oder dass die Menschen Kinder der Erde, der gemeinsamen Mutter der Götter und Menschen, waren, und dass somit die Menschen mit den Göttern im eigentlichen Sinne stammver-

11) Diese Anschauung ist uns aus dem AT. vertraut. (Lev. 17, 11. Gen. 9, 4. Deut. 12, 23.) Auch bei den Arabern wird *nafs* vom Blute gebraucht. Wenn jemand eines natürlichen Todes stirbt, so entweicht sein Leben durch die Nase: „*māta hatfa anfihi*“, wenn er aber im Kampfe erschlagen wurde, so „strömte sein Leben über die Spitze der Schwertspitze aus“ (s. Hamāsa, ed. Freytag p. 52 V 1 u. 2. Rückert, Ham. p. 25 f.).

Der Gebrauch von *nafsu* (Seele) für *dāmu* (Blut) findet sich ähnlich in der Wendung *lā nafa lahu sā'īlatum* im Sinne von *lā dama lahu jağrī* (bei al-Fajūmi, Kitāb al-Misbāh s. v. نَفْس Bd. II, 174). Auf den Gebrauch von *nafs* für Blut führen die arabischen Philologen Ausdrücke zurück wie *nifās* Niederkunft, *nafsā* Gebärende. Der Gebrauch von *nafasat* oder *nufisat* im Sinne von *hādat* (حاض med. ع) menstrua fuit (Buchari I, 72 l. 10) scheint diese Erklärung zu bestätigen.



wandt waren<sup>12</sup>. Das alte Testament zeigt, dass die gleiche Anschauung auch den älteren Semiten vertraut war. Jeremia (2, 27) schildert die Götzen-diener, wie sie zu einem Holzbilde sagen: „Mein Vater bist du!“ und zu einem Steine: „Du hast mich geboren!“ In dem alten Liede Num. 21, 29 werden die Moabiter „Söhne und Töchter des Kemôs“ genannt, und zu einer sehr viel späteren Zeit bezeichnet der Prophet Maleachi (2, 11) ein heidnisches Weib als „Tochter eines fremden Gottes“. Diese Ausdrücke stehen unfraglich mit dem Sprachgebrauch in Uebereinstimmung, den die heidnischen Nachbarvölker Israels in Bezug auf sich selbst anwandten. Sie gehören einer geschichtlichen Periode an, in der für Syrien und Palaestina das staatliche Leben sich noch wesentlich in der Stammesorganisation darstellte, und wo jeder Stamm oder jeder Verband von Stämmen, der ein kleines, unabhängiges Volk bildete, seinen Ursprung auf einen grossen Urvater zurückführte. Auch darauf deuten jene Ausdrücke hin, dass, ebenso wie in Griechenland, der Vater oder ἀρχηγέτης der Rasse gewöhnlich mit dem Gotte der Rasse identifiziert wurde. Im Einklang damit steht, dass sich nach dem Urteil der meisten neueren Forscher in den Völkergenealogien der Genesis mehrere Eigennamen von Göttern finden. So wird z. B. Edom, der Stammvater der Edomiter, von den Hebräern mit Esau, dem Bruder Jakobs, identifiziert; für die heidnischen Edomiter aber war er ein Gott, wie aus dem theophoren Eigennamen Obed-Edom „Verehrer des Edom“ hervorgeht<sup>13</sup>.

Derartige Ueberreste der älteren Mythologie sind uns in den Berichten,

[2] [Die Einzelheiten und Belege s. bei Preller-Robert, Griechische Mythologie. (1894) I, 78–87. [vergl. Pindar, Nem. VI, 1. Hesiod, W. u. T. 108.]

[3] Bätthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch. p. 10 hat den Einwand erhoben, dass nicht alle mit עבר zusammengesetzten Namen theophore Namen seien. Sicher ist allerdings, dass wir auf nabatäischen Inschriften Eigennamen dieser Form finden, in denen der zweite Bestandteil der Name eines Königs ist. Dies ist indes erst auf einer Stufe der Gemeinschaft der Fall, wo dem Könige nahezu göttliche Ehren erwiesen wurden und wo die Apotheose des Königs nicht unbekannt war. Vergl. Wellhausen, Reste. p. 2 f., Euting, Nabatäische Inschriften, p. 32 f., Clermont-Ganneau, Rec d'Archéologie Orient. I, 39 ff. und Revue critique 1885, I, 176 f. Immerhin muss zugestanden werden, dass bei religionsgeschichtlichen Fragen aus Eigennamen hergenommene Argumente ziemlich wenig beweiskräftig sind. Es ist möglich, wenn auch nicht ganz wahrscheinlich, dass der Volksname ארם (stets plene geschrieben) dem arab. 'anām entspricht und bloss „Menschen“ = hebr. אָרָם bedeutet und von dem Gottesnamen ארם verschieden ist, jedenfalls wird עבר ארם stets defectiv geschrieben ausser II. Chron. 25, 24. s. Nöldeke, in ZDMG. Bd. 42, 470. Anm.

Als Beispiele von Gottesnamen in den Geschlechtsregistern habe ich an anderem Orte aufgeführt: Uz (Gen. 22, 21. 36, 28 = LXX Ως, Ως, Ως und Hiob 1, 1 als Ἀδύρις) = arab. 'Aud (Kinship, 261) und Je'ūs (Gen. 36, 14) = arab. Ja'ūth. Die zweite dieser Gleichsetzungen ist von Nöldeke angenommen (s. ZDMG. 40, 167 f.; doch bezweifelt Nöldeke,

dass يعوث = יעוש ein Gottesname ist), von Lagarde verworfen. (Mitth. II, 77. Bildung der Nomina p. 124). Die Gleichung 'Aud. = עין ist von Nöldeke (ZDMG. 40, 184) erörtert worden; doch scheinen mir seine Bemerkungen nicht entscheidend. Dass der arabische Gott 'Aud eine blosse Personification der Zeit sei, lässt sich schwer behaupten, und die Ansicht, dass 'audō oder 'auda in dem Verse des Al-A'sa von dem Namen des Gottes abgeleitet ist, die Nöldeke „doch etwas bizarr“ findet, hat zum mindesten die Autorität des Ibn al-Kelbī für sich, den Gauhari und noch ausdrücklicher der Lisān al-'Arab citiert. (s.

Kinship, 261: „die Partikel عَوْض ist einfach eine abgekürzte Form des Schwures bei dem Gotte 'Aud“. vergl. Wellhausen, Reste<sup>2</sup> p. 66.) Ein Gott קין, der denselben Namen trägt wie der vorsintflutliche Kenan (Gen. 5, 9, 12), erscheint auf himjarischen Inschriften s. J. H. Mordtmann in ZDMG. 31, 86. CJS. IV, 20).

die durch Vermittelung der monotheistischen Hebräer auf uns gekommen sind, natürlich nur in geringer Anzahl überliefert. Andererseits stammen die erhaltenen Bruchstücke der phoenizischen und babylonischen Kosmogonie aus einer Zeit, wo die Stammesreligion und die Verknüpfung der einzelnen Götter mit besonderen Stämmen bereits völlig verschwunden oder in den Hintergrund getreten war. In einer verallgemeinerten Form behauptete sich indes stets die Anschauung, dass die Menschen Abkömmlinge der Götter seien. So tritt es in der phoenizischen Kosmogonie, wie sie Philo von Byblus mitteilt, in einer freilich ganz verworrenen Weise hervor, was auf dem Euhemerismus des Verfassers beruht, das heisst auf seiner Theorie, dass die Götter lediglich vergötterte Menschen seien, die ihrem Geschlecht ausserordentliche Wohlthäter gewesen waren. Aber der Euhemerismus selbst kann als eine Deutung der volkstümlichen Religion nur da entstehen, wo die alten Götter als den Menschen verwandt betrachtet werden, wo daher auch die Vergöttlichung menschlicher Wohlthäter nicht so offenbar widersinnig ist, wie für unser Denken. Ferner wird die Anschauung, dass die Menschen vom Blute der Götter sind, in der chaldäischen Sage, wie sie durch Berosus <sup>14</sup> überliefert ist, in einer Weise ausgedrückt, die soviel rohe Ursprünglichkeit zeigt, dass sie von sehr hohem Alter sein muss: Tiere wie Menschen sollen aus Thon gebildet sein, der mit dem Blute einer enthaupteten Gottheit vermischt war. Hier haben wir eine Blutsverwandtschaft zwischen Göttern, Menschen und Tieren, ein Glaube, der mit den tiefstehenden Formen roher Religionen Berührungspunkte hat.

#### Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen.

Es liegt auf der Hand, dass die Idee einer natürlichen Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen im allgemeinen jünger ist als die Annahme einer Verwandtschaft zwischen bestimmten Göttern und ihren Anhängern. Das Fortleben dieser Idee in einer verallgemeinerten Gestalt, nachdem die Religion ihren festen Zusammenhang mit dem Stammesleben verloren hatte, ist an sich ein Beweis dafür, dass die Vorstellung von der Abstammung der Menschen aus dem Blute der Götter nicht auf diesen oder jenen Stamm beschränkt war, sondern einen weitverbreiteten Zug der alten Stammesreligionen der Semiten bildete, der mit dem ganzen System von Glauben und Bräuchen zu tief verflochten war, als dass er gänzlich hätte beseitigt werden können, als die Gemeinschaft desselben Cultus aufhörte, lediglich eine Sache der Stammesgemeinschaft zu sein.

Dass thatsächlich die Dinge so liegen, wird deutlicher werden, sobald wir die gemeinsamen Züge der cultischen Institutionen unter den Semiten erörtern werden, besonders die cultische Verwertung des Blutes, die das ursprüngliche Symbol der Verwandtschaft ist. Inzwischen haben wir noch eine Form der Vorstellung von der göttlichen Abstammung zu beachten, die die Auflösung des auf die Stammeseinheit gegründeten politischen Systems unter den Nordsemiten überlebte. Als dieser Zersetzungsprocess sich vollzogen hatte, konnten die Verehrer eines Gottes, die als Glieder verschiedener Stämme durch

14) *Fragmenta historic. graec. ed. C. Müller, II, 497 f.*: „Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελῦσαι ἐνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῆ ἀπορρῦντι αἵματι φεῦσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία.“

politische Beziehungen, aber nicht durch die Bande des Blutes verbunden waren, nicht mehr als Kinder des Gottes betrachtet werden. Er war hinfort nicht mehr ihr Vater, sondern ihr König. Wenn aber die Gottheiten eines aus verschiedenen Elementen zusammengesetzten Gemeinwesens ihrer Herkunft nach die alten Götter der einflussreicheren Sippen waren, so konnten die Glieder dieser Familien ihren Ursprung immer noch auf den Gott der Familie zurückführen und in diesem Stammbaum einen Anlass zu aristokratischem Stolze finden. So führten die königlichen und adligen Geschlechter bei den Griechen ihren Stamm noch lange auf einen göttlichen Vorfahren zurück, und dieselbe Thatsache begegnet uns unter den Semiten. Vergil und Silius Italicus berichten uns, dass das Königsgeschlecht von Tyrus und die vornehmsten Häuser in Karthago den Anspruch erhoben, Sprossen des Baal von Tyrus zu sein<sup>15</sup>. Unter den aramäischen Herrschern von Damascus, die im alten Testament genannt werden, finden wir mehr als einen des Namens Ben-Hadad, d. h. „Sohn des Gottes Hadad“ (Amos 1, 4 cf. Jer. 49, 27. I Kön. 15, 18. II Kön. 13, 3). In den Inschriften von Sendschirli scheint der König Bar-Rekub (?)<sup>16</sup> — nach seinem Namen — zu beanspruchen, ein Sprössling des Gottes Rekub-El zu sein. Unter den Aramäern sind in späterer Zeit Namen wie Barläha „Sohn Gottes“, Barbašmīn „Sohn des Gottes des Himmels“, Barate „Sohn 'Atê's“<sup>17</sup> nicht ungewöhnlich. In Palmyra finden wir die Namen Barnebo „Sohn des Nebo“, Baršamš „Sohn des Sonnengottes“. Bei Ezra (2, 53) finden wir als den Eponymus einer Familie den Tempeldiener Barkos, „Sohn des [Gottes] Koš.“<sup>18</sup>. Ob noch in späterer Zeit mit sol-

15) Vergil, Aen. I, 729. Sil. Ital., Punica I, 87: „Belusque parens omnique nepotum A Belo series.“

16) Dass die assyrischen Könige als Söhne der Götter galten s. bei Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, p. 492.

17) [Eine Gottheit עתה wurde in Syrien verehrt, deren Wesen indes nicht genauer zu bestimmen ist. In der syrischen Apologie des Melito von Sardes erscheint die göttlich verehrte „Adiabenerin“ עתה (Curetton, Spicilegium syriacum 25, 9). Indes ist 'Atê sicher eine männliche Gottheit; im Palmyrenischen bezeichnet das endende ה oder ס nicht des Femin., sondern auslautendes ê. Der Gottesname ist fast nur in palmyrenischen Eigennamen erhalten, z. B. גודעתה וברעתה „Glück des 'Atê“ (de Vogué, Palm. 143), גודעתה (Idalion, 5, 3 bei Euting, p. 14). Auf einer Münze der persischen Zeit erscheint der Name עתרתו (Waddington, Rev. num. 1861). Vollends zeigt das Verbum in Namen wie עתעקב „'Atê erhält“ und עתנתן „'Atê giebt“, dass 'Atê ein männlicher Name ist. (Nöldke in ZDMG. 24, 92. Ed. Meyer, ZDMG. 31, 731.) Auf einer griechischen Inschrift aus Batanaea wird derselbe Gott Εθας genannt. (Waddington, No. 2209: Οὐ ἀπὸ κόμης Ἐγλων θεῶν αὐτῶν Ἐθᾶν ἀνέστησαν δημοσίαν τὴν οἰκοδομήν.) Diese syrische Gottheit עתה hat Lagarde, Urgeschichte der Armenier 1060 ff. = Gesammelte Abhandl. 270. mit dem lydischen Gottesnamen Attes in Sadyattes, Myattes, Alyattes identifiziert. (s. Ed. Meyer, Gesch. des Altertums I, 307 f. Lagarde, Mittheilungen I, 78.)

Dieser Gottesname erscheint als zweiter Bestandteil in 'Ατάργατι, 'Αταργάτη (Hesychius) aus עתה für עתהר = עתהר und עתה. s. Lagarde, Mittheilungen I, 77. Bährgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. p. 70 f. Ed. Meyer, ZDMG. 31, 732.]

18) [Der Name des edomitischen Gottes קים ist als Bestandteil theophorer Namen inschriftlich bezeugt. In einer Inschrift des Tiglath Pileser aus dem J. 728 erscheint der Edomiterkönig Kaušmalak (Schrader, KAT. p. 157, 25 = Κοσμαλαχος auf d. Inschrift von Memphis Rev. Archéol. 1870, I, p. 115). In Inschriften Assurbanipals wird der König von Edom Kaušgabru genannt. Die meisten mit Kos gebildeten Namen finden sich auf einer griechischen Inschrift in Memphis. s. E. Miller, Inscription grecque trouvée à Memphis = Revue Archéologique XXI (1870, I), p. 109–125. 170 ff. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, I ff., z. B. Κοσβαρος = קוסבאר, Κοσβανος = קוסבניה, Κοσγηρος = קוסגהר, Κοσβαρος = קוסבברך in einer Inschrift aus Kyrene, s. CIGr. 5149; der Edomiter Κοσβαρος, ein Zeitgenosse des Herodes, s. Josephus, Ant. XV, 7. 9. Auf einer nabatäischen Inschrift findet sich קבתני (Euting, Nabat. Inschr. No. 12) = Κοσβατανος in der Inschrift



chen Namen eine bestimmte Vorstellung verknüpft war, ist freilich zweifelhaft. Vielleicht ist ihre Verbreitung aus der in weiteren Volkskreisen herrschenden Neigung zu erklären, aristokratische Namen nachzuahmen, eine Neigung, die sich im Osten ebenso geltend macht wie bei uns<sup>19</sup>.

Der Glaube, dass alle Glieder eines Stammes Söhne und Töchter seines Gottes sind, erhielt sich, wie zu erwarten ist, am längsten in Arabien, wo der Stamm niemals im Staate aufging, und wo bis auf die Zeit Muhammads herab das Blut das eine, heilig gehaltene Band der socialen Einheit blieb. Thatsächlich tragen manche arabische Stämme die Namen von Göttern oder von Himmelskörpern, die als Gottheiten verehrt wurden; ihre Glieder wurden „Söhne des Hubal“, „Söhne des Vollmonds“ und ähnlich benannt<sup>20</sup>.

von Memphis (Rev. Arch. 1870, I, p. 117). Vergl. Euting, Nabat. Inschr. p. 49. Bähgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. p. 11.]

19) Unter den Hebräern und Phöniciern erscheinen keine Personennamen dieser Art. Indes findet sich der weibliche Name בתבעל „Tochter des Baal“ öfter (CIS. Pars I. tom. 2. No. 469, 727, 775, 792, 887). Dagegen bezeichnet sich der Verehrer des Gottes öfter als „Bruder“, d. h. als Volksgenosse, oder „Schwester“ der Gottheit in phönizischen Namen wie חמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת, חתמלקת „Schwester der Tanith“ und in hebräischen Namen wie חיה und חיה. Eine besondere und schwer zu deutende Klasse von theophoren Namen sind solche, die die Form der arabischen Kunja haben, wie Abibaal = „Vater des Baal“. Um der Schwierigkeit auszuweichen, hatte man sie gedeutet als „mein Vater ist Baal“. Diese Auffassung scheidet aber gegenüber weiblichen Namen wie אמאשמן „Mutter des E'mün“ CIS. Pars I, tom. 2. No. 881 [Die Herausgeber fassen diesen Namen als אמתאשמן = serva E'muni auf. Doch findet sich in der grossen Inschrift des E'mün'azar Z. 14 auch der Name אמטשתרת „Mutter der Astarte“, während auf einem karthagischen Votivstein (CIS. I. No. 387) sich der Name אמטשתרת für Dienerin der Astarte“ findet].

Nöldeke hält die Deutung als „Vater des Baal“ oder „Mutter der Astarte“ fest und will sie scheinbar gewissermassen in metaphorischem Sinne auffassen, indem er Gen. 45, 8 „Vater des Pharao“ vergleicht. ZDMG. 42, 480. Ich persönlich möchte die Vermutung wagen, dass in der Praxis die Kunja als Aequivalent des Patronymicon gebraucht wurde. Die Sitte, den ältesten Sohn nach dem Grossvater zu benennen, war so verbreitet, dass eine Person M, Sohn des N, ziemlich sicher zugleich als M, Vater des N., bekannt war. Letzteres, als die höflichere Form der Anrede, konnte das Patronymicon sehr leicht gänzlich verdrängen. Ich glaube, dass es einzelne Spuren dieser Erscheinung im Arabischen giebt: Der Dichter Amr b. Kulthum redet den König Amr b. Hind als Abu Hind an (Muall. 23). Im Hebräischen werden vorgesetztes חמ, אחי, אבי, אבתי für die Bildung männlicher wie weiblicher Namen gebraucht (אבית, אביטל, אבית, אבית, אבית, אבית). So könnte auch im Phönizischen אביתעל ein weiblicher Personennamen sein (CIS. I. No. 387?). Im Himjarischen findet sich אבמלק als weiblicher Name CIS. IV, No. 85. [In אבטעל (CIS. IV, 1.

No. 6) sieht J. Dérenbourg den als weiblich gebrauchten Namen أبو علي während Prätorius ZDMG. 26 p. 418 אבטעל בת אלהת als „Herren des Hauses der Iläht“ fasst. Auch im späteren Judentum werden Frauen mit Männernamen benannt. So ist שולם als weiblicher Name Sabbath 116\* und inschriftlich bezeugt, s. Clermont-Ganneau, Épi-graphes hébraïques et grecques sur les ossuaires juifs inédits. Paris, 1883. No. 9. Vergl. Zunz, Die Namen der Juden = Gesammelte Schriften II, p. 16. Für diese sprachliche Eigentümlichkeit hat Nöldeke ausreichende Analogieen beigebracht. ZDMG. 42 (1888) p. 480. Anm. 1.]

20) Kinship, p. 205 ff. [Die Vorstellung, dass die Glieder eines Stammes Kinder eines Gottes sind, ist gemeinsemitisch. Sie spricht sich in den arabischen Stammesnamen Banu'l-Si'lät (Ibn Duraid p. 139), Banu Hiläl (cf. Hamäsa p. 342), Banu Badr aus. Num. 21, 29 heissen die Moabiter „Söhne und Töchter des Kemöš. cf. Gen. 6, 1 ff.; noch Maleachi nennt ein heidnisches Weib die „Tochter eines fremden Gottes“ (Mal. 3, 17). Hierhin gehören auch die aramäischen Namen wie Ben Hadäd, Barlähä, Barba'smin]. Ueber die arabischen Namen s. Wellhausen, Heidentum p. 4 ff. [7 ff.], der alle solche Namen durch Auslassung von 'abd erklärt. Das ist in manchen Fällen sehr wahrscheinlich; aber weil z. B. 'Auf oder 'Abd 'Auf ohne Unterschied als Gentilname gebraucht wird, braucht man nicht anzunehmen, dass Banu 'Auf eine Verkürzung von Banu Abd 'Auf ist. Es ist durchaus logisch, dass die Söhne des 'Auf die einheitliche Gemein-

Es besteht kein hinreichender Grund, um die Deutung dieser Namen, oder wenigstens der älteren unter ihnen, nach Analogie der ähnlichen Stammesnamen, die sich bei den Nordsemiten finden, zu verwerfen. Die religiösen Culte in Arabien beruhen ihrem Ursprung nach ebenso wie die Palästinas und Syriens auf der Anschauung von der Verwandschaft der Götter und ihrer Verehrer. In den späteren Zeiten des arabischen Heidentums, über die wir allein annähernd ausreichende Berichte haben, hatte sich die religiöse Anschauung immerhin sehr erheblich vom Stammesbewusstsein abgelöst, indes nur infolge der ausgedehnten Wanderungen, die sich in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung vollzogen und die Stämme von den feststehenden Heiligthümern der Götter ihrer Väter weit wegführten<sup>21</sup>. Die Leute vergassen ihren alten Cultus, und da die Namen der Götter als Eigennamen von Individuen gebraucht wurden, so war der göttliche Stammvater — bereits vor dem Islam — meist zum Rang eines blossen Menschen herabgesunken. Aber obgleich die späteren Araber Götter verehrten, die nicht die Götter ihrer Vorfahren gewesen waren, obgleich Stämme verschiedener Abstammung sich vielfach an den grossen Wallfahrtsstätten bei festlichen Anlässen versammelten, so giebt es doch manche Zeugnisse dafür, dass alle arabischen Gottheiten ursprünglich die Götter besonderer Stämme waren, und dass die religiöse Gemeinschaft ursprünglich mit der des Blutes identisch war.

Ein durchschlagender Beweis dafür liegt in der Thatsache, dass die Pflichten der Blutsgemeinschaft die einzigen Pflichten von absoluter und unantastbarer Heiligkeit waren. Den arabischen Helden in der Zeit unmittelbar vor dem Islam fehlte die Religion im gewöhnlichen Sinne des Wortes in auffallendem Masse; um Götter und göttliche Dinge bekümmerten sie sich sehr wenig, und in Angelegenheiten des Cultus waren sie ganz nachlässig. Dagegen empfanden sie dem Stamme gegenüber eine gewisse religiöse Ehrfurcht, und das Leben eines Stammesgenossen galt ihnen als heilig und unverletzlich. Dieser scheinbare Widerspruch wird indes im Lichte der antiken Anschauung begreiflich, für die der Gott und seine Anhänger eine Gemeinschaft bilden, innerhalb derer der gleiche Charakter der Heiligkeit ebensowohl in den Beziehungen der Gläubigen zu einander wie in ihrem Verhältnis zur Gottheit zum Ausdruck kommt. Die ursprüngliche religiöse Gemeinschaft war der Stamm, und alle Verpflichtungen, die in der Verwandschaft begründet sind, waren zugleich Bestandteile der Religion. Und selbst wenn der Stammesgott zurückgetreten und fast in Vergessenheit geraten war, behauptete sich doch das Wesen der Stammesreligion in der bleibenden Heiligkeit des Blutbandes<sup>22</sup>.

schaft seiner Verehrer bilden. Ueber den collectiven Gebrauch von 'abd s. *Hamāsa* p. 312 v. 1. Personennamen, die ein Sohnesverhältnis zur Gottheit ausdrücken, sind in Arabien selten. Ueber die südarabischen Namen s. D. H. Müller, *Krit. Beitr. zur südarabischen Epigraphik* (ZDMG. 37, 1—19). [Unter den a. a. O. p. 12—13 und p. 15 mitgetheilten Namen erscheinen בנאל und בניר, die indes Müller p. 15 Anm. 3 als בני אל ה' fecit (cf. Assur-bani-pal) und בני יר' mit Verschleifung des ' im Perfect. erklärt.]

21) s. Wellhausen, *Heidentum* p. 182 f., vergl. I Sam. 26, 19.

22) Als das Orakel zu Tabāla dem Dichter Imrūlkais verbot, gegen die Mörder seines Vaters einen Rachezug zu unternehmen, zerbrach er die Loospfeile und warf die Stücke dem Gottesbild an den Kopf, indem er ausrief: „Wenn dein Vater ermordet worden wäre, würdest du mir die Rache nicht verboten haben!“ Die Achtung vor der Heiligkeit des Blutes überwiegt die Ehrfurcht vor der Gottheit, die damit, dass sie an der Blutrache des Dichters keinen Anteil nimmt, zeigt, dass sie dem Ermordeten und

Der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Religion und Verwandtschaft wird insbesondere durch das Vorhandensein des Priestertums erwiesen, das auf die Glieder eines Stammes oder einer Familie beschränkt ist, die vielfach nicht desselben Blutes sind wie die Anhänger eines Cultus. Derartige Fälle sind nicht nur unter den Arabern häufig<sup>23</sup>, sondern ebenso unter den andern Semiten (s. Richt. 17), wie überhaupt in der alten Welt. In solchen Fällen kann der priesterliche Stamm wohl oft als die ursprüngliche, verwandtschaftliche Gemeinschaft gelten, die ehemals im alleinigen Besitze der Heiligtümer des Gottes war und sie zu verwalten fortfuhr, nachdem auch Gläubige von aussen her zu der Religion Zutritt erlangt hatten.

Wenn wir sodann auf die Ausübung des Cultus näher eingehen, so ergibt sich, dass Stämme verschiedenen Blutes, die an demselben Heiligtum ihren Cultus ausübten und denselben Gott verehrten, sich trotzdem von einander gesondert hielten und niemals eine cultische Handlung gemeinsam vollzogen, in der sie sich zu einer religiösen Gemeinschaft vereinigt hätten. Der Cultus war stets auf den Bereich des Stammes beschränkt, obgleich die Gottheit nicht nur vom Stamme verehrt wurde; und der einzige Weg, auf dem zwei Stämme zu einer religiösen Vereinigung gelangen konnten, bestand in einer Bundesceremonie, durch die symbolisch zur Darstellung kam, dass sie fortan nicht zwei Stämme bilden, sondern eines Blutes sein wollten. Es ist mithin klar, dass der Bereich der religiösen Gemeinschaft unter den Arabern ursprünglich durch den Zusammenhang der Stammesgenossen gebildet wurde. Wenn dem so ist, so bedarf es keines Beweises mehr, dass man den Gott selbst mit seinen Verehrern als durch die Bande des Blutes vereint betrachtete, d. h. als ihren grossen Stammesgenossen oder bestimmter als ihren grossen Stammvater.

Man hat oft behauptet, dass der Gottesbegriff der Semiten abstract und transcendental sei. Während die arische Religion in ihrer poetischen Mythologie die Götter in den Bereich der Natur oder des menschlichen Lebens herabziehe, zeige die semitische Religion stets das entgegengesetzte Streben, indem sie danach trachte, die Gottheit in einem möglichst grossen Abstände vom Menschen erscheinen zu lassen, und indem sie bereits von Anfang an die Keime eines abstracten Deismus in sich schliesse. Dieser Anschauung gemäss werden die Anthropomorphismen der semitischen Religion, d. h. alle Ausdrücke, die ihrem wörtlichen Sinne nach den Göttern eine physische Natur, die der des Menschen verwandt ist, beilegen, als blosser Allegorie hinweggedeutet. Zum Erweise des fundamentalen Unterschiedes zwischen den arischen und semitischen Anschauungen über die Natur der Götter wird behauptet, dass Mythen, wie die der Arier, nach denen die Götter wie die Menschen handeln, mit ihnen verkehren und mit der Menschheit thatsächlich ein gemeinsames Leben führen, in der semitischen Religion keine Stelle hätten. Das alles aber ist eine ganz unbegründete Annahme. Freilich ist richtig, dass

seinem Sohn gegenüber nicht das Gefühl der Verwandtschaft hegt. Die That des Imrukais beweist nicht, dass er gottlos war, sondern nur, dass die Verwandtschaft die Grundlage der Religion bildete. [„Der Stamm war in Wahrheit Grenze und Quelle der Moral.“ Wellhausen, *Reste arab. Heident.* p. 226.] Dass er bei solchen Voraussetzungen das Orakel eines fremden Gottes überhaupt befragt, ist vielleicht aus dem Umstande zu erklären, dass sein Heer eine Schar war, die sich aus Söldnern und Verbannten verschiedener Stämme zusammensetzte.

23) Wellhausen, *Reste arab. Heident.* p. 129 [130—131].



die Ueberreste der semitischen Mythologie nicht sehr zahlreich sind; aber ohne litterarische Aufzeichnung kann eine Mythologie nicht überliefert werden, und eine alte Litteratur aus dem semitischen Heidentum giebt es überhaupt nicht. Die einzige Ausnahme bildet die Keilschriftlitteratur in Babylonien; in ihr finden wir auch die Reste einer reich entwickelten Mythologie. Sicher ist gleichfalls, dass in der altarabischen Dichtung der heidnischen Zeit nicht viel Mythologisches enthalten ist. Aber die arabische Poesie hat mit der Religion überhaupt wenig Berührung; sie stammt aus einer Zeit völliger Zersetzung des alten Heidentums und ist uns überdies nur in Sammlungen erhalten, die von muhammedanischen Gelehrten veranstaltet sind, die sorgsam alle Spuren vom Götzendienst ihrer Vorfahren soweit wie möglich zu umgehen oder zu tilgen bemüht waren. Dass die Semiten ihre Mythologie niemals in einer epischen Dichtung ausgestaltet haben, wie die Griechen, ist zuzugestehen; aber zur Erklärung dieser Thatsache genügt ein Hinweis auf die Eigenart des semitischen Geistes, dem die Kraft zu plastischer Gestaltung und die Fähigkeit zu anhaltender, geregelter Anspannung fehlt. Aus dem Fehlen einer künstlerisch durchgebildeten Mythologie können wir keine Schlüsse auf die Religion ziehen. Die Frage ist, ob es keine Spuren von einer mythologischen Anschauung giebt, mag diese in der Form noch so roh sein. Diese Frage muss aber in bejahendem Sinne beantwortet werden. Wir dürfen hier nicht zu einer ausführlichen Erörterung der semitischen Mythen abschweifen, aber an dieser Stelle muss doch bemerkt werden, dass Ueberreste von Mythen, und nicht nur von Mythen, sondern auch von heiligen Bräuchen, vorliegen, die eine Anschauung von der Gottheit und ihrer Beziehung zu den Menschen einschliessen, die uns völlig berechtigen, die Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern in ihrem wörtlichen und natürlichen Sinne aufzufassen, genau ebenso wie in Griechenland. In Griechenland wurden Liebesverhältnisse zwischen Göttern und Töchtern der Menschen nur dem entlegenen Altertum zugewiesen; in Babylon aber wurde noch zur Zeit des Herodot dem Gotte Bel ein menschliches Weib überlassen, die die Nacht im Tempel verbrachte und mit der er, wie man glaubte, sein Lager teilte<sup>24</sup>. In einem der wenigen, unverändert überlieferten Fragmente der alten Mythologie im alten Testament lesen wir von Söhnen der Götter, die Töchter der Menschen zu Weibern nahmen und die Väter von berühmten Helden der Urzeit wurden (Gen. 6, 1—4). Ein solcher Held ist im babylonischen Mythos Gilgamesch<sup>25</sup>, dem die grosse Göttin ihre Hand anzutragen nicht verschmähte. Aehnliche Sagen bietet die arabische Ueberlieferung. Der Stamm der 'Amr b. Jarbu' wurde von einer *si'lat*, einem weiblichen Dämon, abgeleitet, die das Weib seines menschlichen Stammvaters wurde, aber plötzlich in der Erscheinung eines Blitzstrahls verschwand<sup>26</sup>. In

24) Herod. I, 181: „οὐδὲ νόμιζε οὐδεὶς ἐναυλιέσθαι ἀνθρώπων εἶναι μὴ γυνή μοῦνη τῶν ἐπιχειρομένων, τὴν ἂν ὁ θεὸς ἔληται ἐκ πάντων.“ Das ist nicht in höherem Masse realistisch als der Brauch, dem Herkules (Baal) von Sanbulos ein Pferd zu stellen, auf dem er zum Jagen in der Nacht ausritt. (Tacit. Ann. XII, 13. vergl. Gaz. Archéol. 1879, p. 178 ff.)

25) [Diese Lesung des Namens Izdubar ist jetzt inschriftlich bezeugt; s. H. Zimmern, Uebersetzung der babylonischen Sintflutsage bei Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 423, N. 3.]

26) Ibn Duraid. Kitâb al-ištikâk (Genealog.-etymolog. Handbuch ed. F. Wüstenfeld. 1854) p. 139. Z. 6 ff. Das bedeutet, dass das dämonische Weib ein Lichtwesen war. Sonst erscheint die *si'lat* auch als ein feuriges, brennendes Wesen. Ibn Hišâm (p. 27, Z. 14) vergleicht die feindlichen Abessynier mit den *Sa'ali*, weil sie das Land durch

dieser Verbindung ist der Unterschied zwischen Göttern und Halbgöttern unwesentlich; die Halbgötter sind von göttlicher Art, wiewohl sie die volle Stellung der Gottheiten, die von einem anerkannten Kreise von Anhängern umgeben sind, nicht erreicht haben<sup>27</sup>.

Somit liegt eine beträchtliche Fülle von Beweisen vor, aus denen ersichtlich ist, dass die auf Verwandtschaft begründete Gestalt der Religion, in der die Gottheit und ihre Anhänger eine durch das Band des Bluts geeinte Gemeinschaft bilden, unter allen semitischen Völkern — und zwar in der alten Zeit — bei weitem die vorherrschende war. Aber die Tragweite des Beweises reicht noch weiter. Sie lässt auch daran keinen begründeten Zweifel zu, dass dies die ursprüngliche Form der Religion bei den Semiten war, aus der alle andern Gestalten hervorstiegen. Besonders unverkennbar tritt diese Thatsache in Arabien hervor, wo die Anschauung, dass die Cultusgemeinschaft und die Stammesgemeinschaft identisch sind, so tief eingewurzelt ist, dass sie die praktische Seite der Religion selbst dann noch beherrschten, als die Menschen Götter verehrten, die nicht ihre Stammesgötter waren. Aber auch unter den übrigen semitischen Stämmen zeigt sich die Verbindung von Religion und Verwandtschaft oft in Formen, die nur in einem primitiven Zustande der Gesellschaft ihre Erklärung finden, in dem der Kreis der Blutsgemeinschaft mit jeder religiösen und staatlichen Gemeinschaft zusammenfiel. Nationen, die von blossen Stämmen unterschieden sind, haben ihre Grundlage nicht in der Verwandtschaft; trotzdem nehmen die semitischen Nationen gewöhnlich an, dass sie derselben Abstammung seien, und ihre nationalen Religionen sind in der heiligen Sage wie im cultischen Brauch tief von der Anschauung durchdrungen, dass der Gott und seine Anhänger gleichen Stammes sind. Hierin scheint mir ein schwerwiegender Beweisgrund dafür zu liegen, dass die Grundzüge der gemeinsemitischen Religion lange vor Beginn der authentischen Geschichte festgelegt waren, und zwar auf der ältesten Stufe des Gemeinschaftslebens, da die Verwandtschaft als die einzige Form dauernder, freundlicher Beziehungen der Menschen zu einander anerkannt wurde, die mithin auch die einzige Form war, nach der sich die Anschauung von einer dauernden, freundlichen Gemeinschaft zwischen einem Kreise von Menschen und einem übernatürlichen Wesen gestalten konnte. Dass sich alle menschlichen Gemeinwesen aus dieser Stufe entwickelt haben, wird jetzt allgemein anerkannt; und die vorliegenden Zeugnisse beweisen, dass noch die historischen Formen der Religion unter den Semiten auf einen solchen Zustand zurückgeführt werden können.

### Die Religion der Verwandtschaft.

Neuere Untersuchungen über die Geschichte der Familie haben im höchsten Grade unwahrscheinlich gemacht, dass die natürliche Verwandtschaft

Feuer verwüsten und die grünenden Bäume von ihnen verbrannt werden. Ueber die *si'lat* s. Rasmussen, *Additamenta ad histor. Arabum ante islamismum* (1821), p. 71, Z. 19 des arab. Textes. (Uebers. p. 65.)

27) Ueber Ehen zwischen Menschen und Ginnen s. die modernen Sagen bei Doughty II, 191 f. ZDPV. X, 84. Ob solche Ehen gesetzlich gültig sind, ist von den muhammedanischen Juristen alles Ernstes erörtert worden.

zwischen dem Gott und seinen Anhängern, von der sich Spuren im ganzen Bereiche der semitischen Völker finden, ursprünglich als Vaterschaft aufgefasst wurde. Es war das Blut der Mutter, nicht das des Vaters, das bei den Semiten wie bei andern alten Völkern die ursprüngliche Verwandtschaft begründete. Auf dieser Stufe des Gemeinwesens müsste, wenn die Stammesgottheit als die den Stamm erzeugende Grösse gedacht wurde, notwendigerweise eine Göttin, nicht ein Gott, das Objekt der cultischen Verehrung gewesen sein. In der That nehmen in der semitischen Religion die Göttinnen eine bedeutsame Stellung ein; sie erscheinen nicht nur in der untergeordneten Rolle als Gattinnen der Götter. Es ist bemerkenswert, dass wir in manchen Teilen der semitischen Welt ursprünglich weibliche Gottheiten finden, die ihr Geschlecht verwandeln und zu Göttern werden, entsprechend der Umgestaltung, die sich in der Ordnung der menschlichen Verhältnisse vollzog<sup>28</sup>. So lange die Verwandtschaft auf die Mutter allein begründet wurde, konnte eine männliche Gottheit von gemeinsamem Stamme mit ihren Anhängern nur als ihr Vetter gelten, oder — in der Sprache jener Periode — als ihr Bruder. Das ist in der That dieselbe Beziehung zwischen Göttern und Menschen, die auch Pindar ihnen beilegt, indem er beiden die Erde als gemeinsame Mutter zuschreibt<sup>29</sup>. Unter den Semiten scheint sich eine Spur derselben Anschauung in einer Gruppe von Eigennamen erhalten zu haben, die ihre Träger als „Bruder“ oder „Schwester“ der Gottheit bezeichnen<sup>30</sup>. Danach müssten wir die religionsgeschichtliche Bedeutung, die sich auf einen weiteren Begriff und eine ältere Auffassung der Verwandtschaft zwischen der Gottheit und dem sie verehrenden Stamme bezieht, von den weiter entwickelten Ideen unterscheiden, die einer höheren Stufe der socialen Entwicklung entsprechen und zur Geltung kamen, seitdem der Stammesgott als Vater verehrt wurde.

Einige der bemerkenswertesten und stehenden Züge des ganzen antiken Heidentums — und ebenso aller Naturreligionen vom Totemismus der rohesten Völker an aufwärts — finden ihre ausreichende Erklärung in der natürlichen Verwandtschaft, die die menschlichen wie die übermenschlichen Glieder derselben religiösen und socialen Gemeinschaft verbindet, wobei die besondere Anschauung von der Vaterschaft der Gottheit noch ausser Betracht bleiben kann. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die natürliche Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern, die als eine charakteristische Anschauung durch alle antiken Religionen verbreitet ist, sofort verständlich; das unlösliche Band, das die Menschen mit ihrem Gotte verknüpft, ist die Gemeinschaft des gleichen Bluts, die im alten Gemeinwesen das einzige Bindeglied zwischen den Menschen und die einzige heilige Grundlage der sittlichen Verpflichtungen war. So sehen wir denn, dass selbst die rohesten Formen der Religion eine sittliche Macht in sich schlossen; die Mächte, welche der Mensch achtete, standen auf seiten der festen Ordnung des Gemeinwesens und Stammesgesetzes. Die Furcht vor den Göttern war ein Motiv, um die Gesetze des Gemeinwesens zu festigen, die zugleich Gesetze der Sittlichkeit waren.

28) s. Kinship, p. 292—300, Note 8.

29) [Pindar, Nem. VI, 1. 2: „ἐν ἀνδρῶν ἐν θεῶν γένος, ἐκ μᾶς δὲ πνέομεν ματὴρ ἀμφοτέροα.“ cf. Hesiod, Ἔργα καὶ ἡμέρ. 108: „ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι.“ s. Preller-Robert, Griech. Mythologie I, 78—87.]

30) S. oben p. 32. Anm. 19.



Aber obgleich die älteste Naturreligion mit der ältesten Sittlichkeit völlig eins war, so war jene doch nicht fähig, die Sittlichkeit zu höheren Idealen zu erheben, und anstatt sie die Bahn eines socialen und sittlichen Fortschritts zu führen, begnügte sie sich oft damit, ihr zu folgen, ja selbst hinter ihr zurückzubleiben. Der religiöse Glaube ist von Natur konservativ, denn er ist mit alter Gewohnheit und altem Brauche fest verwachsen. Die Götter, denen man sich in den Formen des von Alters überkommenen Cultus nähert, und die angerufen werden als die, welche den in ihren Grundlagen längst festgestellten Principien der Lebensführung ihre Sanktion verleihen, scheinen stets auf Seiten derer zu stehen, die einer Neuerung abgeneigt sind. Unter den Semiten wie bei andern Rassen trat die Religion oft gegen die Forderungen einer höheren Sittlichkeit in Wirksamkeit, aber nicht, weil in ihrem Wesen eine Tendenz zum Bösen lag, sondern weil sie sich an die nicht mehr lebensfähige sittliche Norm einer entschwundenen Stufe der Gemeinschaft anklammerte. Um eine genauere Beurteilung zu ermöglichen, sei dies an einem Beispiele dargethan: Einer der auffallendsten Züge der Stammesreligion ist ihr Particularismus; der Mensch ist seinem Gotte nur für ein Unrecht verantwortlich, das er einem Stammesgenossen oder einem Mitgliede seiner eigenen politischen Gemeinschaft zugefügt hat; aber einen Volksfremden darf er ohne Verstoss gegen die Religion schädigen, berauben oder töten; die Gottheit sorgt nur für ihre eigenen Angehörigen. Das ist zum mindesten eine sehr niedrige Sittlichkeit, und wir sind jedenfalls geneigt, es geradezu als Unsittlichkeit zu bezeichnen. Einer historischen Betrachtung muss indes ein solches Urteil als gänzlich unzutreffend erscheinen. Die höhere Sittlichkeit, die sich auf alle Menschen in gleicher Weise bezieht, hat ihre Grundlage in der Treue, Liebe und selbstlosen persönlichen Hingabe, die zuerst in dem engeren Kreise der Familie oder des Stammes entstanden ist und sich dort kräftig entfaltet. Die Bedeutung, die die Religion der Verwandtschaft für die Entwicklung und Erhaltung dieser Kräfte hat, ist der wertvollste Dienst, den sie für den Fortschritt der Menschheit geleistet hat. Sie war zu diesem Dienste fähig, weil die Götter selbst Glieder der Gemeinschaft waren, und jemand, der die Pflicht gegen seine Volksgenossen verletzte, mit ihnen wie mit den menschlichen Stammesgenossen zu rechnen hatte.

Renan hat das Wort des Statius „*Primus in orbe deos fecit timor*“ [Theb. III, 661] zustimmend angeführt und auf die Anfänge der semitischen Religion angewandt: „Der Mensch glaubte sich von Feinden umgeben, die er zu begütigen trachtete“<sup>31</sup>. Wie sicher es aber auch sein mag, dass der culturlose Mensch sich von unzähligen Gefahren umgeben glaubt, die er nicht kennt und so als unsichtbare oder geheimnisvolle feindliche Mächte personifiziert, die eine übermenschliche Gewalt haben, ebenso gewiss ist, dass die Bemühungen, diese Mächte zu besänftigen, nicht die Grundlage der Religion bilden. Seit den ältesten Zeiten wendet sich die Religion, im Unterschied von Magie und Zauberei, an verwandte und befreundete Wesen, die ihrem Volke wohl eine Zeit lang zürnen mögen, die aber stets wieder versöhnlich sind, ausser gegenüber den Feinden ihrer Anhänger und abtrünnigen Gliedern der eigenen Gemeinschaft. Es ist nicht die unbestimmte Furcht vor unbekanntem Mächten, son-

31) Renan, Histoire d'Israel I, 29.

dem liebevolle Ehrfurcht vor den bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch die starken Bande der Verwandtschaft verknüpft sind, von der die Religion im allein zutreffenden Sinne des Worts ihren Ausgang nimmt. Religion in diesem Sinne ist nicht ein Gebilde der Furcht; der Unterschied zwischen ihr und der Furcht des Wilden vor unsichtbaren Feinden ist für die ältesten wie spätesten Stufen der Entwicklung absolut und ursprünglich. Nur in den Zeiten einer socialen Zersetzung, wie in der letzten Periode der semitischen Kleinstaaten, wo gegenüber dem Ansturm der Assyrer die Götter sich ebenso machtlos erwiesen, wie es ihre Völker waren, drangen magische, auf blosser Furcht beruhende Bräuche oder cultische Riten, die bestimmt waren, die fremden Götter zu gewinnen, in den Bereich der Stammes- oder Volksreligion ein. In den glücklicheren Zeiten hatte die Religion des Stammes oder Staates mit persönlichem und fremdländischem Aberglauben oder mit magischen Bräuchen, die eine rohe Furcht dem Einzelnen nahelegen mochte, nichts gemein. Die Religion ist nicht die freie Beziehung des Individuums zu einer höheren Macht, sondern die Beziehung aller Glieder einer Gemeinschaft zu einer Macht, der das Wohl der Gemeinschaft am Herzen liegt, die ihre Gesetze wie ihre sittliche Lebensordnung beschützt. Dieser Unterschied scheint einigen neueren Theoretikern entgangen zu sein, aber er war der allgemeinen Anschauung des Altertums völlig klar, der private und magische Gebräuche des Aberglaubens allgemein als Vergehen gegen die Moral und den Staat galten. Nicht nur in Israel finden wir die Unterdrückung magischer Bräuche, die eine der ersten Massnahmen des Begründers des Königtums war, nicht nur dort sehen wir die Einführung fremder Culte als ein verabscheuenswürdiges Verbrechen behandelt. In beiden Punkten ist das israelitische Gesetz das Gesetz jedes wohlgeordneten antiken Gemeinwesens.

#### Weibliche Gottheiten als Mütter.

In der historischen Zeit der semitischen Religion ist die Verwandtschaft der Gottheit mit ihrem Volke näher als Vaterschaft oder Mutterschaft bestimmt, wobei die erste Auffassung die vorherrschende ist entsprechend dem späteren Gesetz, wonach der Sohn dem Stamme des Vaters folgte. Unter dem Gesetz der männlichen Verwandtschaft nahm das Weib eine untergeordnete Stellung ein. Der Vater ist das natürliche Haupt der Familie und der Mutter übergeordnet; demgemäss nimmt in der Religion nicht eine Göttin als Mutter, sondern gewöhnlich ein Gott als Vater die erste Stelle ein. Die Anschauung von der „Göttermutter“ war gleichzeitig nicht unbekannt; sie erscheint in Verbindung mit Culten, die in die Zeiten der Polyandrie und der Bestimmung der Verwandtschaft nach dem Weibe zurückreichen. Die babylonische Istar ist in ihrer ältesten Gestalt solche Göttermutter, die unvermählt ist oder vielmehr ihre zeitweiligen Genossen nach Wohlgefallen wählt, die Königin, das Haupt und die Erstgeborene aller Götter<sup>32</sup>. Sie ist die Mutter der Götter und damit die Mutter der Menschen, die nach der babylonischen Flutsage über den Untergang ihrer Nachkommen trauert<sup>33</sup>. Ebenso verehrten die Kar-

32) Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, p. 528.

33) [Die Klage der Istar in der babylonischen Sintflutsage s. im assyrischen Text in IV. Rawl. 2 p. 43. 44, Z. 116—123; Jensen, Kosmologie, p. 377 f. Zimmern, Uebersetzung des Epos bei Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 426.]

thager eine „grosse Mutter“, die mit der Tanith-Artemis, der „himmlischen Jungfrau“<sup>34</sup>, identisch zu sein scheint. Die arabische Al-Lât wurde von den Nabatäern als Mutter der Götter verehrt; sie wird mit der „Jungfrau und Mutter“ identifiziert werden müssen, deren Cultus zu Petra Epiphanius beschreibt<sup>35</sup>.

Ursprünglich muss, da Menschen und Götter eines Stammes sind, die Mutter der Götter auch die Mutter der Menschen gewesen sein, wie die Ištar. Aber ausser in Babylonien und Assyrien, wo sich die Könige bis zuletzt als Nachkommen der Ištar zu bezeichnen pflegten<sup>35a</sup>, ist nirgends ersichtlich, dass diese Vorstellung dem semitischen Gläubigen vorschwebte, wenn er sich an seine Göttin als die „grosse Mutter“ wandte. Wenn wir nach der Analogie urteilen dürfen, selbst nach solchen modernen Analogieen, wie sie sich im Cultus der Jungfrau Maria bieten, so können wir kaum zweifeln, dass ein Name, der die zartesten und festesten menschlichen Beziehungen ausspricht,

34) אִם רַבַּת CIS. I. No. 195. 380. cf. No. 177. Die Identifizierung der Tanith mit der Artemis ergibt sich aus der Inschrift CIS. I. No. 116, wo der Name עֲבֵרְתַנְתַּי = Ἀρτεμιδιώρος ist, und wird bestätigt durch die hervorragende Stellung der *virgo caelestis* oder *numen virginale* in späteren Culten des punischen Afrika. Die Identität der Mutter der Götter mit der himmlischen Jungfrau, d. h. der unvermählten Göttin, wird bestätigt, wenn nicht absolut erfordert durch Augustin, De civitate Dei II, 4. In Karthago scheint sie auch mit Dido identisch zu sein, mit der eine Göttin in irgend einem näheren Zusammenhang stand. S. Hoffmann, Ueber einige phöniz. Inschriften, p. 32 f. (Abhandlungen d. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 36. 1890). Die unsittliche Form des Cultus, die der Vorstellung der Göttin als in Polyandrie lebend entspricht, herrschte zu Sicea Veneria; und Augustin erwähnt mit Entrüstung obscene Lieder, die den Cultus der karthagischen Göttermutter begleiteten. Aber vielleicht darf man diese Erscheinungen nicht gänzlich auf punischen Ursprung zurückführen. Die allgemeine Laxheit der weiblichen Sittlichkeit, in der eine derartige Form des Cultus ihren Ursprung hat, ist für Nordafrika stets charakteristisch gewesen (J. Tissot, La Prov. d'Afrique. I. 477).

35) De Vogüé, La Syrie Centrale. Inscript. Nabat. No. 8. Epiphanius, Advers. haereses II. 51 (ed. Dindorf II, 483), Kinship, p. 292 f. Ich vermag Wellhausens Gründen nicht zu folgen, durch die er die Zeugnisse für den Cult einer Mutter-Gottheit bei den Nabatäern zu entkräften sucht. Er nimmt an, dass die *Χαζβου*, die Epiphanius als die jungfräuliche Mutter des *Dusares* darstellt, nichts anderes war, als der Spitzpfeiler oder das Baitylion, aus dem der Gott hervorgegangen gedacht wurde. Aber seit den Zeiten des Herodot wurde in diesen Gebieten, *Al-Lât* neben einem Gotte verehrt und das Zeugnis der Inschrift bei de Vogüé und das des Epiphanius stimmen darin überein, dass sie die *Lât* als Mutter und den Gott als ihren Sohn bezeichnen. Epiphanius sagt ausserdem noch, dass die jungfräuliche Mutter auch zu Elusa verehrt wurde; hier kennt Hieronymus — in seiner Vita des Hilarion — den Tempel einer Göttin, die er Venus nennt und die verehrt wurde „*ob Luciferum*“ d. h. in Anbetracht ihrer Beziehung zum Morgenstern. Wellhausen versteht diese Angabe dahin, dass die Göttin von Elusa mit dem Morgenstern identificiert wurde; das ist jedoch unmöglich; denn in seinem Kommentar zu Amos 5 sagt Hieronymus ausdrücklich, dass der Morgenstern als ein Gott und nicht als eine Göttin verehrt wurde. Vergl. Jes. 14, 12 „Morgenstern, Sohn der Morgendämmerung“; und bei den arabischen Dichtern ist der Planet Venus männlich, wie Wellhausen selbst bemerkt. Ich sehe keinen Grund für die Annahme, dass die Saracenen des Nilus den Morgenstern als Göttin verehrten; auch erscheint der Cultus des Morgensterns als Göttin (*Al-Uzza*) sonst nirgends in Arabien, ausser bei den westlichen Stämmen die dem Einfluss des assyrischen Ištar-Cultus unterworfen waren, wie er unter den Aramäern fortlebte. Dass die Göttin von Elusa die *Al-Uzza* war, wie Wellhausen annimmt, ist somit durchaus zweifelhaft. Ob ihr lokaler Name, wie Tuch meinte, *Halasa* war, ist ebenfalls nicht sicher; aber wir müssen die Gleichsetzung von Elusa mit der Oertlichkeit, die noch jetzt *Halasa* heisst, nicht verwerfen. s. Palmer, Desert of the Exodus, p. 423, vergl. p. 550 ff.

35a) [So nennt sich Assurbanipal im Gebet an die Ištar *binūt kateki* „das Erzeugnis deiner Hände“ (Cyl. B. Col. V, Z. 30. bei G. Smith, p. 120); vergl. dazu die Anrede der Ištar an den König: „Fürchte dich nicht, mein Kind, das ich erzoget.“ Beitr. z. Assyr. u. semit. Sprachw. II, 633. Craig, Rel. Texts, 27, 11.]



auch im Cultus mit den Empfindungen besonderer Wärme und treuer Hingabe angewandt wurde. „Kann wohl ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarmen sollte über den Sohn ihres Leibes? Aber mögen sie auch [ihrer Kinder] vergessen, so will doch ich deiner nicht vergessen!“ (Jes. 49, 15.) Dass solche Gedanken auch dem Vorstellungskreise des semitischen Heidentums nicht völlig fremd waren, erhellt, um nur ein Beispiel anzuführen, aus den Worten, mit denen sich Assurbanipal in bedrängter Lage an die Istar wendet, und tritt in dem Orakel hervor, das sie ihm sendet, um ihn zu stärken <sup>36</sup>.

Aber wie in jeder Beziehung zeigt das Heidentum die Schwäche seiner Grundlagen auch darin, dass es unfähig ist, die sittlichen Motive der Religion von ihrer Wurzel — einer bloss naturalistischen Auffassung der Gottheit und ihres Verhältnisses zu den Menschen — loszulösen. Von den heidnischen Semiten wurde der Charakter der Göttin als „Mutter“, wie die Verwandtschaft der Götter und Menschen überhaupt, als eine physische Thatsache aufgefasst; und die Ausgestaltung der entsprechenden Culte und Mythen betonte weit stärker die natürliche als die sittliche Seite der Mutterschaft und liess die geschlechtliche Beziehung ganz in den Vordergrund treten, womit sie niemals sittlich erbauend wirkten, vielmehr oft abstossend wurden. Besonders trat dies ein, als durch die Umgestaltung des Verwandtschaftsrechts die Mutter ihres alten Vorrangs in der Familie verlustig ging und der grössere Teil ihres Ansehens und ihrer Würde auf den Vater übertragen ward. Dieser Wandel ging, wie wir wissen, mit dem Verschwinden der alten Polyandrie Hand in Hand. Als die Frauen das Recht verloren, ihre Gefährten nach freiem Ermessen zu wählen, wurde die Frau der Herrschaft ihres Ehemanns unterworfen, und die Freiheit ihres Handelns wurde durch seine Eifersucht beschränkt <sup>37</sup>. Gleichzeitig wurden ihre Kinder in allen Erbschaftsangelegenheiten sowie hinsichtlich aller Pflichten des Blutes nicht Glieder ihres, sondern nur seines Stammes. Soweit sich die Religion den neuen Bestimmungen der socialen Ordnung, die sich aus dieser Entwicklung ergaben, anpasste, musste die selbständige mütterliche Gottheit zu einer untergeordneten Genossin einer männlichen Gottheit werden.

So erscheint die alte polyandrische Istar in Kanaan und anderswo als Astarte, die Gattin des obersten Baal. Wo aber die Vorherrschaft der Göttin zu stark begründet war, um untergraben zu werden, da konnte sie — wie in Süd-Arabien, wo sie in eine männliche Gottheit Athtar verwandelt ist — ihr Geschlecht ändern. Nicht selten aber lehnt es die religiöse Ueberlieferung ab, mit der Entwicklung der Gemeinschaft fortzuschreiten. Die Göttin behauptet auch ihren alten Charakter als Mutter, die indes nicht ein zur

36) Assurb. Cyl. B. Col. V, 27 ff. George Smith, History of Assurbanipal, p. 120. Keilinschr. Bibl. II, 251.

37) [Ueber die hier angedeutete Hypothese von einem ursprünglichen „Mutterrecht“ bei den Semiten ist zu vergl. W. R. Smith, Kinship and marriage in early Arabia. 1884. G. A. Wilcken, Das Matriarchat bei den Arabern. Deutsche Uebers. 1884. Auch bei den indogermanischen Völkern hat man Spuren eines ursprünglichen Mutterrechts zu finden geglaubt; zuerst Bachofen, Das Mutterrecht. 1861. Dargun, Mutterrecht und Raubehe (Untersuchg. z. deutschen St. und Rechtsgesch. XVI); Studien z. ältesten Familienrecht. Th. I. Mutterrecht u. Vaterrecht. 1892. Vergl. Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch. 2. Aufl. p. 533 f. B. W. Leist, Altarisches Jus civile und Altarisches Jus gentium (passim). Dagegen B. Delbrück, Das Mutterrecht bei den Indogermanen. Preuss. Jahrb. 1895. Bd. 79, 14—27.]

Treue gegen den Gatten verpflichtetes Weib war. Unter dem Namen der Religion nahm sie an ihrem Heiligtume die geschlechtliche Ausschweifung einer rohen Gesellschaft unter ihren Schutz oder sie forderte sogar von den Töchtern ihrer Anhänger das schändliche Opfer ihrer Keuschheit, bevor sie für ihr weiteres Leben sich in der ehelichen Treue binden durften, die ihre Göttin missachtete.

### Der Gott als Vater seiner Verehrer.

Das religiöse Empfinden des semitischen Heidentums war zu allen Zeiten sehr eng mit dem Cultus weiblicher Gottheiten verknüpft, teils durch die Vorstellung der Mutterschaft, die sich an die reinsten und zartesten Gefühle wandte, teils durch andere Vorstellungen, die sich auf das Weib bezogen und nur zu oft die in der semitischen Rasse so stark ausgeprägte Sinnlichkeit wachriefen. Die Empfindungen, die hervorgerufen wurden, wenn der Gott als Vater aufgefasst wurde, waren im ganzen ernsterer Art; denn das besondere Merkmal der Vaterschaft, sofern diese von der Verwandtschaft im allgemeinen unterschieden wird, liegt hauptsächlich in der väterlichen Autorität, in dem Anspruch des Vaters auf Ehrerbietung und Dienstwilligkeit seitens des Sohnes. Die Ehre, die das fünfte Gebot von den Kindern gegenüber den Eltern fordert, wird von Maleachi (1, 6) mit der Ehrerbietung, die der Sklave seinem Herrn schuldet, zusammengestellt, und derselbe Prophet spricht von dem Erbarmen Gottes „wie einer mit seinem Sohne Erbarmen hat, der ihn ehrt“ (Mal. 3, 17). Noch heute dient in Arabien der erwachsene Sohn dem Vater in der gleichen Weise, wie jeder Sklave des Hauses; er naht sich ihm mit der gleichen Ehrerbietung und ist sogar dem gleichen Zwange unterworfen. Nur seinen kleinen Kindern gegenüber zeigt der Vater unbegrenzte Zärtlichkeit und ein zwangloses Verhalten. Andererseits hatte die väterliche Gewalt keinen despotischen Charakter. Der Vater hatte keine Gewalt über Leben und Tod seines Sohnes, wie sie das römische Gesetz ihm zuerkannte<sup>38</sup>. In der That standen ihm auch keine Mittel zu Gebote, sich Autorität zu erzwingen, sobald die Kinder erwachsen waren und die Ansprüche des Vaters zu beachten sich weigerten. So widerspruchsvoll dies scheinen mag, es steht mit dem allgemeinen Geist der semitischen Institutionen doch völlig in Einklang, für die eine Autorität vorhanden sein und allgemein anerkannt werden sollte, ohne dass dabei ein Zwang ausser dem Einwirken der Volksanschauung mitwirkte. Ebenso verhält es sich mit der Autorität eines arabischen Scheich. Wenn ein arabischer Richter sein Urteil über einen Schuldigen ausspricht, so ist es noch dem Belieben desselben überlassen, ob er die Geldstrafe zahlen will, die die feststehende Form der Strafe ist, oder

38) S. Deut. 21, 18, wo statt des Wortes „züchtigen“ richtiger „ermahnen“ stände. Die Machtlosigkeit Jakobs gegenüber seinen erwachsenen Söhnen wird nicht als Beweis, dass er schwach war, mitgeteilt, sondern zeigt nur, dass der Vater keine Mittel hatte, um seine Autorität geltend zu machen. Das deuteronom. Gesetz kann in der Praxis kaum je zur Geltung gekommen sein. Prov. 30, 17 wird Ungehorsam gegen die Eltern als etwas erwähnt, das dem Menschen ein schlimmes Ende bereitet, aber nicht als etwas nach dem Gesetz strafbares. Ein arabischer Vater konnte nicht mehr thun, als mit seinem Sohne den Streitfall erörtern und das Urteil des Stammes ihm gegenüber zur Geltung bringen. *Agh.* XIX, 102 f.

ob er den Kampf gegen seinen Gegner fortführen will.

Während die Auffassung des Stammesgottes als Vaters die Idee der göttlichen Autorität in die Religion einführt und damit dem Gläubigen Ehrfurcht und Gehorsam als Pflichten gegen die Gottheit auferlegt, macht sie nicht den Gedanken geltend, dass die Befolgung der göttlichen Befehle durch übernatürliche Bestätigung genau und streng erzwungen werde. Die Achtung, die der Semite seinem Vater zollt, ist nur die Achtung, die er der Stammesgemeinschaft gegenüber hegt; sie richtet sich auf eine einzelne Person, in der sich die Gesamtheit verkörpert, und in dem Ansehen, das der Vater genießt, stellt sich nur das Ansehen des Stammes dar, das aber auch nicht weiter reicht, als der ganze Stamm es zu behaupten vermag. Ebenso steht im Bereiche der Religion der Gott, als Vater, auf Seiten der Mehrheit des Stammes, indem er dem Stammesgesetz gegen widerspenstige Glieder Geltung verschafft. Die Aechtung, die einzige einem Stammesgenossen gegenüber anwendbare Strafe, bringt auch den Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft mit sich, und wer das Stammesgesetz verletzt hat, hat den Gott ebenso sehr wie seine Volksgenossen zu fürchten. In allen geringeren Angelegenheiten aber, bei denen die Aechtung nicht in Frage kommen konnte, wird dem Gotte die gleiche langmütige Geduld zugeschrieben, wie sie die Glieder eines alten Gemeinwesens gegenüber den Vergehen ihrer Stammesgenossen gewöhnlich bethätigen. Mit irgend einem seiner Anhänger wird der Gott nicht lange brechen; ein verwegener und selbstbewusster Mann trägt demgemäss kein Bedenken, sich erhebliche Freiheiten gegenüber der väterlichen Gottheit herauszunehmen. Vom Standpunkte der Stammesreligion aus scheint es in Rücksicht auf seine Verehrer in ihrer Gesamtheit kaum denkbar, dass der Gott durch irgend etwas so verletzt sein könnte, dass sein Zorn über eine zeitweise Entfremdung hinaus ginge, die leicht durch ihre Reue beendigt wird, oder schon durch einen Wandel in der Stimmung auf Seiten des Gottes, wenn die dauernde Neigung für die Seinigen doch das Uebergewicht über seine augenblickliche Missgunst gewinnt, wie es sicher geschieht, sobald er sein Volk in Nöten, etwa durch ihre und seine Feinde hart bedrängt sieht. Im allgemeinen war das Verhältnis, in dem die Menschen mit ihrem Stammesgotte lebten, durch sehr leichte Bedingungen bestimmt; seine väterliche Autorität wird nirgends streng oder entschieden durchgeführt.

Für die heidnische Religion ist dieser Zug sehr charakteristisch; er verschwindet auch nicht, wenn der Gott des Stammes mehr als König denn als Vater gedacht wird. So berichtet die Inschrift des Königs Meša, dass Kemoš seinem Volke zürnte und zuliess, dass Israel Moab bedrückte, sodann aber auch, dass Kemoš für Moab kämpfte und es von seinen Feinden befreite. Eine Erklärung für den Wandel in der Gesinnung des Gottes wird aber nirgends gegeben; es scheint einfach die Annahme bestanden zu haben, dass er es müde war, seinem Volke Niederlagen beigebracht zu sehen. Ebenso nahm die grosse Masse der Hebräer vor dem Exil die Verkündigung der Propheten, dass Jahwe entschlossen sei, den Gehorsam gegen sein Gesetz, die Forderung der Gerechtigkeit, selbst durch Vernichtung des sündigen Volkes Israel zu erzwingen, mit völligem Unglauben auf. Für die Propheten bedeutete die Langmut Jahwes die Geduld, mit der er seine Gnadenanerbietungen stets erneuerte, zur Busse aufforderte und die Strafe aufschob, so lange noch Hoffnung auf Bes-



serung war. Für die Heiden aber und die heidnisch Gesinnten in Israel war diese Langmut nichts weiter als Geneigtheit, über die Sünden seiner Verehrer hinwegzusehen.

Die vergebende Gnade Gottes mit seiner absoluten Gerechtigkeit zu ver-einen, ist eines der tiefsten religiösen Probleme, das im Christentum durch die Lehre von der Versöhnung gelöst ist. Es ist wichtig, sich zu vergegen-wärtigen, dass dieses Problem im Heidentum niemals in der Gestalt hervorge-treten ist, wie es im neuen Testament erfasst wird; nicht etwa deshalb, weil die Götter nicht als gut und gnädig betrachtet wurden, sondern weil sie nicht absolut gerecht waren. Dieses Fehlen einer strengen Gerechtigkeit darf indes nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob die Götter ihrem Wesen nach ungerecht wären, wenn sie nach den Regeln der für das Ge-meinschaftsleben massgebenden Gerechtigkeit beurteilt wurden. Man glaubte, dass sie einem rechten Verhalten gegenüber Wohlwollen empfänden, dass sie ein solches aber nicht in jedem Falle mit Entschiedenheit erzwingen. Für uns, die die göttlichen Eigenschaften im abstracten Sinne aufzufassen gewohnt sind, ist eine solche Anschauung schwer verständlich; sie scheint aber durchaus natürlich, wenn die göttliche Herrschaft als ein Königtum betrachtet wird, das dem menschlichen Königtum völlig entspricht.

### Der Gott als König seines Volks.

In seinen Anfängen hatte das menschliche Königtum ebensowenig eine absolute Autorität, wie die Väter oder die Aeltesten eines Stammes; denn es war nicht auf eine Executivgewalt gestützt, die stark genug war, um die rechtlichen Erkenntnisse des Königs durchzusetzen oder seinen Beschlüssen Gehorsam zu erzwingen. Das Ansehen des Fürsten beruhte mehr auf seiner Persönlichkeit, als auf den ihm zu Gebote stehenden Machtmitteln. Seine Aufgabe war mehr die des Führers, als die, über das Verhalten seiner freien Unterthanen Bestimmungen zu treffen, er hatte zwar zu erklären, was Recht war, es durchzuführen stand aber nicht so sehr in seiner Macht<sup>39</sup>.

Die Schranken der königlichen Macht sind also nach einem Princip ge-staltet, welches den einer modernen constitutionellen Monarchie zu Grunde liegenden Anschauungen durchaus entgegengesetzt ist. Bei uns ist das König-tum oder die Regierung mit der grössten Machtvollkommenheit ausgestattet, um das Gesetz und die Rechtspflege durchzuführen; die Schranken seiner Macht liegen in der Unabhängigkeit der Gesetzgebung und der Gerichtshöfe. Im Gegensatz dazu war der König bei den alten Semiten der oberste Richter, dessen Entscheidungen Gesetzeskraft hatten; aber weder seine richterlichen Aussprüche noch seine Beschlüsse konnten in Kraft treten, wenn sie nicht von Mächten unterstützt wurden, auf die er wenig Einfluss hatte. Er warf nur das Gewicht seiner persönlichen Autorität in die Wagschale, ein Gewicht, das zum Teil auf dem moralischen Eindruck seines Urteils, zum Teil auf den materiellen Hilfsmitteln beruhte, über die er gebot — nicht so sehr als König, sondern vielmehr als ein einflussreicher Mann vom Adel, als Haupt einer

39) Die Wurzel  $\text{מלך}$ , von der das gemeinsemitische Wort für „König“ abgeleitet ist, bedeutet im Aramäischen „einen Rat erteilen“; im Arabischen *amir* Befehlshaber, Fürst auch „Ratgeber“. Urwa b. al-Ward, I, 16 und die Scholien.

mächtigen Genossenschaft von Verwandten und Anhängern. Ein kraftvoller Herrscher, der durch erfolgreiche Kriege zu Reichtum und Ansehen gelangt war oder die von einer Reihe königlicher Vorfahren angesammelten Hilfsmittel geerbt hatte, konnte fast eine despotische Macht ausüben, und in einer starken Dynastie war das Streben nach allmählicher Entwicklung einer absoluten Monarchie lebendig, sobald das königliche Haus im Stande war, ein stehendes, seinen Interessen ergebenes Heer zu halten. Aber ein vollendeter Despotismus von der Art der modernen orientalischen Despotie ist wohl in keinem der kleinen Königreiche jemals erreicht worden, die durch die assyrische Herrschaft zertrümmert wurden. Die Ideen, die der Anschauung von einem Königtum der Gottheit zu Grunde liegen, reichen aber sicher bis in eine Zeit zurück, wo das menschliche Königtum noch in den ersten Anfängen stand, wo seine executive Gewalt noch sehr beschränkt war und der Herrscher für die ständige Beobachtung des Gesetzes und die Ordnung in allen Teilen seines Reichs keineswegs als verantwortlich galt. In den meisten Angelegenheiten der innern Ordnung wurde seine Vermittelung überhaupt nicht erwartet, ausser wenn sich in einem Streitfalle die eine oder die andere Partei an ihn wandte; und auch dann war nicht sicher, ob die Partei, zu deren Gunsten er entschied, nicht darauf angewiesen blieb, ihre Rechtsansprüche mit Hilfe der eigenen Familienbeziehungen durchzusetzen. Ein so wenig gefestigtes System der Regierung konnte nicht das Vorbild geben, nach dem sich die Anschauung von einer festen und beständigen göttlichen Vorsehung bilden konnte, die kein Unrecht übersah und nicht duldete, dass das Recht gebrochen wurde. Der Volksgott konnte wohl gut und gerecht sein, aber er ist nicht beständig mächtig, noch ist er mit seiner Gewalt überall anwesend. Die Natur des Semiten erträgt keinen Zwang; sie wünscht keine starke Herrschaft, sei es die einer göttlichen oder menschlichen Autorität. Ein Gott, der erreichbar war, sobald man seiner bedurfte, der aber für gewöhnlich die Menschen fast gänzlich sich selbst überliess, erschien ihnen weit annehmbarer, als einer, dessen achtsamem Blicke niemand entgehen konnte, den man nicht zu täuschen vermochte. Es waren hauptsächlich drei Forderungen, die die semitischen Volksgemeinschaften an ihre Götter richteten und von diesen zu erlangen glaubten: Hilfe gegen ihre Feinde, Rat durch Orakel oder Wahrsager in schwierigen Angelegenheiten der Nation und ein Rechtsurteil in Fällen, deren Entscheidung durch Menschen als zu schwierig erschien. Die Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit der Nation blickte auf ihn als ihr Haupt und wurde durch seine Hilfe in Zeiten der Not gekräftigt. Im übrigen erwartete man nicht, dass man ihn stets beanspruchen dürfe, um in menschlichen Angelegenheiten Recht zu schaffen. Es war Sache des Menschen, in alltäglichen Dingen sich und seinen Angehörigen selbst zu helfen, wenn auch der Gedanke, dass der Gott nahe war und in der Not angerufen werden konnte, eine sittliche Macht war, die unablässig dazu mitwirkte, dass Recht und Ordnung im Gemeinwesen erhalten blieben. Die Stärke dieser sittlichen Macht war freilich sehr ungewiss; denn es war für einen Uebelthäter stets die Möglichkeit gegeben, sich dabei zu beruhigen, dass sein Verbrechen übersehen werde. Aber selbst ein so unbestimmter Einfluss der Religion auf die Lebensführung war für den langsamen und schwierigen Process der Festigung eines geordneten Gemeinwesens aus dem Zustande der Barbarei heraus von nicht geringer Bedeutung.

Für die älteren Stufen der semitischen Entwicklung kann man von der antiken Religion als socialer und politischer Macht keineswegs behaupten, dass sie ihre Aufgabe unerfüllt gelassen habe. Aber sie war mit der traditionellen Organisation der Familie und der Nation zu eng verwachsen, um ihre wirksame Lebenskraft zu bewahren, als das sociale System gewaltsam vernichtet worden war. Unter den Nordsemiten bildete das Zeitalter der assyrischen Eroberung für die Geschichte des religiösen und staatlichen Lebens den kritischen Wendepunkt; denn seit dieser Zeit verlor die Religion den Zusammenhang mit den Mächten des socialen Lebens völlig und wirkte fast nur noch verderblich. Aber auch abgesehen von der durch die Assyrer herbeigeführten Katastrophe sprechen schwerwiegende Gründe für die Annahme, dass die Volksreligionen der Nordsemiten bereits ihre Lebenskraft verloren hatten und der Zersetzung anheim fielen. Die sittlichen Triebkräfte des Lebens, an die sie sich wandten, waren mit den ersten Bedürfnissen eines rohen Gemeinwesens, mit dem die Gemeinschaft beherrschenden Triebe der Selbsterhaltung verknüpft. Die Begeisterung weckende Macht der Religion trat nur in Zeiten der Gefahr hervor, wenn das Volk unter Führung seines Gottes um seine nationale Existenz kämpfte. In friedlichen und glücklichen Zeiten war die Kraft des religiösen Einflusses zu gering, um den einzelnen über ein bloss sinnliches Leben zu erheben und ihn zu gerechten und edlen Thaten anzuregen. Ausser wenn die Nation in Gefahr war, erforderte die Religion keine Selbstverleugnung; sie begünstigte vielmehr die mühelose und träge Schwelgerei in den guten Dingen, die man unter dem Schutze des Nationalgottes genoss. Die Misstände, die langsam das Gemeinwesen untergraben, die Sünden, die auf den ersten Blick zu sehr als persönliche erscheinen, um als Thatfachen zu gelten, die das Volksleben angehen, die Zwietracht, die das Anwachsen und die ungleichmässige Verteilung des Reichtums begleitet, die durch Schwelgerei und Sinnlichkeit bewirkte Auflösung der sittlichen Kraft waren Dinge, welche die Religion überhaupt kaum beeinflusste; dass der freundliche, nachsichtige Gott sie beachtete, konnte man sich kaum denken. Der Gott, der sich mit solchen Uebelständen befasste, war der Gott der Propheten, nicht nur der auf einen Thron im Himmel erhöhte orientalische König, sondern der gerechte und eifersüchtige Gott, dessen Augen allerorten sind, indem sie das Böse und das Gute beständig überwachen (Prov. 15, 3), dessen Augen zu rein sind, als dass sie Böses schauen könnten (Hab. 1, 13).

Im Vorstehenden erschien es mir zweckmässig, vorläufig von der Annahme auszugehen, dass bei den semitischen Völkern, die sich aus der blossen Stammesgemeinschaft zu einem einigermassen organisierten Staat entwickelten, die höchste Gottheit gewöhnlich als König betrachtet wurde, ohne den Zusammenhang der Ausführung durch Beweisgründe zu unterbrechen. Der endgültige Beweis, dass unsere Auffassung zutreffend ist, ist nur aus den Einzelheiten des religiösen Brauches ersichtlich, in denen wir eine durchaus realistische Auffassung des göttlichen Königtums ausgesprochen finden. Indes mögen hier nur in Kürze einige Beweise verschiedener Art dafür beigebracht werden. Im alten Testament wird das Königtum Jahwes oft als der Ruhm Israels dargestellt; niemals aber in Ausdrücken, die darauf deuten, dass die Idee eines Königtums der Gottheit den Hebräern eigentümlich war. Vielmehr gelten andere Nationen als „die Königreiche der Götzen“ (Jes. 10, 10).



In zwei Ausnahmefällen spricht ein frommer Richter oder Prophet die Meinung aus, dass die Herrschaft Jahwes mit dem menschlichen Königtum, wie es in den umwohnenden Völkern bestand, unvereinbar sei (Richt. 8, 23. I Sam. 12, 12). Die Volksmasse der Israeliten hat darin niemals eine Schwierigkeit gefunden, auch nicht die Propheten der Königszeit, und ebensowenig wurde sie von Israels Nachbarn empfunden. Wenn ein Sohn bei Lebzeiten seines Vaters gekrönt werden konnte, wie Salomo, oder für seinen Vater die Regierung führen konnte, wie Jotham für Uzzia regierte (I Kön. 1, 32 ff. II Kön. 15, 5), so bestand keine Schwierigkeit, den menschlichen König als den Stellvertreter des göttlichen Herrschers zu betrachten, der — wie wir sahen — oft als der Vater des königlichen Geschlechtes gilt und damit der Dynastie eine gewisse Heiligkeit verleiht. Dem entsprechend finden wir, dass der tyrische Baal den Titel Melkarth, „König der Stadt“ oder genauer „unser Gott Melkarth, der Baal von Tyrus“ führt<sup>40</sup>. Seine Herrschaft wurde auch von den karthagischen Kolonisten anerkannt, indem sie an seinen Tempel in der Mutterstadt den Zehnten entrichteten; denn die Erhebung des Zehnten ist im Orient ein Recht des Königs<sup>41</sup>. Ebenso war der höchste Gott der Ammoniter Milkom oder Malkam, eine Bezeichnung, die nur eine veränderte Form des Wortes *Melek*, d. h. „König“, ist. Eine entstellte Aussprache des gleichen Wortes liegt in dem bekannten Moloch oder Molech vor, indem die späteren Juden aus religiöser Tendenz die Konsonanten des Wortes MLK, die nur *melek* „König“ zu lesen sind, mit den Vokalen des Wortes *bošet* „Schande“ verbanden in allen Fällen, wo es als Titel eines Götzen zu verstehen war. In Babylonien und Assyrien ist die Anwendung des Königstitels auf die Gottheiten so gebräuchlich, dass es keiner besonderen Belege dafür bedarf. Als den Hauptgott der Aramäer von Palmyra kennen wir ferner den Malakhbel, d. h. „König Baal“; doch ist bei diesem wie bei andern Beispielen aus einer späteren Zeit vielleicht die Annahme zulässig, dass das Königtum der höchsten Gottheit mehr ihre Herrschaft über andere Götter als über ihre Anhänger bezeichnet. Eine ausserordentliche Fülle an Beweismaterial bieten ferner die Eigennamen, die eine religiöse Bedeutung haben; in ihnen wird der Gott des betreffenden Anhängers oft als König bezeichnet. Solche Namen waren unter den Phoeniciern und Assyriern ebenso gebräuchlich wie bei den Israeliten<sup>42</sup>; sie finden sich auch unter den Arabern an der Grenze Syriens und Aegyptens<sup>43</sup>.

40) CIS. I. No. 122: אֲדָרָן לְמַלְכָּרְתָּ בַעַל צָר

41) s. Diodor. XX, 14 „... χρημάτων πλῆθος καὶ τῶν πολυτελεστάτων ἀναθημάτων ἐπεμψαν εἰς τὴν Τύρον οὐκ ὀλίγα. Ueber die Entrichtung der Zehnten an den König s. I. Sam. 8, 15. 17. Vergl. Aristoteles, Οἰκονομικά II. (Ausgabe der Berliner Akademie. Berlin 1831. vol II) p. 1352<sup>b</sup>. cf. p. 1345<sup>b</sup>. [Die Οἰκονομικά rühren nicht von Aristoteles her. Buch II stammt von einem jüngeren Gliede der peripatetischen Schule. s. Christ, Gesch. der griech. Litteratur. 2. Aufl., p. 417. Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II, 1052.]

42) אהלמלך, CIS. I No 50 — אהלבעל, No. 54 — יהומלך König von Gebal, No. I — יהובעל, No. 69 — מלכותן, No. 10, 16 etc. — בעליתן, No. 78 — רשפיתן, No. 44 — עבדמלך, No. 46 — cf. עבדאשמן, עבדאסר etc. — עומלך, No. 189, 219, 386. — עובעל auf einer Schale aus Byblus, s. Head, p. 668. — מלכה „Königin“ als Titel der Astarte liegt wahrscheinlich vor in המלכה, התמלכת, sicherer in מתמלכת — „Magd der Königin“, cf. מתעשרת No. 83 — נעמלכת „Gnade der Königin“, No. 41.

Mit Gottesnamen zusammengesetzte assyrische Eigennamen von ähnlichem Typus s. Schrader, ZDMG. 26. p. 140—154, z. B. *Nabu-malik* „Nebo ist König“ *Bel abi-ia* „Bel ist mein Vater“. *Bel itti-ia* „Bel ist mit mir“ etc. Auf einem Cylinder des Sancherib findet sich auch als Name eines edomitischen Königs *Malik-ramu* „der König (= Gott) ist erhaben“.

43) Z. B. Κοσμολαχος, Ἐλμολαχος = Kos ist König, El ist König. s. Revue

## Der Anhänger als Knecht des Gottes.

Wenn der Gott als König aufgefasst wird, so ist die Anrede „Herr“ naturgemäss, wie andererseits seine Verehrer als seine „Unterthanen“ bezeichnet werden. So finden wir unter den Phoeniciern als göttliche Titel *A d ō n* „Herr“, woher die Benennung Adonis für den Gott Tammuz kommt, oder *R a b b a t h* „Herrin“ als Titel der Tanith; dem entsprechende Ausdrücke finden sich bei allen semitischen Völkern<sup>44</sup>. Im Gegensatz dazu nennt sich in allen semitischen Gebieten der Anhänger „Diener“ oder „Knecht“ (*‘abd*, *‘ebed*) seines Gottes. Die Bezeichnung „Knecht“ ist bei den Verehrern eines Gottes sehr beliebt gewesen und bildet die Grundlage für eine grosse Anzahl theophorer Eigennamen, wie ‘Abd-Ešmun (Knecht des Ešmun), Abd-Baal, Abd-Osir, Abd-Allah u. s. w. Auf den ersten Blick scheint diese Bezeichnung auf eine strengere Auffassung des göttlichen Königtums zu deuten, als wir sie dargestellt haben; denn nur in einer strengen Despotie ist der Unterthan Sklave des Monarchen. Man hat es sogar als einen fundamentalen Unterschied zwischen der semitischen und der griechischen Religion betrachtet, dass in jener die Beziehung des Menschen zur Gottheit als ein Knechtschaftsverhältnis erscheint, während es in dieser nicht der Fall ist. Dieser Schluss beruht aber darauf, dass eine Feinheit des sprachlichen Ausdrucks, in dem sich eine Verfeinerung der semitischen Gesittung äussert, nicht berücksichtigt worden ist. Wenn jemand zu einem Höherstehenden redet, so nennt er ihn „mein Herr“ und bezeichnet sich und andere als „deine Knechte“<sup>45</sup>. Diese Form der Höflichkeit ist natürlich dem Könige gegenüber unerlässlich; wenn aber der König nicht angeredet wird, so sind unter seinen „Knechten“ seine Hofleute zu verstehen, die zu seiner persönlichen Umgebung gehören, oder diejenigen seiner Unterthanen, die thatsächlich für seine Dienste angeworben sind, z. B. seine Söldner. Im alten Testament ist das ein fester Sprachgebrauch; die Diener des Königs werden von dem Volke im allgemeinen oft unterschieden. So sind bisweilen auch die Propheten „Diener Jahwes“, sofern sie einen besonderen Auftrag von ihm haben; in den Psalmen ist es oft das Volk, das zu cultischer Feier im Tempel versammelt ist; bei Deutero-Jesaia sind es seine wahrhaft treuen Anhänger im Gegensatz zum natürlichen Israel, das nur dem Namen nach ihm unterthan ist. Kurz, im Bereiche des politischen wie religiösen Lebens ist die Bezeichnung *‘abd* oder *‘ebed* „Knecht“, das eng mit dem Verbum *‘abad* „Dienste, Huldigung oder religiöse Verehrung erweisen“ zusammenhängt, ein

Archéol. XXI (1870, D), pp. 115. 117. Auf einer Inschrift des Tiglath-Pileser findet sich der Name des Edomiterkönigs *Kaušmalak*, s. Schrader, KAT<sup>2</sup> p. 257. Ueber den Gott Kos (oder Kaus) s. Wellhausen, Reste arab. Heident. p. 77 [67]. Nöldeke, ZDMG. 1887, p. 714. s. oben, S. 31, Anm. 18.

44) Bei den Nabatäern findet sich *Rab* „Herr“ in dem Eigennamen רבנאל s. oben (s. Euting, Nabat. Inschr. No. 21, 3. 14. — Waddington, 2152, 2189, 2298). Zu Gaza der Gott *Marna*, d. h. „unser Herr“. Beide auf Schalen, s. Head, p. 680 und bei Marcus *Diaconus*, *Vita Porphyrii* § 19; [ed. M. Haupt in den Abhandl. der kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, 1874, p. 171—215; s. p. 180. Migne, Patr. Gr. 35, 649—694], ebenso zu Kerak, s. Waddington 2412 g.

45) Das gilt für die Hebräer und Aramäer, ebenso auch für die Phönicier; cf. Plautus, Poenulus V, 2 V. 998: *Auo Donnū* = אֲדֹנָיִם. Vergl. das Epigramm des Meleager von Gadara (Anthologia graeca epigr. VII, 419):

Ἄλλ' εἰ μὲν Σύρος ἔσσι, Σελόμ· εἰ δ' οὖν σῆγε Φοινίξ  
 Αὔδονίς· εἰ δ' Ἑλλην, Χαίρε· Τὸ δ' αὐτὸ φράσσον.

so dehnbare Begriff, dass es ebenso gut den Dienst, den ein Sohn seinem Vater erweist, wie den Dienst, den der Herr von seinem Sklaven fordert, bezeichnen kann<sup>46</sup>. Wenn jemand Knecht eines Gottes heisst, so liegt darin offenbar, dass er nicht bloss zu der Gemeinschaft gehört, deren König der Gott ist, sondern dass er seinem Dienst und Cultus besonders geweiht ist. Ebenso scheinen andere, mit 'abd zusammengesetzte theophore Namen ursprünglich in königlichen oder priesterlichen Familien am meisten gebräuchlich gewesen zu sein, da deren Glieder natürlich auf einen besonderen Anteil an der Religion und auf die beständige Nähe der Gottheit Anspruch erhoben. In späterer Zeit, als die Religion des Einzelnen nicht mehr durch seine nationale Beziehung genau bestimmt war, dienten theophore Namen dazu, den Cultus zu bezeichnen, dem er sich besonders angeschlossen hatte, oder den Gott, dem ihn seine Eltern geweiht hatten. Dass der Gebrauch solcher Namen nicht mit der Vorstellung der Sklaverei unter einem göttlichen Despoten verbunden war, ergiebt sich deutlich aus ihrer Häufigkeit bei den Arabern, die von jeder Autorität, sei sie eine menschliche oder eine göttliche, nur eine sehr unbestimmte Vorstellung haben. Das Verhältnis des Unterthanen zu seinem göttlichen Gebieter wurde bei den Arabern, ebenso wie bei den alten Hebräern, oft durch Namen anderer Bildung ausgedrückt. Von den Söhnen des Königs Saul heissen zwei Išba'al und Meriba'al; beide Namen bedeuten „Mann des Baal“, d. h. Jahwes, der in dieser alten Zeit noch ohne Anstoss Baal genannt wurde. Unter den Arabern an der syrischen Grenze finden wir den Namen Amriel „Mann des El“, Amrišams „Mann des Sonnengottes“ und andere derartige Namen<sup>47</sup>. Im eigentlichen Arabien finden wir z. B. den königlichen Dichter Imrulkais, den „Mann des Kais“, Sai' al-Lât den „Gefährten der Lât“, Anas al-Lât, Namen, die alle das Verhältnis des freien Mannes zu seinem Führer bezeichnen.

### Der Gott als Stammeshaupt in Arabien.

Dass sich die Araber die Gottheit als Herrn oder Führer vorstellten, erhellt nicht nur aus derartigen Eigennamen und aus dem Titel *rab, rabbi* „Herr“, „Herrin“, die ihren Göttern und Göttinnen beigelegt wurden, sondern vor allem aus der Entstehungsgeschichte des Islam. Muhammad wurde in seiner Eigenschaft als Prophet nicht aus eigener Initiative zum Richter, Gesetzgeber und politischen Führer, sondern weil die Araber der verschiedenen Stämme geneigt waren, die Entscheidung in Fragen des Rechts oder des Vorrangs, in denen sie sich unter einander keine Zugeständnisse machten,

(Schröder, Phöniz. Sprache, p. 18.) Auch bei den Arabern sagt ein alter Dichter: „Ich bin der Sklave meines Gastes, so lange er bei mir weilt, aber ausser in diesem Falle ist in meiner Art kein Zug von einem Sklaven.“ (*Hamâsa*, p. 727.)

46) Ursprünglich bedeutet עבד „arbeiten“, im Aramäischen heisst es einfach „thun, machen“. Der alte Cultus wird als ein Werk oder ein Dienst angesehen, weil er in einem äusseren Verfahren, dem Opfer, besteht. [עבדך Exod. 12, 25. 13, 5 = „gottesdienstlicher Brauch“ vom Passahmahl gebraucht. In der Mischna heisst עבדך „Gottesdienst“. Ueber מְעוֹבְדִין syr. *ma'bâdhîn* „Verzauberungen“, s. Nöldcke ZK. II, 296.) Die gleiche Ideenverbindung liegt vor bei dem Stamme פלה und dem griechischen ῥέζεν θεῶ.

47) Nöldcke, Ueber den Gottesnamen El. Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1880 p. 768; Wellhausen, Reste arab. Heident. p. 3.



einer göttlichen Autorität zu übertragen<sup>48</sup>. Sie trugen ihre strittigen Angelegenheiten dem Propheten vor, wie die Israeliten dem Moses, und seine Entscheidungen wurden das Gesetz des Islam, wie die des Moses die Grundlage der Thora bilden. Aber bis zur Zeit des Propheten stand die Entwicklung der Idee des göttlichen Königtums unter den nomadischen Arabern thatsächlich noch in dürftigen Anfängen, wie es bei einer Gemeinschaft zu erwarten ist, bei der auch das menschliche Königtum niemals recht Anklang gefunden hat. In den glücklichen Tagen des arabischen Handels, als die wertvollen Güter des fernen Ostens hauptsächlich durch die Karawanen Südarabiens in die Mittelmeerländer gelangten, war in einigen Teilen der Halbinsel ein festes Königtum begründet. Nachdem aber der Seeweg nach Indien erschlossen war, verfielen diese Königsherrschaften der Auflösung und das ganze Land geriet meist wieder in Anarchie. Die eigentlichen Nomaden empfanden oft das Verlangen nach einer beherrschenden Autorität, die den unablässigen Stammes- und Familienfehden ein Ende zu machen vermochte; aber ihr Stolz und ihre Unbeugsamkeit ermöglichten es niemals, dass sie sich längere Zeit der gebietenden Autorität eines Fremden fügten. Andererseits machte es das hochgesteigerte Stammesgefühl ganz unvermeidlich, dass ein erwähltes Oberhaupt den eigenen Stammesgenossen gegenüber anders verfuhr als gegen eine Person fremder Herkunft. Nach dem Untergange der Königreiche der Jeminiten und Nabatäer, die ihre Macht durch ihren Handelsverkehr gewannen, war kein Versuch, einen festen Zusammenschluss der verschiedenen Stämme in einem einheitlichen Staate zu schaffen, von dauerndem Erfolg, ausgenommen unter römischer oder persischer Oberhoheit. Zu dieser politischen Auflösung bildet die Zersetzung der Religion und ihres Einflusses in den letzten Tagen des arabischen Heidentums eine naturgemässe Parallele. Die Angehörigen eines Stammes hatten das Gefühl für die Verwandtschaft mit ihrem Gott verloren; niemals aber hatten sie gelernt, sich in eine beständige Unterordnung oder in Gehorsam gegen eine von der Verwandtschaft unabhängige Macht zu fügen. Die Religion war in ihnen ebenso wenig fest gewurzelt, wie die Unterthanentreue gegenüber diesem oder jenem menschlichen König, dem für einige Zeit zu folgen ihnen vielleicht gutdünkte. In einem Augenblick des Uebermuts oder wenn sie ihrer überdrüssig sein mochten, waren sie ebenso bereit, ihre Gottheiten aufzugeben, wie sie mit ihrem Dienste sich von einem kleinen Oberhaupt einem andern zuwandten<sup>49</sup>.

48) Dafür, dass der Gott in Streitfällen Entscheidungen gab, vergl. den Namen *farrād*, den ein Gottesbild der Sa'd al-'Ašira trug. s. Wellhausen, *Ibn Sa'd*. No. 124<sup>b</sup>.

49) Die Religion behauptete einen grösseren Einfluss in Städten wie Mekka und Täif, wo ein Heiligtum war, wo die Gottheit inmitten ihres Volkes lebte und durch feststehende und häufige cultische Feiern verehrt wurde. So haben auch im Islam die Beduinen an den Gesetzen des Koran niemals Gefallen gefunden und lebten in völliger Unkenntnis der einfachsten religiösen Vorschriften, während die Stadtbewohner nach ihrer Art sehr fromm sind. Vieles ist an dieser Religion Heuchelei; aber so war es, um nach den Berichten über die Bekehrung der Thakif in Täif zu urteilen, auch zur Zeit des Muhammad. Religion war Sache der Gewohnheit, sie bestand oft nur darin, den äusseren Schein aufrecht zu erhalten.

## Das Königtum im Osten und im Westen.

Wir haben bis hierher die Auffassung oder vielmehr die Institution der göttlichen Herrschaft betrachtet, sofern sie auf der ursprünglichen Form des semitischen Königtums beruht, als die Nation noch aus freien Stammesgenossen bestand, die an ihrer Stammesorganisation festhielten und ein starkes Gefühl für persönliche Würde und Unabhängigkeit hatten, wie es durch das Stammbesystem hervorgerufen war, in dem jeder empfand, dass seine Brüder auf ihn angewiesen waren, und dass auch er sich auf ihre Hilfe verlassen konnte. Es giebt keinen Grundsatz, der so gleichmachend wirkte, wie das Gesetz der Blutrache, die die Grundlage des Stammbesystems bildet; denn hier gilt das Gesetz Mann für Mann ohne Ansehen der Person, sei es in der Verteidigung oder im Angriff. In einem solchen Gemeinwesen nimmt der König mehr eine führende und mässigende Stellung ein, als dass er eine beherrschende Macht ausübte. Er ist der Leiter, unter dem sich die Glieder verschiedener Stämme zu einem gemeinsamen Unternehmen vereinigen; in schwierigen Rechtsfällen oder bei einem unversöhnlichen Streite zwischen zwei Stammesgenossen, in dem keiner dem andern nachgeben will, steht ihm die Entscheidung zu. Das Königtum, und dementsprechend die Gottheit, ist nicht die Grundlage einer absoluten Ordnung und Gerechtigkeit; aber in ihm kommt eine höhere Ordnung und eine unparteiischere Rechtspflege zur Geltung, als sie in Zuständen, wo es kein anderes Gesetz als die Pflichten der Blutgemeinschaft giebt, verwirklicht werden können. Je mächtiger der König wird und je mehr er fähig ist, durch thatkräftiges Eingreifen in die Streitigkeiten seiner Unterthanen seinen Willen durchzusetzen, desto mehr gewinnt allmählich die Macht des Rechts ein Uebergewicht über die Erwägung, welcher Gegner die stärkste Genossenschaft, an der er einen Rückhalt findet, hinter sich hat; denn es ist der Ruhm eines Herrschers, sich der Sache des Schwachen anzunehmen, wenn auch nur, weil er sich damit als den Mächtigeren über die Mächtigen erweist. Und wie der Gott, der zwar nicht als allmächtig betrachtet wird, aber wenigsten weit mächtiger als der Mensch ist, wird auch der König in besonderer Masse zum Verteidiger des Rechts gegen die Gewalt, zum Beschützer der Armen, der Witwen und Waisen; sowie aller derer, die auf Erden keinen Helfer haben.

## Monarchie und Monotheismus.

Es ist eine in der alten Geschichte als feststehend beobachtete Thatsache, dass sich der auf ursprünglicher Gleichberechtigung beruhende Zusammenhang der Stämme im Laufe der Zeit zu einer Vorherrschaft des mächtigeren Stammes oder der mächtigeren Familien im Stamme umzubilden trachtet. Das heisst, kleinere und schwächere Stämme begnügen sich damit, eine von ihren mächtigeren Nachbarn abhängige Stellung einzunehmen, um deren Schutz zu gewinnen. Aber auch in ein und demselben Stamme unterscheiden die Menschen zwischen ihren näheren und ferneren Verwandten; und sobald sich der Reichtum ungleichmässig verteilt, müssen die entfernteren und

armen Anverwandten eines Mächtigen sich damit begnügen, unter einer überlegenen und gebietenden Schutzherrschaft zu stehen; sie sinken damit zu einer untergeordneten Stellung herab. Das Königtum ist die einzige sociale Macht, die diesem Streben entgegenwirkt; denn im Interesse des Königs liegt es, ein Gleichgewicht der Machtverhältnisse zu sichern und ein übermässiges Anwachsen der Macht der Adelsfamilien, die mit seiner Autorität in Wettbewerb treten könnten, zu verhindern. So gewinnt der Herrscher schon aus Gründen der Selbstbehauptung immer mehr die Stellung eines Beschützers des Schwachen gegen den Starken, der weiteren Volkskreise gegen die Aristokratie. Um das Allgemeine hervorzuheben: der Kampf zwischen dem Königtum und dem Adel, zu dem diese Verhältnisse den Anlass bildeten, hatte im Orient und in der abendländischen Welt einen verschiedenen Ausgang. In Griechenland und Rom erlag das Königtum der Aristokratie; in Asien behauptete sich das Königtum, bis es sich in grösseren Staaten zur Despotie entwickelte oder in kleineren von einer Fremdherrschaft vernichtet wurde. Diese Verschiedenheit der politischen Gestaltung spiegelt sich in der religiösen Entwicklung wieder. Denn da der Gott der Nation die Stammes- und Familiengottheiten ursprünglich kaum mehr überragte, als der König über den Institutionen des Stammes und der Familie stand, so strebte die Entwicklung im Abendlande, wo das Königtum unterlag, auf die Ausgestaltung einer aus einer Vielheit von Gottheiten gebildeten Götteraristokratie hin, in der nur noch eine schwache Erinnerung an das alte Königtum in umgestalteter Form in der nicht sehr wirksamen Oberhoheit des Zeus nachlebt. Im Orient dagegen gewann der Gott eine reale, monarchische Machtstellung. Was oft als eine im Wesen der semitischen Religion liegende Tendenz dargestellt wird, das Hinstreben ihrer Entwicklung zu einem ethischen Monotheismus, ist im ganzen nur eine Consequenz aus dem zwischen Religion und Monarchie bestehenden Zusammenhange. Denn so corrupt die Königsherrschaften im Orient thatsächlich vielfach wurden, das Ideal des Königtums, eine im Bereich der ganzen Nation ohne Ansehen der Person gleichmässig geübte Gerechtigkeit, stand höher als das Ideal der Aristokratie, in der jeder Adlige eine Begünstigung seiner Familie auch auf Kosten des Staats und der Rechtspflege zu gewinnen trachtete. Es ist mehr in dem Ideal als in den thatsächlichen Verhältnissen begründet, dass die religiöse Auffassung, wenn auch nicht auf den allgemeinen Anschauungen, so doch auf den Anschauungen der tiefer denkenden und der Frommen beruht. Zugleich aber ist die Idee einer absoluten und stets wachsamem göttlichen Gerechtigkeit, wie wir sie in den Propheten ausgesprochen finden, für den Osten nicht natürlicher als für den Westen; denn auch der ideale semitische König vermag immer nur eine sehr unvollkommene, irdische Vorsorge zu bieten, und überdies nimmt er dem eigenen Volke und dem Fremden gegenüber eine verschiedene rechtliche Stellung ein. Dem prophetischen Gedanken, dass Jahwe dem Rechte auch durch die Vernichtung seines eigenen Volkes Israel Geltung verschaffen will, liegt ein ethischer Massstab zu Grunde, der der traditionellen semitischen wie arischen Anschauung fremd ist. Demnach ist der Unterschied zwischen Osten und Westen hinsichtlich ihrer ethischen Richtung mehr ein Unterschied des Grades als des Prinzips. Wir können nur so viel sagen, dass der Osten in höherem Masse vorbereitet war, die Idee eines absolut gerechten Gottes aufzunehmen, weil seine politischen Verhältnisse



und seine Geschichte, und nicht zum mindesten weil der ungeheure Abstand zwischen dem, was eine menschliche Herrschaft ihrem Ideal nach und was sie in der Wirklichkeit war, den menschlichen Geist zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer strengeren Gerechtigkeit führte und die Menschen daran gewöhnte, als deren notwendige Quelle eine Macht monarchischer Art anzusehen. Ein ähnliches Urteil ist über die oft behauptete monotheistische Tendenz der semitischen Religion im Gegensatz zum hellenischen oder arischen Religionssystem zu fällen. Von keinem System kann in vollem Sinne behauptet werden, dass es sich in seiner natürlichen Entwicklung dem Monotheismus genähert hätte; der Unterschied zwischen ihnen besteht allein in der Gleichstellung oder der Unterordnung der göttlichen Mächte. Aber während die Idee der Einheit Gottes in Griechenland eine philosophische Spekulation war, die in der wirklichen Religion keinen bestimmten Anhaltspunkt hatte, stand der Monotheismus der hebräischen Propheten mit den Anschauungen und Institutionen der semitischen Rasse im Zusammenhang, indem er den einen, wahren Gott als den absolut gerechten König auffasste, der gleichzeitig der Gott der ganzen Welt war oder vielmehr zu werden bestimmt war, nicht nur weil seine Macht die Welt umfasste, sondern weil er als der vollkommene Herrscher sich alle Völker dienstbar machen musste (Jes. 2, 2—4).

Wenn wir von der prophetischen Auffassung der Herrschaft Jahwes sprechen, nach der diese bestimmt war, sich über den Bereich Israels hinaus über die ganze Erde auszubreiten, so berühren wir damit einen Zug, der allen semitischen Religionen gemeinsam ist, der eine Erklärung und nähere Bestimmung erfordert, bevor wir eigentlich verstehen können, womit die Propheten den Bereich der allgemein semitischen Anschauung überschritten, und dies ist in der That notwendig, um unsere Auffassung von der letzten Entwicklung der semitischen Religionen als Institutionen des Stammes oder der Nation zu vervollständigen.

### Der Verehrer als Schützling seines Gottes.

Seit sehr alter Zeit umfassten die semitischen Gemeinwesen ausser den freien Stammesgliedern von reinem Blute (arab. *ṣarīh*, hebr. *ezrah*) nebst ihren Familien und Sklaven eine Klasse von Leuten, die persönlich frei waren, jedoch keine politischen Rechte hatten, nämlich die unter dem Schutze der Gemeinschaft stehenden Fremdlinge (hebr. *gēr*, Plur. *gērīm*, arab. *ḡār*, Plur. *ḡirān*), die im alten Testament und in der altarabischen Litteratur so oft erwähnt werden. Der *gēr* war ein Mann aus einem anderen Stamm oder Gebiete, der sich, indem er an einer Stätte verweilte, wo er nicht durch die Anwesenheit seines eigenen Stammes geschützt war, unter den Schutz eines Stammes oder eines mächtigen Häuptlings stellte. Seit den ältesten Zeiten des semitischen Lebens wurde die Rechtlosigkeit der Wüste, in der jeder Fremde ein Feind ist, durch den Grundsatz, dass der Gast unverletzlich ist, gemildert. Jemand ist inmitten der Feinde gesichert, sobald er in ein Zelt eintritt oder nur das Zeltseil berührt<sup>50</sup>. Einen Gast zu verletzen oder ihm die Gastfreundschaft

50) Nähere Ausführungen s. Kinship, p. 41 ff.

zu versagen, ist eine That, die gegen die Ehrenhaftigkeit verstösst und den, der sie verübt, mit unauslöschlicher Schande bedeckt. Das Band des Gastrechtes besteht bei den Arabern nur auf eine beschränkte Zeit; der Gast findet für eine Nacht oder höchstens für drei Tage Aufnahme<sup>51</sup>, und der Schutz, den ihm der Gastfreund gewährt, erlischt nach drei Tagen<sup>52</sup>. Jedoch wird ein dauerndes Schutzverhältnis dem Fremden, der es fordert, selten versagt<sup>53</sup>, und wenn es ihm von einem Mitgliede des Stammes zugestanden ist, so ist es für den ganzen Stamm verbindlich. Die damit begründete Verpflichtung ist eine Sache der Ehrenhaftigkeit, die durch keine andere menschliche Sanction als durch die öffentliche Meinung aufrecht erhalten wird; denn wenn der Fremdling Unrecht erleidet, so hat er keine Stammesgenossen, die für ihn eintreten. Und gerade aus diesem Grunde ist es eine heilige Verpflichtung, die bei den Arabern vielfach durch eine Eidesleistung an einem Heiligtume bekräftigt wird, und die nicht aufgegeben werden kann ausser durch einen formellen Akt an demselben Heiligtum<sup>54</sup>, sodass der Gott selbst zum Beschützer der Sache des Fremden wurde. Der in ein Schutzverhältnis aufgenommene Fremde gab ebensowenig seine alte Religion auf wie er seine alte Stammesangehörigkeit nicht verlor. Für die ältesten Zeiten ist nicht anzunehmen, dass er zu einer vollständigen religiösen Gemeinschaft zugelassen wurde; denn die Religion verband sich mit politischen Rechten. Es war jedoch natürlich, dass er in gewissem Grade den Gott des Landes, in dem er lebte, anerkannte; seitdem aber eine fest geregelte Ausübung der religiösen Bräuche auf gewisse feststehende Heiligtümer beschränkt war, stand in der That ein Mann, der seiner Heimat fern war, auch seinem Gotte fern, und früher oder später konnte es nicht ausbleiben, dass er sich dem Cultus seiner Beschützer anschloss, obgleich er nicht die gleichen Rechte mit ihnen hatte. Bisweilen war der Gott auch der unmittelbare Beschützer des *gēr*, was leicht begreiflich ist, wenn wir erwägen, dass ein gewöhnlicher Beweggrund, fremden Schutz zu suchen, in der Furcht vor dem Rächer des Blutes lag, und dass ein Asylrecht bei Heiligtümern bestand<sup>55</sup>. Aus einer phöniciſchen Inschrift, die in der Nähe von Larnaka gefunden ward und Monatsrechnungen eines Tempels enthält, ersehen wir, dass die *gērīm* eine bestimmte Klasse des Tempelpersonals bildeten, denen gewisse Vergünstigungen gewährt waren<sup>56</sup>, wie wir auch aus Hes. 44, 7 ersehen, dass der Dienst im ersten Tempel zum grossen Teil von unbeschnittenen Fremden verrichtet wurde. Die Auffassung von dem Schutzbefohlenen des Tempels, d. h. dem, der im Bezirk des Tempels unter dem besonderen Schutze des Gottes lebt, kommt in Ps. 15, 1 zum Ausdruck: „Jahwe, wer darf in deinem Zelte wohnen?“ (*jāgār* d. h. „als *gēr* leben“). Aehnlich

51) Diesen Zeitraum schreiben die Traditionen über den Propheten vor. *Hariri* ed. de Sacy. 2 éd. p. 177; cf. *Sarīḥ* I. 242. Reisevorrat, der für eine Tagesreise ausreichte, sollte hinzugefügt werden; alles, was darüber hinausgeht, ist nicht Pflicht, sondern Almosen.

52) Burckhardt, *Bedouins and Wahabys* I, 336.

53) Burckhardt, *ibid.* I, 174.

54) *Ibn Hišām*, p. 243 ff. cf. *Kinship*, p. 43.

55) [Ueber das hebräische Asylrecht s. Deut. 19. Auch die Araber kannten Asyle; s. *Goldziher*, *Muhammedan. Studien* I, 236 ff. *Jacob*, *Altarabische Parallelen zum AT.* p. 12].

56) *CIS.* I, No. 86. In den Tempelrechnungen werden zweimal die נָרָה unter denen aufgeführt, die für am Tempel geleistete Dienste aus dem Vermögen des Tempels Einkünfte bezogen.

bezeichnen die Araber als *ǧār ʿAllāh* (Gast Allahs) jemand, der in Mekka bei der Kaʿba wohnt.

Die gelegentliche Aufnahme von Fremden war von geringer Bedeutung, solange die alten, gegen einander geschiedenen nationalen Kreise ungestört bestanden, und die Anzahl der Fremden in einem Gemeinwesen im Verhältnis gering war. Die Lage wurde indes sehr schwierig, sobald sich die Grenzen der Nation durch Wanderung der Stämme oder durch vollständige Deportationen veränderten, wie sie in der Politik der Assyrer eroberten Gebieten gegenüber, in denen ihre Waffen auf hartnäckigen Widerstand stießen, zur Anwendung kamen. Unter solchen Verhältnissen war es natürlich, dass die neu Hinzukommenden Zutritt zu den Heiligtümern des Landesgottes suchten (II Kön. 17, 26), was sie leicht erreichen konnten, indem sie sich als seine Schutzbefohlenen hinstellten. In solchem Falle standen die Schutzbefohlenen des Gottes nicht notwendig im Verhältnisse politischer Abhängigkeit zu seinen alten Verehrern; die religiöse Bedeutung des Terminus *ǧēr* löste sich von der Vorstellung einer social untergeordneten Stellung los. Aber das Verhältnis der neuen Anhänger zur Gottheit war nicht mehr dasselbe wie in dem rein nationalen System. Es war in höherem Grade ein Verhältnis der Abhängigkeit und weniger dauernd gesichert. Es war nicht auf natürliche Beziehung und vererbtes Recht begründet, sondern auf die Unterwerfung von seiten des Anhängers, auf das freie Wohlwollen von seiten des Gottes. Auf alle Weise machte sich das Bestreben geltend, in dem Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott einen möglichst weiten Abstand heraus zu bilden und im Cultus die Unterwürfigkeit stärker zu betonen, während gleichzeitig höhere Empfindungen der Ehrfurcht durch den Gedanken ins Leben gerufen wurden, dass der Schutz und die Gunsterweisung des Gottes eine That der freien Gnade und nicht ein nationales Vorrecht war. Wie bedeutsam diese Wandelung ist, kann aus dem alten Testament erkannt werden; die Idee, dass die Israeliten Jahwes Schutzbefohlene sind, indem sie in einem Lande wohnen, auf das sie an sich keine Rechtsansprüche haben, sondern wo sie gänzlich von seiner Gnade abhängig sind, ist einer der bezeichnendsten Züge der neugestalteten und tiefer von dem Gefühl der Furcht durchdrungenen Frömmigkeit, die das nachexilische Judentum von der Religion des alten Israel unterscheidet<sup>57</sup>. In den alten, nationalen Religionen hatte der einzelne dem nationalen Gotte gegenüber das Gefühl der Sicherheit, wenn er es nicht durch eine offenbare Verletzung des socialen Rechtes verwirkt hatte. Der Schutzbefohlene dagegen findet nur auf Grund seines guten Verhältnisses bei dem Gotte eine gnädige Aufnahme, eine Anschauung, die mit der ängstlichen Gesetzlichkeit des nachexilischen Judentums völlig in Einklang steht.

Im Judentum war der Geist der Gesetzlichkeit mit wahrhaftem, sittlichem Ernst verbunden, wie die berühmte Darstellung des Wesens, wie es dem *ǧēr* Jahwes geziemt, in Psalm 15 zeigt. Auch bei den heidnischen Semiten finden wir den gleichen Zug zur Gesetzlichkeit, die gleiche ängstliche Ungewissheit über das Verhältnis des Menschen zu dem Gotte, dessen Schutz er sucht, während die Vorstellung von dem, was dem Willen der Gottheit entspricht, nicht die gleiche Höhe der sittlichen Anschauung erreicht hat. In welchem

57) Lev. 25, 23. Ps. 39, 12. 119, 19. I. Chron. 29, 15.



Umfange die Auflösung der alten Nationalitäten des Ostens und die ständige Verschiebung der Bevölkerung, die durch die politische Umwälzung verursacht waren, die localen und nationalen Beziehungen ihrer Religionen zerstörten, tritt hervor in dem Vorwiegen von Namen, mit denen jemand als Klient (*gēr*) des Gottes bezeichnet wird<sup>58</sup>. Auf phöniciſchen Inſchriften finden wir eine Fülle von Personennamen, die mit *gēr* zusammengesetzt sind, z. B. *Ger-melkarth*, *Gerastart*; der gleichen Erscheinung begegnen wir bei den in Syrien sitzenden Arabern in Namen wie *Gairelos* oder *Gerelos*, „Klient des El“. Im eigentlichen Arabien, wo das Verhältnis zwischen Schutzherrn und Schutzbefohlenen besonders entwickelt ist, und wo sich ganze Stämme in die Abhängigkeit von einem mächtigeren Stamme zu begeben pflegten, scheint die Auffassung des Gottes und seines Anhängers als Schutzherrn und Klienten eine besondere Ausbreitung gefunden zu haben, nicht nur weil abhängige Stämme die Religion ihrer Beschützer annahmen, zu denen sie ihre Zuflucht nahmen, sondern auch wegen der häufigen Verschiebungen der Stämme. Wellhausen hat darauf hingewiesen, dass das erbliche Priestertum an arabischen Heiligtümern oft im Besitze von Familien war, die nicht zum Stamme der Verehrer gehörten, sondern offenbar von älteren Bewohnern stammten<sup>59</sup>; in solchen Fällen waren die neuen Verehrer thatsächlich nur Klienten eines fremden Gottes. In der That wird der Gott Ta'lab an dem grossen sabäischen Pilgerheiligtum von Rijām als „Schutzherr“ verehrt und seine Verehrer werden als seine Schutzbefohlenen bezeichnet<sup>60</sup>. Auf dieselbe Anschauung kann vielleicht der Eigenname *Salm* „Unterwerfung“ zurückgeführt werden, der einen Bestandteil theophorer Formen bildet, wie des palmyrenischen *Salm al-Lât* „Unterwerfung unter Al-Lât“<sup>61</sup> und der dem cultischen Sprachgebrauch des Verbum *istalama* „er machte seinen Frieden“ entspricht, womit die Ceremonie des Küssens, Streichelns und Umarmens des heiligen Steins in der Ka'ba bezeichnet wird<sup>62</sup>. Vielleicht haben auch die zahllosen mit *taim* („Sklave“) zusammengesetzten Namen, wie nach dem profanen Gebrauche des Wortes *mutajjam* (jemand der von Liebe gänzlich bezwungen ist) zu schliessen, etwa den Sinn „Verehrer“<sup>63</sup>. Vor allem aber tritt der Einfluss der auf Klientschaft und

58) s. Nöldcke, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1880, p. 765. [Aramäisch אִרְיָא ist der Proselyt.]

59) Wellhausen, Heidentum p. 129 [131] Die Heiligtümer wanderten nicht mit den Stämmen und mit ihnen blieben die Priester an einem festen Orte sitzen.

60) J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sabäische Denkmäler (Denkschriften d. Wiener Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Classe Bd. 32. 1882) p. 22, No. 5, Z. 2 f. (שימרה), Z. 8 f. (ארמה) etc. cf. Nr. 13, Z. 12: Die Göttin Sams (שםם) soll mit Wohlergehen und Gütern beschenken: עברה שרהאל וארמה „ihren Knecht Sarhēl und ihre Klienten“.

61) De Vogüé, La Syrie Centrale. Inscript. No. 54.

62) Ibn Duraid, Kitabu 'l-ištikāk, p. 22. Der gleiche Begriff einer durch freiwillige Unterwerfung angenommenen Religion kommt in der Bezeichnung *Islam* „Ergebung“ zum Ausdruck. Wir werden später sehen, dass ganz die gleiche Anschauung der Bezeichnung der christlichen Religion als eines „Mysterium“ zu Grunde liegt.

63) *Taim* dient im allgemeinen als ein blosses Synonymum von 'abd. Im Arabischen ist das Wort indes völlig veraltet, ausser als Bestandteil in alten, theophoren Eigennamen; die andern von der Wurzel تيم abgeleiteten Formen ermöglichen keine sichere Erkenntnis des ursprünglichen Sinnes. Im Dialekt der sinaitischen Inſchriften in denen Eigennamen wie *Taimallahi*, „Knecht Allahs“, *Taimdūšara* „Knecht des Dusares“, häufig sind, scheint *taim* als ein gewöhnlicher Name zu begegnen; s. Euting, Sinaitische Inſchriften, No. 431, wo Euting תימה mit „sein Knecht“ übersetzt. Der Ge-

freiwillig dargebrachter Verehrung beruhenden Religion hervor in der Entstehung der Sitte, nach entfernten Cultusstätten Pilgerfahrten zu unternehmen, eine Erscheinung, die im späteren semitischen Heidentum eine hervorragende Rolle spielt. Fast alle Araber versammelten sich in Mekka, und an dem Heiligtum zu Hierapolis strömten Besucher aus der ganzen semitischen Welt zusammen. Diese Pilger waren Gäste des Gottes und wurden als solche von den Bewohnern der heiligen Orte aufgenommen. Sie nahten dem Gott als Fremde, nicht in dem alten, freudigen Vertrauen, das im nationalen Cultus seinen Ausdruck fand, sondern mit Sühnebräuchen und Selbstkasteiung, und ihre cultischen Handlungen wurden ihnen durch dafür geeignete Lehrmeister vorgeschrieben<sup>64</sup>, die Vorbilder des heutigen *Mutawwif* in Mekka. Die Weiterbildung des Heidentums zum Universalismus, wie sie sich in diesen Bräuchen darstellt, scheint den Abstand zwischen der Gottheit und dem Menschen nur zu erweitern und die naive Zuversichtlichkeit der alten Religion aufzuheben, ohne ein besseres Verfahren an ihre Stelle zu setzen, durch das der Mensch mit seinem Gott in Einklang käme. Sie zersetzt überdies die im Volkstum liegenden sittlichen Anschauungen, ohne es zu einer höheren Sittlichkeit zu erheben, die in ihren Forderungen universal ist; sie gestaltet das Königtum zu einem mit priesterlichen Ceremonien prunkvoll ausgestatteten Hofstaat ohne dauernden Einfluss auf die Haltung des socialen und täglichen Lebens. Das hebräische Ideal der göttlichen Königsherrschaft, die sich einst alle Menschen dienstbar machen sollte, gewährte besseres, nicht vermöge eines Zugs, den es mit den semitischen Religionen im ganzen gemein hatte, sondern allein durch die einzigartige Auffassung Jahwes als eines Gottes, dessen Liebe zu seinem Volke durch das Gesetz absoluter Gerechtigkeit bedingt war. In andern Völkern erhoben sich einzelne Denker zu erhabenen Vorstellungen von einem höchsten göttlichen Wesen; in Israel aber, und in Israel allein, gewannen diese Anschauungen in dem bestehenden Cultus des Nationalgottes Gestalt<sup>64a</sup>. Und so war von allen Göttern der Völker Jahwe allein geeignet, der Gott der ganzen Welt zu werden.

### Die Macht der Götter.

Am Schlusse dieser Bemerkungen über die Beziehungen der Götter zu ihren Verehrern dürfen wir es nicht unterlassen, näher auf einen Einwand gegen die ganze Richtung unserer Darstellung einzugehen, der nicht selten erhoben wird. Die meisten Forscher auf dem Gebiete der semitischen Religion haben es als ihre erste Aufgabe betrachtet, das Wesen der Götter zu erörtern, und unter diesem Gesichtspunkte haben sie gewisse Gruppen von Naturerschei-

brauch des Stammes im Arabischen scheint jedoch auf einen etwas specielleren Sinn zu deuten, etwa „Gefangener“, was im bildlichen Sinne auf den Verehrer eines Gottes übertragen sein mag, oder — wenn der mit *taim* zusammengesetzte Name, wie es im Arabischen gewöhnlich der Fall, ein Stammesname ist — auf einen unterworfenen Stamm, der den Cultus der Eroberer angenommen hatte. Andererseits ist *tima* ein Schaf, das man nicht auf die Weide lässt, sondern im Stall zum Melken behält; in Analogie dazu könnte *taim* auch „Hausgenosse“ bedeuten.

64) L u c i a n, De dea syria, 56. [Ueber den gleichen Brauch im heutigen Cultus von Mekka und die Stellung der Mutawwifin und Imäme s. S n o u c k - H u r g r o n j e, Mekka, II, 28 ff. 79 f. 151.]

64a) [Vergl. für diese Auffassung E d. M e y e r, Gesch. des Altertums, I, § 326.]

nungen oder sittlichen Beziehungen als den Herrschaftsbereich jeder Gottheit zu bestimmen gesucht. Wer unter dem Einfluss dieser Auffassung steht, kann geltend machen, dass sie mit den vorstehenden Ausführungen um nichts besser daran seien, wenn sie wüssten, dass die Götter als Väter, Könige oder Patrone aufgefasst wurden, indem diese Beziehungen uns nicht zu dem Verständnis dessen verhelfen, was die Götter für ihre Anhänger zu thun vermöchten. Die Alten erbaten von ihren Göttern Regen und fruchtbare Zeiten, Kinder, Gesundheit und langes Leben, Wachstum der Herden und noch manche andere Dinge, die kein Kind von seinem Vater, kein Unterthan vom Könige fordert. Hieraus könne man schliessen, dass Vaterschaft und Königtum in der Religion nur bildliche Ausdrücke seien; das Wesentliche sei, zu wissen, warum die Götter für fähig gehalten wurden, für ihre Anhänger Dinge zu leisten, zu denen ein König oder ein Vater nicht im Stande sind.

Sofern sich dieser Einwand gegen die Methode der vorliegenden Darstellung im ganzen wendet, muss eine Auseinandersetzung mit ihm der weiteren Ausführung vorbehalten bleiben. Nur der eine Punkt, dass die Götter für ihre Anhänger Dinge thun, die man von menschlichen Vätern, Königen oder Schutzherrn nicht erwartet, erfordert eine nähere Erörterung, auf die wir bereits an dieser Stelle eingehen können. Zunächst ist da zu bemerken, dass der Beistand der Götter ohne Unterschied für alle Angelegenheiten nachgesucht wurde, die Gegenstand des Wunsches waren, die aber durch die Bemühungen der Verehrer ohne Hülfe nicht erlangt werden konnten. Ferner ist völlig klar, dass in allen solchen Angelegenheiten der Verehrer bei dem Gott Hülfe suchte, an den sich zu wenden er ein Recht hatte. Wenn der Semite krank war, rief er den Gott seines Volkes oder seines Stammes an, und an denselben Gott wandte er sich, wenn er Regen oder Sieg über die Feinde wünschte. Die Macht des Gottes wurde nicht als unbegrenzt vorgestellt; aber sie war sehr gross und kam bei allen Dingen zur Geltung, die die Menschen wünschen konnten. So weit das primitive semitische Heidentum in Frage kommt, ist es eine durchaus irrthümliche Annahme, dass ein Gott, zu dem die Menschen um Regen beten, auch ein Gott der Wolken sein müsste, während eine andere Gottheit der Gott der Herden wäre, an den sich die Gebete um Zuwachs an Vieh richteten. Die Götter hatten ihre natürlichen Schranken; aber nicht in dem Sinne, dass jede Gottheit nur über einen beschränkten Bereich der Natur herrschte. Das ist eine für das primitive Denken zu abstracte Vorstellung, die einer höheren Entwicklungsstufe des Polytheismus angehört, die von den meisten semitischen Völkern niemals ganz erreicht worden ist. Im alten Heidentum ist die reale Lebensfrage nicht, was zu thun ein Gott die Macht hat, sondern wie ich ihn dafür gewinnen kann, etwas zu meinen Gunsten zu thun; das hängt aber von dem Verhältnis ab, in dem ich zu ihm stehe. Wenn ich einen Gott habe, der mein König ist, so erbitte ich von ihm Dinge, die ich von einem menschlichen Oberhaupte nicht verlangen kann, einfach weil dieses sie nicht zu thun vermag, und als sein Unterthan darf ich seine Hülfe in allen Angelegenheiten in Anspruch nehmen, in denen meine Wohlfahrt der Wohlfahrt des Staates entspricht, über den er herrscht. Auch ist es in der That durchaus nicht sicher, dass die Semiten, wenn sie den Gott um Regen baten, damit gänzlich die Grenzen dessen überschritten, was von einem menschlichen Könige verlangt werden konnte. Denn, so fremdartig uns



das auch erscheinen mag, fast alle primitiven Völker glauben, dass das Regenschaffen eine Kunst sei, die Menschen zu erlangen vermögen, und einzelne Völker nehmen an, dass ihre Könige sie ausüben<sup>65</sup>. Für Völker auf dieser Entwicklungsstufe ist ein Regenschaffender nicht eine kosmische Macht, sondern lediglich eine menschliche oder göttliche Person, die im Besitz einer bestimmten Kunst oder eines Zaubers ist. Die Behauptung, dass ein Gott, der Regen schaffen kann, notwendig eine mit den Wolken und dem Himmel in Zusammenhang stehende elementare Macht sei, ist ebenso verfehlt, als wenn man sagen wollte, dass Hera die Liebesgöttin war, wenn sie den Gürtel der Aphrodite trug.

---

65) Frazer, *The Golden Bough*, I, 13 ff. 44 ff. giebt dafür hinreichende Beweise.