

Drittes Kapitel.

Die Beziehungen der Gottheiten zu Naturdingen. Heilige Orte. Die Ginnen.

In grossen Umrissen versuchten wir bisher die allgemeinen Züge der religiösen Institutionen der Semiten anzudeuten, sofern diese auf der Anschauung beruhen, dass die Götter und die Menschen — oder vielmehr der Gott und die ihm ausschliesslich zugethanen Verehrer — eine einzige Gemeinschaft bilden, und dass die Stellung der Gottheit in dieser Gemeinschaft nach Analogie menschlicher Beziehungen aufgefasst wird. Von diesem Gesichtspunkt aus haben wir jetzt die Einzelheiten des Ritus und heiligen Brauches zu verfolgen und dabei zu erwägen, inwiefern die verschiedenen cultischen Handlungen und religiösen Bräuche zu der Stellung, die der Gottheit in der Gemeinschaft mit ihren Anhängern zuerkannt war, in Beziehung stehen. Sobald wir aber an diese Einzelheiten herantreten, ergiebt sich die Notwendigkeit, auf eine neue Reihe von Beziehungen Rücksicht zu nehmen, die den Menschen einerseits, die Gottheit andererseits mit der physischen Natur und materiellen Grössen verknüpfen. In der alten Religion haben alle cultischen Handlungen eine materielle Gestalt, die nicht dem Belieben des Verehrers überlassen ist, sondern durch feste Regeln bestimmt wird. Sie müssen an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten, mit Hülfe bestimmter materieller Mittel und nach bestimmten äusseren Formen vollzogen werden.

Diese Bestimmungen zeigen, dass der Verkehr zwischen der Gottheit und ihren Verehrern natürlichen Bedingungen bestimmter Art unterworfen ist, was wiederum einschliesst, dass die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen von der materiellen Umgebung nicht unabhängig sind. Die Beziehungen eines Menschen zu seinen Mitmenschen sind an natürliche Bedingungen gebunden, weil der Mensch als körperlicher Organismus selbst ein Glied der materiellen Welt ist. Wenn wir sehen, dass die Beziehungen eines Menschen zu seinem Gotte in gleicher Weise begrenzt sind, so werden wir damit zu dem Schlusse genötigt, dass die Götter ebenfalls — in irgend welchem Sinne — als Glieder des natürlichen Universums aufgefasst werden, sowie dass darin der Grund liegt, weshalb die Menschen mit ihnen nur mit Hülfe bestimmter materieller Mittel in Verbindung treten können.

Es ist allerdings sicher, dass in den höheren Formen der antiken Religion die materiellen Einschränkungen, die dem als rechtmässig geltenden Verkehr zwischen Göttern und Menschen auferlegt waren, nicht als natürliche,

sondern als positive aufgefasst wurden, d. h. sie galten nicht als von der Natur der Götter abhängig, sondern wurden als Willensbestimmungen, die von der Gottheit ausgingen, betrachtet. Aber in den gewöhnlichen Formen des Heidentums tritt völlig klar zu Tage, dass die Götter selbst nicht von den allgemeinen Schranken des natürlichen Daseins befreit sind. Wir haben in der That bereits gesehen, dass — wo die Beziehung der Gottheit zu ihren Verehrern als ein Verwandtschaftsverhältnis aufgefasst wurde — diese Verwandtschaft sowohl im natürlichen wie im moralischen Sinne verstanden wird, so dass der Gott und seine Verehrer nicht allein Glieder eines socialen Gemeinwesens sind, sondern auch eine natürliche Lebensgemeinschaft bilden.

Die primitive Naturauffassung.

Es ist wesentlich, dass wir uns schärfer die primitive Anschauung von der Welt vergegenwärtigen, in der diese Auffassung wurzelt und in der sie ihre natürliche Stellung hat. Sie reicht in eine Zeit zurück, wo der Mensch noch nicht gelernt hatte, zwischen den Dingen der Natur und anderen Objecten einen scharfen Unterschied zu machen. Wie wir wissen, sind Wilde nicht allein unfähig, zwischen Dingen der Erscheinungswelt und blossen Vorstellungen einen Unterschied zu machen; sie ignorieren meist auch Unterschiede, die uns auf der Hand zu liegen scheinen, zwischen der organischen und unorganischen Natur, oder auf noch tieferer Stufe zwischen Tieren und Pflanzen. Indem sie überhaupt nach Analogie schliessen und dabei von dem Bekannten auf das Unbekannte mit der ganzen Unbefangenheit eines Menschen schliessen, der den Unterschied zwischen Gebilden der Einbildungskraft und wirklich Erkanntem gar nicht kennt, legen sie den materiellen Gegenständen ein Leben bei, entsprechend dem, welches ihr Selbstbewusstsein ihnen kund giebt. Sie sehen wohl, dass die Menschen einander ähnlicher sind, als die Tiere den Menschen, und dass die Menschen den Tieren mehr gleichen, als den Pflanzen, den Pflanzen wiederum mehr als den Steinen; aber alle diese Dinge scheinen ihnen zu leben, und je unbegreiflicher ihnen irgend eine Form des Lebens erscheint, für um so wunderbarer und verehrungswürdiger halten sie dieselbe. Das Verhalten der Wilden gegenüber Naturgrössen, die ihn umgeben, ist noch jetzt das gleiche, wie es uns durch einige der hervorragendsten Züge der antiken Religion für die alten Zeiten bezeugt ist. Unter solchen Rassen, die einen gewissen Grad der Cultur erreicht haben, ist die vorherrschende Anschauung von den Göttern die anthropomorphe, d. h. sie werden als den Menschen im allgemeinen gleich vorgestellt, und die künstlerische Phantasie gestaltet sie, sei es in Poesie, Malerei oder Sculptur, nach dem Ebenbilde des Menschen. Gleichzeitig aber umschliesst die Reihe der göttlichen Wesen eine Mannigfaltigkeit von Naturdingen aller Art: Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Tiere und Bäume und selbst heilige Steine. Ohne dass ein Unterschied zwischen ihrer besonderen Natur gemacht würde, werden alle diese Götter in der gleichen Beziehung zum Menschen gedacht; man tritt ihnen in einem gleichartigen Cultus nahe, sie erwecken die gleichen Hoffnungen und dieselbe Furcht in den Herzen ihrer Verehrer. Es ist natürlich leicht, zu sagen, dass die Götter nicht mit diesen Naturdingen identifiziert, dass sie nur als in ihnen wohnend gedacht wurden; aber

für unsern Zweck ist das hier nicht von Bedeutung. Eine gewisse rohe Unterscheidung zwischen Seele und Körper, verknüpft mit der Vorstellung, dass die Seele zu handeln vermag, wo der Körper nicht weilt, ist den meisten wilden Rassen durch die gewöhnlichen Erscheinungen des psychischen Lebens, besonders die der Träume, nahegelegt worden. Die für das vorwissenschaftliche Denken charakteristische Anwendung der Analogie dehnt diese Anschauung auf alle Glieder der Natur aus, die für den Geist des Wilden mit geistigen Mächten belebt ist, die in ihren Gefühlen und ihrem Handeln von den materiellen Dingen mehr oder weniger abhängig sind, zu denen man sie in besonderer Beziehung stehend denkt. Aber die Verknüpfung des unsichtbaren Lebens mit seinem sichtbaren Körper ist niemals vollständig. Ein Mensch ist schliesslich kein Geist oder Phantom, ein Leben oder eine Seele ohne Körper, sondern er ist ein Körper mit seiner Seele. Ebenso lässt das unsichtbare Leben, das einer Pflanze, einem Baum oder heiligen Stein inneohnt, seinen geheiligten Träger selbst als ein lebendes Wesen erscheinen. Und im Cultus wurde der heilige Gegenstand angeredet und behandelt wie die Gottheit selbst. Er war nicht bloss Symbol der Gottheit, sondern ihre Verkörperung, der dauernde Sitz ihrer Kraft, in demselben Sinne wie der Körper des Menschen der dauernde Sitz seiner Kraft ist. Kurz, die ganze Anschauung reicht in ihrem Ursprunge in eine Periode des Denkens zurück, da einem Steine, Baum oder Tiere lebendige Kräfte und Persönlichkeit zuzuschreiben nicht mehr Schwierigkeiten hatte, als sie einem Wesen menschlicher oder übermenschlicher Art beizulegen.

Dies Fehlen jeder scharfen Unterscheidung zwischen der Natur von verschiedenen Arten sichtbarer Wesen tritt uns ebenso in den ältesten Mythen entgegen, in denen Grössen jeder Art, beseelte und unbeseelte, organische und unorganische als unter einander wie auch mit den Menschen und Göttern verwandt erscheinen. Die Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern, die wir bereits näher erörtert haben, ist nur ein Glied in einer weiter ausgedehnten Verwandtschaft, die auch die niedere Schöpfung umfasst. In der babylonischen Sage sind Tiere wie Menschen aus Erde gebildet, die mit dem Blut eines Gottes gemischt war. In Griechenland standen neben den Erzählungen von der Abstammung der Menschen von Göttern auch die alten Sagen vom Ursprung der Menschen aus Bäumen oder Steinen, oder von Stämmen, deren Mutter ein Baum und deren Vater ein Gott war⁶⁶. Aehnliche Mythen, die beide — Menschen wie Götter — mit Tieren, Pflanzen und Steinen in Verbindung bringen, finden sich überall in der Welt und dürften auch unter den Semiten nicht fehlen. Noch heute erklärt die Sage der Gegend den Namen des Stammes der *Banu Suhr* damit, dass er ihn zu einem Sprössling der Sandsteinfelsen in der Gegend von *Madâin Sâlih* macht⁶⁷.

Derselben Anschauungsweise gehören die Sagen über die Verwandlungen von Menschen in Tiere an, die in der arabischen Legende nicht selten sind. Muhammad wollte keine Eidechsen essen, weil er sie für Abkömmlinge eines

66) Odyssee XVIII, 163. Preller-Robert, Griech. Mythologie I, 79 ff.

67) Doughty, Travels in Arabia I, 17. s. Ibn Duraid, Kitabu 'l-istikāk p. 329, Z. 20. Umgekehrt glaubt man in Arabien von manchen Felsen und Steinen, dass sie verwandelte Menschen seien, besonders Frauen. [Hierhin gehört wohl auch Gen. 19, 26.] Dozy, Israeliten te Mekka, p. 201 teilt Beispiele dafür mit. Vergl. Jâ kût I, 123.

verwandelten Stammes der Israeliten hielt⁶⁸. Makrizi erzählt von den Sei'ar in Hadramaut, dass sich ein Teil des Stammes zur Zeit der Dürre in reisende Werwölfe verwandelte; sie hatten magische Mittel, um eine Wolfsgestalt anzunehmen und wieder abzulegen⁶⁹. Andere Hadramiten verwandelten sich in Geier oder Drachen⁷⁰. In der Sinaihalbinsel glaubte man, dass der Klippdachs und der Panther menschlicher Herkunft seien⁷¹.

Unter den Nordsemiten sind Verwandlungsmythen durchaus nicht unbekannt, wiewohl sie uns gewöhnlich nur in griechischer Einkleidung überliefert sind. Die schwangere Mutter des Adonis wurde in einen Balsambaum verwandelt; im zehnten Monate barst der Baum, und der junge Gott trat ans Licht⁷². Die Verwandlung der Derketo in einen Fisch wurde zu Ascalon wie zu Bambyce erzählt. Ebenso ist der assyrische Mythos zu verstehen, der den Löwen, den Adler und das Kriegsgross unter den Geliebten der Ištar auführt, während im Bereiche der plastischen Kunst das Fehlen einer scharfen Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen einerseits, der niedern Kreatur andererseits sich in der Vorliebe für phantastische Ungeheuer ausspricht, die halb Mensch halb Tier sind, wie sie uns zuerst auf den ältesten, gravierten chaldäischen Cylindern entgegneten. In Phönicien fand diese Kunst ihre Nachbildung in den Cherubim, Greifen und Sphinxen⁷³; sie blieb für die heilige Kunst der Babylonier charakteristisch bis zur Zeit des Berosus⁷⁴. Natürlich lassen sich die meisten dieser Erscheinungen durch allegorische Deutung verwischen, und sie werden bis heute so von denen gedeutet, die ihre Augen verschliessen vor dem offenkundigen Unterschiede zwischen primitiver Anschauung, der die gesammte Natur als gleichartige Einheit gilt, weil sie die Dinge noch nicht nach ihren einzelnen Formen unterschieden hat, und der modernen, monistischen Philosophie, in der die Gesamtheit der Erscheinungen, die als Wirklichkeit nur in der Vielheit ihrer Formen gegeben ist, durch eine metaphysische Synthese wieder zu einer Einheit zusammengefasst wird. Mit welcher Allegorie aber kann man den Glauben an Werwölfe deuten? Wenn man von derselben Person meint, sie könne bald ein Mensch, bald ein Wolf sein, so ist der Unterschied, der für unsere Anschauung zwischen einem Menschen und einem wilden Tiere besteht, überhaupt noch nicht erkannt. Eine solche Vorstellung kann auch nicht ein bloss vereinzelt Gebilde einer schrankenlosen Phantasie sein; sie entspricht vielmehr einer Auffassung der Natur als eines Ganzen, wie sie in der That die gewöhnliche Anschauung roher Völker in allen Teilen der Welt ist, die überall auch die gleiche Vermischung von Grössen natürlicher und übernatürlicher Art hervorruft, wie wir sie bei den alten Semiten sehen.

68) Damiri, II, 87. Doughty, Travels in Arabia I, 326. Eine ähnliche Tradition (*hadit*) über die Maus giebt Damiri II, 218.

69) De valle Hadhramaut (Bonn 1886), p. 19 f.

70) Ibid. p. 20. Vergl. auch Ibn Mugâwir bei Sprenger, Post-routen p. 142.

71) Kinship, 203 f.

72) Apollodorus, Bibliotheca, III, 14, 3. Servius zu Aen. V, 72. [ed. Thilo et Hagen, I, p. 600.]

73) s. Menant, Glyptique orientale. Vol. I.

74) Berosus (Fragm. Hist. Graec. II, 497) berichtet von Bildern im Tempel des Bel, die die Gestalten seltsamer Ungeheuer zeigten, wie sie zur Zeit des Chaos lebten. Auf den ältesten Gemmen erscheinen derartige phantastische Gestalten häufig.

Natürliche Beziehungen der Götter.

Der Einfluss dieser Ideen auf die alten Religionssysteme kann nach zwei Seiten hin betrachtet werden: 1. Einerseits ist der Kreis des Uebernatürlichen so ausgedehnt, dass keine antike Religion den Versuch macht, alle seine Offenbarungen zu berücksichtigen. Der einfachste Beweis dafür ist, dass Magie und Zauberei, obgleich sie ausserhalb der Religion liegen und in allen Culturstaaten des Altertums verboten waren, doch niemals als blosser Betrug betrachtet wurden. Es war keineswegs bestritten, dass es übernatürliche Mächte gebe, die sich in der Welt geltend machten, auf die aber die officielle Religion keine Rücksicht nahm. Die Religion befasste sich nur mit den Göttern, d. h. mit einem bestimmten Kreise grosser übernatürlicher Mächte, deren Beziehungen zum Menschen auf eine gewisse freundliche Grundlage begründet waren und die durch feste Riten und bestimmte Einrichtungen aufrecht erhalten wurden. Jenseits des Kreises der Götter stand die unübersehbare und unbestimmte Schar der geringeren übernatürlichen Wesen, von denen einige unter der Bezeichnung als Halbgötter der Religion eingegliedert wurden, während andere gänzlich ignoriert wurden, abgesehen vom persönlichen und volkstümlichen Aberglauben oder von solchen, die vorgaben, daemonische Mächte zu ihrem Dienste und zum Gehorsam gegen ihre Befehle zwingen zu können. 2. Andererseits waren die Götter hinsichtlich ihrer Natur selbst nicht bestimmt gegen die daemonischen Wesen niederen Ranges abgegrenzt, nicht einmal gegen solche natürliche Dinge, denen man göttliche Eigenschaften innewohnend dachte. Das unterscheidende Merkmal lag nur in ihren Beziehungen zum Menschen, oder genauer, zu einem bestimmten Kreise von Menschen, nämlich zu dem ihrer Verehrer. Sobald diese Beziehungen anerkannt waren und feststanden, gaben sie den Anlass zur Ausgestaltung von geordneten und fest geregelten religiösen Institutionen. Aber die Formen des religiösen Cultus waren nicht bloss dadurch bestimmt, dass in einem Falle der Gott als Vater, im andern als König, in noch einem andern als Schutzherr seiner Anhänger gedacht war. Wollte man bestimmen, wie man sich der Gottheit nahen müsse, wie ihre Hülfe am besten zur Wirkung gebracht werden könne, so musste man auf die Thatsache Rücksicht nehmen, dass der Gott kein allmächtiges und allgegenwärtiges Wesen war, das gänzlich über der Natur stand, sondern dass er selbst an die natürliche Welt durch eine Reihe von Beziehungen gebunden war, die ihn nicht nur mit dem Menschen, sondern auch mit Tieren, Bäumen und leblosen Dingen verknüpften. In der antiken Religion haben Götter wie Menschen eine natürliche Umgebung, in der und durch die sie wirken, durch welche die Bethätigung ihrer Kraft bedingt ist.

Der Einfluss dieser Anschauung auf die alte Religion ist sehr weitreichend und oft schwer zu ermitteln. Aber eine Seite daran ist ebenso leicht zu erfassen, wie sie von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die Verbindung zwischen besonderen Gottheiten und besonderen Stätten. Der allgemeinste Ausdruck, um die Beziehung natürlicher Dinge zu Göttern zu bezeichnen, den uns die Sprache bietet, ist der Begriff „heilig“. Wenn wir so von heiligen Orten, heiligen Gegenständen, heiligen Personen, heiligen

Zeiten sprechen, so drücken wir damit aus, dass die Orte, Dinge, Personen oder Zeiten in einer besondern Beziehung zur Gottheit oder ihrer Offenbarung stehen. Aber der Begriff „heilig“ hat eine lange und complicierte geschichtliche Entwicklung erlebt; er zeigt verschiedene Bedeutungsnuancen je nach der Verbindung, in der er gebraucht wird. Es ist nicht möglich, durch blosser Analyse des modernen Sprachgebrauchs zu einer einzigen, bestimmten Auffassung des Begriffs „Heiligkeit“ zu gelangen; ebenso wenig ist es möglich, sich für irgend eine der modernen Auffassungen des Begriffs zu entscheiden und in ihm die zu Grunde liegende Idee zu finden, von der alle anderen Wandlungen des Begriffs abgeleitet werden könnten. Der ursprüngliche Begriff der Heiligkeit, auf den alle modernen Ausgestaltungen der Idee zurückgeführt werden müssen, gehört einem Anschauungskreise an, mit dem wir kaum noch in Berührung stehen. Wir dürfen auch nicht erwarten, diesen Begriff durch logische Deduction zu gewinnen, sondern nur durch Beobachtung der Art, wie er auf dem Boden, auf dem er erwachsen ist, in der tatsächlichen Bethätigung der Religion zur Geltung kommt. Für diese Entwicklungsstufe würde es daher vergeblich sein, eine allgemeine Begriffsbestimmung anzustreben oder nach einer zusammenfassenden Formel zu suchen, die alle Beziehungen der Götter zu den Dingen der Natur umschliesst. Das Problem lässt sich nur im Einzelnen erörtern, und aus mancherlei Gründen liegt der geeignetste Punkt, an den die Untersuchung anknüpfen kann, in der Verbindung, welche die alte Religion zwischen besonderen Gottheiten und besonderen „heiligen“ Stätten annimmt. Dieser Gesichtspunkt ist von entscheidender Bedeutung; denn alle vollgültigen Handlungen des alten Cultus mussten an einer heiligen Stätte vollzogen werden, und so sind die localen Beziehungen der Götter — ausdrücklich oder stillschweigend — in jeder religiösen Verrichtung inbegriffen.

Die localen Beziehungen der Götter.

Die localen Beziehungen der Götter können unter zwei Gesichtspunkten aufgefasst werden. Die Wirksamkeit, Macht und Herrschaft der Götter wird einmal als an bestimmte räumliche Grenzen gebunden gedacht. Sodann nahm man an, dass sie ihre Herrschafts- und Wohnsitze an gewissen, feststehenden Heiligtümern hätten. Beide Anschauungen stehen natürlich nicht unvermittelt neben einander. Nach der allgemeinen Anschauungsweise umgab der Herrschaftsbereich der göttlichen Autorität und Macht das Heiligtum, das der Hauptsitz des Gottes war. Nur in Rücksicht auf die leichtere Anordnung des Stoffes werden wir zunächst das Land des Gottes, sodann seinen Wohnsitz oder sein Heiligtum betrachten.

Das Land des Gottes entspricht, kurz gesagt, dem Lande seiner Anhänger; Kanaan ist Jahwes Land wie Israel Jahwes Volk ist⁷⁵. Ebenso hat Assyrien als Land (Aššur) seinen Namen von dem Gotte Aššur⁷⁶. Ueberhaupt werden die heidnischen Gottheiten beliebig als Götter der Völker oder als

⁷⁵) Hos. 9, 3. cf. Reland, Palästina, I. p. 16 ff.

⁷⁶) Schrader, Keilinschr. u. AT. 2. Aufl. p. 35 ff. Ebenso wird Micha 5, 5 „das Land der Assyrer“ in Parallelismus gesetzt mit dem „Land des Nimrod“. Nimrod ist ein Gott. S. den Artikel Nimrod in der Encyclop. Britan. 9. Ausg. und Wellhausen, Der Hexateuch. (2. Aufl. 1889) p. 308 ff.

Smith, Religion.

Götter der Länder bezeichnet (II Kön. 18, 33—35). Wir werden von Natur geneigt sein, diese Ausdrücke auf das Königtum der Gottheit zu beziehen, wie das Königtum in neueren Staaten, die ihre Grundlage im Lehnswesen haben, eine Herrschaft über das Land wie über die Bewohner ist. Aber das ältere semitische Königtum war nicht feudaler Art, und vor der Gefangenschaft werden wir kaum ein Beispiel eines semitischen Herrschers finden, der als König des Landes bezeichnet wird⁷⁷. Die Beziehungen eines Gottes zu seinem Lande waren indes nicht lediglich politisch bedingt oder von seinem Verhältnis zu den Einwohnern abhängig. Die Aramäer und Babylonier, die der König von Assyrien im Nordreiche ansiedelte, brachten ihre heimischen Götter mit sich. Als sie aber von Löwen angefallen wurden, glaubten sie die Hülfe des Landesgottes anrufen zu müssen, der — wie wir daraus ersehen — in seinem eignen Herrschaftsbereich über wilde Tiere ebenso Macht hatte, wie über die Menschen (II Kön. 17, 24—28). Ebenso schlossen die Aramäer von Damaskus nach ihrer Niederlage in dem Hügellande um Samaria, dass der Gott der Israeliten ein Gott der Höhen sei und in der Ebene keine Gewalt habe. Die Macht der Götter ist eben durch natürliche wie räumliche Grenzen beschränkt. Ebenso spricht sich in der Anschauung, dass ein Gott ausserhalb seines eignen Landes keine Verehrung finden kann — einer auch von der Jahwereligion geteilten Auffassung (I Sam. 26, 19. Hos. 9, 4) — nicht allein die Meinung aus, dass dort, wo der Gott kein Heiligtum hat, auch kein Cultus stattfinden könne, sondern dass das Land eines fremden Gottes überhaupt nicht eine geeignete Stätte für die Errichtung eines Heiligtums biete. In der Sprache des alten Testaments werden fremde Länder als „unrein“ bezeichnet (Amos 9, 17. Jos. 22, 19). Wenn Naaman den Gott Israels zu Damaskus zu verehren wünscht, so muss er sich zwei Maultierlasten von der Erde Kanaans erbitten, um eine Art Enclave von Jahwes Land in seiner aramäischen Heimat zu schaffen.

Der Gott als Ba'al seines Landes.

Die Beziehung der Götter zu besonderen Stätten, die als eigentlicher Sitz ihrer Macht gelten, wird in der semitischen Religion gewöhnlich durch den Titel *Ba'al* ausgedrückt (Plur. *Ba'alim*, fem. *Ba'alath*). Auf Menschen angewandt bezeichnet *ba'al* den Herrn eines Hauses, den Besitzer von Feld, Vieh und dergl. Im Plural sind die *ba'alim* einer Stadt die Grundbesitzer und Vollbürger⁷⁸. In secundärer Bedeutung, in der allein das Wort im Arabischen häufig gebraucht wird, bezeichnet *ba'al* den Ehemann. Aber es

77) Wenn die Hebräer von einem „König von Assur, Edom, Aram (=Syrien) sprechen, so sind das die Namen der Nationen; die ihnen zugehörigen Gebiete sind „das Land Assurs, Edoms“ etc. Die Näherbezeichnung des Königs nach einer Oertlichkeit wird von seiner Hauptstadt oder seinem Königssitze hergenommen. So ist der König Israels der König von Samaria (I Kön. 21, 1), Sihon, der König der Amoriter, ist König von Hesbon (Deut. 3, 6). Hiram, den das AT. als König von Tyrus bezeichnet, erscheint auf den ältesten phöniciischen Inschriften als „König der Sidonier“ (CIS. I. No. 5 cf. I Kön. 16, 31), Nebukadnezar ist König von Babylon usw. Die einzige Ausnahme von dieser Regel ist im hebräischen Altertum nur Og, König von Basan (Deut. 1, 4. I Kön. 4, 19); er ist aber eine mythische Gestalt, vermutlich ein alter Gott dieses Gebietes.

78) So häufig im AT. (z. B. Richt. 9, 2), und ebenso in Phönicien. Inschriftlich findet sich *ba'alath* für „Bürgerin“. CIS. I, No. 120.

wird nicht auf das Verhältnis des Herrn zum Sklaven, des Höheren zum Niederen angewandt; es ist daher unzutreffend, das Wort in seiner Anwendung als Titel der Gottheit als ein blosses Synonymum der Titel aufzufassen, welche die Herrschaft über die Menschen zum Ausdruck bringen. Wenn ein Gott schlechthin als „der Baal“ bezeichnet wird, so ist der Sinn des Begriffes nicht „der Herr seiner Verehrer“, sondern der Besitzer irgend eines Ortes oder Gebietes. Und jeder einzelne in der Menge der localen Ba'alim wird durch Beifügung des Namens des ihm eignen Ortes unterschieden⁷⁹. Melkarth ist der Ba'al von Tyrus, Astarte die Ba'alath von Byblus⁸⁰; ebenso gab es einen Ba'al des Libanon⁸¹, des Hermon⁸², des Berges Peor. Im südlichen Arabien begegnet uns *ba'al* beständig in ähnlichen localen Verknüpfungen. So ist Dhū Samāwī der ba'al des Gebietes von Bākīr, 'Athtar ist der ba'al von Gumdān; als Sonnengöttin erscheint die ba'alath von verschiedenen Orten und Gebieten⁸³.

79) s. Stade, ZATW. 1886, p. 303.

80) CIS. I, No. 1, 122.

81) CIS. I, No. 5.

82) s. Richt. 3, 3, wo dies Gebirge „Berg des Baal vom Hermon“ genannt wird. Hermon bezeichnet ursprünglich eine heilige Stätte. Im AT. sind Ortsnamen wie Baal-Peor, Baal-Meōn abgekürzt aus Beth Baal Peor, das „Haus oder Heiligtum des Baal vom Berge Peor“ etc.

83) In himjarischen Inschriften lesen wir von Sonnengöttinnen im Plur., z. B. אשמשמהמו (CIS. IV, No. 46), wie wir in Kanaan eine Mehrzahl localer Baalim haben. Auch besondere Gestalten des Baal begegnen uns, die nicht durch den Namen eines Ortes oder Gebietes bestimmt sind, sondern auf irgend eine andere Weise, z. B. durch den Namen eines heiligen Gegenstandes, wie *Baal tamar* „Herr der Palme“, der uns nur in dem Namen einer Stadt erhalten ist (Richt. 20, 33). Auf karthagischen Tanith-Inschriften findet sich *Baal-hammōn*“, ursprünglich vielleicht „Herr des Sonnenpfeilers“; vergl. indes אל המן „der Gott des Ortes Hammōn“ (CIS I, No. 8 und die Inschrift von Ma'sūb) s. G. Hoffmann, Phöniz. Inschr. = Abhandl. der Göttinger Akad. 1889 Bd. 36. *Baal-zēbūb*, der Stadtgott von Ekron, ist der „Herr der Fliegen“, Βάζιλ Μύτα. In einem oder zwei Fällen scheint der Titel Baal dem Namen eines Gottes vorgesetzt zu sein; so kennen wir den Namen eines Ortes *Baal-sephōn* an der Grenze Aegyptens und zugleich einen Gott צפון (CIS I, No. 108. 265). Ähnlich ist der zweite Bestandteil in *Baal-gad*, einer Stadt am Fusse des Hermon, der Name eines altsemitischen Gottes. Die grammatische Erklärung dieser Namen ist mir nicht klar. [Vergl. auch den kanaanäischen Ortsname Migdal-Gad (Jos. 15, 37). Ausdrücklich als Gott wird Gad nur Jes. 65, 11 genannt. Sonst findet sich Gad in Eigennamen; so auf einem hebr. Siegel גרמלך (Mé nant, Glyptique II, p. 231; Levy, Siegel und Gemmen, Taf. III, Fig. 12), dem phönicischen נרשר (Mé nant, II, 235), auf karthag. Inschriften findet sich גרמלקרת, im AT. גריאל, vielleicht in dem Namen einer Exulantenfamilie בנישנר. Vergl. Bāthgen,

Studien, p. 79 f. Im Arabischen der Eigenname 'Abd al-Gadd, s. Wellhausen, Heidentum, p. 146. In den spätern syrischen Cuten erscheint Gad als eine Glücksgottheit, die mit der εὐχρη oder Fortuna verknüpft war. Ursprünglich ist Gad wohl der Nationalgott der Ammoniter.] Eine andere Form ist der *Baal-berith* zu Sichem, womit im Hebräischen gewöhnlich der „Verbündete“ bezeichnet wird, hier aber vielleicht den Baal bezeichnet ist, der den Bündnissen vorsteht, oder vielmehr einem besondern Bündnis, durch das die benachbarten Israeliten mit den Einwohnern der Stadt verbündet waren. Eigentümlich ist auch der jüngere *Baal-markod*, „κοίρανος σωτηριος“ bei Beirut, der aus Inschriften bekannt ist (Waddington, Nos. 1855, 1856; Clermont-Ganneau, Rec. d'Archéol. Orient. I, 95. 103). Die semitische Form ist „Herr des Tanzes“ d. h. der Gott, der durch cultische Tänze verehrt wird; betreffs der Construction s. Prov. 3, 27. In späterer Zeit wurde *Baal* oder *Bel* ein Eigenname, besonders in Verbindung mit dem Cultus des babylonischen Bel, und tritt in neugebildeten Composita auf, z. B. *Aglibel* und *Malakhbel* in Palmyra. *Baal Samaim* „Herr des Himmels“ gehört zu einer Gruppe von Titeln, die von den Orten oder dem Gebiete, wo die Götter wohnen oder herrschen, entlehnt sind. — בעל מרפא (CIS. I, No. 41) und בעלת החדרה (CIS. I, No. 177) sind nicht sicher zu deuten. In der Inschrift des Panamu aus Zengirli Z. 22 kann בעל בית kaum den Patron des königlichen Hauses

Wie die heidnischen Götter niemals für allgegenwärtig gelten und sich nur da zu bethätigen vermögen, wo sie selbst oder ihre Diener zugegen sind, so gilt naturgemäss auch der feste Bereich ihres Ansehens und Einflusses als ihr Wohnsitz. Es ist sehr beachtenswert, dass die oben erwähnten localen Titel entweder von Städten, wo der Gott einen Tempel oder (wie die Semiten sagen) ein „Haus“ hatte, oder auch von Bergen, die ständig als Wohnsitze der Gottheiten galten, abgeleitet sind. Der Begriff des persönlichen Besitztums an Grund und Boden entwickelt sich in der menschlichen Gemeinschaft erst allmählich; zuerst kommt er beim Sesshaftwerden des Menschen zur Geltung. Das Weideland ist gemeinsames Besitztum⁸⁴; erst indem der Mensch sich eine feste Wohnstätte errichtet und ein unbebautes Gebiet cultiviert, gewinnt er Rechte an den Boden.

Ursprünglich sind private Rechte an Grund und Boden nur die Consequenz aus Ansprüchen auf das, was durch persönliche Arbeit auf dem Gebiete gewonnen ist⁸⁵. „Bauen“ und „Cultivieren“ sind eng verknüpfte Begriffe, das arabische 'amara umschliesst — wie das deutsche „bauen“ — beides. Das Wort für „Haus“ oder „Heimstätte“ ist ein so weiter Begriff, dass es auch die angrenzenden Felder oder das umliegende Land umfasst. So bezeichnet im Syrischen „das Haus von Antiochia“ das von der Stadt abhängige Territorium, und im alten Testament wird Kanaan nicht nur als Jahwes Land, sondern auch als sein „Haus“ bezeichnet (Hos. 8, 1. 9, 15; vergl. 9, 3). Wenn die Beziehung des Baal zu seinem Gebiete nach diesen Analogien aufzufassen ist, so ist das Land sein Eigentum, einmal sofern es sein Wohnsitz ist, sodann weil er es „belebt“ und ertragreich macht.

Dass diese Auffassung der Beziehungen des Namens Ba'al zutreffend ist, erhellt aus den Angaben des Hosea über die religiösen Anschauungen seiner Zeitgenossen, deren nomineller Jahwecult in den zahlreichen localen Culten der kanaanitischen Ba'alim aufgegangen war. Den Ba'alim schrieben sie alle Naturgaben des Landes zu, Getreide, Wein und Oel, Wolle und Flachs, die Weinstöcke und Feigenbäume (Hos. 2, 7. 10—14); wir werden weiterhin sehen, dass die cultischen Bräuche bei Festen und Opfern von diesen Anschauungen völlig durchdrungen waren. Wir vermögen indes diese Anschauung auf eine noch ältere Gestalt an der Hand von Ueberresten altheidnischer Ausdrucksweise zurückzuführen, die noch in der Sprache des Ackerbau treibenden Lebens der Juden und Araber fortleben. Nach dem muhammedanischen Steuersystem entrichtet ein Gebiet, das durch ein Schöpfrad oder ein anderes künstliches

bezeichnen, wie Sachau annimmt; es bezeichnet vielmehr den RKB-El als den localen Baal des Heiligtums, oder vielleicht der königlichen Residenzstadt. Im allgemeinen aber enthalten diese besonderen Namensformen nichts, was die Auffassung zu erschüttern vermöchte, das *Baal* ursprünglich der Titel eines Gottes als Bewohners oder Besitzers einer Stätte ist.

84) Gemeinsamer Besitz, nämlich für einen Stamm; denn die Stämme sind gegen Eingriffe in ihr Weidegebiet sehr eifersüchtig. Da es sich hier aber um die Rechte des Baal im Kreise seiner eignen Anhängerschaft handelt, so kommt die Frage nach den Rechtsbeziehungen, die zwischen den einzelnen Stämmen bestehen, nicht in Betracht.

85) Im Islam besteht das Gesetz, dass ein Gebiet, welches niemals cultiviert war oder wo niemals Häuser errichtet waren, privates Eigentum wird, indem es „belebt“ wird (*bilihjā*), s. *Nawāwī*, *Minhāgū 'l-tālibīn*, ed. van den Berg, Bd. II, 171. Diese Bestimmung stimmt mit dem vorislamischen Brauch überein. s. Wellhausen, Heidentum 105 [108].

Verfahren bewässert wird, 5 Procent seines Ertrags als Armensteuer, während ein Gebiet, das keine künstliche Bewässerung erfordert, den vollen Zehnten abgibt. Der letztere kann nach den arabischen Juristen von verschiedener Art sein, die alle durch besondere Namen bezeichnet werden; sie alle aber werden in der allgemeinen Bezeichnung zusammengefasst: „was der Himmel trinkt und was der Ba'al trinkt“.

In ähnlicher Weise machen Mišna und Talmud zwischen künstlich bewässertem und von Natur wasserreichem Lande einen Unterschied, indem sie dieses als „Haus des Ba'al“ oder „Gefilde des Hauses des Ba'al“ bezeichnen. Wir müssen uns daran erinnern, dass in den orientalischen Ländern der Erfolg des Ackerbaus von der Versorgung mit Wasser mehr als von irgend etwas anderem abhängt und dass „die Belebung des toten Landes“ (arab. *ihjâ al-mawât*), wodurch, wie wir sahen, das Eigentumsrecht begründet wird, hauptsächlich an die Bewässerung gebunden ist⁸⁶. Der Landwirt versorgt demgemäss sein Besitztum mit Wasser; wo es aber schon von Natur bewässert ist, sieht er das Wasser als eine Gabe des Gottes an, der somit als der Ba'al oder der Herr des Gebietes betrachtet wird.

Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks „Land des Ba'al“.

Es ist allgemein angenommen worden, dass das Land des Ba'al, sofern es zu künstlich bewässerten Gefilden in Gegensatz steht, das durch Regen — „die Wasser des Himmels“, wie die Araber sagen — getränkte Land bezeichnet. Daraus hat man weiterhin geschlossen, dass der Ba'al, der einem von Natur wasserreichen und fruchtbaren Lande seinen Namen giebt, der Gott des Himmels (*Ba'al šamaim*) ist, der in der späteren Religion der Semiten eine bedeutsame Rolle spielt und von Philo von Byblus mit der Sonne identifiziert wird. Bei genauerer Erwägung aber scheint die Anschauung, die für unser Klima und unsere meteorologischen Kenntnisse natürlich ist, mit den Bedingungen des Pflanzenwuchses in den meisten Teilen der semitischen Länder unvereinbar, wo der Regenfall unsicher und auf bestimmte Zeiten beschränkt ist, so dass die Erde für den grössten Teil des Jahres nackt und ohne Leben daliegt, ausgenommen in Gebieten, wo sie durch künstliche Bewässerung oder durch natürliches Durchdringen des Untergrund-Wassers frisch erhalten wird. Für uns liegt natürlich klar auf der Hand, dass alle Fruchtbarkeit in letzter Linie dem Regenfall zu danken ist, der ebensowohl die Quellen und die Adern des wasserreichen Bodens wie die Getreidefelder nährt; aber diese Kenntnis fehlte den ältesten Semiten durchaus⁸⁷. Hingegen ist die Unterscheidung begünstigter Gebiete, die stets grün und fruchtbar sind, und weniger begünstigter Gefilde, die während der regenlosen Zeit ohne Nutzen sind, ebenso offenkundig, wie sie schon für die primitivsten Formen des Ackerbaus wesentlich ist.

In Arabien ist der Regenfall für das Weideland von grösster Bedeutung⁸⁸.

86) So z. B. Abû Jûsuf Ja'kûb, Kitâb al-Harâğ. Cairo, A. H. 1302, p. 37.

87) Dillmann, Commentar zu Gen. 1, 6—8.

88) Ibn Sa'd, ed. Wellhausen No. 80. Hier sieht Wellh. eine Beziehung auf den Ackerbau; aber indem er *ğanâbûna* mit „unsere Palmgärten“ übersetzt, weicht er von der überlieferten Deutung ab (s. Lane).

Aber abgesehen vom äussersten Süden, der sich in die Zone des Monstn erstreckt, ist er zu unregelmässig, um für die Entwicklung des Ackerbaus die Voraussetzungen zu schaffen. Gelegentlich mag nach reichlichem Regen in gewissen Gegenden eine Ernte von Kürbissen oder Melonen gewonnen werden; in niedriger gelegenen Gebieten, wo der Regen nicht in dem schweren Boden versinken und nicht abfliessen kann, hält sich bisweilen der Palmbaum und bringt eine trockene, harte Frucht von geringem Werte hervor⁸⁹. Im ganzen aber steht der Gegensatz zwischen von Natur ertragreichem und künstlich befruchtetem Lande, wie er selbst dem arabischen Ackerbauer entgegentritt, nicht unmittelbar mit dem Regenfall in Zusammenhang, sondern hängt von der Tiefe des Grundwassers ab. Wo die Wurzeln der Dattelpalme in das Grundwasser hinabreichen können, oder wo sich aus einer Quelle ein Strom ergiesst, dessen Arme eine Oase ohne die mühsame Arbeit des Wasserrades befruchten, da ist der Boden von Natur fruchtbar; ein solches Land ist „vom Ba'l getränkt“. Die zuverlässigsten arabischen Autoritäten geben ausdrücklich an, dass Palmbäume des Ba'l solche sind, die nur mittelst ihrer Wurzeln, ohne künstliche Bewässerung und ohne Regen „von dem Wasser trinken, das der Gott unter der Erde geschaffen hat“⁹⁰. In einer genauen Aufstellung alles dessen, was zur Entrichtung des vollen Zehnten verpflichtet ist, werden der ba'l und der Himmel neben einander erwähnt, aber nicht als gleichbedeutend gebraucht⁹¹.

89) Solche Palmen und der Boden, auf dem sie wachsen, heissen *'idj*, Plur. *a'dâ*, die Datteln sind *sahh* oder *kasb*; s. Al-Azhari's Darstellung über die verschiedenen Arten der Dattelpalme im *Lisân* s. v. *ba'l*. In den Traditionen, die die Entrichtung des vollen Zehnten von Ernten fordern, die durch Regen erwachsen sind, scheint die *'idj* besonders in Betracht zu kommen. Denn bei Ibn Sa'd, No. 68, fordert der Prophet keinen Zehnten von so unsicheren Erträgen wie Gurken, die auf einem durch Regen getränkten Boden wachsen. Ich ritt 1880 über eine öde Ebene, die an fruchtbarem Boden reich war, einige Meilen südwestl. von Mekka; man erzählte mir, dass nach reichlichem Regen die Wüste auf ganze Flächen hin mit Melonen und dergl. bedeckt sei.

90) s. Al-Asma'i und Al-Azhari im *Lisân* s. v. *ba'l*. Dieser Artikel und das im Glossar zu de Goejes *Belâdhori* zusammengestellte Material bieten fast alle Zeugnisse. Ich will dem nur noch einen Hinweis auf Ibn Sa'd, No. 119, vergl. mit No. 73 und Makrizî *Hitat*, II, 129 hinzufügen.

91) Ich gebe hier die entscheidenden Traditionen, die von Sprenger, ZDMG. XVIII sehr ungenau mitgeteilt sind. Die vollständigsten Ausdrücke sind: „was vom Himmel und von den Quellen bewässert ist oder *'atari* ist“. (Buchâri II, 122 Bulaq vokal. Ausg.). — „Was vom Himmel und den Quellen und dem *ba'l* getränkt ist“ (Muwatta, p. 94, ed. Tunis). — „Was vom Himmel und den Quellen bewässert ist oder *ba'l* ist“ (Muwatta, p. 95). — Kürzere Ausdrücke sind: „was vom *ba'l* getränkt ist und was vom Himmel getränkt ist“. (Beladh. p. 70), wobei nur Varianten des Ausdrucks sind: „die Flut der Erdoberfläche und des Himmels“ (ib. p. 71), „die Quellen und der Himmel“ (Ibn Hišâm, 956), „die Ströme und die Wolken“ (*Muslim*, ed. von A. H. 1290, I, 268). Diese Verschiedenheiten der Ausdrücke werden verständlich, sobald wir uns den Anblick cultivierter Flächen in einem Thale wie dem *Batn Marr* vergegenwärtigen. Das Thal ist ein grosser Wasserlauf, meist aber fliesst das Wasser im Untergrund, bricht in starken Quellen hervor, wo im Grund eine bedeutende Senkung ist, und fliesst zuweilen eine Strecke in sichtbarem Strom dahin, der in mehreren Armen durch die Palmen und kleinen Kornfelder abgelenkt wird und wieder unter dem Sande und den Steinen verschwindet. Wo der harte Untergrund eben und der Oberfläche nahe liegt, können die Palmen durch ihre Wurzeln trinken, wo kein sichtbarer Strom ist. Wo aber der Untergrund tief liegt — wie bei Taïf — ist die Cultivierung nur mittelst des Wasserrades möglich, dann wird die Abgabe auf 5 Procent ermässigt. Wo die Bewässerung durch Röhre oder Kanäle ohne Schöpfwerk durchgeführt wird, gilt das Land noch als natürlich befruchtet und zahlt den vollen Zehnten. s. Gl. Bel. und Ibn Sa'd, No. 119. Nach einer Erklärung bezeichnet das dunkle Wort *'atari* (s.

Das Zeugnis der Araber bestimmt uns also, die lebenspendende Thätigkeit des Ba'l oder Ba'al nicht mit dem Regen des Himmels, sondern mit Quellen, Flüssen und Untergrundwasser zu verbinden. Andererseits ist unverkennbar (z. B. aus den Angaben des Hosea), dass der Ackerbau treibenden Bevölkerung von Kanaan die Baalim als Urheber aller Erträge des Landes galten, auch der Getreideernten, die in den meisten Teilen Palästinas vom Regenfall durchaus abhängig war. Hier finden wir auch den „Baal des Himmels“ (*Baal-šamaim*) nebst solchen localen Gestalten wie *Marna*, dem „Herrn des Regens“, zu Gaza⁹². So erhebt sich denn hier die Frage, ob die ursprüngliche semitische Anschauung vom Machtbereiche des Baal auf dem Boden Arabiens im Anschluss an die besonderen klimatischen Verhältnisse umgestaltet ist, oder ob vielmehr die Auffassung des Baal als Gott des Regens ein jüngerer Gebilde ist.

Diese Frage würde leichter zu entscheiden sein, wenn wir sicher wüssten, ob der Gebrauch von Ba'al oder Ba'l als Titel der Gottheit in Arabien einheimisch ist, oder ob er von den Ackerbau treibenden Semiten ausserhalb der arabischen Halbinsel entlehnt ist. Bei der ersten Annahme, die von einigen der ersten Forscher unserer Zeit, wie Wellhausen und Nöldeke, geteilt wird, müsste der Ba'al-Cultus für älter als die Trennung der Semiten in Stämme gehalten werden; er müsste einer Zeit angehören, da die Semiten noch als Nomaden lebten. In diesem Falle dürfte kaum bezweifelt werden, dass die Araber, die das alte semitische Leben in seiner Ursprünglichkeit am meisten bewahrt haben, auch die ursprüngliche Auffassung vom Wesen des Ba'al am treuesten festgehalten haben. Mir persönlich erscheint als das Wahrscheinliche, dass Ba'al als Titel einer Gottheit zusammen mit der Dattelpalme

Buchâri II, 122, wo ich es allein gefunden habe) ein durch einen Kanal (*'âtûr*) künstlich bewässertes Land. Das ist indes eine blosse Vermutung; denn die ältesten und besten arabischen Gelehrten scheinen das Wort nicht sicher verstanden zu haben; aber sie ist wenigstens der Annahme vorzuziehen, dass *'atarî* und *'idj* identisch seien. Denn eine Vergleichung der oben mitgeteilten Traditionen zeigt, dass *'atarî* entweder ein Synonym von *ba'l* ist oder eine besondere Art desselben. Ueberdies können die Oasen im *Wadi Sirhân*, die *Guarmâni* (p. 209) „*Etera*“ und *Lady Anne Blunt*, Pilgrimage to Nejd, I, 89 ff. „*Itheri*“ schreibt, kaum etwas anderes sein als das alte *'Atarî* in moderner Aussprache. *'Atarî*, wofür einige gute Gewährsmänner auch *'Attarî* (s. Lisân s. v.) angeben, scheint also zu bedeuten „dem *'Attar* gehörig“, einem süd-arabischen Gotte, der dem Namen, aber nicht dem Geschlechte nach, der babylonischen *Istar*, der phönizischen *Astarte*, der aramäischen *'Athar* oder *Attar* entspricht. *'Athar* ist einer der süd-arabischen Götter, der über die Bewässerung gebietet. (CIS. IV, vergl. ZDMG. 37, 371). Auch die Oertlichkeit des *'Athar* wird als ein von Löwen bewohntes Dickicht beschrieben. (Bânât Su'âd, 46.)

Die vom Regen abhängigen Ernten sind in den meisten Teilen Arabiens so unerheblich, dass einzelne Entscheidungen des Propheten sie gänzlich übergehen und nur bestimmen, dass der *saih* den vollen Zehnten entrichtet (Ibn Sa'd, No. 68). So ist leicht begreiflich, wie in weniger genauer Ausdrucksweise die Bezeichnung *ba'l* a potiori auf alle Ernten angewandt wird, die nicht künstlich bewässert sind. Als sich aber die Herrschaft des Islam über Gebiete von reichlicherem Regenfall ausdehnte, verdunkelte sich der eigentliche Sinn von *ba'l*. Die Ernten in Palästina, die genau bezeichnet *'adhâ* sind (Abulfeda, ed. Reinaud, p. 227) und die Ernten im Gebiet von Alexandria, die in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm gesät werden, werden von *Mukaddasî* gleicherweise als „auf dem *ba'l*“ bezeichnet. Dies steht aber mit dem alten klassischen Gebrauch nicht in Einklang.

92) Procopius von Gaza, III, 19, bei Galland, Vol. IX: „dominus inbrum“.

nach Arabien gelangt ist, deren Cultur in Arabien sicher nicht heimisch ist. Einen directen Beweis dafür geben die Inschriften aus dem Cultus des Ba'al unter den Nabatäern im Norden der Sinaiwüste und unter den Sabäern und Himyariten im Süden der Halbinsel. Für das innere Arabien hingegen ist die Thatsache des Baal-Cultus lediglich eine Folgerung aus gewissen sprachlichen Punkten, von denen der wichtigste der Ausdruck ist, den wir oben näher erörtert haben⁹³. Zum mindesten besteht also die Möglichkeit, dass der Ba'al-Cultus den nomadischen Beduinen niemals bekannt war, ausser soweit sie von dem Einfluss der Ackerbau treibenden Ansiedler in den Oasen berührt wurden, die ihre Fertigkeit aus Syrien oder dem Irak entlehnt hatten, die gleichzeitig damit es kaum unterlassen konnten, auch aus der fremden Religion so viel zu entlehnen, wie zur Sicherung der Erfolge ihres Ackerbaus für notwendig gehalten wurde, was mit analogen Verhältnissen durchaus in Einklang steht. Aber selbst bei dieser Annahme halte ich es für im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Ba'al bei seinem Eindringen in Arabien aus einem Gott des Regens in einen Gott der Quellen und des wasserhaltigen Untergrundes verwandelt wurde. Es handelt sich dabei wesentlich um die Cultur der Dattelpalme, und es findet sich kein Beweis, dass diese in irgend einem Gebiete der semitischen Länder, die durch Regen allein bewässert wurden, weit verbreitet gewesen wäre. Selbst in Palästina, das ein typisches Beispiel für ein vom Regen abhängiges semitisches Gebiet ist, besteht ein so ungeheurer Unterschied zwischen Landstrecken, die lediglich vom Regen befruchtet sind und solchen, die eine natürliche oder künstliche Bewässerung haben, dass wir kaum begreifen könnten, wie die Idee von einer natürlichen Fruchtbarkeit, wie sie in der Bezeichnung „Ba'als Land“ zum Ausdruck kommt, ursprünglich mit ersterem Umstande in Verbindung gestanden haben kann. Für mich besteht kein Zweifel, dass der Ackerbau unter den Semiten in Gebieten mit natürlicher Bewässerung durch Quellen und Ströme entstanden ist, wie er dort auch stets am meisten geblüht hat, und dass die Sprache einer mit dem Ackerbau treibenden Leben verknüpften Religion durch die in solchen Gegenden entscheidenden Lebensbedingungen bestimmt ward⁹⁴.

Eine wichtige Bestätigung dieser Auffassung finden wir in dem localen Charakter der Baalim, der für die, welche von der Auffassung des Baal als eines Himmelsgottes ausgingen, stets ein ungelöstes Problem geblieben ist, der aber ohne weiteres verständlich wird, wenn der Sitz des Gottes ursprünglich an Stätten gesucht wurde, die durch Quellen oder Flussläufe von Natur befruchtet waren, oder in Hainen und tiefem Waldesdickicht, auf grünen, schattigen Lichtungen vor einer Berghöhle und an tiefen Wasserläufen. Alle Semiten legten solchen Stätten, die vom Ackerbau gänzlich abgesondert waren, eine gewisse Heiligkeit bei; da aber der Ackerbau in von Natur ergiebigen Gebieten entstanden sein muss, so scheint die Folgerung unvermeidlich, dass

93) Nöldeke, ZDMG. 40, 174. Wellhausen, Heidentum p. 176 [146].

94) Eine gute Anschauung von den materiellen Bedingungen des Ackerbaus in Palästina vermag der Artikel von Anderlind, ZDPV. IX (1886) zu geben. Als Erläuterung dazu mag folgende Mitteilung aus Belâdhori, I, 151 dienen. Das Gebiet von Bâho (Baibalissus) war nur auf Regen angewiesen und entrichtete die üblichen Zehnten. Die Einwohner schlugen dem Maslama vor, dass er ihnen zum Zweck der Bewässerung vom Euphrat her einen Kanal anlegen möge und erbot sich, ihm noch ein Drittel ihrer Erträge ausser dem Zehnten zu zahlen.

die Religion einer auf dem Ackerbau beruhenden Cultur ihren Ausgangspunkt in der Heiligkeit hatte, die wasserreichen Hainen und Wiesen bereits beigelegt war⁹⁵. Die Schwierigkeit, die wir bei der Annahme dieser Ansicht empfinden, beruht hauptsächlich auf dem durchaus verschiedenartigen Klima, in dem wir leben. Wenn jemand in der arabischen Wüste reist, wobei er Tag für Tag felsige Hochebenen, schwarze vulkanische Gefilde oder dürre Sandwüsten durchqueren muss, die von gluterfüllten Höhenzügen kahler Felsen umschlossen sind und durch keine andere Vegetation unterbrochen werden als durch etliche graue, dornige Akazien oder dürftige Büschel dürrer Grases, bis er plötzlich, bei einer Biegung der Strasse, an ein Wādī gelangt, in dem das Grundwasser als fließendes Wasser hervortritt, wenn er da wie durch Zaubermacht in eine neue Welt tritt, wo der Boden mit Grün bedeckt ist und prächtige Palmbäume ihr schattiges Dach gegen die versengende Glut des Himmels ausbreiten, dann wird niemand eine Schwierigkeit darin finden, dass für die Menschen der ältesten Zeit eine solche Stätte in Wahrheit ein Garten und Wohnsitz der Götter war. In Syrien treten die Gegensätze weniger scharf als in der Wüste hervor; aber nur in der Regenzeit, und in manchen Gebieten des Landes nicht einmal dann, ist die allgemeine Fruchtbarkeit derart, dass eine Quelle oder ein feuchter Grund mit seinem Rasen oder natürlichen Waldesdickicht einen belebenden Eindruck auf die Einbildungskraft machen können. Auch ist eine religiöse Auffassung solcher Naturszene nicht nur von den heidnischen Völkern empfunden worden: „Es sättigen sich die Bäume Jahwes, die Cedern des Libanon, die er gepflanzt hat, woselbst die Vögel nisten; auf den Cypressen hat der Storch sein Haus“ (Ps. 104, 16. 17). Diese Verse könnten sehr wohl die Beschreibung einer natürlichen Cultusstätte des „Baal des Libanon“ bilden; wer aber empfindet nicht ihre erhabene Grösse? Oder wer will das ursprüngliche Naturempfinden missbilligen, das sich im Vergleiche des ersten Psalms in dem Bilde ausspricht: „Der ist wie ein an Wasserläufen gepfanter Baum, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Blätter nicht verwelken, und alles, was er thut, führt er glücklich hinaus“ (Ps. 1, 3).

95) Bei dieser Begründung habe ich auf den Gebrauch des Ausdrucks „Land Baals“ in der Mišna kein Gewicht zu legen gewagt. In Palästina galten die Baalim bereits viele Jahrhunderte vor Abfassung der Mišna sicher als die, welche zur Getreideernte Gedeihen gaben, sie müssen also auch als Spender des Regens angesehen worden sein. So ist es durchaus natürlich, dass Baals Land im Gegensatz zum künstlich bewässerten Lande das mit Getreide bebaute Land einschloss, das völlig vom Regen abhängig war, wie es deutlich der Fall ist bei *B. B.* III, 1. Andererseits liegen noch unverkennbare Spuren vor, dass das Wort in Palästina bisweilen in einer Bedeutung angewandt wurde, die dem arabischen Gebrauche entspricht; die Ernten, die in Palästina nur auf natürlich oder künstlich bewässertem Boden erwachsen können, werden in *בטל* und *שקי* eingeteilt. Dieser Unterschied wird z. B. bei Gewächsen wie Zwiebeln und Kohl gemacht (*Terümöth* X, 11. *Sebīrith* II, 9). In *Sukkōth* III, 3 lesen wir von einer Wasserweide (*Populus Euphratica*), die auf dem *ba'l* gewachsen ist. In *Sebī.* II, 9 liegt überdies eine ausdrückliche Angabe vor, dass auf dem *ba'l* gewachsene Pflanzen bewässert wurden, so dass der Gegensatz zu *שקי* nur durch die Annahme aufrecht zu erhalten ist, dass dieser Ausdruck — wie es in Arabien der Fall ist — auf künstliche Bewässerung zu beschränken ist, z. B. durch Wasser aus der Cisterne, und dass Anpflanzungen, die neben einer Quelle am Abhang eines Hügels liegen, wie es in Palästina noch gewöhnlich der Fall ist, zu dem *ba'l* gerechnet werden. Die einzigen Pflanzen, die in Palästina auf freiem Felde wachsen, bevor die Sommersonne den Boden ausgedörrt hat, sind Kürbisse und Gurken. s. *Sebī.* II, 1. Klein in ZDPV. IV, 82. Vergl. Jes. 1, 8.

Die Ba'alim als Herren des Wassers.

Wenn der Begriff des „Landes des Ba'al“ auf seine älteste Form beschränkt und auf gewisse, besonders begünstigte Gebiete begrenzt wird, die vom Gotte selbst bepflanzt und getränkt schienen⁹⁶, so können wir hier von der Idee des „Landes des Gottes“ zu der seines Wohnsitzes oder Heiligtumes übergehen. Bevor wir aber diesen Schritt unternehmen, wird es zweckmässig sein, in aller Kürze den Weg zu überblicken, auf dem die ursprüngliche Anschauung sich erweiterte und ausgestaltete. Wie wir aus Hosea ersehen, wurden alle Erzeugnisse des Ackerbaus im letzten Grunde als Gabe der Baalim betrachtet. Alle Gläubigen, die am Cultus eines bestimmten Heiligtums teilnahmen, brachten der Localgottheit einen Tribut von den Erstlingsfrüchten dar, mochte ihre Ernte auf einem von Natur wasserreichen und fruchtbaren Boden oder in einem künstlich bewässerten Lande oder in einem durch Regen vom Himmel getränkten Gefilde gewachsen sein. Der Gott hatte also bestimmte Eigentumsrechte erworben, oder es standen ihm wenigstens gewisse Rechte der Souveränität über das ganze, von seinen Anhängern bewohnte Gebiet zu, Ansprüche, die weit über die Grenzen des ursprünglichen „Landes des Ba'al“ hinausreichten.

Der erste Schritt zu dieser Entwicklung lässt sich aus den entscheidenden Grundsätzen des semitischen Bodenbesitz-Gesetzes leicht erkennen. Das Eigentumsrecht am Wasser ist älter und wichtiger als das am Lande. Unter den nomadischen Arabern giebt es — genau genommen — keinen festen Besitz an Weideland, sondern gewisse Familien oder Stämme behaupten die Quellgebiete, ohne deren Besitz der Anspruch auf das Weideland nutzlos ist. Oder wenn etwa jemand einen Brunnen gräbt, so hat er das Vorrecht, in ihm seine Kamele zu tränken, bevor andere Kamele zugelassen werden; und er hat ein absolutes Recht, andere von der Nutzniessung des Wassers für Zwecke des Ackerbaus fernzuhalten, ausser wenn sie diese von ihm durch Kauf erwerben. So sind die Bestimmungen des muslimischen Gesetzes; dieses aber stimmt mit dem altarabischen Brauch völlig überein und ebenso mit der allgemein semitischen Sitte, wie aus zahlreichen Stellen des alten Testaments hervorgeht⁹⁷. Bei diesen Grundbestimmungen ist klar, dass auch auf der nomadischen Stufe des Gemeinwesens dem Gotte des Wassers die Ausübung bestimmter, allgemeiner Rechte über das umliegende Weideland beigelegt wurde, dessen Verwertung von dem Zutritt zu den Stätten des Wassers abhing. Mit der Einführung des Ackerbaus gewannen diese Rechte eine feste Gestalt. Alle mit Wasser ausgestatteten Gebiete sind durch das sie befruchtende Wasser von dem Gott abhängig und entrichten ihm die Erstlingsfrüchte oder den Zehnten, womit sie seine Wohlthat anerkennen. Damit gewinnen wir vollkommen Klarheit über die Verhältnisse. In manchen Gebieten des

96) Dem gleichen Ideenkreise gehört die Vorstellung vom Garten in Eden an, der von Gott gepflanzt ist und nicht durch Regen, sondern durch Flüsse bewässert wird.

97) Gen. 21, 25—30. 26, 17—22. Richt. 1, 15. Ueber gemeinsamen Besitz eines Brunnens s. Gen. 29, 8. Exod. 2, 16. Spuren von Rechtsbestimmungen über das Wasser, die strenger als die des Islam sind, in Deut. 2, 6. 28. Indes muss das arabische Recht, dass ein Reisender und seine Tiere unentgeltlich trinken, aber nicht den Eigentümern des Wassers vorgreifen dürfen, stets das allgemeine Gesetz gewesen sein.

semitischen Gesamtbereiches — besonders im Stromlande des Euphrat und Tigris, der Kornkammer des alten Orients — ist der Ackerbau so vollständig von der Bewässerung abhängig, dass sie allein hinreicht, um alles Culturland unter die Botmässigkeit der Götter zu bringen, die aus dem Reichtum unterirdischer Gewässer Quellen und Ströme hervortreten lassen, um das tote Land zu beleben, und die damit die Schöpfer alles Wachstums und aller Fruchtbarkeit werden. In Palästina hingegen erwachsen die Getreideernten, die eine Hauptquelle des durch den Ackerbau gewonnenen Wohlstandes bilden, im ganzen ohne künstliche Bewässerung, da das Land durch den Regen allein getränkt wird. Noch zu Hoseas Zeit (um 750) wurden die ersten Garben des Getreides an den Cultusstätten der Baalim dargebracht, die mithin in Kanaan sowohl als Spender des Regens wie als Herren der Gewässer der Erde galten. Die Erklärung dieser Erscheinung ist in der uneingeschränkten Anwendung der Analogie zu suchen, die für das Denken des Altertums bezeichnend ist. Die Anschauung, dass die Baalim die Schöpfer aller Fruchtbarkeit waren, kann nur in Gemeinwesen Gestalt gewinnen, deren Ackerbau wesentlich von der Bewässerung abhängig ist. Schon eine kurze Erwägung muss uns überzeugen, dass auch in Palästina der älteste Ackerbau von solcher Art war. Die Cultivierung beginnt in den fruchtbarsten Gebieten, das heisst für jene klimatischen Verhältnisse in den von Strömen und Quellen bewässerten Gebieten. An solchen Stätten müssen die Ackerbau treibenden Ortschaften entstanden sein, während man die weit ausgedehnten Ebenen von Saron und Esdraelon den herumziehenden Hirten überliess. In dem Masse, wie sich von diesen Mittelpunkten der Ackerbau ausdehnte und allmählich das ganze Land überzog, verbreitete sich mit ihm der Cultus der Baalim; die „Götter der Quellen“ dehnten ihre Herrschaft auch über das vom Regen getränkte Land aus und nahmen zu ihren alten Attributen den neuen Charakter als „Herren des Regens“ an. Die Naturanschauungen der alten Semiten standen mit dieser Entwicklung in Uebereinstimmung. Wenn die Menschen mit eigenen Augen sahen, dass „Wolken aus dem Meere aufsteigen“ (I. Kön. 18, 44) oder „vom Ende der Erde heraufziehen“, d. h. vom fernen Horizont (Jer. 10, 13; Ps. 135, 7), so hatten sie keinen Grund, zu bezweifeln, dass der Regen demselben Quellorte entstamme, wie die Quellen und Ströme der Baalim⁹⁸.

Wenn in der ältesten Dichtung der Hebräer Jahwe über sein Land dahinfährt, so zieht er nicht vom Himmel, sondern vom Sinai aus (Richt. 5, 4—5). Diese Anschauung ist natürlich; denn in Gebirgsländern ziehen sich die Unwetter rings um die höchsten Gipfel zusammen. Nach dieser Analogie dürfen wir weitere Folgerungen ziehen: wenn Regenwolken dunkel über den Bergschluchten und bewaldeten Höhen des Libanon lagen, wo die grossen

98) Ich vermag Dillmann nicht zu folgen, wenn er die Kosmologie von Gen. 1 mit ihrem zwiefachen Vorratsraume des Wassers unter und über dem Firmament für ursprünglicher hält als die einfachere Vorstellung von den aufsteigenden Wolken (נִשְׂאִים). Die in Gen. 1 vorliegende kosmologische Anschauung findet sich nur in nach-exilischen Schriften (II. Kön. 7, 2. 19 gehört nicht hierher) und setzt einen gewissen Grad abstracten Denkens voraus; während die andere Auffassung nur eine Darstellung der Erscheinungen ist, wie sie sich dem Auge darbieten. In Jer. 10, 13. Ps. 135, 7 eine Lehre von der Entwicklung der Wolken durch Verdampfung des Wassers zu sehen, ist ganz irrtümlich. Die Bezeichnung der Wolken נִשְׂאִים „die sich erhebenden“ bezieht sich auf die sichtbare Bewegung der Wolken. Vergl. arabische Bezeichnungen wie *ḥabi* „eine am Horizont lagernde Wolke“.

Baalim der Phönicier ihre berühmtesten Sitze an den Quellen der heiligen Ströme hatten, so erblickten ihre Verehrer darin einen sichtbaren Beweis, dass die Götter der Quellen und Flüsse auch die Spender des Regens seien. In der spätesten Entwicklungsphase der phöniciischen Religion, als die Götter gewöhnlich als Himmels- oder Sterngottheiten gedacht wurden, waren die heiligsten Cultusstätten immer noch die der ursprünglichen Quellen- oder Flussgötter, und sowohl die cultischen Bräuche wie die heilige Sage bezeugten noch den ursprünglichen Charakter dieser Götter. Beispiele dafür werden uns noch in grosser Anzahl begegnen; zunächst mag es genügen, auf den Cultus von Aphaka hinzuweisen, in dem die Urania oder Himmelsgöttin dadurch verehrt wurde, dass in den heiligen See Opfertgaben geworfen wurden, und wo die Sage erzählte, dass die Göttin einmal im Jahre in Gestalt eines herabfallenden Sterns in die Fluten herabstieg⁹⁹.

Die Ba'alim als Spender der Fruchtbarkeit.

Die lebenspendende Macht des Gottes beschränkte sich aber nicht auf die Pflanzenwelt; ihm wurde auch jeder Zuwachs an animalischem Leben zugeschrieben, die Vermehrung der Herden und nicht zum wenigsten das Anwachsen der menschlichen Bewohner des Landes. Denn das Wachstum beseelten Lebens ist im letzten Grunde offenbar durch die Fruchtbarkeit des Bodens bedingt, und tiefstehende Völker, die die verschiedenen Formen des Lebens noch nicht scharf zu unterscheiden vermögen, betrachten das Leben der beseelten Wesen ebenso wie das der Pflanzen als in der Erde wurzelnd und aus ihr hervorwachsend. Für die meisten mythologischen Systeme ist die Erde die grosse Mutter aller Wesen, und der Vergleich zwischen dem Leben der Menschheit oder eines Stammes mit dem Leben eines Baumes, der in der semitischen wie in jeder anderen primitiven Poesie so gebräuchlich ist, ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach kein blosses Bild. Wo das Gedeihen der Pflanzen einer besonders göttlichen Macht zugeschrieben wird, empfängt dieselbe Macht von seiten ihrer Verehrer auch Dank und Verehrung für das Anwachsen der Herden und der Menschen. An der Cultusstätte der Baalim wurden die Erstgeburt des Viehs wie die Erstlingsfrüchte dargebracht¹⁰⁰, und einige der gebräuchlichsten Personennamen, mit denen Eltern ihre Söhne oder Töchter benennen, bezeichnen das Kind als Gabe des Gottes¹⁰¹.

99) Sozomenus, II, 5. Vergl. Philo von Byblus (Fragm. Hist. Graec. III, 569): Astarte weihte auf der heiligen Insel von Tyrus einen vom Himmel gefallenen Stern.

100) Wir werden weiterhin sehen, dass das Opfer der Erstlinge älter war als die Religion des Ackerbaus, und dass sie ursprünglich kein Tribut waren, wie die Erstlingsfrüchte. In den Baal-Religionen aber wurden beide unter die gleiche Anschauung gestellt.

101) Hierhin gehören vor allem die zahlreichen Eigennamen, die mit Formen der Stämme יתן oder יתן „geben“ zusammengesetzt sind: hebr.: Jonathan, Mattanjah — phönic.: Baaljathon, Mutumbal (Plautus, Poen. V, 2) als Masc. und Fem. — nabat.: Kosnathan (Euting, nabat. Inschr. No 12). — Sodann die arabischen Namen, die gebildet werden durch Beifügung eines Gottesnamens zu *Wahb*, *Zaid*, vielleicht auch *Aus* = „Gabe des N. N.“ — Dem sind solche Namen verwandt, in denen die Geburt eines Sohnes als ein Beweis der göttlichen Gnade anerkannt wird, z. B. hebr.: Hananjah, Johanan — phönic.: Hannibal, Nu'ammilkath (CIS. I, No. 41). — edomit.: Baal-Hanan (Gen. 36, 38) — arab.: نعمة الله = „Gnade Els“ (Waddington 2143), Auf-El „günstiges Zeichen von El“, Ουαδδηλος „Liebe Els“ (Waddington 2372). — Dazu gehören auch solche Namen, die die Vorstellung ausdrücken, dass der Gott den Eltern

Diese kurze Skizze der Entwicklung der Idee localer Baalim bedarf in manchen Punkten noch der Bestätigung oder der Ausführung im Einzelnen, die wir einer späteren Darstellung der Einzelheiten ihres Cultus vorbehalten. Hier müssen wir noch gänzlich davon absehen, auf den Einfluss einzugehen, den die Vorstellung von den Baalim als stetig erzeugenden Mächten auf die Ausgestaltung einer in hohem Grade sinnlichen Mythologie ausübte, besonders seitdem die Götter nach den Geschlechtern geschieden wurden, wobei der Baal als das männliche, erzeugende Prinzip aufgefasst wurde, als der Gatte des Landes, der es befruchtete¹⁰². Diese Anschauungen gehören vielmehr in eine Erörterung über die Natur der Götter.

Indes ist zu beachten, dass die dargestellte Entwicklung der Vorstellungen nur für die Bevölkerung eines Ackerbau treibenden Landes Geltung hat, wie für die Kanaans, Syriens und des Irak einerseits, die Jemens andererseits. In diesen Teilen des semitischen Gebietes ist die Auffassung der localen Gottheiten als Baalim die vorherrschende, obgleich sich die Spuren des Ba'l als Titel einer Gottheit in verschiedenen Formen auch in Inner-Arabien finden¹⁰³.

Der Ba'alcultus in Arabien.

In den inneren Gebieten Arabiens war der Ackerbau auf die Oasen beschränkt, und der mit ihm zusammenhängende Wortschatz war hauptsächlich den Nordsemiten entlehnt¹⁰⁴. Viele Jahrhunderte vor den ältesten litterarischen Aufzeichnungen der Araber, als die grosse Strasse des orientalischen Handels durch die Wüste führte, hatten die Colonisten von den ansässigen Semiten, Jeminiten und Aramäern die Oasen und Wasserplätze der Wüste besetzt, die als Handelsstationen geeignet waren, und auf diese Einwanderer ist die Einführung des Ackerbaus und auch der Dattelpalme zurückzuführen. Die am höchsten entwickelten Culte Arabiens finden sich nicht unter den reinen Nomaden, sondern in diesen Ackerbaucolonien und Handelsniederlassungen, die die Beduinen nur

geholfen oder ihre Bitten erhört hat, z. B. hebr.: Azarja, Šemaja — phön.: Hasdrubal, Ešmunazar. cf. Gen. 29. 30. 1. Sam. 1. — Endlich finden sich eine Reihe von Namen wie Jehawbaal = „Baal gab Leben“. (CIS. I, No. 69) Kemošjehi = „Kemoš gab Leben“ (de Vogüé, Mélanges, p. 69). Die grosse Fülle von Göttern, die in phöniciſchen Namen dieser Art erscheinen, zeigt, dass Kinder als ein Geschenk aller Baalim, jedes in seinem Bereiche, galten. Vergl. Hos. 1. Ps. 127, 3.

102) Diese Vorstellung tritt bei Hosea (2, 16) hervor und liegt dem Bilde Jes. 62, 4 zu Grunde, wo das mit Jahwe vermählte Land (be'ulá) zur Wildnis im Gegensatz steht. Wellhausen, Heidentum, p. 170. [Auch Städte werden mit der Braut oder der Gattin verglichen; der Beherrscher ist der Bräutigam oder Gatte. s. Jes. 62, 5. Sehr häufig findet sich dieser Vergleich bei den Arabern, s. Graf Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien. II, 117 ff. Aehnliches in spanischen Romanzen. s. G. Jacob, Altarabische Parallelen zum AT., p. 16.] Diese Anschauung entwickelte sich ganz naturgemäss aus den oben dargestellten Ideen, unfraglich aber wurde sie noch begünstigt durch den Gebrauch des Wortes *ba'al* für „Ehemann“. Wie *ba'al* diese Bedeutung gewonnen hat, ist nicht völlig ersichtlich. Die Bezeichnung steht sicher mit der Monandrie und der Zugehörigkeit des Weibes zu ihrem Ehegatten in Zusammenhang, aber er drückt kein sklavisches Verhältnis aus; denn die Sklavin nennt ihren Herrn nicht *ba'al*. Vielleicht liegt die Lösung der Frage in der Vorstellung, dass das Weib der Acker ihres Ehemannes ist (Koran, S. 2, v. 233), in welchem Falle private Rechte am Lande älter sind als ausschliessliche Rechte des Ehemannes.

103) s. Nöldeke, ZDMG. XI (1886), p. 174. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, p. 170.

104) Fränkel, Aram. Fremdwörter im Arabischen, p. 125.

als Pilger besuchten, nicht um dem Herrn des Landes, von dem sie ihr Leben herleiteten, eine feststehende cultische Verehrung zu erweisen, sondern um gelegentliche Gelübde zu erfüllen. Zum grössten Teil bezieht sich unsere Kenntniss der arabischen Culte auf Wallfahrten und Besuche der Beduinen, wodurch der Eindruck hervorgerufen wird, dass alle Opfer nur Gelübde waren, und dass eine feste Abgabe von den Erträgen des Landes, wie solche den localen Baalim in den Culturländern dargebracht wurde, unbekannt war. Dieser Eindruck ist indes nicht völlig zutreffend. Aus dem Qoran (Sure 6, V. 137) und anderen Quellen haben wir hinreichende Zeugnisse dafür, dass die sesshaften Araber dem Gotte eine regelmässige Abgabe von ihren Feldern entrichteten, besonders dadurch, dass sie ihm einen bestimmten Anteil des bewässerten und bebauten Gebietes abgrenzten¹⁰⁵. Hinsichtlich der sesshaften Araber ist der Parallelismus mit den übrigen Semiten also vollständig. Die einzige Frage ist, ob die Baalculte und der Baal selbst zugleich mit dem Ackerbau von den Nordsemiten entlehnt waren.

Ich bin persönlich geneigt, diese Frage in bejahendem Sinne zu beantworten; denn im arabischen Sprachgebrauch des Wortes *baʿl* und seiner Ableitungen findet sich nichts, das mit der Ansicht unvereinbar wäre, dass sie ihren Ursprung in den cultivierten Oasen hatten, hingegen vieles, was diese Meinung sehr begünstigt. Der Ausdruck „Land, welches der Baʿal trinkt“ bezeichnet nicht einen Gegensatz zu dem Lande, das von Menschenhand bewässert wird, und die Bewässerung ist sicher nicht älter als der Ackerbau. Zweifelhaft ist aber, ob die Auffassung der Gottheit als dauernder oder immanenter Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit — eine von dem Glauben, dass der Gott der Vorfahr seiner Verehrer sei, durchaus verschiedene Vorstellung — in der alten Stammesreligion der nomadischen Araber eine Stätte hatte. Dem Nomaden, der die Bewässerung nicht ausübt, gilt der Regen, der dem Weidelande der Wüste Leben spendet, als Quelle des Lebens und der Fruchtbarkeit; und es giebt kein Zeugnis dafür, dass der Regen den Stammesgottheiten zugeschrieben wurde. Der Araber betrachtet den Regen als von der Stellung der Gestirne, d. h. von den Jahreszeiten, abhängig, die auf alle Stämme eines ausgedehnten Gebietes in gleicher Weise zutreffen. Wenn die Regengüsse vom Himmel einem Gotte zugeschrieben wurden, so war dieser Gott Allah, die höchste Gottheit, und nicht ein Stammesgott¹⁰⁶. Bemerkens-

105) In betreff dieses Punktes ist der Thatbestand durch ein altes Missverständnis der Koranstelle verdunkelt worden: „Sie brachten Allah einen Teil der Feldfrüchte oder des Viehs, das er geschaffen hat, dar und sagten „dies gehört Allah“ — wie sie meinen — „und dies gehört unsern Genossen“ (d. h. den Götzen). Aber was für die Götzen bestimmt ist, erhält Allah nicht, und was für Allah bestimmt ist, bekommen in Wahrheit die Götzen“. Es ist klar, dass der Heide, ohne einen Unterschied zu machen sagte: „dies gehört Allah“, indem er den localen Gott meint. Wellhausen, Heidentum, p. 185), und Muhammad behauptet dagegen — wie Hosea es thut, wenn er von dem Cultus redet, den seine Zeitgenossen den localen Baalim erweisen, die sie mit Jahwe identifizieren — dass das eigentliche Object ihrer Verehrung ein falscher Gott sei, während sie von „Allah“ oder „Hubal“ reden. Die traditionelle Deutung der Stelle ist aber, dass ein Teil des Opfers für den obersten Gott Allah, ein anderer für die Götzen hingelegt wurde. Diese Entstellung hat alle arabischen Berichte über das, was die Araber wirklich thaten, beeinflusst; denn die geschichtliche Ueberlieferung musste natürlich nach dem Koran verbessert werden.

106) Wellhausen, Heidentum p. 175. Vergl. Ibn Saʿd, No. 80. Diwan der Hudhailiten, 113, 18. Ebenso ist zu bemerken, dass Regen nicht eine der Wohlthaten ist, die zu ʿArafa erbeten wurden (*Agh.* III, 4; vergl. XIX, 132, 6), obgleich Zaubereien,

wert ist auch, dass die theophoren Namen unter den Arabern, in denen sich religiöse Anschauungen aussprechen, die mit denen der sesshaften Semiten meist verwandt sind, von Gottheiten abgeleitet sind, deren Cultus weit verbreitet und nicht auf die Nomaden beschränkt war. In einem späteren Kapitel wird sich ferner zeigen, dass der Grundtypus des arabischen Opfers nicht die Gestalt einer Abgabe an den Gott annahm, sondern dass das Opfer ein Akt war, in dem sich die Gemeinschaft mit dem Gott ausdrückte. Die Darbringung der Erstlinge, die in der kanaanitischen Religion eine so bedeutende Rolle spielt, ist in Arabien gewiss nicht unbekannt. Aber diese Auffassung des Opfers tritt hier sehr wenig hervor. Wir finden nicht, dass es sich der Zahlung eines festen Tributes an die Gottheit nähert; die Festopfer zu bestimmten Jahreszeiten, die für eine Religion, welche die Götter als Quelle der jährlichen Erneuerung der natürlichen Fruchtbarkeit betrachtet, bezeichnend sind, scheinen auf die grossen Heiligtümer beschränkt gewesen zu sein, an denen die Nomaden nur als Pilger vor einem fremden Gott erschienen¹⁰⁷. Bei diesen Wallfahrten mögen die nomadischen Araber den Namen Baal kennen gelernt haben; aber sie konnten die Auffassung des Gottes als Besitzers des Landes nicht ihren Vorstellungen anpassen und auf ihre eigenen Stammesgottheiten übertragen, aus dem einfachen Grunde, weil in der Wüste privater Landbesitz unbekannt und das Recht auf Wasser und Weide allen Stammesgenossen gemeinsam war¹⁰⁸. Um aber den Einfluss des Ackerbaus und der mit dem sesshaften Leben verknüpften Anschauungen auf die arabische Religion ermessen zu können, müssen wir uns erinnern, dass schon in den Jahrhunderten vor Muhammad die Götter des *madar* (der „Erdscholle“, d. h. die Götter der Dorfbewohner und Städter) die Götter des *wabar* (des „Haars“ oder „Tierfells“, d. h. die Götter derer, die in Zelten aus Haartuch oder Fellen wohnen, der Beduinen) verdrängt hatten. Bei weitem der wesentlichste Teil der religiösen Bräuche unter den Nomaden bestand in Wallfahrten zu den grossen Heiligtümern der arabischen Städte; auch die kleineren Heiligtümer, die nur von einzelnen Stämmen besucht wurden, scheinen oft an Orten gegründet zu sein, wo ein gewisser Anfang sesshaften Lebens gemacht war. Wo der Gott ein Haus oder einen Tempel hatte, erkennen wir darin stets das Wirken der Menschen, die nicht länger blosse Nomaden waren, sondern bereits feste Wohnsitze zu gründen begonnen hatten. Neuere Beobachtung hat in der That gezeigt, dass ein arabischer Stamm, der sesshaft zu werden anfängt, sich bereits die Elemente der Landwirtschaft zu eigen gemacht hat, bevor er seine

um Regen hervorzubringen, angewandt wurden. s. Wellhausen, Heident. p. 157. Diese Zeugnisse beweisen nicht, dass die Götter niemals als Regenmacher angerufen wurden, aber sie machen es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass sie gewöhnlich als solche gedacht wurden.

¹⁰⁷ Wellhausen, Heidentum, p. 116.

¹⁰⁸ Wir werden im nächsten Kapitel sehen, dass die Institution des *himá* oder des heiligen Weidelands nicht auf der Idee des Eigentums, sondern auf dem Princip des *Tabu* beruht. Ein Hauptargument für das Alter des Baalcultus in Arabien hat man in dem denominativen Verbum *ba'ila* = *aliha* gesehen, das bedeutet „in einem Zustande hilflosen Entsetzens oder bestürzt sein“, wörtlich „von Baal erschreckt sein“. Solche Wirkungen sind indes natürlicher dem Einfluss eines fremden Gottes als der Stammesgottheit zuzuschreiben, und man darf wohl annehmen, dass das Wort ursprünglich die Bestürzung und das verwirrte Erstaunen des Beduinen ausdrückte, wenn er sich bei einem grossen Feste an einem Wallfahrtsorte mitten unter fremden Bräuchen und beim Cultus einer sesshaften Bevölkerung befand. Vergl. das äthiopische *ba'al* „Fest“.

Zelte aufgiebt und feste Wohnstätten zu errichten lernt. Indes giebt es auch Heiligtümer ohne Tempel. Aber auch bei diesen hatte der Gott seinen Schatz in einer Höhle und einen Priester, der für sein Besitztum sorgte; denn die Meinung, dass der Priester als ein von der Welt geschiedener Einsiedler lebte, entbehrt jeder Begründung. Aus alledem ergiebt sich die Annahme, dass zur Zeit des Muhammad fast jede heilige Stätte einen kleinen Mittelpunkt für ansässiges, Ackerbau treibendes Leben bildete und damit ein Ausgangspunkt von Anschauungen wurde, die den sie besuchenden rein nomadischen Verehrern fremd waren ¹⁰⁹.

Die Wohnungen oder Sitze der Götter.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist, dass die Vorstellung von der Localgottheit als Ba'al oder Herrn des Landes, als Quelle seiner Fruchtbarkeit und Spender aller Lebensgüter, deren sich seine Einwohner erfreuen, mit der Entwicklung eines auf Ackerbau begründeten Gemeinwesens aufs engste zusammenhängt und eine Reihe von Anschauungen einschliesst, die dem culturlosen Jäger oder dem nur Viehzucht treibenden Nomaden unbekannt waren. Wir haben aber auch gesehen, dass der Begriff „Land des Baal“ ursprünglich auf bestimmte, bevorzugte Stätten beschränkt war, die als vom Gotte selbst angepflanzt und getränkt galten und als sein Wohnsitz angesehen wurden. Die Vorstellung vom Lande des Gottes erscheint so nur als eine weitere und der Entwicklung eines auf Ackerbau beruhenden Culturlebens entsprechende Ausgestaltung der ursprünglichen Idee, dass der Gott eine besondere Stätte oder einen Sitz auf Erden hatte. Die Verhältnisse des Ackerbaus legten dem Menschen nahe, diese Stätte als Garten Gottes zu betrachten, der von der Hand der Gottheit kultiviert und befruchtet wurde; aber es war nicht der Ackerbau an sich, der die Anschauung ausbildete, dass gewisse Stätten die besondern Sitze übernatürlicher Mächte seien. Es ist die allgemeine Anschauung des Altertums und bedarf keiner weiteren Erörterung, dass die Götter nicht allgegenwärtig, sondern an die Schranken der Zeit und des Raumes gebunden sind, und dass sie sich nur dort bethätigen können, wo sie selbst oder ihre Boten zugegen sind. Nirgends geht das menschliche Denken von transcendentalen Ideen aus oder beginnt mit der Vorstellung von Grössen, die über Raum und Zeit erhaben sind. Wie aber auch die Natur der Götter sein

¹⁰⁹) In Arabien lebt oft ein Teil des Stammes nomadisch, während der andere Ackerbau treibt; aber trotz ihrer Verwandtschaft fühlen sich beide Teile im Leben wie in ihrer Anschauungsweise als einander sehr fernstehend, und ein nomadisches Weib weigert sich oft, bei einem ansässigen Ehegatten zu bleiben. In diesem Zusammenhang erfordern die Ueberlieferungen über den fremden Ursprung des mekkanischen Cultus mehr Beachtung, als ihnen gewöhnlich zu teil geworden ist, wiewohl nicht in der Richtung von Dozys Anschauungen. Dem Geist der Wüstenstämme war die Religion der Städte fremd, und mit ihren alten nomadischen Bräuchen stand sie vielfach in Widerspruch. Ueberdies hatte sie, wie wir sahen, wahrscheinlich von vornherein durch syrische und nabatäische Einflüsse ihre Färbung erhalten. Trotzdem übte sie eine grosse Anziehung, besonders indem sie sich an das sinnliche Empfinden in der Natur des Beduinen wandte. Die religiösen Feste verbanden sich mit Messen, die Cultusstätten wurden Märkte, wo Freude und laute Lustbarkeit herrschten. Man begann bald, in ihnen die Summe der Religion zu sehen, und der Cultus der Götter verlor immer mehr seinen Zusammenhang mit dem täglichen Leben wie mit den Sitten, die mit der Heiligkeit der Verwandtschaft verknüpft waren, die einst den wesentlichsten Teil der nomadischen Religion gebildet hatten. s. Wellhausen, Heidentum, p. 182 [216].

mag, unfraglich bestand schon von Anbeginn an die Vorstellung, dass sie bestimmte Wohnstätten oder Sitze inne hatten, an denen sie von ihren Anhängern, mit denen sie in festen Beziehungen standen, gefunden werden konnten. Wir dürfen nicht *a priori* behaupten, dass dieser Wohnsitz notwendig eine Stätte auf der Erde gewesen sein müsse; denn wie es Vögel unter dem Himmel und Fische im Meer ebenso wie Tiere des Feldes giebt, konnte es Himmelsgottheiten und Götter der Gewässer unter der Erde wie Götter des Landes geben — und in der That hat es solche gegeben. In späteren Zeiten nahmen die Himmelsgötter die vorherrschende Stellung ein, wie sich schon aus dem Vorwiegen des Brandopfers ergibt, bei dem die Verehrung des Opfernden in der duftenden Rauchsäule, die vom Altar zum Sitz der Gottheit im Himmel emporsteigt, nach aufwärts gerichtet ist. Nicht alle Opfer aber werden durch Verbrennen dargebracht. Die Griechen begruben — besonders in älterer Zeit — die den Göttern der Unterwelt geweihten Opfer; Opfergaben, die für die Gottheiten des Meeres und der Ströme bestimmt waren, warfen sie ins Wasser. Beide Formen des feuerlosen Opfers finden wir ebenso bei den Semiten. Unter den Arabern waren die Brandopfer fast unbekannt, und die von den Verehrern der Gottheit dargebrachten Gaben wurden einfach im heiligen Bezirke niedergelegt, an einen heiligen Baum gehängt oder — wo es sich um Trankopfer und das Blut von Opfertieren handelte — auf einen heiligen Stein ausgegossen. In solchen Fällen haben wir die Vorstellung von der Verknüpfung der Gottheit mit einer Oertlichkeit in ihrer einfachsten Form. Auf der Erdoberfläche ist eine bestimmte Stätte, die durch einen heiligen Baum oder heiligen Stein bezeichnet ist, wo der Gott gefunden zu werden pflegt, und wo dort niedergelegte Opfergaben an ihn gelangen.

In späteren Zeiten war der Sitz oder das Heiligtum des Gottes ein Tempel oder — wie es die Semiten bezeichnen — ein „Haus“ oder ein „Palast“. In der Regel aber war das Heiligtum älter als der Tempel; der Gott nahm nicht seinen Wohnsitz an einer Stätte, weil ihm dort ein Haus errichtet war; vielmehr erbauten die Menschen, sobald sie für sich selbst Häuser zu erbauen gelernt hatten, ihrem Gotte an der Stätte ein Haus, die sie bereits als seinen Wohnsitz kannten. Als die Bevölkerung anwuchs und die Zahl der Tempel sich vergrößerte, fanden sich naturgemäss Mittel, um diese Regel zu umgehen; neue Heiligtümer wurden an solchen Punkten errichtet, die für die Verehrer am günstigsten lagen. Aber auch in solchen Fällen wurden Formen beachtet, in denen sich aussprach, dass ein Tempel passender Weise nur an einer von der Gottheit selbst bestimmten Stätte errichtet werden konnte. Die grössten und heiligsten Cultusstätten waren die, von denen man einer unbestrittenen Ueberlieferung zufolge wusste, dass der Gott sie seit unvordenklichen Zeiten besuchte.

Dass die Götter bestimmte Orte bewohnten, die infolge dessen heilige und für den Cultus geeignete Stätten waren, war für die Menschen des Altertums keine Theorie, sondern eine durch die Tradition von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte Thatsache, die ohne daran zu zweifeln gläubig aufgenommen wurde. Demgemäss finden wir auch, dass neue Cultusstätten sich nur dort bilden, neue Tempel oder Altäre nur dort errichtet werden, wo der Gott einen unverkennbaren Beweis seiner Anwesenheit gegeben hat. Ein vorausgehendes Anzeichen ist alles, was für die Begründung eines semitischen

Heiligtums notwendig ist; die herrschende Anschauung ist, dass die Selbstoffenbarung des Gottes und die Beweise seiner Gnade gegenüber seinen Verehrern sich dort wiederholen werden, wo sie einmal erfolgt sind. Wenn das erste Anzeichen durch häufige Wiederholung seine Bestätigung gefunden hat, so ist die Heiligkeit der Stätte völlig begründet. So wird in den älteren Bestandteilen des Alten Testaments eine Gotteserscheinung stets als hinreichender Anlass betrachtet, um an dem Orte ein Opfer zu bringen. Die Gottheit offenbart sich, indem sie sichtbar erscheint oder durch eine Machthat; deshalb kann eine cultische Handlung einer Oertlichkeit nicht entbehren. Saul erbaut auf dem Schlachtfelde, auf dem er die Philister besiegt hat, einen Altar (I. Sam. 14, 35). Die Patriarchen begründen an Orten, wo ihnen die Gottheit erschienen ist, Heiligtümer (Gen. 12, 7. 22, 14. 28, 18 ff. s. Exod. 17, 15). Gideon und Manoah bringen da ein Opfer dar, wo ihnen eine göttliche Botschaft zu teil geworden ist (Richt. 6, 20. 13, 19). Auch nach der hebräischen Religion ist Gott nicht an allen Orten und zu allen Zeiten gleicherweise nahe; und wenn jemand in seine unmittelbare Gegenwart gelangt, so ergreift er die Gelegenheit, um durch eine cultische Handlung seiner Verehrung Ausdruck zu geben. Aber die regelmässigen religiösen Bräuche hingen nicht von solchen ausserordentlichen Offenbarungen der göttlichen Gegenwart ab; sie entwickelten sich aus der Anschauung, dass es bestimmte Stätten gebe, an denen die Gottheit in der Vergangenheit erschienen war, wo auch wiederholte Erscheinungen erwartet werden konnten. ¶ Wenn Jakob im Traum eine Erscheinung der Gottheit zu Bethel hat, so schliesst er daraus nicht bloss, dass Jahwe für eine Weile dort zugegen war, sondern dass die Stätte „das Haus Gottes und die Pforte des Himmels“ (Gen. 28, 17) sei. Bis zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft wurde deshalb Bethel stets als ein Heiligtum ersten Ranges betrachtet. In derselben Weise galten alle Stätten, von denen die Erinnerung berichtete, dass die Patriarchen an ihnen einen Cultus ausgeübt hätten oder dass Gott ihnen hier erschienen sei, noch in späterer Zeit als heilige Stätten, und wenigstens eine von ihnen, die bei Mamre, war bis in die christliche Zeit ein berühmtes Heiligtum. Wir sind durchaus berechtigt, diese Thatfachen für die semitische Religion überhaupt, und nicht bloss als besondere Züge der vergeistigten Religion des alten Testaments, zu verwerten. Denn der Cultus von Bethel, Sichern, Beerseba und anderen uralten Cultusstätten war stark mit kanaanitischen Elementen durchsetzt und wurde von den Propheten als Götzendienst betrachtet; der Cultus zu Mamre, der erst von den christlichen Kaisern aufgehoben wurde, war in späterer Zeit rein heidnisch^{109a}.

Die Regel, dass ein bestimmtes Ereignis eine sichere Norm für die Ausgestaltung des Cultus bildete, ist der alttestamentlichen Religion mit dem Heidentum der Nachbarvölker gemein. Der Unterschied liegt nur in der Deutung, die sie erfuhr. Und auch in dieser Hinsicht stehen nicht alle Teile des alten Testaments auf der gleichen Höhe. ¶ Von einem Propheten wie Jesaia ist die Anschauung, dass Jahwes Wohnsitz auf dem Zion sei, fast gänzlich ihrer sinnlichen Bedeutung entkleidet. ¶ Jesaia hat sich noch nicht zu der ganzen Höhe der neutestamentlichen Auffassung erhoben, dass

109a) Reiland, Palästina, p. 711 hat die Belege dafür gesammelt.

Gott, der ein Geist ist und nur im Geiste angebetet werden kann, für seine Verehrung keinen Unterschied des Ortes macht und den Gebeten der Menschen an jeder Stätte gleich nahe ist (Joh. 4, 19—24). Er bleibt hinter dieser Anschauung zurück, nicht aus Rücksicht auf die cultische Ueberlieferung, sondern, indem er Jahwe als König Israels, als höchten Lenker seiner nationalen Politik auffasst, denkt er notwendigerweise seine königliche Thätigkeit als von der Hauptstadt der Nation ausgehend. Die gewöhnliche Vorstellung des alten Testaments, wie sie sich in den geschichtlichen Büchern und im Gesetz ausspricht, zeigt durchaus nicht eine so tiefe Auffassung. Zwar ist Jahwe an einen Ort nicht mehr als an einen andern gebunden, aber er ist auch nur an einer Stätte zu finden, die „er bestimmt hat, dass man ihn daselbst verehere“, und an solchen, an denen er zu seinen Verehrern „kommt und sie segnet“ (Exod. 20, 24). Auch diese Auffassung erhebt sich über die herrschenden Anschauungen der älteren Hebräer insoweit, als sie die Errichtung eines festen Heiligtums als eine Anpassung an die Erfordernisse des menschlichen Lebens darstellt. In der Erzählung vom Traum Jakobs liegt offenbar nicht die Vorstellung vor, dass Jahwe zu Jakob kam, sondern dass Jakob, ohne es zu wissen, an die Stätte geführt ward, wo zwischen Himmel und Erde bereits eine Leiter aufgerichtet war, das heisst, wo die Gottheit besonders leicht zugänglich war. Dem ist ganz ähnlich die althebräische Anschauung vom Sinai oder Horeb als dem „Berg Gottes“. Es ist klar, dass in Exod. 3 der Boden rings um den brennenden Busch nicht deshalb heilig wurde, weil Gott dem Moses erschien. Vielmehr findet die Gotteserscheinung dort statt, weil es ein heiliges Gebiet, Jahwes gewöhnlicher Wohnsitz war. Wenn Jahwe am Sinai sagt, dass er die Israeliten zu sich gebracht habe (Exod. 19, 4), so ist der Sinn, dass er sie zu dem Berge Gottes geführt hat. Noch lange nach der Ansiedelung der Hebräer in Kanaan beschreiben Dichter und Propheten Jahwe, wenn er seinem Volke zu Hilfe eilt, als vom Sinai her in Gewitter und Sturm herannahend¹¹⁰.

Diese Anschauung, die im alten Testament nur als ein gelegentlich erhaltener Ueberrest des ursprünglichen Glaubens erscheint, entspricht den gewöhnlichen Vorstellungen des semitischen Heidentums. Die localen Beziehungen der Götter sind von der Natur gegeben; die Menschen üben ihren Cultus an einer besondern Stätte aus, weil sie der natürliche Sitz des Gottes ist. Heilige Stätten in diesem Sinne sind älter als Tempel, ja sogar älter als die Anfänge eines sesshaften Lebens. Der nomadische Hirte oder der culturlose Jäger hat keinen festen Wohnsitz; er konnte sich auch seinen Gott nicht als Inhaber eines solchen vorstellen. Aber die Menschen dieser Culturstufe haben ein Gebiet, ein Revier, auf das ihre Streifzüge für gewöhnlich beschränkt sind, innerhalb dessen sie ihre bevorzugten Lagerplätze haben. Nach dieser Analogie vermag er sich die Vorstellung von Bezirken eines heiligen Gebietes zu machen, die von den Göttern gewohnheitsmässig aufgesucht werden, und innerhalb dieser Bezirke denkt er bestimmte Punkte als von der Gottheit besonders geliebt. Unter dem Einfluss des Ackerbaus und des sesshaften Lebens ent-

¹¹⁰) Richt. 5, 4. Deut. 33, 2. Hab. 3, 2. Dass die Heiligkeit des Sinai von der Gesetzgebung herrührt, ist nicht die ursprüngliche Anschauung, wie eine quellenkritische Analyse des Pentateuch deutlich zeigt. Indes ist es schon aus den angeführten That-sachen hinreichend ersichtlich.

wickelt sich das heilige Gebiet allmählich zum Besitz des Gottes, und die besonderen heiligen Punkte innerhalb desselben werden seine Tempel. Ursprünglich ist aber das erstere nur ein Berg oder eine Lichtung in unzugänglicher Wildnis; die letzteren sind nur durch irgend ein natürliches Mal, wie durch eine Höhle, einen Felsen, eine Quelle oder einen Baum, bezeichnete Oertlichkeiten in der Wüste.

Wenn ein Heiligtum entstanden war, so genügte die blosser Macht der Ueberlieferung und des Herkommens, die beständige Gewohnheit der dort Anbetenden, um seine Eigenart zu bewahren. Bei den weiter ausgebildeten Cultusstätten waren der Tempel, das Gottesbild, der ganze für die cultischen Handlungen erforderliche Apparat, die von den Priestern erzählten Wundergeschichten und alles Wunderbare, was sich vor den Blicken der Gläubigen entfaltete, einer unkritischen Zeit ein hinlänglicher Beweis für den Glauben, dass die Stätte in der That ein Sitz des Gottes sei. Bei den meisten primitiven Cultusstätten fehlten indes solche künstlichen Hilfsmittel, um die Glaubensvorstellungen zu bestätigen; und es ist keineswegs leicht, sich den Process vorzustellen, durch den der überlieferte Glaube, dass ein Ort in der Wildnis das heilige Gebiet einer besonderen Gottheit sei, fest begründet wurde. Wie wir sahen, liegt der letzte Beweis dafür, dass eine Gottheit eine bestimmte Stätte besucht, in der Thatsache, dass sie sich dort offenbart; entsprechend der Häufigkeit dieser Offenbarungen wird auch der Beweis verstärkt. Diese Art des Beweises ist nicht von so grosser Schwierigkeit, wie es für unsere Anschauung zunächst erscheint. Die Vorstellung einer sichtbaren Offenbarung der Gottheit als eines thatsächlichen Ereignisses ist für unsere Anschauungsweise schwer vollziehbar; aber bei allen primitiven Völkern ist der Glaube an häufige Gotteserscheinungen verbreitet, oder wenigstens werden häufige Gelegenheiten zu persönlichem Verkehr zwischen Menschen und übermenschlichen Mächten angenommen. Wenn die ganze Natur von geheimnisvollen und unbekanntem Kräften erfüllt ist, so wird jeder natürliche Gegenstand oder Vorfall, der mächtig auf die Phantasie einwirkt oder die Empfindungen der Scheu und Ehrfurcht erweckt, leicht als eine Offenbarung göttlichen oder dämonischen Lebens aufgefasst. Aber ein übernatürliches Wesen ist als solches noch nicht ein Gott; es wird ein Gott nur, wenn es in feste Beziehungen zum Menschen oder vielmehr zu einer menschlichen Gemeinschaft tritt.

Die Ginnen.

Nach dem Glauben der heidnischen Araber ist die Natur von Lebewesen übermenschlicher Art, den Ginnen oder Daemonen, erfüllt¹¹¹. Die Ginnen sind keine rein geistigen, sondern körperliche Wesen, die mehr Tieren als Menschen gleichen; denn sie werden gewöhnlich als behaart gedacht oder

111) Die Einzelheiten über die *ginnen* für die alte Zeit s. bei Wellhausen, Heidentum, p. 135 f. [148—159]. Die spätere Form des Glaubens an solche Wesen, die durch den Einfluss des Islam wesentlich umgestaltet sind, ist von Lane näher dargestellt in Note 21 der Einleitung zu seiner Uebersetzung der „1001 Nacht“. In der alten Uebersetzung der Märchen heissen sie *genii*. Vergl. van Vloten, WZKM. 1893, p. 169 ff. aus Al-Jāhiz. — Dass das arabische Wort *ginn* kein Lehnwort ist, wofür man es bisweilen gehalten hat, ist von Nöldke, ZDMG. 41, 717 nachgewiesen worden.

haben irgend eine Tiergestalt, wie die des Strausses oder der Schlange. Ihre Leiber sind keine Scheingebilde, denn wenn ein Ginn getötet worden ist, bleibt ein wirklicher Körper zurück; aber sie gebieten über gewisse geheimnisvolle Kräfte, die ihnen ermöglichen, zu erscheinen und zu verschwinden oder ihre Gestalt zu verwandeln, um zeitweise eine menschliche Gestalt anzunehmen. Wenn sie beleidigt werden, vermögen sie sich auf übernatürliche Weise zu rächen, indem sie Krankheit oder Wahnsinn senden. Wie die wilden Tiere haben sie für gewöhnlich weder freundliche noch dauernde Beziehungen zu den Menschen, sondern stehen ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft und hausen an wilden und einsamen Stätten, die kaum je ein menschlicher Fuss betritt¹¹². Aus mehreren poetischen Stellen des alten Testaments ist ersichtlich, dass die Nordsemiten den Glauben an Daemonen ganz ähnlicher Art teilten; erwähnt werden die *šē'irim*, behaarte Wesen in Bocksgestalt, und Nachtgespenster (*lilith*), die in Gemeinschaft mit Schakalen und Straussen und andern Tieren, die den Aufenthalt der Menschen meiden, wüste und einsame Stätten bewohnen¹¹³.

Im Islam sind die Götter des Heidentums zu Ginnen erniedrigt, wie die Götter des nordsemitischen Heidentums in Lev. 17, 7 *šē'irim* genannt werden, oder wie die Götter der Griechen und Römer für die alten Christen zu Daemonen wurden. In allen diesen Fällen waren die Anhänger einer höher entwickelten Religion nicht entschlossen, die Realität der Heidengötter zu leugnen oder zu bestreiten, dass sie die Thaten vollbracht hatten, die von ihnen berichtet wurden. Der Unterschied zwischen Göttern und Daemonen liegt nicht in ihrer Natur oder Macht — denn die Heiden selbst dachten ihre Götter nicht als allmächtig — sondern in ihrem Verhältnis zum Menschen. Der Ginn konnte in den roheren Formen des Heidentums immerhin als ein Gott erscheinen, sobald er nur einen Kreis menschlicher Unterthanen und Verehrer hatte. Umgekehrt konnte ein Gott, der seine Anhänger verlor, auf die Stufe der Daemonen herabsinken, als ein Wesen von unbestimmter und schwankender Macht, das, ohne bestimmte Beziehungen zu den Menschen zu haben, im ganzen als feindlich zu betrachten ist. Die Daemonen haben, wie die Götter, ihre besondern Sitze, die als furchtbar und gefährlich gelten. Aber der Sitz eines Ginn unterscheidet sich von einem Heiligtum ebenso wie sich die Ginnen selbst von den Göttern unterscheiden. Der eine wird gefürchtet und gemieden, während man sich den Göttern zwar nicht ohne Scheu, aber doch mit Hoffnung und Vertrauen naht. Obgleich zwischen Göttern und Daemonen kein wesentlicher Unterschied hinsichtlich ihrer Natur besteht, bleibt doch der fundamentale innere Unterschied, dass die Ginnen Fremde und somit — nach dem Gesetz des Wüstenlebens — Feinde sind, während der Gott den Verehrern, die sein Heiligtum besuchen, eine bekannte und freundliche Macht

112) Gewisse Arten von ihnen hausen auch auf Bäumen und selbst in menschlichen Wohnungen; sie werden mit den Schlangen identifiziert, die in Gemäuer und unter den Wurzeln von Bäumen oft so geheimnisvoll hervorkommen und verschwinden. S. Nöldke, Zeitschr. für Völkerpsychologie, 1860, p. 412 ff. Wellhausen, Heidentum, 137 [151 ff.]. Ueber Schlangen als Gestalt der *ginnen* von Bäumen s. Rasmussen, Additamenta, p. 71. Vgl. Gauhari und Lisân s. v. *ط*.

113) Jes. 13, 21. 34, 14; vergl. Luk. 11, 24.

ist. Man kann in der That sagen, dass die Erde zwischen Daemonen und wilden Tieren einerseits, Göttern und Menschen andererseits geteilt ist¹¹⁴. Jenen gehören die unzugängliche Wildnis mit all ihren unbekanntem Gefahren, die Einöden und das Dickicht, die von den gewöhnlichen Wegen und den Weidegebieten des Stammes abseits liegen, und nur die kühnsten Helden nehmen es ohne Furcht mit ihnen auf. Den Göttern hingegen gehören die Gebiete, welche die Menschen kennen und gewöhnlich besuchen, innerhalb derer sie fest begründete Beziehungen nicht nur zu ihren menschlichen Nachbarn haben, sondern auch zu den übernatürlichen Mächten, die ihre Wohnsitze dort unmittelbar neben ihnen haben. Und wie die Menschen allmählich in die Wildnis eindringen und die wilden Tiere vor sich her zurückdrängen, so vertreiben die Götter in ähnlicher Weise die Daemonen, und Orte, die einst als Wohnsitze geheimnisvoller und böser Mächte gefürchtet waren, verloren ihren Schrecken und wurden entweder zu gemeinsamem Culturlande oder verwandelten sich in die Sitze befreundeter Gottheiten. Bei dieser Auffassung wird die Anerkennung bestimmter Stätten als Sitze der Götter der religiöse Ausdruck für die fortschreitende Unterwerfung der Natur durch den Menschen. Bei der Eroberung des Erdreichs für sich hat der primitive Mensch nicht nur mit äusseren Schwierigkeiten zu kämpfen, sondern auch mit abergläubischer Furcht vor dem Unbekannten, die seine Energie lähmt und ihn hindert, seine Kraft frei zu entfalten, um die Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen. Wo die unbekanntem daemonischen Mächte herrschen, fürchtet er sich, seinen Fuss hinzusetzen und sich die Gaben der Natur zu eigen zu machen. Wo aber der Gott seinen Wohnsitz hat, ist er in Freundesland und hat einen Beschützer nahe zur Hand; die geheimnisvollen Mächte der Natur sind seine Verbündeten statt seine Feinde: „Denn mit des Feldes Steinen ist er im Bunde, und die wilden Tiere sind mit ihm befreundet“¹¹⁵.

Der Sieg der Götter über die Dämonen, wie der des Menschen über die wilden Tiere, kann nur ganz schrittweise errungen worden sein; als endgültig gesichert und bestätigt aber erscheint er nur auf der Stufe des Ackerbaus, wo der Gott der Gemeinschaft zugleich der höchste Herr des Landes und der Urheber aller seiner Güter wurde. Mit der Erreichung dieser Stufe waren die Daemonen — oder die übernatürlichen Wesen, die mit ihren menschlichen Nachbarn nicht in bestimmten Beziehungen standen — entweder in die Wüste an öde, unbetretene Stätte vertrieben, oder sie waren von ganz geringer Bedeutung geworden als durchaus untergeordnete Wesen, auf die etwa noch persönlicher Aberglaube Rücksicht nahm, die aber in der öffentlichen Volksreligion keine Stelle mehr einnahmen. In einem Gebiete, das eine Gemeinschaft von Menschen inne hatte, war der Gott der Gemeinschaft der Gebieter; jedes als übernatürlich erscheinende Zeichen wurde gewöhnlich auf sein Eingreifen zurückgeführt und galt als Zeichen seiner persönlichen Gegenwart oder der Anwesenheit seiner Boten und Beauftragten. Die Folge davon war, dass jede Stätte,

114) Die enge Verbindung zwischen Dämonen und wilden Tieren ist in einem Commentar zu I b n H i š ā m (II, 9. Z. 20, 23) gut veranschaulicht, wo wilde Tiere und Schlangen rings um eine Ruine hausen, und wer versucht, irgend etwas aus ihr fortzutragen, wird von einem Gimm angefallen.

115) Hiob 5, 23. Die Anspielung auf die wilden Tiere ist bezeichnend. Vergl. Hos. 2, 18. II. Kön. 17, 26. Eine arabische Parallele dazu bietet I b n S a ' d, No. 145. Vergl. die Bemerkung Wellhausens, Skizzen und Vorarbeiten IV, 194.

die zu der übernatürlichen Welt in besonderen Beziehungen stand, nicht als Sitz unbekannter Dämonen, sondern als die heilige Stätte eines bekannten Gottes betrachtet wurde. Diese Anschauung war unter den alten Hebräern die vorherrschende, wie sie auch unter ihren kanaanitischen Nachbarn unfraglich allgemein verbreitet war. — Bis zu einem gewissen Punkte macht es keine besonderen Schwierigkeiten, den Entwicklungsgang, der sich in alledem darstellt, zu verfolgen. Es ist ein naheliegender Schluss, dass die Mächte, die ein Gebiet inne haben, in dem Menschen leben und gedeihen, freundlich sind. Nicht so leicht aber lässt sich erkennen, wie die unbestimmte Vorstellung von übernatürlichen, jedoch wohlwollend gesinnten Nachbarn in die schärfer begrenzte Vorstellung von einer bestimmten localen Gottheit übergeht, oder wie sich die unbedenklich durchgeführte Identifizierung der localen Macht mit dem Stammesgotte des Gemeinwesens vollzieht. Wie wir sahen, hat der Stammesgott bestimmte und dauernde Beziehungen zu seinen Anhängern, die von ganz anderer Art sind, als die eben erörterten localen Beziehungen. Er ist ihnen nicht nur ein befreundeter Nachbar, sondern — wenigstens in den meisten Fällen — ihr Stammesgenosse und der Erzeuger ihres Volkes. Wie hat es sich zugetragen, dass der Vater einer menschlichen Volksgemeinschaft mit dem übernatürlichen Wesen identifiziert wurde, das eine bestimmte Stätte inne hatte und sich durch sichtbare Erscheinungen oder andere Erweise seiner Anwesenheit, wie sie dem ungebildeten Denken genügten, bekundete? Diese Identifizierung ist jedenfalls von ausserordentlicher Bedeutung; denn sie schafft ein festes Verhältnis zwischen dem Menschen und gewissen Teilen der natürlichen Welt, die seinem Willen und seiner Herrschaft nicht unterworfen sind, und hebt damit seine Stellung in der Ordnung des Weltalls, indem sie ihn wenn auch nur in gewissen Schranken, von dem quälenden Gefühl beständiger Unsicherheit und unbestimmter Furcht vor unbekanntem Mächten befreit, die ihn von allen Seiten umgeben. Ein so bedeutsamer Schritt in der Befreiung des Menschen von der Gebundenheit an die natürliche Umgebung kann sich nicht schnell vollzogen haben und ist durch ein einfaches Verfahren a priori überhaupt nicht zu erklären. Es ist ein Problem, das sich nicht ohne weiteres lösen lässt, sondern im Verlaufe unserer weiteren Untersuchungen noch einer sorgfältigen Erwägung bedarf.

Der Totemismus.

Eines mag indes hier sogleich bemerkt werden. Wir haben gesehen, dass durch die Localgottheit, die einerseits zu einem Stamme, andererseits zu einem bestimmten Naturbereich in festen Beziehungen steht, auch ihre Anhänger in eine feste und dauernde Verbindung mit bestimmten Teilen ihrer natürlichen Umgebung kommen, die nicht ihrem Willen oder ihrer Herrschaft unterworfen sind. Genau das Gleiche wird, wenn auch innerhalb etwas engerer Grenzen, bereits auf der ältesten Stufe des rohen Gemeinwesens erreicht, und zwar in einer Weise, die nicht einmal den Glauben an einen individuellen Stammesgott erfordert, durch die Institution des Totemismus. In der totemistischen Periode der menschlichen Gemeinschaft hält sich jede Sippe oder jeder Stamm für natürlich verwandt mit irgend einer Art von beseelten oder unbeseelten Wesen; am häufigsten ist der Glaube an Verwandtschaft mit ir-

gend einer Tierart. Jedes Tier der betreffenden Art wird als Bruder betrachtet, und es wird ihm die gleiche Ehre wie einem menschlichen Stammesgenossen erwiesen, wie man auch glaubt, dass es seinen menschlichen Verwandten durch mancherlei freundliche Dienste helfe. Die Bedeutsamkeit einer solchen, auf das unlösliche Band der Verwandtschaft begründeten Verbindung mit einer ganzen Gruppe von Naturwesen, die nicht der Menschheit angehören, darf nicht nach Massgabe unserer Anschauungen darüber, was Tiere zu thun oder nicht zu thun vermögen, bemessen werden. Denn da ihre Natur ganz unvollkommen bekannt ist, so verleiht ihnen die rohe Phantasie alle wunderbaren Eigenschaften. Ersichtlich ist, dass sich ihre Kräfte und Fähigkeiten von denen des Menschen unterscheiden; so nimmt man denn an, dass sie manches zu thun vermögen, was nicht in der Macht des Menschen steht. In der That werden ihnen Gaben beigelegt, die wir als übernatürliche bezeichnen müssen, und die mit den Fähigkeiten übereinstimmen, die vom Heidentum den Göttern zugeschrieben werden; sie werden z. B. mit der Fähigkeit, Vorzeichen und Orakel zu geben oder Krankheiten zu heilen und dergl. ausgestattet.

Der Ursprung des Totemismus ist ebenso sehr ein Problem wie der Ursprung der Localgötter. Es ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass beide Anschauungen von einander unabhängig sind, denn in beiden Fällen ist die Erscheinung, die eine Erklärung finden soll, die Befreiung der menschlichen Gemeinschaft von der Furcht vor bestimmten natürlichen Mächten durch die Ausgestaltung der Anschauung von einer natürlichen Verbindung und Verwandtschaft zwischen beiden Teilen. Grosse Schwierigkeiten stehen der Annahme entgegen, dass eine so auffallende Anschauung wie diese, die überall auf der Erde verbreitet ist und sich unter rohen Völkern stets in der Gestalt des Totemismus darstellt, unter solchen Rassen, die wir nur auf einer höheren Entwicklungsstufe des Gemeinwesens kennen, einen ganz anderen, von jener Grundanschauung unabhängigen Ursprung haben soll. Der Glaube an locale Naturgottheiten, die zugleich Stammesgötter sind, braucht sich nicht unmittelbar aus einem älteren Totemismus entwickelt zu haben; aber ein begründeter Zweifel ist nicht dagegen geltend gemacht worden, dass er sich aus Vorstellungen oder Bräuchen entwickelt hat, die auch im Totemismus zum Ausdruck kommen. Sie müssen daher in den primitivsten Zustand roher Verhältnisse zurückreichen. Es ist von Wichtigkeit, dies in der Erinnerung zu behalten, um wenigstens gegenüber der Deutung primitiver religiöser Verhältnisse durch Vorstellungen, die einer höher entwickelten Stufe des menschlichen Denkens angehören, beständig zur Vorsicht gemahnt zu sein. Aber der Vergleich mit dem Totemismus vermag unsere Untersuchung auch positiv zu fördern, denn er lenkt unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Formen des ältesten Denkens, die über einzelne Punkte in der Auffassung der localen Heiligtümer Licht verbreiten.

Im Totemismus stehen die Menschen nicht zu individuellen Mächten der Natur, d. h. zu Göttern, in Beziehung, sondern zu bestimmten Klassen natürlicher Grössen. Es liegt ihm die Anschauung zu Grunde, dass auch die Dinge der Natur, wie die Menschheit, in Gruppen oder Gemeinschaften gegliedert sind, die den durch Verwandtschaft bestimmten Gruppen der menschlichen Gemeinschaft entsprechen. Die Vorstellung, dass ein dem menschlichen Leben analoges Leben alle Teile der Welt durchdringt, kann leicht auf unbeseelte

wie beseelte Wesen ausgedehnt werden. Die statistisch feststellbaren That-sachen des Totemismus zeigen, dass die Naturobjecte, mit denen sich die rohe Vorstellung am meisten beschäftigte, die verschiedenen Arten der Tiere waren. Mit ihnen steht der Mensch vorzugsweise in dauernden, freundlichen oder feindlichen Beziehungen. Sie sind im besonderen Masse der Mittelpunkt seiner abergläubischen Hoffnungen, Befürchtungen und Bräuche.

Indem wir uns diese Thatsachen vergegenwärtigen, können wir dem arabischen *Ginn* wieder unsere Betrachtung zuwenden. Wir haben bereits einen Unterschied zwischen Göttern und Ginnen festgestellt: die Götter genossen die religiöse Verehrung ihrer Anhänger, die Ginnen finden solche nicht. Indes besteht noch ein wesentlicher Unterschied, der hier unsere Aufmerksamkeit erfordert, darin, dass die Götter eine ausgeprägte Individualität haben, die den Ginnen fehlt. Allerdings begegnen uns in den Märchen „Tausend und eine Nacht“ Ginnen, die individualisierende Namen tragen und als persönlich bestimmte Wesen erscheinen, aber in den alten Sagen ist der einzelne *Ginn*, wo ein solcher etwa dem Menschen entgegentritt, ebensowenig zu einer bestimmten Persönlichkeit ausgestaltet wie die Tiere¹¹⁶. Er ist nur ein Einzelner einer Klasse von Wesen, die der Mensch nicht von einander zu unterscheiden vermag, die — wie man glaubt — ein Volk oder einen Stamm übermenschlicher Wesen bilden¹¹⁷, eine besondere Oertlichkeit bewohnen und unter einander durch das Band der Verwandtschaft und den Brauch der Blutrache vereinigt sind, sodass die Gesamtheit ihre Wohnsitze gegen das Eindringen der Menschen gemeinsam verteidigt oder jede Unbill an den Menschen rächt, die einem ihrer Glieder zugefügt worden ist¹¹⁸. Diese Vorstellung der von den Ginnen gebildeten Gemeinschaften entspricht genau der rohen Anschauung

116) Zur Veranschaulichung dessen mag der Hinweis auf eine sprachliche Erscheinung dienen, die interessant, aber wenig beachtet ist. Man sagt im Arabischen nicht „eine Ghül erschien“ sondern „die Ghül erschien“, ebenso wie David sagt „der Löwe und der Bär kam“ (I. Sam. 17, 34. Amos 3, 12. 5, 19). Hier wird der bestimmte Artikel gebraucht, weil eine weitergehende Bestimmung als die Bezeichnung der Art nicht möglich ist. Die Einzelwesen sind nur numerisch verschieden, aber qualitativ von einander nicht zu unterscheiden. Dieser Gebrauch des Artikels ist genau zu unterscheiden von Fällen wie *הַאִישׁ* (I. Sam. 9, 9), wo der Artikel im generellen Sinne steht, indem ein allgemein geübter Brauch der Menschen erwähnt wird. Ebenso ist es in Fällen wie *הַפִּלִּיט* (Gen. 14, 13), *נֶאֱלַד הָרֶם הָאִיב*, wo das Nomen in Wirklichkeit ein Verbaladjektiv ist, das eine Handlung ausdrückt und die Person durch die ihr zugeschriebene Handlung bestimmt wird.

117) Eine Localsage über zwei Stämme der *ginnen*, der Banu Mâlik und der Banu Šaišabân erzählt Jâkût, III, 476 ff. Es ist eine Erzählung rein beduinischer Herkunft, aber wie die meisten späteren Geschichten dieser Art nicht rein mythisch, sondern eine freie Erfindung im Anschluss an die gangbare religiöse Anschauung. Der älteste Fall, wo ein Stamm der *ginnen* mit einem Patronymicon, und nicht bloss mit einem localen Namen bezeichnet ist, sind vielleicht die Banu Ukaiš, s. Nâbiga, 29, 10; Ibn Hišâm, p. 282. Indes nennt Tha'lab die B. Ukaiš als einen menschlichen Stamm, und die Worte des Nâbiga stimmen zu dieser Auffassung völlig. Ginnen mit Personennamen erschienen in einzelnen Traditionen über den Propheten, soweit ich aber zu sehen vermag nur in solchen, die „schwach“, d. h. unecht sind.

118) Für die Blutrache der *ginnen* ist das klassische Beispiel das bei Azrakî, p. 261, Vergl. auch Damiri, s. v. *arkam* (Vol. I, p. 23), wo wir erfahren, dass einer, der einen Schlangendämon erschlagen hat, sterben musste oder wahnsinnig wurde, und dass dies für die Blutrache galt, die der Stamm des Erschlagenen nahm. [s. Wellhausen, Heidentum², p. 149.]

von der Tierwelt. Jede Tierart wird als eine organisierte Verwandtschaft betrachtet, die durch die Bande des Blutes und die Sitte der Blutrache verbunden ist, die jedem Angriff einen einheitlichen Widerstand entgegensetzt, wenn ein solcher von Menschen gegen eines ihrer Glieder unternommen war. Im arabischen Ginnenglauben ist es ebenso wie in dem rohen Tieraberglauben weit mehr diese Solidarität unter den Gliedern einer Gattung als die Macht des einzelnen Ginnen oder Tieres, die sie zu Gegenständen abergläubischer Furcht macht.

Diese einzelnen Punkte in der Aehnlichkeit der Ginnen in Arabien und der Tiergattungen unter rohen Völkern sind schon auffallend genug, aber sie erschöpfen noch nicht annähernd den Thatbestand. Wir haben bereits gesehen, dass die Ginnen den Menschen gewöhnlich in Tiergestalt erscheinen, obwohl sie auch menschliche Gestalt anzunehmen vermögen. Dieser letzte Zug kann indes für die arabische Anschauung nicht als ein solcher gelten, der einen fundamentalen Unterschied zwischen ihnen und den gewöhnlichen Tieren begründet; denn unter den Arabern bestand auch der Glaube, dass ganze menschliche Stammesgemeinschaften Tiergestalt anzunehmen vermöchten. Im allgemeinen aber erhellt, dass sich die übernatürliche Macht der Ginnen von der, die rohe Völker auf der Stufe des Totemismus wilden Tieren zuschreiben, überhaupt nicht unterscheidet. Auf geheimnisvolle Weise erscheinen und verschwinden sie, übernatürliche Stimmen, warnende Rufe, unerklärliche Krankheit und Tod werden mit ihnen ebenso wie mit Totem-Tieren in Verbindung gebracht. Gewöhnlich treten sie zu den Menschen in freundliche Beziehungen, sie gehen sogar Ehen mit Menschen ein; aber die Sagen wilder Völker berichten das gleiche auch von Tieren. Ein Wahnsinniger endlich ist von einem Ginn besessen (daher *maǧnān*); es finden sich aber auch zahlreiche Beispiele für den Glauben, dass die Seele eines Tieres in einen Menschen übergegangen ist¹¹⁹. Die uns überlieferten Erzählungen von Ginnen stammen aus einer Zeit, wo die Araber nicht mehr reine Barbaren waren und bereits aufgehört hatten, den meisten Tieren dämonische Eigenschaften beizulegen. Wenn unsere Berichterstatter Erzählungen von Tieren, die mit menschlicher Rede oder übernatürlichen Fähigkeiten begabt sind, wiedergeben, so halten sie es für etwas natürliches, dass es nicht gewöhnliche Tiere, sondern eine besondere Klasse von Wesen sind. Die Geschichten selbst aber sind genau dieselben, wie sie barbarische Völker von wirklichen Tieren erzählen. Die Fehde zwischen dem Banu Sahn und dem Ginn von Dhū Ṭawā ist ein Krieg zwischen Menschen und allen kriechenden Tieren, die, wie im alten Testament, einen gemeinsamen Namen haben¹²⁰ und als eine einzige Gattung oder ein Geschlecht betrachtet werden. Auch „das wilde Tier von den wilden Tieren der Ginnen“, das Taabbata Sarran bei einem nächtlichen Zusammentreffen erlegte und unter dem Arm heimbrachte, war ein ganz concretes Tier¹²¹. Die den Ginnen eigene

119) Diese Anschauung liegt in Dan. 4, 13 vor.

120) arab. ḥanaš [hebr. חַנָּשׁ] ist = שָׂרָף od. רָמַשׁ. Die Erzählung bei Azrāki p. 261 ff. Wellhausen, Heident. p. 138 [154].

121) *Agh.* XVIII, 210—212. Taabbata Sarran, einer der berühmtesten arabischen Recken, ist eine historische Person; der Vorfall ist wahrscheinlich eine Thatsache. Aus

Gestalt scheint meist die einer niedrigeren Tierart zu sein, oder sie ist eine monströse Zusammensetzung von Tiergestalten, wie sie noch in späterer Zeit in der Beschreibung der 420 Arten, die dem Salomo vorgeführt wurden, erscheinen¹²². Aber das Streben, den Geschöpfen, die mit Vernunft und Sprache begabt sind, auch menschliche Gestalt zu verleihen, macht sich unwiderstehlich geltend, sobald sich die Menschen über den Zustand der völligen Uncultur erhoben haben. Und wie sich die Tiergötter in anthropomorphe Gottheiten umgestalten, die als auf Tieren reitend oder anderweit mit ihnen verbunden dargestellt werden, so werden auch die Ginnen als Wesen von menschlicher Gestalt vorgestellt, und die Tiere, die nach der ursprünglichen Auffassung übernatürliche Wesen waren, erscheinen als die Tiere, auf denen sie reiten¹²³. Endlich waren die einzigen Tiere, die unmittelbar und anhaltend mit den Ginnen identifiziert wurden, die Schlangen und anderes schädliches kriechendes Getier. Die Autorität gewisser Aeusserungen des Propheten waren für diese Einschränkung mit von Einfluss¹²⁴. Doch ist es auch ganz natürlich, dass diese Geschöpfe, vor denen die Menschen überall eine besondere Furcht haben, die sich, nachdem die wilden Tiere in die Wüste vertrieben waren, noch dauernd in menschlichen Wohnungen aufhielten und sich vielfach als gefährlich zeigten, zuletzt von allen Tieren ihres übernatürlichen Charakters entkleidet wurden¹²⁵.

Demnach zeigt sich, dass noch in neueren Berichten die *Ginnen* und

den Versen, in denen er seinen Feind beschreibt, scheint hervorzugehen, dass die angebliche Ghûl ein katzenartiges Raubtier war. Bei Damîrî II, 212, letzte Zeile, erscheint eine Ghûl in Gestalt einer stehenden Katze.

122) Kazwîni, I, 372 f. Auch wenn sie in menschlicher Gestalt erscheinen, haben sie irgend ein tierisches Merkmal, z. B. eine haarige Hundspfote statt der Hand. Damîrî, II, 213, Z. 22.

123) Die Erzählungen, in denen die Ginnen in dieser Form erscheinen, sind offenbar spät. Wenn ein Dämon auf einem Wolf oder Strauss reitend erscheint, um seine Meinung über die Verdienste der arabischen Dichter zu äussern (*Agh.* VIII, 78. IX, 163. s. Wellhausen, Heidentum, p. 137), so haben wir es mehr mit litterarischer Fiction als mit ursprünglichem Glauben zu thun. Aehnlich ist die Erzählung von einer *ghûl*, die auf einem Strausse reitet (Kazwîni I, 373 f.) nur eine erbauliche muslimische Geschichte. Diese Erzählungen stehen in scharfem Widerspruch mit der ursprünglichen, alten Sage, bei Maidâni, I, 181, wo der Dämon wirklich ein Strauss ist. Der Uebergang zu der anthropomorphen Auffassung tritt uns in der Erzählung von *Taabbaṭa Sarran* entgegen, wo das als *ghûl* bezeichnete Ungeheuer eines der wilden Tiere der *ginnen* ist. Die Reittiere der *ginnen* sind sehr verschiedener Art: der Schakal, die Gazelle, das Stachelschwein, als ungewöhnlich wird es erwähnt, dass der Hase nicht unter ihnen ist (*Sihâh*, s. v. Rasmussen, Additam. p. 71, Z. 14), weshalb aus Teilen seines Körpers Amulette gemacht werden. (ZDMG. 39, 329.) Prof. de Goeje hat dazu einen Beleg aus Zamahsârî, Faik, I, 71 beigebracht: „Unkundige Leute halten die wilden Tiere

für das Vieh der Ginnen und meinen, dass jemand, der einem wilden Tier begegnet, von geistiger Störung befallen wird“. Die lähmende Wirkung des Schreckens wird auf eine übernatürliche Macht zurückgeführt. Vergl. damit Aristoteles, *Mirab. Ausc.* 145: „Es soll in Arabien eine Art Hyäne geben, die, wenn sie ein Tier zuerst sieht (bevor sie selbst gesehen wird, vergl. Plato, *Rep.* I, p. 336 D; Theocrit, XIV, 22; Vergil, *Ecl.* IX, 54) oder wenn sie auf den Schatten eines Menschen tritt, das betr. Tier oder den Menschen der Stimme und der Bewegung beraubt.“

124) [Wellhausen, Heident. ² p. 153.]

125) Die Schlange ist überall ein Gegenstand religiösen Aberglaubens. Ueber religiöse Verehrung von „kriechendem Getier“ bei den Nordsemiten im allgemeinen s. Hes. 8, 10. Der Eid bei allen kriechenden Tieren (*hanaš*) zwischen den zwei Harras erscheint bei Ibn Hišam 10, Z. 14. Tabarî, I, 911. 20 in einer unechten Nachbildung des Stils der alten Wahrsager.

verschiedene Tierarten eng mit einander verbunden sind, während sie in älteren Sagen thatsächlich identifiziert werden, dass mithin von den *Ginnen* nichts erzählt wird, was barbarische Völker nicht auch von Tieren berichten. Diesen Thatsachen gegenüber gehört ein übertriebener Skepticismus dazu, um zu bezweifeln, dass die mit allen geheimnisvollen Kräften ausgestatteten *Ginnen* nichts anderes sind als mehr oder weniger umgestaltete Vertreter von Tierarten, die mit übernatürlichen Eigenschaften ausgerüstet sind, wie sie für die rohe Anschauung mit lebenden Wesen untrennbar verbunden sind. Eine Art der *Ginnen*, die durch Verwandtschaft mit einem menschlichen Stamme verbunden sind, würden von einem Totemwesen nicht zu unterscheiden sein; und anstatt die *Ginnen* Götter ohne Verehrer zu nennen, dürfen wir sie zutreffender als Totems ohne menschliche Verwandtschaft bezeichnen. Diese Auffassung von der Natur der *Ginnen* ermöglicht uns das Verständnis des Grundsatzes, nach dem bestimmte Orte als ihre Sitze galten. In den unermesslichen Einöden der arabischen Wüste wird jedes unbekannte Geräusch leicht als Geflüster der *Ginnen* aufgefasst, jede fremdartige Wahrnehmung gilt als eine dämonische Erscheinung. Wenn aber gewisse Orte als ihre hauptsächlichsten Sitze bestimmt waren, so müssen wir annehmen, dass Erscheinungen und Töne, die für übernatürlich gehalten wurden, dort häufiger waren als anderswo. Die blosse Phantasie vermochte zwar das übernatürliche Ansehen einer Stätte lebendig zu erhalten, in ihrem Ursprung aber muss die zügellose Einbildungskraft des Barbaren irgend einen Berührungspunkt mit der Wirklichkeit gehabt haben. Die nächtlichen Erscheinungen und Töne, die den Wanderer in von Dämonen bewohnten Gebieten erschrecken, Erzählungen über Jäger, die in ein als gefahrvoll verrufenes Gebirge gezogen waren und von der *Ghul* entführt waren, beziehen sich unverkennbar auf von Geistern bewohnte Stätten, in denen gefährliche Tiere bei Nacht umherschweiften. Während ferner die *Ginnen* im allgemeinen öde und wüste Stätten aufsuchen, sind ihre besonderen Sitze gerade solche Orte, wo sich wilde Tiere zahlreich versammeln — nicht die dürre und leblose Wüste, sondern Lichtungen und Pässe in Gebirgen, die Nachbarschaft von Bäumen und Gehölzen, besonders unzugängliches Dickicht, das im Grunde von Thälern an feuchten Orten wächst ¹²⁶.

Die Sitze der *Ginnen*.

Gewiss sind das Stätten, an denen das innere Leben der Natur am lebhaftesten in allen seinen Formen hervortritt; es ist somit selbstverständlich,

[26] Ueber die Verbindung der *ginnen* mit der natürlichen Wildnis vergl. Wellhausen, Heidentum, p. 136. In Südarabien wird das natürliche Dickicht noch heute als der Sitz wilder Tiere gemieden. Kein Araber verbringt freiwillig eine Nacht im *Wadi Ma'isa*, weil in seinem Dickicht manche Arten von Raubtieren hausen. v. Wrede, Reise in Hadhramaut, p. 131). Damit können die Löwen von Al-Sarā und im Jordandickicht (Sach. 11, 3) verglichen werden. Auch muss man daran denken, dass im Zustande des culturlosen Lebens, wo der Kampf des Menschen mit wilden Tieren ein solcher auf Leben und Tod war, die mit solchen Oertlichkeiten verbundene Furcht verzehnfacht wurde. Auch in der alten muhammedanischen Litteratur ist noch kein scharfer Unterschied zwischen der von wilden Tieren und der von *Ginnen* drohenden Gefahr gemacht. S. oben p. 86 Anm. 114.

dass die Menschen hier am meisten geneigt sind, die Gegenwart göttlicher oder doch übermenschlicher Mächte anzunehmen. Eine so allgemeine Erklärung ist jedoch nicht ausreichend. Die ursprüngliche Religion war kein philosophischer Pantheismus, und die ursprünglichen Gottheiten waren nicht der unbestimmte Ausdruck für das Gesetz des Naturlebens. Wir haben eine Erklärung für die Thatsache zu suchen, dass solche Orte, an denen das Leben der Natur am kräftigsten hervortritt — oder vielmehr einige solcher Orte — dem primitiven Semiten als Sitze, nicht abstracter göttlicher Mächte, sondern sehr concreter, greifbarer Wesen erscheinen, die mit den einzelnen Eigenschaften ausgestattet sind, wie wir sie auch den Ğinnen beigelegt fanden, ferner, dass diese Vorstellung nicht auf ganz allgemeinen Eindrücken beruhte, sondern durch Beziehung auf thatsächliche Erscheinungen dämonischer Wesen begründet wurde. Das gewöhnliche, allgemeine Gerede von einer instinctiven Empfindung für die Gegenwart der Gottheit in den Aeusserungen des Naturlebens bringt uns dem Verständnis dieser Vorstellungen nicht im mindesten näher; dagegen ist es bedeutsam, dass Orte von natürlicher Fruchtbarkeit, die der Mensch niemals berührt und die sein Fuss selten betreten hatte, die bevorzugten Sitze der wilden Tiere sind, dass alle rohen Völker wilden Tieren die gleichen übernatürlichen Eigenschaften beilegen, wie sie die Araber den *ğinnen* zuschreiben, und dass die Araber von Bakkâr als einer durch seine Dämonen berühmten Stätte in ebenso selbstverständlicher Weise sprachen, wie von Al-Šarâ und seinen berühmten Löwen.

Während die bezeichnendsten Eigenschaften der *ğinnen* offenbar von Tieren entlehnt sind, muss man dessen eingedenk bleiben, dass die rohe Phantasie, die allen Wesen der beseelten Natur übernatürliche Kräfte beilegt, den Bereich des beseelten Lebens in sehr freier Weise ausdehnt. Als Totem werden nicht selten Bäume angenommen, die für ihre Anhänger alles das zu leisten scheinen, was ein tierischer Totem zu thun vermag. Dass Bäume beseelt seien, Empfindungsvermögen hätten, Schmerzen fühlten und eine vernunftbegabte Seele hätten, wurde auch von alten, griechischen Philosophen aus solchen Erscheinungen, wie ihrem Schwanken im Winde und der Beweglichkeit ihrer Zweige geschlossen¹²⁷. Während die Beziehungen von Höhlen und Wäldern zu übernatürlichen Wesen hinreichend dadurch erklärt zu sein scheinen, dass sie die gewöhnlichen Lagerstätten der wilden Tiere sind, erscheint es als das wahrscheinliche, dass die Verbindung gewisser Arten der *ğinnen* mit Bäumen in vielen Fällen als ursprünglich anzusehen ist, indem die Bäume selbst als beseelte, dämonische Wesen angesehen wurden. In Hadramaut ist es heute noch gefährlich, die empfindliche Mimose zu berühren, da der in der Pflanze wohnende Geist das Unrecht rächen wird¹²⁸. Die gleiche Vorstellung begegnet uns in der Erzählung von Harb b. Umajja und Mirdâs b. Abî 'Amir, geschichtlichen Persönlichkeiten, die der Generation vor Muhammad angehören. Als diese beiden ein unzugängliches, wildes Dickicht in Brand steckten in der Absicht, es zu cultivieren, entflohen daraus die Dämonen der Stätte in Gestalt weisser Schlangen unter kläglichem Geschrei, die Eindringenden aber starben bald darauf. Man nahm an, dass die *ğinnen* sie erschlagen hätten, „weil sie

[127] Aristoteles, De plantis I, 815. Plutarch, Plac. Philos. V, 26.

[128] Wrede, Reise in Hadramaut, p. 131.

Feuer an ihren Wohnsitz gelegt hatten“¹²⁹. Die Geister der Bäume nehmen hier Schlangengestalt an, wenn sie ihre natürlichen Sitze verlassen; ähnlich sind nach dem muhammedanischen Glauben die *Ġinnen* des *uṣr* und der *hamāta* Schlangen, die Bäume dieser Art bewohnen. Ursprünglich aber hat das übernatürliche Leben und die übernatürliche Kraft ihren Sitz in den Bäumen selbst, die als beseelt und sogar als vernunftbegabt gelten. Muslim b. Uḳba vernahm im Traume die Stimme des *garkad*-Strauches, die ihn zum Führer der Armee des Jezid gegen Medina bestimmte¹³⁰. Oder die Kraft des Harzes der Akazie (*samura*) als Amulet ist mit der Vorstellung verbunden, dass es ein Klumpen Menstrualblutes (*haid*) ist, d. h. dass der Baum als Weib gedacht wird¹³¹. In ähnlicher Weise haben die alten hebräischen Fabeln von Bäumen, die sprechen und wie menschliche Wesen handeln, ihre ursprüngliche Quelle in der rohen Personifikation der Pflanzenwelt (Richt. 9, 8 ff. II. Kön. 14, 9).

Die rohen Vorstellungen vom Uebernatürlichen.

Es ist im ganzen nicht unzutreffend, wenn man sagt, dass die alten Semiten überall dort das Uebernatürliche erblickten, wo das innere Leben der Natur sich in besonders starker Weise äussert. Das ist aber nur die eine Seite des Richtigen, auf der anderen Seite gilt auch, dass das Uebernatürliche in der ursprünglichen, rohen Weise vorgestellt und einer Art menschlichen Lebens gleichgestellt wurde, das man verschiedenen Arten der Tiere und Pflanzen und selbst unorganischen Dingen beilegte.

In der That legen gewisse Erscheinungen der unorganischen Natur dem primitiven Denken unmittelbar die Vorstellung von einer lebenden Kraft, die Gegenwart eines lebendig wirkenden Wesens nahe. Um ein gewöhnliches Beispiel zu wählen, so verbanden die Araber des Mittelalters eine bestimmte Klasse von Dämonen mit den Sandstürmen und legten den Namen *zawābi'* ohne Unterschied diesen Naturerscheinungen wie den *ġinnen* bei, die sie begleiten oder verursachen¹³². Wichtiger ist der weitverbreitete Glaube, dass sich die Sterne bewegen, weil sie lebende Wesen sind, welcher Glaube die Grundlage des Planeten- und Sternbildercultus der Semiten wie anderer alter Völker bildet. Ebenso werden vulkanische Erscheinungen als Offenbarungen eines übernatürlichen Lebens betrachtet, wie wir in den griechischen Mythen von Typhoeus

129) *Agh.* VI, 92, XX, 135 f.

130) *Agh.* I, 14.

131) Rasmussen, *Additamenta*, p. 71. *Zamahšari*, *Asās*, s. حبيص.

Neugeborenen Kindern wird der Kopf mit dem Harz eingerieben, um die *ġinnen* zu vertreiben, ebenso wie sie das Blut des *'akika* genannten Opfers benutzen, um sich damit zu bestreichen. (s. *Kinship*, p. 152.) Das Menstrualblut hat bei allen Rassen übernatürliche Kräfte, und die Kraft des Hasenfusses als Amulet beruhte auf dem Glauben, dass dies Tier menstruiere (Rasmussen, l. c. 71). Das gleiche wurde von der Hyäne, behauptet, die manche magische Eigenschaften hatte und zum Menschen in besondern Beziehungen stand (*Kinship*, p. 199).

132) S. die Lexika und *Jāhiz*, citiert von van Vloten, *WZKM.* VII, 180. In einzelnen arabischen Sagen werden die stürmischen Bewegungen der Sandwinde als sichtbare Zeichen eines Kampfes zwischen zwei Stämmen der *ġinnen* gedeutet. s. Ibn Hišām, II, 42. *Jākūt*, III, 478.

sehen und in der muhammedanischen Sage von dem Krater Barahüt im Hadramaut, dessen Donner für die Seufzer der verlorenen Seelen gehalten wurden¹³³; vielleicht auch in der Sage von dem „Feuer Jemens“, im Thale von Darawän, das in heidnischen Zeiten als Gottesgericht gedient haben soll, indem es den Schuldigen verschlang und den Unschuldigen verschonte¹³⁴. Die giftigen Dämpfe, die ausserdem aus Schluchten in der Erde emporstiegen, wurden als Wirkungen mächtiger Geister angesehen¹³⁵. Aber weit entlegene Erscheinungen, wie die Bewegungen der Sterne, oder ungewöhnliche Erscheinungen, wie z. B. vulkanische, wirken auf die rohe Vorstellung des Menschen weniger stark ein als Dinge seiner irdischen Umgebung und des täglichen Lebens, die für ihn nicht weniger geheimnisvoll sind und sein gewöhnliches Leben näher berühren. Es scheint eine irrtümliche Annahme zu sein, dass es entlegene und ungewöhnliche Dinge sind, nach denen der primitive Mensch seine allgemeinen Anschauungen vom Wesen des Uebernatürlichen bildet. Vielmehr deutet er das Entlegene nach dem ihm näher liegenden, indem er z. B. die Himmelskörper als Menschen oder Tiere, die den beseelten Bewohnern der Erde gleichen, auffasst¹³⁶. Von allen unbeseelten Dingen hat für die Semiten die am meisten hervortretenden übernatürlichen Eigenschaften das fließende oder „lebende“ Wasser. In einem der ältesten Bruchstücke der hebräischen Poesie wird eine Quelle als ein lebendes Wesen angedredet¹³⁷. Heilige Quellen gehören bei allen Semiten zu den ältesten und unaustilgbarsten Objecten der Verehrung; man glaubte von ihnen, dass sie als Orakel zu wirken vermochten und ein Willensvermögen hätten, vermöge dessen sie dargebotene Opfer annähmen oder zurückwiesen. Natürlich nehmen diese Vorstellungen oft die Gestalt des Glaubens an, dass die heilige Quelle der Wohnsitz von Wesen sei, die von Zeit zu Zeit in menschlicher oder tierischer Gestalt aus ihr emporsteigen; die Grundidee ist aber, dass das Wasser selbst der lebendige Organismus eines dämonischen Lebens sei, nicht bloss eine tote Substanz¹³⁸.

133) S. Jākūt, I, 598. de Goeje, De valle Hadramaut, p. 20. (Rev. Col. Intern. 1886). Beruht dieser Glaube vielleicht auf einem alten Mythos, der sich an den Namen *Hadramaut* selbst knüpft? — s. Olshausen, Rhein. Museum. Ser. 3. Bd. VIII, p. 322; Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1879, p. 571 ff.

134) Ibn Hišām, p. 17 mit dem Commentar; Bekrī, p. 621; Jākūt, III, 470. Jākūt beschreibt das Thal als verflucht; keine Pflanze wuchs dort, kein Mensch konnte es durchschreiten, kein Vogel flog über dasselbe hin.

135) Man wird annehmen können, dass man an den Zorn der Ginnen über die Verletzung ihrer Wohnsitze, wie er in der Geschichte von Harb und Mirdās hervortritt, nicht so fest geglaubt hätte, wenn nicht dazu die Thatsache den Anlass gebildet hätte, dass solche Stätten, die als von Ginnen bewohnt galten, auch Sitze des Fiebers sind, das besonders dann auftritt, wenn ein Land zum erstenmal urbar gemacht wird. Nach der muhammedanischen Ueberlieferung bestimmte der Prophet die hochgelegenen Gebiete (*gals*) die gläubigen Ginnen, die Niederung (*ghaur*) für die ungläubigen. Die letzten sind in Arabien die Heimstätten von Fieber und Seuche. Damiri, I, 231.

136) S. Lang, Myth, Ritual and Religion. Cap. 5. Bei den Semiten scheinen der Cultus der Sonne, des Mondes und der Sterne in den ältesten Zeiten nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. Bei den Hebräern findet sich kaum eine Spur davon, bevor sich der assyrische Einfluss geltend macht [Zeph. 1, 5. Jer. 19, 13]. In Arabien hat er keineswegs die Ausdehnung, wie man zuweilen annahm, s. Wellhausen, Heidentum, p. 173 ff.

137) Num. 21, 17 ff. „Quelle auf, o Brunnen! Singt ihm zu!“

138) Näheres über heilige Wasser bei den Semiten in Kap. 5.

Der Ursprung heiliger Stätten.

Wenden wir uns nunmehr von den Sitzen der Dämonen zu den eigentlichen Heiligtümern, den Sitzen bekannter und freundlicher Mächte, mit denen die Menschen feste Beziehungen unterhalten, so finden wir, dass die Wohnsitze der Götter hinsichtlich ihres natürlichen Charakters den Sitzen der Dämonen durchaus gleichen. Es sind Berge und Waldesdickicht, fruchtbare Orte an einer Quelle oder einem Strom, bisweilen auch Punkte, die durch einen einzigen, berühmten Baum bezeichnet sind. Als die Menschen in die Wildnis eindringen und auch diese Orte in den Bereich ihres täglichen Lebens und Treibens zogen, verloren sie ihren Schrecken, aber nicht ihre übernatürlichen Beziehungen. Die freundlichen Götter nahmen die Stelle der gefürchteten Dämonen ein. Der daraus zu ziehende Schluss liegt auf der Hand: die natürlichen Merkmale, die für eine heilige Stätte als bestimmend galten, sind nicht durch Annahmen zu erklären, die sich auf eine höher entwickelte Form des Heidentums gründen, sondern müssen als aus den primitiven Vorstellungen des rohen Menschen übernommen betrachtet werden. Nicht die Natur des Gottes bestimmte die Stätte seines Heiligtums, sondern umgekehrt hatten die natürlichen Merkmale des Heiligtums einen wesentlichen Anteil daran, die Entwicklung der Vorstellungen von der Wirksamkeit des Gottes zu bestimmen. Wie dies möglich war, haben wir bei der Vorstellung von den localen Baalim gesehen. Die natürliche Fruchtbarkeit von wasserreichen Gebieten hatte bereits übernatürliche Beziehungen, als der Gedanke, sie durch Cultivierung dem Menschen dienstbar zu machen, noch nicht aufgetreten war und als die reichen Thalgründe in abergläubischer Furcht als Sitze furchtbarer, natürlicher Feinde gemieden wurden. Wie diese Furcht zuerst durchbrochen und die Umwandlung bestimmter Gruppen feindlicher Dämonen in freundliche und verwandte Mächte zuerst bewirkt wurde, vermögen wir nicht darzustellen; wir können nur sagen, dass diese Umgestaltung mittelst des Totemismus bereits in den primitivsten Gemeinschaften der Wilden vollzogen wurde und dass sich kein Zeugnis für eine Stufe in der menschlichen Gesellschaft findet, auf der nicht jede menschliche Gemeinschaft den Anspruch auf Verwandtschaft und Verbindung mit irgend einer Klasse oder Art von lebendigen Mächten der Natur erhob. Sobald wir aber diesen entscheidenden Schritt als gesichert annehmen, so ergibt sich die weitere Entwicklung des Verhältnisses der Götter zum Lande mit einer Art natürlicher Notwendigkeit. Die Umgestaltung der unbestimmten, freundlichen Mächte, die die Stätten des Naturlebens inne hatten, in die wohlthätigen Baalim des Ackerbaus, die Herren des Landes und seiner Gewässer, die allen, die in ihm wohnen, Leben und Fruchtbarkeit spenden, geht naturgemäss Hand in Hand mit der Entwicklung des Ackerbaus und der Ausbildung der Gesetze der Ackerbau treibenden Gemeinschaft.

Der Totemismus bei den Semiten.

Ich habe diese Beweise in einer Weise darzustellen versucht, bei der wir nicht voreilig auf die Hypothese eingehen, dass die freundlichen Mächte

der Semiten ursprünglich Totems waren, d. h. dass Beziehungen bestimmter menschlicher Gemeinschaften zu bestimmten Gruppen von Naturmächten bestanden, bevor diese Naturmächte aufgehört hatten, mit Pflanzen- oder Tierarten unmittelbar identifiziert zu werden. Wenn jedoch meine Darstellung des Wesens der *ginnen* zutreffend ist, so kann der Schluss, dass die Semiten einmal die Stufe des Totemismus durchlebten, nur durch die Annahme umgangen werden, dass sie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bilden, dass auch die primitivsten Barbaren nicht nur Feinde, sondern auch bleibende Verbündete — worunter auf dieser alten Stufe der Gemeinschaft notwendig Verwandte zu verstehen sind — unter den nicht-menschlichen oder übermenschlichen beseelten Wesen haben, von denen die Welt bevölkert ist. Diese Voraussetzung ist indes so schwer haltbar, dass niemand zu ihrer Annahme bereit sein wird. Andererseits kann mit grösserer Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass der Totemismus, wenn er überhaupt jemals bestand, verschwand, sobald die Semiten aus der Barbarei heraustraten, und dass die Religion der Rasse auf ihren höheren Culturstufen auf davon völlig unabhängigen Grundlagen beruhte. Ob diese Hypothese annehmbar ist oder nicht, muss sich aus einer Untersuchung des höheren Heidentums ergeben. Wenn die religiösen Riten, Bräuche und Vorstellungen von den rohen Anschauungen, wie von der rein barbarischen Naturauffassung, in der der Totemismus nur eine Anschauungsweise ist, wirklich unabhängig sind, so ist die Hypothese berechtigt. Sie ist indes nicht zulässig, wenn das höher entwickelte Heidentum selbst in allen seinen Zügen von rohen Vorstellungen durchsetzt ist, wenn sein Cultus und seine Institutionen mit rohen Bräuchen und Institutionen der totemistischen Form in engstem Zusammenhang stehen. Dass das letztere der thatsächliche Zustand ist, wird im Verlauf unserer weiteren Untersuchung über die Erscheinungen der semitischen Religion unverkennbar hervortreten. Ein wesentlicher Schritt, um den Nachweis dafür zu erbringen, ist bereits gethan, sobald wir erkannt haben, dass die Heiligtümer der semitischen Welt ihrem natürlichen Charakter nach mit den Sitzen der *ginnen* identisch waren, sodass die Götter hinsichtlich ihrer localen Beziehungen als an die Stelle der Pflanzen- und Tierdämonen getreten aufzufassen sind.

Die Bedeutung, die ich dem Glauben der Araber an *Ginnen* beilege, sofern er uns auf den Ursprung der localen Heiligtümer zurückführt, könnte übertrieben scheinen, da die angeführten Thatsachen nur einem Kreise des semitischen Bereiches entnommen sind. Man könnte fragen: worin liegt der Beweis dafür, dass diese arabischen Vorstellungen der gemeinsemitischen, religiösen Anschauung angehören? — Darauf ist zunächst zu erwidern, dass sich durch die Analyse der arabischen Vorstellung keine Züge finden lassen, die ihr eigentümlich wären. Es ist die gewöhnliche Anschauung aller rohen Völker und enthält Vorstellungen, die nur dem rohen Denken eigen sind. Die Annahme, dass sie in Arabien aus besonderen und localen Ursachen nach der Trennung von den übrigen Semiten entstanden sind, widerspricht aller Wahrscheinlichkeit. — Sodann entspricht das wenige, was wir über koboldartige Wesen bei den Nordsemiten wissen, vollständig den arabischen Thatsachen. Aus der Religion der Hebräer waren die Dämonen verdrängt und im alten Testament erscheinen sie kaum ausser in poetischer Darstellung. Aber die

שַׁרְיִים, die haarigen Dämonen, und das Nachtgespenst לִילִית entsprechen genau den arabischen *ginn*, s. Wellhausen, Heidentum, p. 135 [148 ff.].

Die Hauptsache ist jedoch, dass die barbarische Naturauffassung, die Pflanzen und Tieren Vernunft, sowie übernatürliche oder dämonische Eigenschaften beilegt, ebenso bei den Nordsemiten wie bei den Arabern nachweisbar ist. Man findet, dass die rohe Anschauung in Verbindung mit Zauberbüchsen beständig fortgelebt hat, nachdem sie in der eigentlichen Religion zurückgedrängt war. Die Formen des Aberglaubens im Volksleben der modernen Länder sind gegenüber denen dieser rohesten Völker nicht sehr viel weiter fortgebildet [s. Wellhausen, Heidentum², p. 147]. So steht es auch bei den Semiten, die magischen Bräuche und der volkstümliche Aberglaube sind nicht so sehr Ueberreste des höheren, officiellen Heidentums der grossen Cultusstätten, als vielmehr einer tieferen, primitiveren Stufe der Religion, die im heidnischen Cultus zwar verdunkelt, aber nicht aufgehoben wurde. Die Naturauffassung aber, die die semitische Zauberei beherrscht, entspricht genau der Anschauung, die dem arabischen Ginnenglauben zu Grunde liegt. Von den magischen Bräuchen der alten Syrer, die noch lange nach Einführung des Christentums bestanden, sind einzelne Beispiele in den Canones des Jakob von Edessa erhalten¹³⁹. Einer von diesen bestand darin, dass man die Wurzel einer gewissen Dornart, genannt *ishiak*, ausgrub und ihr ein Opfer darbrachte, indem man bei der Wurzel, die als Gast bei dem Feste behandelt wurde, ass und trank (Quaest. 38). Eine andere Pflanze mit dämonischer Kraft ist bei den Nordsemiten der *Baaras*, den Josephus, bell. jud. VII, 6. 3 beschreibt. Die Pflanze weicht vor solchen zurück, die sie zu ergreifen suchen, und ihre Berührung ist todbringend, solange ihre Wurzel noch in der Erde ist. Diese Pflanze scheint die Alraunwurzel zu sein (arab. *jabrüh*), von der die Araber ähnliches erzählen und die auch die alten Germanen von einem Geist bewohnt dachten. Wenn in der Parabel Jothams (Richt. 9, 8—15) die Pflanzen wie Menschen sprechen und handeln, so ist das lediglich Personifikation. Aber der Streit zwischen der Malve und Alraunwurzel, den Maimonides aus dem gefälschten Werk „Nabatäischer Landbau“ (Chwolsohn, Die Ssabier, II, 459. 914) mitteilt, der die Malve daran hindert, ihren Propheten mit Antworten zu versorgen, ist ein ursprüngliches Stück altsemitischen Glaubens. Bei derartigen Dingen ist nicht zu bezweifeln, dass auch ein Fälscher volkstümliche, religiöse Vorstellungen genau darstellt. Was die Tiere anlangt, so ist das dämonische Wesen der Schlange im Garten zu Eden unverkennbar; die Schlange ist nicht nur eine zeitweilige Verkleidung des Satan, sonst würde ihre Bestrafung sinnlos sein¹⁴⁰. Zauberei mittelst Schlangen, die im alten Testament öfter erwähnt wird, steht also mit dem dämonischen Charakter des Tieres in Zusammenhang. Allgemein beruht die Vorstellung, dass Tiere durch Zauber gebändigt und so z. B. an der Schädigung von Herden oder Weinbergen verhindert werden können (Jakob von Ed. Quaest. 46), auf der gleichen Anschauung; denn die Macht des Zaubers herrscht über die Dämonen und solche Wesen, die den Dämonen unterworfen sind.

¹³⁹ Syrischer Text: P. de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiq. (1856). Uebersetzung von Kayser, Die Canones Jakob's von Edessa (1886).

¹⁴⁰ In Legenden von syrischen Heiligen ist die Gestalt, die der Satan anzunehmen gezwungen ist, wenn man ihm mit dem Namen Christi oder dem Zeichen des Kreuzes entgegentritt, die einer schwarzen Schlange, s. *Mar Kardagh*, ed. Abbeloos p. 39. Hoffmann, Syrische Akten persischer Märt. p. 76.

Einer der seltsamsten abergläubischen Bräuche in Syrien ist folgender: Wenn in einen Garten Raupen eingedrungen sind, so kommen Mädchen zusammen; eine einzige Raupe wird genommen, und eines der Mädchen wird zu deren Mutter bestimmt. Das Tier wird dann beklagt und begraben, und die Mutter wird unter Trauerklagen an die Stätte geführt, wo die übrigen Raupen sitzen. (Jakob v. Ed., Quaest. 44.) Dann werden sämtliche Raupen verschwinden. Dabei wird offenbar vorausgesetzt, dass die Raupen das zu ihren Gunsten aufgeführte Spiel verstanden und davon beeinflusst wurden. Die syrischen Märchen des Tur 'Abdīn, die Prym und Socin gesammelt haben, sind voll von Tieren mit dämonischen Kräften. In diesen Geschichten bildet jede Tierart eine eigene, organisierte Gemeinschaft; sie reden und handeln wie die Menschen, haben aber übernatürliche Kräfte und stehen in engen Beziehungen zu den Ginnen, die auch in diesen Märchen erscheinen. Endlich mag noch bemerkt werden, dass der allgemein-semitische Glaube an Vorzeichen und Anweisungen, die von Tieren gegeben werden, demselben Ideenkreise angehört. Die Omina sind nicht zufällige Zeichen, die Tiere wissen was sie dem Menschen sagen.

Warum aber finden sich keine direkten und entscheidenden Zeugnisse für den Totemismus der Semiten? Spuren der alten rohen Naturanschauung, die dem Totemismus entsprechen, treten in der semitischen Vorstellung von den Dämonen noch deutlich hervor. Bei rohen Völkern ist aber diese Anschauung gewöhnlich mit dem Glauben verbunden, dass ein Geschlecht von Dämonen — oder genauer eine Art von Pflanzen oder Tieren mit dämonischen Eigenschaften — durch Verwandtschaft mit irgend einer Genossenschaft von Menschen verbunden ist. Wie aber stimmt dies mit dem Thatbestand in Arabien überein, wo alle Dämonen oder dämonischen Tiere gewöhnlich als Feinde des Menschen erscheinen? Die allgemeine Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, dass Totems oder freundliche dämonische Wesen sich schnell zu Göttern entwickeln, sobald sich die Menschen über den Zustand reiner Barbarei erheben. Feindliche Wesen dagegen, die ausserhalb des Bereiches eines organisch gestalteten Menschenlebens stehen, werden von dem socialen Fortschritt nicht unmittelbar beeinflusst und behaupten ihren ursprünglichen Charakter unverändert. Wenn die Menschen von der Annahme ausgingen, dass sie mit einer bestimmten Tierart gleichen Blutes seien, so musste jeder Fortschritt in der Art, wie sie über sich selbst dachten, auf ihre Vorstellungen von heiligen Tieren zurückwirken. Sobald sie ihren Gott als den Vorfahren ihres Stammes betrachteten, mussten sie ihn auch als den Vorfahren ihres Totemtieres ansehen; soweit wir sehen, stellten sie sich ihn dann in Gestalt eines Tieres vor. Der Gott zog dann auf seine Person die Verehrung, die allen Tieren der Totem-Art erwiesen zu werden pflegte, oder die Verehrung, die ihnen dargebracht wird, wird wenigstens von dem Cultus des Gottes abhängig gemacht. Der in Tiergestalt vorgestellte Gott wird endlich, da er als dämonisches Wesen viele menschliche Eigenschaften hat, in einen anthropomorphen Gott verwandelt, und seine Beziehungen zu den Tieren treten ganz zurück. Bei den dämonischen Tieren jedoch, die ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft stehen, kann derartiges nicht eintreten. Sie bleiben, wie sie sind, bis die weitere Entwicklung der Aufklärung — die bei der grossen Masse jeder Rasse langsam fortschreitet — sie allmählich ihrer übernatürlichen Eigenschaften entkleidet. So ist es denn natürlich, dass der Glaube an feindliche

Dämonen, die an Pflanzen- oder Tierarten gebunden waren, noch lange nachwirkt, nachdem die freundlichen bereits zu individuellen Göttern geworden waren, deren ursprüngliche Verbindung mit dem Totem fast verschwunden war. Auf der Stufe, die auch die rohesten semitischen Völker, wo sie uns zum ersten Male bekannt werden, erreicht hatten, wäre es thöricht, Beispiele von reinem und einfachem Totemismus finden zu wollen. Was wir zu finden erwarten können, ist ein Nachwirken der Totem-Ideen in einzelnen Ueberresten in der Form besonderer Beziehungen zwischen gewissen Tierarten einerseits und gewissen Stämmen oder religiösen Gemeinschaften nebst ihren Göttern andererseits. An Zeugnissen dieser Art ist im semitischen Altertum kein Mangel. Ich führe nur einzelne direkte Zeugnisse für die Verwandtschaft oder Bruderschaft zwischen menschlichen Gemeinschaften und Tierarten an. Ibn al-Mugāwir erzählt, dass, als die Banu Hārith, ein südarabischer Stamm, eine tote Gazelle fanden, sie dieselbe wuschen, in Leinwand einwickelten und begruben und dass der ganze Stamm sieben Tage um sie trauerte¹⁴¹. Das Tier wurde wie ein Mensch begraben und als Stammesgenosse betrauert¹⁴². Bei den Arabern des Sinai ist der *wabr* (Kaninchen) der Bruder des Menschen, und es heisst, dass, wer sein Fleisch isst, niemals Vater und Mutter wieder sieht. In den Mysterienkulten der Harranier erkennen die Gläubigen Hunde, Raben und Ameisen als ihre Brüder an¹⁴³. Zu Baalbek wurde der Gott, der der Vorvater der Stadt war, der *γενναίος*, in Gestalt eines Löwen verehrt¹⁴⁴. An dem Ufer des Euphrat gab es eine Art kleiner Schlangen, die Fremde angriffen, aber Eingeborene nicht belästigten, ganz genau ebenso, wie man es von einem Totentier annimmt¹⁴⁵.

Waren die ältesten Heiligtümer der Götter ursprünglich die Sitze einer Vielheit von *ginnen* oder von Tieren, denen dämonische Attribute beigelegt wurden, so sollte man erwarten, dass man auch in späteren Zeiten irgend eine Spur von der Vorstellung fände, dass die heiligen Stätten nicht von einem einzigen Gott, sondern von einer Mehrzahl heiliger Inhaber bewohnt würden. Wenn sich die Beziehung zwischen der Gemeinschaft der Verehrer und dem Heiligtum bereits auf der Stufe des Totemismus gebildet hatte, als die heiligen Bewohner gewiss noch Tiere waren, so konnten sich alle Tiere ungestört in dem heiligen Bezirke vermehren, und der individuelle Gott des Heiligtums, falls ein solches Wesen bereits aus der unbestimmten Vielheit der Totemgeschöpfe ausgesondert war, könnte doch der Vater und Beschützer aller Tiere seiner eignen Art sein. Dem entsprechend finden wir, dass semitische Heiligtümer verschiedenen Arten von heiligen Tieren ein Obdach gewährten, so den Tauben der Astarte, den Gazellen zu Tabāla und Mekka. Aber, abgesehen hiervon, können wir vielleicht Spuren der unbestimmten Vielheit in der Vorstellung von der Gottheit in ihrer Verbindung mit besonderen Arten darin

141) Sprenger, Postrouten, p. 151.

142) Aehnlich berichtet Suhaili in seinem Commentar zu Ibn Hišām (ed. Wüstenfeld, II, 41 f.) von mehr als einem Beispiel, wo ein orthodoxer Muslim eine tote Schlange in ein Stück seines Gewandes wickelte und sie begrub. In diesem Falle war die Schlange „ein gläubiger ginn“, eine Deutung, die erfunden ist, um eine Handlung primitiven Aberglaubens zu rechtfertigen. Vergl. Damiri, I, 233. [Wellhausen, Heidentum², 153.]

143) Fihrist, p. 326, Z. 27.

144) Damascius, Vita Isid. § 203. Vergl. *נר בעל* „leontopodion“. Löw, Aram. Pflanzennamen, p. 406; G. Hoffmann, Phöniz. Inschriften, p. 27.

145) (Aristoteles), *Περὶ θαιρμασιῶν ἀκουσμάτων*, p. 149 f.

finden, dass wir nicht so sehr von dem Gott als von den Göttern einer Stätte hören, und zwar nicht im Sinne einer unbestimmten Zahl deutlich von einander unterschiedener Gottheiten, sondern mit der gleichen Unbestimmtheit, wie sie für die Vorstellung von den ginnen bezeichnend ist. Ich bin zu der Annahme geneigt, dass dies die Idee ist, die dem hebräischen Gebrauch des Plurals אלהים, sowie dem phönizischen אלם im singularischen Sinne zu Grunde liegt¹⁴⁶. Diese Erscheinung nur auf ursprünglichen Polytheismus zurückzuführen, wie es bisweilen geschieht, genügt nicht, um zu erklären, warum die Pluralform gewöhnlich gebraucht wird, um eine einzelne Gottheit zu bezeichnen. Wenn jedoch ursprünglich die *Elohim* einer Stätte ursprünglich alle ihre heiligen Bewohner bezeichnete, die als eine unbestimmte Masse ununterscheidbarer Wesen angesehen wurden, so würde der Uebergang zum Gebrauche des Plurals in singularischem Sinne naturgemäss folgen, sobald die unbestimmte Anschauung in die Vorstellung von einem individuellen Gotte des Heiligtums übergeht. Ferner tritt aber die ursprüngliche, unbestimmte Vielheit von *Elohim* hervor in der Vorstellung von den Engeln als *Bnē Elohim* „Söhne der Elohim“, was nach sprachlicher Analogie nur „Wesen von der Art der Elohim“ bedeuten kann. Im alten Testament bilden die „Söhne Gottes“ einen himmlischen Hof, und wenn ein Engel auf der Erde erscheint, kommt er gewöhnlich allein und mit einem bestimmten Auftrage. In den ältesten Ueberlieferungen der Hebräer aber besuchen Engel öfter heilige Stätten, wie Bethel und Machanaim, auch wenn sie keine Botschaft auszurichten haben (Gen. 28, 12; 32, 2). Dass die Engel als „Söhne der Götter“ in der altsemitischen Mythologie eine Rolle spielen, ist aus Gen. 6, 2—4 deutlich zu ersehen; denn die Söhne der Götter, die mit den Töchtern der Menschen Ehen eingehen, haben in der Religion des alten Testaments keine Stelle. Die Sage muss aus einer niedrigeren Stufe der Religion herübergewandert sein; vielleicht war es eine locale, mit dem Hermon verknüpfte Sage (Henoch, 6, 6; Hilarius zu Ps. 133). *Ewald* hat richtig bemerkt¹⁴⁷, dass in Gen. 32, 28—30 der Sinn ist, dass ein Engel keinen Namen hat, d. h. er ist keine besondere Individualität, er ist nur einer aus einer Klasse. Aber indem Jakob mit ihm ringt, kämpft er mit אלהים (vgl. Hos. 12, 4).

Nach alledem können wir kaum dem Schlusse ausweichen, dass einige von den semitischen Göttern ihrem Ursprunge nach Totems sind, und wir dürfen erwarten, dass wir die deutlichsten Spuren dieses Ursprungs bei den ältesten Heiligtümern finden werden. Aber wir dürfen nicht annehmen, dass jede locale Gottheit zu einem Totem in Beziehung steht. Denn unfraglich entstanden neue Götter sowie neue Heiligtümer auf einer späteren Stufe der menschlichen Entwicklung als derjenigen, welcher der Totemismus eigentümlich ist. Auch heilige Stätten, die in altem Zusammenhang mit den Dämonen standen, mochten in manchen Fällen als Aufenthalt freundlicher Mächte und als geeignete Sitze für einen Cultus betrachtet werden, nachdem die Dämonen nicht mehr mit Pflanzen- oder Tierarten identifiziert wurden und eine menschenartige Gestalt angenommen hatten, wie die Nymphen und Satyrn der Griechen. Es ist etwas ganz anderes zu sagen, dass die Erscheinungen der semitischen Religion auf den Totemismus zurückführen, und etwas anderes, zu behaupten, dass sie alle aus dem Totemismus zu erklären sind.

¹⁴⁶) s. *Hoffmann*, Phöniz. Inschriften (1889), p. 17 ff.

¹⁴⁷) Die Lehre der Bibel, II, 283.