

Fünftes Kapitel.

Natürliche und künstliche Cultusstätten. Heilige Gewässer, Bäume, Höhlen und Steine.

Wir haben gesehen, dass die Heiligkeit Abstufungen erfährt, und dass es im Bereich eines heiligen Landes oder Gebietes nahe liegt, einen inneren Kreis von höherer Heiligkeit abzugrenzen, wo alle cultischen Bestimmungen mit Strenge innegehalten werden und wo auch der Mensch sich seinem Gotte näher fühlt, als selbst in anderen Teilen des heiligen Gebietes. Eine solche Stätte von höherer Heiligkeit wird das Heiligtum oder die Opferstätte, wo der Verehrer sich dem Gotte mit Bitten und Gaben naht und eine Weisung für sein Leben von seiten des göttlichen Orakels sucht. Als heilige Bezirke haben göttliche Mächte diese Gegenden inne; so ist das Gebiet des Heiligtums im besondern Sinne oder die Cultusstätte, ein Ort, wo der Gott in irgend einer sichtbaren Verkörperung beständig gegenwärtig ist, oder der eine besondere Weihe durch irgend eine ausserordentliche Offenbarung der Gottheit erlangt hat. Für die höher entwickelten Formen des Cultus kann ein *himá* von ganz unbestimmter Ausdehnung nicht mehr genügen; für die Menschen ist ein bestimmter Punkt erforderlich, an dem sie zusammenkommen und Opfer darbringen können in der Gewissheit, dass der Gott dem Akt beiwohnt. In Arabien wurden, was in der That nicht unglücklich erscheint, bestimmte Opfer einfach in einem heiligen Bezirk niedergelegt, um von wilden Tieren verschlungen zu werden. Aber selbst in Arabien enthielt das *himá* gewöhnlich, ja wahrscheinlich immer, einen bestimmten Punkt, wo das Blut des Opfers der Gottheit direkt dargebracht wurde, indem es auf heilige Steine gegossen wurde, oder wo ein heiliger Baum mit den Opfergaben behängt wurde. In den gewöhnlichen Formen des Heidentums war es durchaus von Wichtigkeit, dass der Verehrer sein Opfer in den Bereich der wirklichen Gegenwart des Gottes oder in Berührung mit dem Symbol seiner Gegenwart brachte²⁰⁷.

Das Symbol oder der beständig sichtbare Gegenstand, durch den der Verehrer in unmittelbare Berührung mit dem Gotte kam, fehlte an keiner semitischen Cultusstätte; aber es hatte nicht überall die gleichen Formen und

207) Diese Regel wird auch dann beachtet, wenn der Gott ein Himmelskörper ist. Die Opfer, die die Saracenen dem Morgenstern darbrachten, wurden veranstaltet, wenn der Morgenstern aufging; sie konnten aber nicht mehr vollzogen werden, sobald der Stern vor dem Licht der aufgehenden Sonne verschwand. Vergl. darüber den wichtigen Bericht über Theodulus, den Sohn des Nilus, bei Nilus, Opera (ed. Paris, 1639, pp. 28. 117) [Patrologia Graeca, 79. p. 611 ff. Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 42].

war bisweilen ein Naturgegenstand, bisweilen ein künstlich errichtetes Gebilde. Die gebräuchlichen natürlichen Symbole sind Quellen oder Bäume, während das gewöhnliche künstliche Symbol eine Säule oder ein Steinhaufen ist. Sehr oft aber finden sich alle drei vereinigt, und zwar war dies die Regel an den weiter ausgestalteten Cultusstätten, indem mit jedem besondere cultische Bräuche verknüpft waren.

Die Wahl der natürlichen Symbole, der Quelle und des Baumes, beruht zum Teil unfraglich darauf, dass sich die bevorzugten Wohnsitze des be-seelten Lebens, dem religiöse Verehrung dargebracht wurde, hauptsächlich unter Bäumen oder an fließendem Wasser fanden. Daneben aber haben wir bereits Beweise dafür gefunden, dass auch Bäumen und Quellen selbst ein Leben, analog dem des Menschen zugeschrieben wurde, das aber geheimnisvoll war und daher Ehrfurcht erforderte. Uns mag dies beides als durchaus verschiedene Anschauungsweisen erscheinen. In dem einen Falle bezeichnet die Quelle oder der Baum nur den Ort, den die Gottheit aufsucht, im anderen sind sie die sichtbare Verkörperung der göttlichen Gegenwart. Für die primitive Auffassung aber besteht keine Schwierigkeit darin, verschiedene Ideen mit derselben heiligen Stätte oder demselben Gegenstande zu verknüpfen. Die Götter sind nicht an eine Form der Verkörperung oder Offenbarung gebunden; denn wie wir bereits bemerkt haben, liegt auch der Anschauung der rohesten Völker eine gewisse Unterscheidung des innern Lebens von der materiellen Einkleidung desselben nahe durch Erscheinungen wie die der Träume. Selbst Menschen vermögen, wie man annimmt, ihre Gestalt zu verändern und zeitweise die eines Wolfes oder Vogels anzunehmen. Vermöge ihrer überlegenen Kräfte haben natürlich die Götter einen noch weiter ausgedehnten Bereich ihrer Darstellung, und dieselbe Gottheit vermag sich ebensowohl im Leben eines Baumes oder einer Quelle zu offenbaren, wie von Zeit zu Zeit in Gestalt eines Menschen oder Tieres hervorzutreten. Alle Lebensäußerungen an einer oder um eine heilige Stätte nehmen leicht göttlichen Charakter an und bilden für die religiöse Auffassung eine Einheit, die dazu beiträgt, die gleiche religiöse Empfindung hervorzurufen und zu erhalten; und in ihnen allen wird die Gottheit in der gleichen unmittelbaren Weise als gegenwärtig empfunden. Die dauernden Offenbarungen ihrer Gegenwart, die heilige Quelle und der heilige Stein, sind indes besonders geeignet, in der Ausübung des Cultus die erste Stelle einzunehmen, einfach deshalb, weil sie bleibend sind und dadurch eine feste cultische Tradition mit sich verknüpfen. Diese Erwägungen haben in gleicher Weise für die Heiligtümer der nomadischen wie der sesshaften Völker Geltung; unter den letzteren aber musste die religiöse Bedeutung des Wassers und des Waldes erheblich verstärkt werden durch die Entwicklung der Ideen des Baalcultus, in dem die Gottheit als Spender des Lebens mit dem belebenden Wasser und dem Pflanzenwuchs besonders eng verknüpft ist.

Heilige Quellen in Arabien.

Damit steht in Uebereinstimmung, dass sich heilige Gewässer in Verbindung mit Cultusstätten in allen Teilen der semitischen Welt finden, dass sie aber weniger unter den nomadischen Arabern, als unter den Ackerbau treibenden Völkern Syriens und Palästinas hervortreten. Bei einer beträchtlichen Anzahl

von arabischen Heiligtümern werden Quellen und Ströme erwähnt; aber es findet sich kaum je ein direktes Zeugnis dafür, dass diese Gewässer heilig waren oder im Cultus eine bestimmte Rolle spielten. Am klarsten liegt diese Thatsache in Mekka vor, wo die Heiligkeit des Zemzembrunnens sicher vorislamisch ist. Es hat auch den Anschein, dass in alten Zeiten Opfergaben, in denselben hineingeworfen wurden ebenso wie in die heiligen Quellen bei den Nordsemiten²⁰⁸. Eine Art ritueller Heiligkeit scheint auch der heilige Born, ein Wasserfall bei dem Heiligtum des Dusares (Dhu l-Šara), des Gottes der Dausiten, gehabt zu haben²⁰⁹. Weiterhin ist aber beachtenswert, da heilkräftige Quellen überall mit heiligen Quellen identifiziert werden, dass die Südaraber heilende Gewässer von einem *ginn* bewohnt dachten, der gewöhnlich in Gestalt einer Schlange erscheint²¹⁰. Auch das Wasser des Heiligtums bei Palmetum galt als Heilung spendend und wurde von den Pilgern mit nach Hause genommen, wie heute das Wasser des Zemzem-Brunnens²¹¹. Ebenso ist die Sitte der Pilger, Wasser aus dem Brunnen von 'Urwa²¹² mitzunehmen, wahrscheinlich ein Ueberrest der alten Heiligkeit. An den Grenzen des arabischen Gebietes finden wir ferner die heilige Quelle von Ephka bei Palmyra, mit der noch heute eine Sage von einem Dämon in Schlangengestalt verknüpft ist. Es ist eine schwefelhaltige Quelle, die einen Wächter hatte, der von dem Gotte Jarhibol eingesetzt war²¹³ und die auf einer Inschrift die „gesegnete Quelle“ genannt wird. Unterirdische Gewässer finden wir ferner in der Wüste jenseits Bostra, wo eine grosse Schlucht einen aus grosser Höhe herabstürzenden Wasserfall in sich aufnimmt. Die Wasser hatten die

208) Wellhausen, Heidentum, p. 101 [2. Aufl. 103] hat das mit Wahrscheinlichkeit aus der Erzählung geschlossen, dass, als der Brunnen von dem Grossvater Muhammads wieder aufgefunden und gereinigt wurde, in ihm zwei goldene Gazellen und mehrere Schwerter gefunden wurden. Alles, was von den Vorfahren des Propheten erzählt wird, ist zwar mit Vorsicht aufzunehmen; jedoch sieht dies nicht wie Erfindung aus. Die beiden goldenen Gazellen haben in den goldenen Kamelen als Weihgeschenken, die auf sabäischen und nabatäischen Inschriften erwähnt werden, eine Parallele (s. Nöldke, ZDMG. 38, 143 f. Vergl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler, p. 10).

209) Ibn Hišam, p. 253. Wellhausen, Heidentum, p. 45 [2. Aufl. 48 f.] Eine Frau, die den Islam annimmt, bricht mit dem heidnischen Gotte, indem sie sich in diesem Born „reinigt“. Darin liegt, dass ihr Verfahren das an dem Heiligtum geltende Ritual verletzt; vermutlich hatte ein Weib, wenn es sich reinigen musste, keinen Zutritt zu dem heiligen Wasser. Vergl. Jākūt, I, 657, Z. 2 ff.; IV, 651, Z. 4 ff.; Ibn Hišam, p. 15 ult. — Bei Tabarī, I, 271 f. lesen wir, dass das Wasser zu Beersaba verschwand, wenn ein Weib während ihrer Periode aus ihm schöpfen wollte. Vergl. Al-Birūnī, Chronolog. p. 246, Z. 8 ff. Unter gewöhnlichen Umständen war das Baden in einer heiligen Quelle eine dem Wasser erwiesene Huldigung; so war es wenigstens in Syrien.

210) Mordtmann, ZDMG. 38, 587: Sage von der Schlange in der Schwefelquelle 'Ain el-Nudjum bei Palmyra. Eine ähnliche Sage von der Entstehung einer Quelle durch eine Schlange, die in einen Felsen kriecht, s. bei Maltzan, Reise in Südarabien, p. 304. Vergl. andere Erzählungen in Hamdānī's *Iktil* (s. D. H. Müller, Burgen und Schlösser I, 34). Die von Maltzan erwähnte Quelle, die heisse Quelle von Msa'ide, hat alle Merkmale eines Heiligtums, ausser dass die Schlangengottheit, die als *Msa'ud* angerufen wird und den Verehrern auf ihre Bitten heisses oder kaltes Wasser sendet, zu einem Dämon geworden ist. Im Monat Ragab, dem alten heiligen Monat der Araber, wird jährlich eine Pilgerfahrt nach dem Orte gemacht, womit sich Festlichkeiten verbinden, die einige Tage währen.

211) Agatharchides bei Diodor. Sic. III, 43.

212) Jākūt, I, 434; Kazwīnī, I, 200.

213) Waddington, No. 2571 C; De Vogüé, Inscriptions de Palmyre, No. 95. Den modernen Schlangenmythus s. oben nach Mordtmann; Lady Anne Blunt, Pilgrimage to Nejd, II, 67.

Kraft, in sie hineingeworfene Gaben zu verschlingen oder auszustossen, als ein Zeichen, ob der Gott gnädig war oder nicht; der Eid bei dem Orte und seinem Strome war der furchtbarste, den die Bewohner der Gegend kannten²¹⁴. Die beiden letzten Fälle gehören einem Gebiete an, wo die Religion nicht von rein arabischem Charakter war; die stygischen Gewässer erinnern aber an den Wasserfall im Heiligtum des Dusares bei den Dausiten, und Ptolemaeus erwähnt zweimal eine stygische Quelle im eigentlichen Arabien.

Heilige Gewässer bei den Phoeniciern.

Bei den Nordsemiten, den Ackerbau treibenden Kanaanitern und Syern, nahmen heilige Gewässer eine weit hervorragendere Stellung ein. Wo das ganze Land, das ohne Zuthun des Menschen von Quellen und Strömen bewässert war, als Land des Baal galt, da konnte es kaum ausbleiben, dass jeder Quelle eine gewisse Heiligkeit zugeschrieben wurde. Wo man die göttliche Macht sich hauptsächlich darin bethätigen sah, dass sie dem Lande Leben spendete, da erschienen die Gewässer, die dem Lande Fruchtbarkeit verliehen und seinen Einwohnern die Möglichkeit des Lebens schufen, als die unmittelbare Verkörperung göttlicher Kräfte. Es steht damit im Einklang, dass Hannibal bei seinem Bündnis mit Philipp von Makedonien, indem er bei allen Gottheiten von Karthago und Hellas schwört, in die göttlichen Mächte, die er mit seinem Eide anruft, „die Sonne, den Mond und die Erde, Ströme, Fluren (?) und Quellen“ einschliesst²¹⁵. Wenn wir daher finden, dass Tempel häufig an Quellen und Strömen erbaut waren, so dürfen wir dabei nicht nur in Betracht ziehen, dass solche Lage insofern geeignet war, als reines Wasser für Waschungen und anderweitige cultische Zwecke unentbehrlich war, sondern müssen auch berücksichtigen, dass das Vorhandensein von Quellwasser der Stätte schon an und für sich eine Weihe gab²¹⁶. Die Quelle oder der Strom war nicht eine blosser Beigabe zum Tempel, sondern selbst eines der Hauptheiligtümer der Stätte, mit dem sich vielfach besondere Bräuche und Sagen verknüpften und dem der Tempel in manchen Fällen seine Berühmtheit und selbst seinen Namen verdankte. Insbesondere ist dies der Fall bei Quellen und Strömen, die das ganze Jahr hindurch fliessen, die in einem Lande wie Palästina, wo der Regenfall auf die Winterzeit beschränkt ist, nicht sehr zahlreich sind und den topographischen Verhältnissen des Landes einen eigenartigen Charakter verleihen. Aus dem Eide Hannibals können wir schliessen, dass alle derartigen Gewässer unter den Phoeniciern und Karthagern für göttliche Mächte gehalten wurden, und was wir an Einzelheiten über die

214) Damascius, Vita Isidori, § 199.

215) Polybius VII, 9, 3. „ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς, ἐναντίον ποταμῶν καὶ λιμνῶν (?) καὶ ὕδατων κ. τ. λ.“ [Der Text ist indes nicht sicher. Die handschriftl. Ueberlieferung giebt vorwiegend θαμνῶν. Das ist die Erleichterung eines schwereren Textes und sicher falsch. Dafür ist λιμνῶν Conjectur von Grotius; auf Casaubonus geht die von W. R. Smith angenommene Lesung λειμῶν zurück; Reise will dafür λιμνῶν lesen. Vergl. Polybius, ed. Hultsch zur Stelle.] In Palästina werden noch heute alle Quellen als Sitze von Geistern betrachtet, und die Frauen der Landbevölkerung, muslimische wie christliche, bitten um deren Erlaubnis, bevor sie Wasser schöpfen (ZDPV. X, 180). Vergl. Num. 21, 17.

216) Für die Wahl eines Platzes an einem Teich als Stätte für eine Kapelle s. Waddington, No. 2015: „εὐσεβίης τόπος οὗτος ὃν ἔκτισεν ἐγγυθὶ λίμνης“.

Gewässer an der phoenicischen Küste wissen, vermag diesen Schluss durchaus nur zu bestätigen²¹⁷. Für die besondere Heiligkeit bestimmter Ströme, wie des Belus und des Adonis, haben wir direkte Beweise, und der Hain und Teich von Aphaka an der Quelle des letztgenannten Stromes war die berühmteste aller phoenicischen heiligen Stätten²¹⁸. Diese Flüsse werden nach Gottheiten benannt; und so münden an derselben Küste der Asklepius bei Sidon, der Ares (vielleicht mit dem Lykus identisch), und vermutlich auch der Kišon²¹⁹. Der bei Tripolis mündende Fluss, der auf dem Libanon entspringt, heisst noch Kadiša oder der „heilige Fluss“, und der an seiner Quelle gelegene Hain ist Christen wie Muhammedanern in gleicher Weise heilig²²⁰.

Heilige Gewässer in Syrien.

In hellenischer und römischer Zeit war die Quelle des Jordan bei Paneas nebst ihrer Felsengrotte dem Pan geweiht, und im Altertume nahm das grosse israelitische Heiligtum von Dan die gleiche Stellung, oder die der Doppelquelle von Tell al-Kādi, ein. Es ist klar, dass Naamans Entrüstung, als er angewiesen wurde sich im Jordan zu baden, und sein Vertrauen, dass die Flüsse von Damaskus besser seien, als alle Gewässer in Israel, in der Anschauung begründet war, dass der Jordan der heilige und heilkräftige Strom der Hebräer sei, wie der Abana und Pharpar die heiligen Ströme der Syrer waren; und damit that er dem Glauben der grossen Masse in Israel jedenfalls nicht Unrecht. Die Heiligkeit des Barada, des Hauptstromes von Damascus concentrierte sich auf seine angebliche Quelle, die Quelle von El Fiğe, das griechische *πηγαί*. Die Flussgötter Chyrsorrhoea und Pegai erscheinen häufig auf Münzen von Damascus und nahmen in der Religion der Stadt offenbar eine hervorragende Stellung ein. Dass die warmen Quellen von Gadara ursprünglich heilig waren, kann aus besondern Bräuchen geschlossen werden, die noch zur Zeit des Antoninus Martyr von Kranken beobachtet wurden (*De locis Sanctis*, VII). Die Bäder wurden während der Nacht gebraucht; Lichter und Weihrauch kamen dabei zur Anwendung, und der Kranke hatte Visionen, während er die Nacht wachend verbrachte. Bis heute darf ein Kranker in dem natürlichen Bade von Tiberias die Geister nicht verletzen, indem er den Namen Gottes ausspricht (*ZDPV*. X, 179).

Sagen über heilige Gewässer.

Der Flusslauf des Orontes in Coelesyrien wurde nach einer localen Ueberlieferung durch einen grossen Drachen ausgehöhlt, der bei seiner Quelle in der Erde verschwand²²¹. Die Verknüpfung eines Dämon (Ĝinn) in der Gestalt

217) Vergleiche hierfür Baethgen, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 159—165.

218) Eusebius, *Vita Constantini*, III, 55; Sozomenos, *Hist. eccles.*, II, 5.

219) Strom des קִישׁ = arab. قَبَس. Nach einer persönlichen Mitteilung Prof. de Goejes, der auf *Hamdāni*, p. 3, Z. 9 und vielleicht p. 221, Z. 14 verweist, ist *Kais* ein Titel „Herr“.

220) S. Robinson, III, 590. Es ist nicht unmöglich, dass auf karthagischem Boden der *Bagradas* oder *Majerda*, der *Makaros* oder *Makros* bei Polybius den Namen des tyrischen Baal-Melkarth enthalten.

221) Strabo, XVI, 2. 7. „τοῖς μὲν οὖν ἄλλοις ἐντεμνὲν τὴν γῆν καὶ ποιῆσαι τὸ ῥεῖθρον

von Drachen oder Schlangen mit heiligen oder heilsamen Quellen ist uns bereits im arabischen Glauben entgegengetreten. Der See Kadas bei Emesa, der als die Quelle des Flusses gilt (Jäküt III, 588), trägt einen Namen, der noch seine alte Heiligkeit andeutet. Unter den syrischen Flüssen nimmt der Euphrat im Cultus von Hierapolis eine wichtige Stellung ein, und aus ihm glaubte man die grosse Göttin hervorgegangen. Die Quelle seines wichtigsten Nebenflusses aus Mesopotamien, des Chaboras, wurde als die Stätte verehrt, wo Hera (d. h. Atargatis) nach ihrer Heirat mit Zeus (Bel) badete. Diese Quelle strömte einen süßen Geruch aus und war voll von zahmen, d. h. heiligen, Fischen²²².

Die Heiligkeit des fließenden Wassers war keineswegs auf grosse Ströme und Quellen, wie wir sie eben erwähnt haben, beschränkt. Aber in cultivierten Gebieten konnten Quellen gewöhnlich nicht ausschliesslich cultischen Zwecken vorbehalten bleiben. Jede Stadt oder jedes Dorf hatte der Regel nach einen eigenen Brunnen und eine eigene auf einer Höhe gelegene Cultusstätte oder einen kleinen Tempel. In Kanaan aber lag die Quelle gewöhnlich nicht im Bezirk der heiligen Höhe. Die Städte wurden auf ansteigendem Boden erbaut und der Brunnen war ausserhalb des Thores, gewöhnlich dicht neben der Stadt gelegen, während die heilige Höhe an einer höher gelegenen Stätte lag, die die Wohnsitze der Menschen überragte²²³. Auf diese Weise wurde eine etwaige Vorstellung von dem heiligen Charakter, die mit der Quelle verknüpft sein mochte, vom Tempelritual losgelöst und musste dadurch unbestimmt und abgeschwächt werden. Indes finden sich auch Spuren davon, dass das ursprüngliche Heiligtum in einzelnen Fällen an der Quelle unterhalb der Stadt lag. So sind die Quellen *En-rogel* (Walkerquelle I. Kön. 1, 9), wo Adonia sein Opferfest veranstaltete, und *Gihon*, wo Salomo gekrönt wurde (I. Kön. 1, 38), offenbar die ursprünglichen Heiligtümer von Jerusalem. Die erste Quelle war beim „Schlangenstein“ und ist vielleicht mit der „Drachensquelle“ (Neh. 2, 13) zu identifizieren. Wie in Arabien und beim Orontes hat auch hier der Drache oder die Schlange eine heilige Bedeutung. Heilige Quellen im vollen Sinne des Wortes finden sich gewöhnlich nicht bei den localen Heiligtümern, sondern bei den entlegenen Cultusstätten der Wallfahrtsorte, wie zu Aphaka, Beerseba und Mamre, oder in dem Bezirk grosser und ausgedehnter Heiligtümer, wie zu Askalon, wo der Teich der Atargatis gezeigt und ihr heilige Fische gehalten wurden. Bisweilen, wie zu Daphne bei Antiochia, bildeten die Quelle und die um sie liegenden Haine gewissermassen einen öffentlichen Park, wo die Religion und das Vergnügen in der für die Syrer charakteristischen Weise verknüpft waren²²⁴.

τοῦ ποταμοῦ, καταδύοντα δ' εἰς γῆν ἀναροῦσαι τὴν πηγὴν.“ Eine andere Sagenüberlieferung über den Orontes bei Malalas, p. 38, aus Pausanias von Damascus.

222) Aelian, De natura anim. XII, 30; Plinius, Hist. nat. XXXI, 37. XXXII, 16.

223) Gen. 24, 11. I. Sam. 9, 11. II. Sam. 2, 13. 23, 16. II. Kön. 2, 21. I. Kön. 21, 13. 19 vergl. 22, 28.

224) Ein ähnliches Beispiel s. bei Waddington, No. 2370. Eine heilige Quelle des Esmûn, „in dem Gebirge“ scheint in CIS. I, No. 3 Z. 17 erwähnt zu sein; vergl. G. Hoffmann, Ueber einige phoeniz. Inschr. p. 52 f.

Die Mythen, die sich auf heilige Quellen und Flüsse beziehen und die ihren Verehrern zur Erklärung ihrer Heiligkeit mitgeteilt wurden, waren von verschiedener Gestalt. Aber die religiösen Anschauungen und die cultischen Bräuche, die sich mit heiligen Gewässern verknüpften, waren überall ganz die gleichen. Die allgemeine Grundanschauung, die sich durch alle die mannigfaltigen Gestalten der Legende zieht und die Grundlage des cultischen Brauches bildet, ist die, dass die heiligen Gewässer von göttlichem Leben und göttlicher Kraft erfüllt sind. In verschiedener Weise drücken die Legenden das aus; sie bringen die göttliche Art des Wassers in Verbindung mit verschiedenen Gottheiten oder übernatürlichen Mächten; aber sie stimmen alle darin überein, dass ihr wichtigstes Ziel ist, zu zeigen, durch welchen Vorgang die Quelle oder der Fluss mit der Lebenskraft der Gottheit ausgestattet wurden, der sie geweiht sind.

Von den Alten wird das Blut allgemein als Grundkraft oder Träger des Lebens betrachtet, und so ist die Bedeutung, die dem heiligen Wasser oft beigelegt wird, die, dass in ihm das Blut der Gottheit strömt, so wie es Milton schildert²²⁵:

. „Nun kam Thammuz,
Des Wund' alljährlich zog zum Libanon
Die syrischen Jungfrau, um in Liebesklagen
Sein Schicksal einen Sonnentag zu feiern,
Weil da Adonis sanft vom felsigen Ursprung
Jährlich zum Meere floss, so hiess es, purpurn
Von Thammuz Blut.“

Die rötliche Farbe, die der angeschwollene Fluss zu bestimmten Zeiten²²⁶ aus dem Erdreich mit sich führt, wurde für das Blut des Gottes erklärt, der im Libanon zur selben Zeit des Jahres eine tödliche Wunde empfangen hatte und neben der heiligen Quelle begraben lag. Aehnlich glaubte man, dass eine braungelbe Quelle bei Japho ihre Farbe von dem Blute des Seeungeheuers erhalten habe, das Perseus tötete²²⁷. Philo von Byblus sagt, dass diejenigen Quellen und Flüsse dem Himmelsgotte (*Ba'al-samaim*) heilig waren, die sein Blut aufgenommen hatten, als er von seinem Sohne verstümmelt wurde²²⁸. Nach einer anderen Reihe von Sagen, die besonders mit dem Cultus der Atargatis zusammenhängen, wohnt das göttliche Leben der Gewässer in dem hei-

225) Paradise Lost, I. 448 ff. Milton benutzt in diesen Versen Lucian, De dea Syria, 8: „Ὁ δὲ ποταμὸς ἐκάστου ἔτους αἰμάσσεται Μυθεύονται δὲ εὖ ταύτησι τῆσι ἡμέρησι ὁ Ἀδωνίς ἀνὰ τὸν Λίβανον τυτρώσκειται καὶ τὸ αἷμα ἐς τὸ ὕδωρ ἐρχόμενον ἀλλάσσει τὸν ποταμὸν.“ [Die oben gegebene Uebersetzung ist die von Eitner.]

226) Dass sich das Wasser des Adonis rötet, wurde von Maundrell am 27. März 1696 und von Renan im Februar beobachtet.

Melito, Apologie (s. Cureton, Spicilegium syriacum, p. 25, Z. 1). Dass das Grab des Adonis an der Mündung des Flusses gezeigt wurde, ist aus Lucian, De dea Syria, 6. 7. ersichtlich. Auch der Fluss Belus hatte sein Memnonion oder Adonisgrab (Josephus, Bell. jud. II, 10, 2). Im heutigen Syrien findet man häufig Brunnen bei den Gräbern der Heiligen; man glaubt, dass sie von einer Art Feen bewohnt sind. Ein krankes Kind gilt als ein von der Fee untergeschobener Wechselbalg und muss in den Brunnen hinabgelassen werden; die Fee nimmt es dann zurück, und das richtige Kind wird an seiner Statt heraufgebracht. Diese Sage lebt in der Gegend von Sidon (s. ZDPV vol. VII. p. 84 vergl. p. 106).

227) Pausanias IV, 35, 9.

228) Euseb., Praep. Evang. I, 10, 22 (= Fragm. Hist. Graec. III, 568). Hierher gehört auch die Quelle des Chaboras, wo Hera „μετὰ τοὺς γάμους ἀπελούσατο.“

ligen Fisch, der sich in ihnen aufhält. Nach einer Sage, die dem Culte von Hierapolis und Askalon gemeinsam ist, stürzten sich Atargatis und ihr Sohn in das Wasser — an der ersten Stätte in den Euphrat, an der zweiten in den heiligen Teich beim Tempel nahe der Stadt — und wurden in Fische verwandelt²²⁹. Das ist nur eine andere Ausgestaltung der Idee, die in der ersten Sagengruppe darin zum Ausdruck kam, dass der Gott starb, d. h. in menschlicher Gestalt zu existieren aufhörte, dass aber sein Leben in die Gewässer überging, an denen er begraben liegt. Und wiederum ist diese Vorstellung nur eine Theorie, um das göttliche Wasser oder den göttlichen Fisch mit den anthropomorphen Vorstellungen in Einklang zu bringen²³⁰. Das gleiche wurde bisweilen auf einem anderen Wege mit der Annahme erreicht, dass die in menschlicher Gestalt vorgestellte Gottheit aus dem Wasser hervorging, wie Aphrodite aus dem Schaum des Meeres entsprang, oder wie Atargatis — nach einer andern Gestalt der Euphratsage, die der Scholiast zu des Germanicus Aratus überliefert — aus einem Ei geboren ward, welches die heiligen Fische im Euphrat fanden und ans Ufer warfen. Wie wir sehen, war es in diesen Fällen dem Belieben der Gläubigen überlassen, ob sie sich die Gottheit als aus dem Wasser hervorgehend oder in ihm verschwindend vorstellen wollten. Im Cultus der syrischen Göttin zu Hierapolis waren beide Anschauungen bei den cultischen Festen verknüpft, indem ihr Bild an den Fluss hinabgebracht und wieder zum Tempel zurückgeführt wurde. Bei dieser vielfach schwankenden Gestaltung der Sage können wir kaum daran zweifeln, dass die heiligen Gewässer und der heilige Fisch an und für sich religiöse Verehrung fanden, bevor die menschenähnliche Göttin in der Religion auftrat; und in der That ist mit den heiligen Fischen in der Quelle des Chaboras ein ganz abweichender Mythos verknüpft. Fische waren „Tabu“ und heilige Fische finden sich in Flüssen, in Seen, in der Nähe von Heiligtümern überall in Syrien²³¹.

229) s. Hyginus, Astron. II, 30. Manilius, IV, 580 ff. Xanthus bei Athenaeus VIII, 37. Die Einzelheiten dieser Sage habe ich in der English Hist. Review April 1887 erörtert.

230) Die Vorstellung, dass die Gottheit das Wasser weicht, indem sie in dasselbe hinabsteigt, erscheint zu Aphaka in einer besonderen Form, die mit dem Charakter als Sterngöttin in Zusammenhang steht, der wenigstens in späterer Zeit der Astarte beigelegt wurde. Man glaubte, dass die Göttin an einem bestimmten Tage des Jahres in Gestalt einer Feuerkugel vom Gipfel des Libanon in den Strom hinabsteige. [Vergl. über die Berichte, die nicht sehr zuverlässig und klar sind, Baethgen, Studien zur sem. Religionsgesch. II, 160, Anm. 3]. Das ist der Bericht des Sozomenos, Hist. eccl. II, 4, 5. Dagegen sagt Zosimus I, 58 nur, dass die Feuerkugel bei dem Tempel und in seiner Umgebung bei einem grossen Fest erschien; mit den heiligen Gewässern verknüpft er die Erscheinung aber nicht. An dem häufigen Auftreten elektrischer Lichterscheinungen würde bei dem auf einem Berge liegenden Heiligtum nichts unwahrscheinliches sein. Wir werden weiterhin auch mit heiligen Bäumen verbundene Feuererscheinungen kennen lernen. „Donner, Blitze und am Himmel aufblitzendes Licht“ erscheinen bei den Syrern als Objekte der Verehrung (Jakob von Edessa, Quaest. 43). Vergl. auch die feurige Kugel des Löwengottes von Heliopolis, deren Herabfallen vom Himmel von Damascius, Vita Isidori, § 203 beschrieben ist; ebenso was Pausanias von Damascius über die Feuerkugel berichtet, die die Flut des Orontes hemmte (Malalas, p. 38).

231) Xenophon, Anabasis I, 4, 9, der solche Fische im Chalus bei Aleppo fand, sagt ausdrücklich, dass sie als Götter betrachtet wurden. Lucian, De dea Syria, 45 erzählt, dass der heilige Fisch im See der Atargatis bei Hierapolis mit Gold geschmückt war, was auch bei den Aalen bei dem Heiligtum des Kriegsgottes Zeus unter den heiligen Platanen (s. Herod. V, 119) zu Labraunda in Karien der Fall war (Plinius, Hist. nat. 32, 16, 17. Aelian, De nat. animal. XII, 30). Karien war gänzlich von phönici- schem Einfluss durchsetzt.

Dieser Glaube hat sich als eines der unvergänglichen Bestandteile des alten Heidentums erwiesen; noch heute werden heilige Fische in den Teichen bei den Moscheen von Tripolis und Edessa gehalten. An letzterem Orte besteht der Glaube, dass der Tod oder andere üble Folgen den ergreifen würden, der sie zu essen wagte²³².

Die belebende Kraft, die heiligen Gewässern innewohnt und ihnen ihre wunderbare oder heilungspendende Eigenschaft verleiht, wird oft für eine Schlange gehalten, wie in den bereits angeführten Fällen im Bereich der Araber und Hebräer, oder für einen grossen Drachen oder ein Wasserungeheuer, wie ein solcher nach der antiochenischen Sage das vielfach gewundene Flussbett des Orontes aushöhlte und unmittelbar bei seiner Quelle verschwand²³³. In solchen Fällen sind die Schlangen natürlich dämonische Schlangen oder *Ginnen*, und der Drache vom Orontes wurde in der griechischen Zeit mit Typhon, dem Feinde der Götter, identifiziert²³⁴. Aber der Dämon kann auch andere Gestalten annehmen; so sind in Rämalläh in Palästina, wo zwei Quellen sind, von denen die eine von einem Kamel, die andere von einer Braut bewohnt wird; die Quelle bei 'Artäs wird von einem weissen und schwarzen Widder bewacht²³⁵.

Orakel von heiligen Wassern.

In allen ihren verschiedenen Gestaltungen ist der Hauptpunkt der Legenden der, dass die heilige Quelle entweder von einem dämonischen Wesen bewohnt wird oder mit dämonischem Leben ausgestattet ist. Die gleiche Anschauung tritt mit voller Deutlichkeit in dem mit heiligen Gewässern verbundenen Ritus hervor. Obgleich diese oft mit Tempeln, Altären und dem für die Ausübung des Cultus, der den Himmelgottheiten galt, gebräuchlichen Apparat verknüpft war, so behielt doch die Verehrung, die der heiligen Quelle erwiesen wurde, eine Gestalt, in der zum Ausdruck kam, dass dem Wasser selbst göttliche Macht zugeschrieben wurde. Wir haben gesehen, dass zu Mekka und bei den stygischen Gewässern der syrischen Wüste Opfern in die heilige Quelle geworfen wurden. Aber auch zu Aphaka, wo zu einer Zeit, auf die sich unsere Berichte beziehen, die Göttin des Ortes für die Urania oder die himmlische Astarte gehalten wurde, warfen die Pilger Kleinodien von Gold oder Silber, Gewebe von Leinen und Byssus und andere kostbare Stoffe in den Teich, und der offenbare Widerspruch zwischen dem himmlischen Charakter der Göttin und der irdischen Bestimmung der Gaben wurde durch die Annahme erklärt, dass sie zur Zeit des Festes in Gestalt eines glänzenden Sternes in den Teich

232) Sachan, Reise, p. 197.

233) Der Leviathan (𐤋𐤃𐤍) der Bibel ist, wie der arabische *tinnin*, wahrscheinlich eine Personifikation der Wasserhose (Ps. 148, 7; vergl. Mas'ûdî, I, 263, 266). Wir sehen so, wie leicht die Phantasie der Orientalen Wassererscheinungen zu beseelten Wesen gestaltet.

234) Daher vielleicht der neue, arabische Name des Flusses *Nahr al-'Asi* „der Strom des Empörers“; die von Jäküt, III, 588 gegebene Deutung empfiehlt sich nicht. Das Begräbnis des mit Typhon identifizierten Drachen an der Quelle des Orontes kann mit der muslimischen Legende von dem Brunnen bei Babylon verglichen werden, wo die abtrünnigen Engel Hârût und Mârût begraben sind. Kazwîni, I, 197.

235) ZDPV. X, 180. Palestine Exploration Fund. Quarterly Statements. 1893, p. 204. [Aus einem Brunnen glaubte man nämlich ein Geräusch zu vernehmen, das dem Klirren des goldenen Schmuckes einer arab. Braut gleich.]

hinabstieg. Bei der jährlichen Messe und dem Feste der Terebinthe oder des Baumes und der Quelle Abrahams zu Mamre, brachten die heidnischen Teilnehmer, die den Ort als Sitz von „Engeln“²³⁶ verehrten, nicht nur unter dem Baume Opfer dar, sondern erleuchteten auch die Quelle mit Lampen und warfen in dieselbe Opfertgaben von Wein, Kuchen, Münzen, Myrrhe und Weihrauch²³⁷. Dagegen wurden bei den heiligen Quellen von Karwa und Säwid in Südarabien, die Hamdāni im Iklil beschreibt (Müller, Burgen und Schlösser p. 69) die Opfertgaben von Brot, Früchten oder anderen Lebensmitteln neben der Quelle niedergelegt. Im ersten Falle nahm man an, dass sie von der Schlange, die in den Gewässern ihren Wohnsitz hatte, genossen würden, im andern wurden sie von wilden Tieren und Vögeln verzehrt. Bei Gaza wird noch heute Brot wie eine Opfertgabe ins Meer geworfen²³⁸.

In der alten Religion sind die Opfer die eigentlichen Vermittler von Gebet und Bitte, und wenn der Gläubige seine Gabe darbringt, so erwartet er ein sichtbares Zeichen, ob sein Gebet Annahme gefunden hat (Gen. 4, 4. 5.). In Aphaka und bei der stygischen Quelle versank die angenommene Gabe in der Tiefe, während das zurückgewiesene Opfer von den Strudeln wieder hinausgeworfen wurde. Es wurde als ein Zeichen des bevorstehenden Falles von Palmyra angesehen, als die von der Stadt bei einem jährlichen Feste dargebrachten Gaben im folgenden Jahre wieder ausgeworfen wurden²³⁹. An diesem Beispiel können wir erkennen, wie die heilige Quelle, indem sie die günstige oder ungünstige Gesinnung der Gottheit verkündigt, die Bedeutung eines Orakels gewinnt und zu einer Stätte der Wahrsagung wird. Ebenso sind in Griechenland heilige Quellen mit Orakeln verbunden, jedoch meist nur in Form der Anschauung, dass das Wasser denen, die es trinken, prophetische Gabe verleiht. Bei dem semitischen Orakel von Aphaka ist das Verfahren noch ganz primitiv, indem die Antwort unmittelbar vom Wasser selbst gegeben wird; die Bestimmtheit derselben beschränkt sich aber auf das, was aus der Annahme oder Abweisung des Gläubigen und seines Anliegens erschlossen werden kann. Das Orakel von Daphne bei Antiochia, welches man durch Eintauchen eines Lorbeerblattes in das Wasser erlangte, war vermutlich von gleicher Art; denn wir können es nicht als ernst zu nehmende Thatsache ansehen, dass die Antwort auf dem Blatte geschrieben erschienen sein soll²⁴⁰. Die Wahl des Lorbeerblattes, das als Opfer in das Wasser geworfen wurde, muss auf griechischem Einflusse beruhen; aber Daphne war bereits eine Cultstätte des Herakles, d. h. des semitischen Baal, bevor der Tempel des Apollo erbaut wurde²⁴¹.

236) d. h. „Dämonen“, Sozomenos sagt „Engel“, und nicht Teufel, weil die Heiligkeit des Ortes auch von Christen anerkannt wurde.

237) Sozomenos, Hist. eccl. II, 4. Alle „lebenden Gewässer“ scheinen in der Religion der Nordsemiten eine gewisse Heiligkeit gehabt zu haben. Vielleicht gehört hierher auch der Brauch, die Ἀθώνιδος κήποι in Quellen zu werfen. Zenobius, I, 49 [= Paroemiographi graeci. ed. Gaisford, p. 244].

238) Palest. Explor. Fund. Quart. Stat. 1893, p. 26.

239) Zosimus, I, 58. In Aphaka fallen die Wasser, wie bei der stygischen Quelle, als Katarakt in einen tiefen Abgrund.

240) Sozomenos, V, 19, 11. Vergl. die Gottesentscheidung durch das Hineinwerfen einer Tafel in die Wasser zu Palici in Sicilien. Die Tafel versank, wenn das darauf geschriebene falsch war. Mir. Ausc. § 57.

241) Malalas, p. 204. Eine Abart dieser Form des Orakels begegnet uns bei Myra in Lycien, wo das Zeichen von dem heiligen Fisch dadurch gegeben wird, dass er

Ein Orakel, das seine Entscheidung durch Annahme oder Verwerfung des Opfernden und seiner Gabe kund giebt, kann sich sehr leicht zu einem Gottesurteil entwickeln, indem die Person, die eines Verbrechens beschuldigt wird oder in einem Process eines Meineides verdächtig ist, an das Heiligtum ausgeliefert wird, um von der Gottheit angenommen oder zurückgewiesen zu werden. Das Verfahren entspricht durchaus der Grundanschauung, dass keine mit einem Frevel beladene Person sich straflos der Gottheit nahen darf²⁴². Eine rohe Form dieses Gottesgerichts scheint noch bis in neuere Zeit in dem weitverbreiteten Brauch der Wasserprobe bei Hexen fortzuleben. Wenn in Hadramaut — wie Makrizi berichtet²⁴³ — sich jemand durch Zauberei geschädigt glaubte, so brachte er alle als Hexen Verdächtige zum Meere oder zu einem tiefen See, band ihnen Steine auf den Rücken und warf sie ins Wasser. Die, welche nicht untersank, war die schuldige Person, wobei offenbar die Anschauung vorlag, dass das heilige Element den Verbrecher von sich ausstosse²⁴⁴. Dass sich eine unreine Person heiligen Gewässern nicht nahen darf, ist ein allgemeiner Grundsatz; ob die Unreinheit sittlicher oder physischer Art ist, wird dabei von der antiken Religion nicht berücksichtigt. So finden wir, dass in Arabien ein Weib im Zustande der Unreinheit um ihres Kindes willen nicht wagt, im Wasser des Dusares zu baden. Bis auf den heutigen Tag wird unter den Jeziden niemand das Thal des Scheich Adi mit seinen heiligen Quellen betreten, ohne zuvor seinen Leib und seine Kleider gereinigt zu haben²⁴⁵. Die heilige Oelquelle bei dem Heiligtum von Karthago, die in dem Buche „Περὶ θρυμμάτων ἀκουσμάτων“, das unter dem Namen des Aristoteles überliefert ist, beschrieben wird, floss nicht ausser vor Personen von cultischer Reinheit²⁴⁶. Ein Gottesgericht an der heiligen Quelle, das auf dieser Grundanschauung beruhte, kann auf verschiedene Weise zur Ausführung gekommen sein²⁴⁷; indes scheint das Trinken des Wassers unter den Semiten das gewöhnliche Verfahren gewesen zu sein. Offenbar musste, wenn es für den Frevler schon gefahrvoll war, mit dem heiligen Element in Berührung zu kommen, die Gefahr noch verstärkt werden, wenn er wagte, dasselbe in seinen Organismus aufzunehmen; man glaubte, dass der Trunk in solchen Fällen Krankheit und Tod nach sich ziehe. Das Wasser des Sees von Asbamaea und der Quellen bei Tyana war für die, welche richtig schwuren, süß und angenehm, der Meineidige hingegen wurde mit Blindheit geschlagen, an Händen und Füßen gelähmt und von Wassersucht und Auszehrung befallen²⁴⁸. In ähnlicher Weise starb jemand, der bei den stygischen Wassern

die Speise, die ihm angeboten wird, annimmt oder verschmäht. Plinius, Hist. nat. 32, 17. Aelian, De nat. anim. VIII, 5. Athenaeus, VIII, 8, p. 333.

242) Hiob 13, 16. Jes. 33, 14.

243) De valle Hadramaut, p. 26 f.

244) Die Geschichte von Mugammi' und Al-Ahwas (*Agh.* IV, 48. s. Wellhausen, Heidentum, p. 152) bezieht sich auf diese Art des Gottesgerichts, nicht auf eine Form der Magie. Eine merkwürdige Geschichte von der Wasserprobe der Hexen in Indien erzählt Ibn Batuta, IV, 37.

245) Layard, Nineveh, I, 280.

246) Mir. Ausc. § 113.

247) S. das sicilische Orakel des Palik-Sees, wo der Eid des Angeklagten auf eine Tafel geschrieben wurde, die ins Wasser geworfen wurde, um zu sinken oder zu schwimmen. Mir. Ausc. § 57.

248) Mir. Ausc. § 152. Philostratus, Vita Apollonii, I, 6. Dass das Heiligtum ein semitisches war, schliesse ich aus dem Namen.

in Syrien falsch geschworen hatte, im Laufe eines Jahres an der Wassersucht. Nach letzterem Falle zu schliessen, scheint der Eid bei den heiligen Gewässern genügt zu haben. Wie wir indes aus dem andern Falle ersehen können, war das Wesentliche ursprünglich das Trinken des Wassers an heiliger Stätte, der Eid war lediglich an die Stelle des Gebetes getreten, das gewöhnlich eine cultische Handlung begleitete. Eine göttliche Entscheidung durch Trinken heiligen Wassers ist bei den Hebräern sogar noch in der pentateuchischen Gesetzgebung erhalten, und zwar in dem Falle, wo ein Weib der Untreue gegen ihren Gatten verdächtigt ist²⁴⁹. Auch hier besteht der Glaube, dass das heilige, mit Erde aus dem Heiligtum untermischte Wasser, das unter einer Eidesformel zur Anwendung kommt, Wassersucht und Auszehrung hervorruft. Die hohe Altertümlichkeit dieses Brauches ergibt sich nicht nur aus seinem ganzen Charakter, sondern auch daraus, dass der Ausdruck „heiliges Wasser“ (v. 17) in der Sprache des hebräischen Ritus ganz vereinzelt und als ein isolierter Ueberrest einer veralteten Ausdrucksweise aufzufassen ist. Obgleich sich der Ausdruck nur hier findet, lässt sich sein ursprünglicher Sinn doch unschwer bestimmen; die uns vorliegenden analogen Fälle erweisen vollends, dass wir an das Wasser einer heiligen Quelle denken müssen, und dieser Schluss ist sicher zutreffend. Wellhausen hat bewiesen, dass die älteste hebräische Ueberlieferung den Ursprung der Thora auf die Rechtssprechung des Moses am Heiligtum zu Kades oder Meriba zurückführt²⁵⁰, das an der heiligen Quelle gelegen war, die Gen. 14, 7 auch „Quelle des Rechts“ (En Mišpat) oder „Haderwasser“ (Meriba) genannt wird.

Mit diesem Zeugnis für die alte Bedeutung heiliger Wasser bei den Hebräern können wir die bedeutsame Thatsache in Verbindung bringen, dass zur Zeit des Amos Dan und Beerseba die wichtigsten Cultusstätten der Israeliten des Nordreiches waren (Amos 8, 14. I Kön. 12, 30). Wir haben bereits gesehen, dass bei Dan eine heilige Quelle war, und das Heiligtum von Beerseba bestand eigentlich aus „sieben Brunnen“, die dem Orte seinen Namen gaben. Es ist überhaupt beachtenswert, dass einer Gruppe von sieben Brunnen unter den Semiten eine besondere Heiligkeit beigelegt wurde²⁵¹. In den Canones des Jakob von Edessa (Quaest. 43) lesen wir, dass syrische Namenchristen ihre Klagen über Krankheiten an die Sterne richteten oder sich an einen einzelnen Baum, eine Quelle oder sieben Brunnen oder an die Gewässer des Meeres wandten. Auch unter den Mandäern hören wir von Mysterien, die an sieben Brunnen vollzogen wurden; in Arabien wird ein Ort, namens „die sieben Brunnen“ von Strabo (XVI, 4, 24) erwähnt²⁵². Der Name „Wasser

249) Num. 5, 11 ff. In *Agh.* I, 156, Z. 3 ff. schwört ein verdächtigtes Weib sieben Eide an der Ka'ba, wohin sie in schimpflicher Form geführt ist — auf einem Kamel zwischen zwei Säcken mit Dünger sitzend. Das geschah unter dem Islam; aber es ist ein alter Brauch. Im heidnischen Arabien wurde die Entscheidung in solchem Falle bisweilen einem Wahrsager übertragen, wie wir aus der Geschichte der Hind bint 'Utba ersehen (*'Ikd.* III, 273; *Agh.* VIII, 50). Ein Gottesgericht für Jungfrauen, die der Unkeuschheit beschuldigt waren, bestand bei den stygischen Wassern. Die Angeklagte schwur, dass sie unschuldig sei; ihr Eid wurde dann aufgeschrieben und ihr rings um den Nacken gebunden. Sodann trat sie in das seichte Wasser, und wenn sie schuldig war, stieg das Wasser, bis es die Schrift bedeckte (Achilles Tattius, VIII, 12).

250) Prolegomena, Cap. VIII, § 3.

251) Nöldeke, im *Litterar. Centralblatt*, 1879, p. 363.

252) Vergl. auch die sieben wunderthätigen Quellen zu Tiberias (Kazwini,

von Asbamaea“ scheint ebenfalls „sieben Gewässer“ zu bedeuten (syrisch: šab'ā majā); die Oertlichkeit ist ein See, bei dem eine Anzahl von Quellen über die Oberfläche des Wassers emporsprudelt. Sieben ist für die Semiten eine heilige Zahl, besonders in Bezug auf cultische Bräuche. Das hebräische Wort für „schwören“ bedeutet wörtlich „sich bei sieben heiligen Dingen verpflichten“. Bei der Beschwörung des Vertrages zwischen Abraham und Abimelech zu Beerseba spielen sieben Lämmer eine Rolle (Gen. 21, 22—31), und in Arabien wird ein Bündnis nach der Angabe Herodots eidlich bekräftigt, indem sieben Steine mit Blut bestrichen werden²⁵³. Der Reinigungseid bei sieben Brunnen musste somit ein besonderes Gewicht haben²⁵⁴.

Heilkräftige Wasser.

Es ist die Aufgabe einer göttlichen Macht, ihren Anhängern nicht allein Orakel und Rechtsentscheidungen zu gewähren, sondern ihnen auch in den Mühen und Erfolgen des täglichen Lebens zu helfen. Die Segnung, die von einer heiligen Quelle besonders zu erwarten ist, ist die Belebung und Befruchtung des Bodens und alles dessen, was von ihm abhängt. Dass die an heilige Quellen gerichteten Bitten hauptsächlich fruchtbare Zeiten zum Gegenstand hatten, bedarf keines besonderen Beweises; denn in allen wichtigen religiösen Angelegenheiten der ansässigen Semiten hat dieser Gegenstand die erste Stelle. Ueberall finden wir, dass der Festkreis durch die Jahreszeiten des Ackerbau treibenden Lebens bestimmt wird²⁵⁵. Ohne Zweifel war für den Verehrer die erste und beste Gabe der heiligen Quelle ihr eignes, belebendes Wasser, und das erste Ziel der religiösen Verehrung, die sich an sie wendete, war, ihre segenspendende Flut zu kräftigen²⁵⁶. Aber die lebenspendende Kraft des heiligen Stromes war keineswegs auf die Belebung der Vegetation beschränkt. Heilige Wasser erscheinen, wie wir bereits in mehreren Fällen sahen, auch als Heilquellen; besonders in Syrien suchte man sie auf, um in Krankheit Hilfe zu finden. Ich darf an dieser Stelle wohl ein Beispiel hinzufügen, das, obgleich es ausserhalb des eigentlich semitischen Gebietes liegt, doch mit einem heiligen Strome

I, 193) und die *Thurajjā* oder „Plejaden-Wasser“ bei Darija (Jākūt, I, 924; III, 588; Bekrī, 214, 627). Im heutigen Syrien besteht der Brauch, ein krankes Kind, das für behext gilt, aus sieben Quellen oder Cisternen trinken zu lassen (ZDPV. VII, 106).

253) Herod. III, 8.

254) Amos 8, 14 wird ein Eid nach der Weise (Ritual?) von Beerseba erwähnt. Die Pilger zu Mamre tranken das Wasser nicht. Sozomenos nimmt an, dass die hingeworfenen Gaben es ungeniessbar gemacht hätten. Bei dem orientalischen Handel aber, bei dem jedes Geschäft von falschen Schwüren und Verwünschungen begleitet ist, ist die Vorsichtsmassregel vielleicht eher aus Furcht vor einem Gottesgericht zu erklären.

255) Ein Mythos, in dem sich der Zusammenhang heiliger Wasser mit der Entstehung des Ackerbaus ausspricht, scheint in modernisierter Gestalt in der mittelalterlichen Sage der *'Ain al-bakar*, der Ochsenquelle, bei Acre fortzuleben. Sie wird von Christen, Juden und Muhammedanern verehrt, weil die Ochsen, mit denen Adam pflügte, aus ihr herausstiegen (Kazwīnī und Jākūt). Neben ihr war ein *mašhad*, ein heiliges Grab, das vielleicht an die Stelle des alten Memnonion getreten ist.

256) In Num. 21, 17 finden wir ein Lied, das an eine Quelle gerichtet ist, die es auffordert, emporzusprudeln, was ursprünglich kaum eine bloss dichterische Figur ist. Wir können damit vergleichen, was Kazwīnī, I, 189 über die Quelle von Ilābistān berichtet. Wenn es an Wasser mangelt, so wurde an der Quelle ein Fest mit Musik und Tänzen veranstaltet, um sie wieder zum Fliessen zu bringen. Noch heute gelten in Palästina die Quellen als Sitze von Geistern (ZDPV. X, 180. vergl. oben p. 136.)

Syriens in Zusammenhang steht: Noch im Mittelalter bestand der Glaube, dass wer im Frühling in der Quelle des Euphrat gebadet hatte, für das ganze Jahr von Krankheit frei wäre²⁵⁷. Diese Heilkraft ward nicht auf das Wasser selbst beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf die rings herum wachsenden Pflanzen. Am heiligen Flusse Belus wuchs die Kolokasia, eine Pflanze, durch die Herakles nach dem Kampfe mit der Hydra geheilt wurde. Ihre Wurzeln wurden weiterhin als Heilmittel gegen schlimme Geschwüre gebraucht²⁵⁸. Bei Paneas wuchs ein Kraut, das alle Krankheiten heilte, am Fuss einer Statue, die für eine Darstellung Christi gehalten wurde, offenbar aber ein Ueberrest alten Heidentums an dem Orte war²⁵⁹. Wenn Hesekiel die heiligen Wasser, die sich aus dem neuen Jerusalem ergiessen, beschreibt als lebenspendend da, wohin sie nur kommen, und das Laub der Bäume an ihren Ufern als Heilmittel, so steht sein Bild in engster Berührung mit gemeinsemitischen Vorstellungen (Hes. 47, 9. 12).

Die heilende Kraft des heiligen Wassers ist mit seiner reinigenden und heiligenden Kraft eng verknüpft; denn die ursprüngliche Auffassung der Unreinheit ist die einer gefährlichen, übertragbaren Krankheit. Im semitischen Ritual spielen Waschungen und Reinigungen eine grosse Rolle und werden mit fließendem Wasser, das als solches in gewissem Grade heilig war, vollzogen. Ob insbesondere heilige Quellen zur Reinigung dienten, und unter welchen einschränkenden Bestimmungen, wenn es der Fall war, lässt sich kaum mit Sicherheit sagen. In den meisten Fällen wurden sie, wie wir vermuten können, für zu heilig gehalten, als dass ein Mensch, der im rituellen Sinne unrein war, sich ihnen hätte nahen dürfen. Aus Ephraem Syrus ist immerhin noch ersichtlich, dass die Sitte des Badens in Quellen einer der heidnischen Bräuche war, dem die Syrer zu seiner Zeit sehr ergeben waren, während er selbst ihn als eine Art heidnischen Weihebrauches zu betrachten scheint²⁶⁰. Leider geht die rhetorische Darstellung der syrischen Kirchenväter selten darauf ein, die Einzelheiten solcher Thatsachen näher anzugeben.

Aus dieser Darstellung des mit heiligen Quellen verbundenen Rituals dürfte klar sein, dass alle Bräuche und Ceremonien aus allgemeinen Grundgedanken verständlich sind, ohne Beziehung auf besondere Legenden oder den Cultus besonderer Gottheiten, die mit den Gewässern im einzelnen im Zusammenhang standen. Die Quelle wird als eine lebende Grösse betrachtet; solche Eigenschaften des Wassers, die für uns natürlich sind, werden als Offenbarungen göttlichen Lebens angesehen, und die Quelle selbst wird als ein göttliches Wesen verehrt, fast könnte man sagen als ein göttliches Lebewesen. Wenn die Religion eine entschieden anthropomorphe Gestalt annimmt oder sich zu einem Cultus der Gestirne ausbildet, so werden Mythen erfunden, um die neue Anschauung mit dem alten Brauche zu vereinen; das eigentliche Wesen des Cultus aber bleibt unverändert.

257) Kazwini, I, 194. Ich könnte auch die zahlreichen Sagen von Amuletten erwähnen, die im Tigris und andern Flüssen gefunden werden, die ihre Träger gegen wilde Tiere, Dämonen und andere Gefahren schützen. (Mir. Ausc. 159 f.)

258) Claudius Iolaus, bei Stephan. Byzant. s. v. Ἄζκη.

259) Theophanes, bei Reland, Antiq. hebr. II, 922.

260) Opera, III, 670 f.; H. et S., ed. Lamy, II, 395, 411.

Heilige Bäume und ihr Cultus²⁶¹.

Dass die Vorstellung, einzelne Bäume seien selbst dämonisch beseelte Wesen, den Semiten vertraut war, haben wir bereits aus manchen Beispielen ersehen. Zahlreich sind auch die Zeugnisse, dass in allen Teilen des semitischen Gebietes Bäume als göttlich verehrt wurden.

Reiner und einfacher Baumcultus, bei dem der Baum in jeder Hinsicht als Gott behandelt wird, ist nur für Arabien (freilich von keiner besonders zuverlässigen Seite) bei der heiligen Dattelpalme zu Nagran bezeugt²⁶². Ihr wurde bei einem jährlichen Feste cultische Verehrung erwiesen, wobei sie mit schönen Kleidern und Schmuckgegenständen, wie sie die Frauen trugen, behängt wurde. Ein derartiger Baum, den das Volk von Mekka jährlich besuchte, an den man Waffen, Kleider, Strausseneier und andere Gaben hängte, wird in der Ueberlieferung über den Propheten (hadith) erwähnt unter der allgemeinen Bezeichnung *dhât anwât*, d. h. ein Baum zum Aufhängen von Gegenständen. Dieser Baum scheint mit der heiligen Akazie, dem Samurabaum im Thal Al-Nahla identisch zu sein, der für den Wohnsitz der Göttin Al-'Uzza gehalten wurde²⁶³. Der Baum zu Hudaibija, der in Sure 48, 18 erwähnt ist, wurde von Pilgern, die von ihm eine Segnung zu erlangen glaubten, besucht, bis er vom Chalifen 'Omar niedergehauen wurde, damit er nicht ebenso wie Al-Lât und Al-'Uzza verehrt würde²⁶⁴. Unter den heutigen Arabern werden heilige Bäume *manâhil* genannt, d. h. Stätten, wo Engel und Ginnen herabkommen, und man sie tanzen und singen hört. Einen Zweig von einem solchen Baume zu reissen ist mit Todesgefahr verbunden; die Bäume wurden mit Opfern verehrt, und Stücke von dem Opferfleisch wurden an ihnen aufgehängt, ebenso auch Fetzen von Kattun, Perlen und dergleichen. Ein kranker Mensch, der unter ihnen schlief, erhielt im Traume Rat zur Wiederherstellung seiner Gesundheit²⁶⁵.

Unter den heidnischen Syrern muss der Baumcultus ausserordentlich weit verbreitet gewesen sein; er ist einer von den abergläubischen Bräuchen, die auch das Christentum nicht auszurotten vermochte. Wir haben schon Namenchristen in Syrien gefunden, die sich in ihren Krankheiten an einen einzelnen Baum wandten, während eifrige Christen bestrebt waren, die „Bäume der Dämonen“ niederzuhauen²⁶⁶. In betreff der Phönicier und Kanaaniter haben

261) Ueber heilige Bäume bei den Semiten s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. II, 184 ff.; für Arabien s. Wellhausen, Reste arab. Heident. p. 101 [2. Aufl. p. 104—105]. Vergl. Bötticher, Baumcultus der Hellenen (Berlin, 1856), Mannhardt, Wald- und Feldculte (Berlin, 1875, 77).

262) Tabari, I, 922, s. Nöldekes Uebersetzung, p. 181. Ibn Hišâm, p. 22. Sein Gewährsmann ist Wahb b. Munabbih, der kaum mehr ist als ein geschickter Lügner. Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 104.

263) Wellhausen, Heidentum, p. 30 ff. 35 [2. Aufl. 36 ff.].

264) Jâkût, III, 261. Zu Hudaibija war auch ein Brunnen, dessen Wasser durch ein Wunder des Propheten vermehrt war (Ibn Hišâm, p. 742, Muhammed in Medina, p. 247). Ich vermute, dass die Heiligkeit des Baumes und der Quelle älter sind als Muhammad; denn der Platz wird zum Haram gerechnet, liegt jedoch ausserhalb seiner Grenzlinie. (Jâkût, II, 222).

265) Doughty, Arabia Deserta I, 448 ff.

266) Kayser, Die Kanones des Jakob von Edessa, p. 141.

wir das Zeugnis des Philo von Byblus, dass die Pflanzen der Erde in alten Zeiten als Götter galten und mit Trankspenden und Opfern verehrt wurden, weil die auf einander folgenden Menschengeschlechter ihren Lebensunterhalt aus ihnen gewannen. Noch heute trifft der Reisende in Palästina häufig auf heilige Bäume, die — wie die *dhât anwät* in Arabien — mit Fetzen als Zeichen der Verehrung behängt sind.

Welche Stellung der Baumcultus in den höher entwickelten Formen der semitischen Religion einnahm, lässt sich nicht leicht bestimmen. Die bei grösseren Heiligtümern gelegenen Haine scheinen in späterer Zeit nicht unmittelbar Gegenstand der Verehrung gewesen zu sein, obgleich sie an der Unverletzlichkeit teilhatten, die sich auf die ganze Umgebung der Gottheit erstreckte. Bisweilen glaubte man, sie seien — wie die alten Cypressen des Herakles bei Daphne — vom Gotte selbst gepflanzt²⁶⁷. Nicht bei den grossen Heiligtümern der Städte, wohl aber auf freiem Felde hatte die Landbevölkerung die primitiven cultischen Bräuche ohne wesentliche Umgestaltung von Jahrhundert zu Jahrhundert festgehalten und ausgeübt, sodass der Cultus der „einzelstehenden Bäume“ den Untergang der grossen Gottheiten des semitischen Heidentums überlebte²⁶⁸.

Es spricht kein Grund für die Annahme, dass sich die bedeutenderen semitischen Religionsformen aus dem Baumcultus entwickelt hätten. In ihnen allen nimmt der Altarcultus die wichtigste Stelle ein; wir werden bald sehen, dass die Anfänge dieser Cultusform, soweit sie sich in eine Zeit zurückverfolgen lassen, als die Götter noch nicht anthropomorphisch gedacht waren, mehr mit dem Tiercultus als mit dem Baumcultus in Zusammenhang stehen. Dass sich bei den Heiligtümern in der Regel Bäume finden, ist mit dieser Auffassung keineswegs unvereinbar; denn wo der Baum als vom Gotte gepflanzt gilt oder seinen bevorzugten Sitz bezeichnet, wird ihm keine direkte cultische Verehrung zu teil.

Wenn wir indes finden, dass keine kanaanitische Cultusstätte für vollständig galt ohne den heiligen Baum, der neben dem Altar stand, wenn wir dazu ferner die unzweifelhafte Thatsache nehmen, dass die direkte Verehrung heiliger Bäume bei allen Semiten gebräuchlich war, so lässt sich der Schluss kaum vermeiden, dass einige Elemente des Baumcultus auch in den Cultus solcher Gottheiten eindringen, die ihrem Ursprunge nach keine Baumgötter waren. Die localen Heiligtümer der Hebräer, die von den Propheten als rein heidnisch betrachtet werden und sicher in allen Zügen dem kanaanitischen Cultus nachgebildet waren, waren Altäre. Gewöhnlich aber waren die Altäre „unter einem grünen Baum“ errichtet, und der Altar war, was noch wichtiger ist, ohne die neben ihm stehende *Ašëra* unvollständig. Die Bedeutung dieses Wortes, das die LXX, die Vulgata und danach oft auch Luther fälschlich mit „Hain“ wiedergeben, ist Gegenstand vielfacher Erörterungen gewesen. Was die *Ašëra*

267) Ebenso meinte man, dass die Tamariske bei Beerseba von Abraham gepflanzt worden sei (Gen. 21, 33).

268) Der einzelstehende Baum mag in manchen Fällen der letzte Ueberrest einer vernichteten heidnischen Cultusstätte sein. Was Mukaddasi über den *Al-Sagara* („der Baum“) genannten Platz sagt, deutet auf derartiges; denn hier fand ein jährliches Fest und eine Messe statt. Bei der Terebinthe zu Mamre kann in heidnischer Zeit ein Altar kaum gefehlt haben.

gewesen ist, erhellt aus Deut. 16, 21: „Du sollst dir neben den Altar Jahwes, deines Gottes, den du dir errichdest, keine Ašëra von irgend welchem Holze einpflanzen“. Sie muss also ein wirklicher Baum oder ein baumähnlicher Pfahl gewesen sein; höchst wahrscheinlich waren ursprünglich beide Formen zulässig. Die ältesten Altäre waren, wie wir aus den Berichten über die Cultusstätten der Patriarchen entnehmen können, unter wirklichen Bäumen errichtet. Diese Regel konnte man indes nicht immer innehalten; in der Königszeit scheint an die Stelle des natürlichen Baumes ein toter Pfahl getreten zu sein, der in den Erdboden eingepflanzt wurde, wie bei germanischen Völkern der *Maibaum*²⁶⁹. Die Ašëra war unfraglich Gegenstand cultischer Verehrung; denn die Propheten stellen sie mit andern cultischen Symbolen auf die gleiche Stufe, z. B. mit Spitzsäulen des Sonnencults (Jes. 17, 8) und mit Götzenbildern²⁷⁰ (Micha 5, 13). Die phöniciſche Inschrift von Maš'üb spricht von der „Astarte in der Ašëra, der Göttin von Hammon“. Die Ašëra ist somit ein heiliges Symbol, der Sitz der Gottheit, und vielleicht besagt schon ihr Name, wie G. Hoffmann vermutet hat, nichts anderes als „Zeichen“ der Anwesenheit einer Gottheit. Die Ansicht, dass es eine kanaanitische Göttin namens Ašëra gab, und dass mit ihrem Namen bezeichnete Bäume oder Pfähle ihre besondern Symbole waren, ist indes jetzt als richtig erwiesen durch den in den Briefen von Tell el-Amarna vorkommenden Namen 'Abd Aširti oder Abd Ašrati^{270a}. Jeder Altar hatte seine Ašëra, sogar Altäre, die in der vorprophetischen Volksreligion der Hebräer Jahwe geweiht waren²⁷¹. Das ist auch nicht unvereinbar mit der Anschauung, dass der heilige Pfahl das Symbol einer besonderen Gottheit war; es scheint vielmehr zu zeigen, dass in alten Zeiten der Baumcultus in Kanaan in solchem Ansehen stand, dass der heilige Baum — oder der heilige Pfahl als sein Ersatz — als ein allgemeines Symbol der Gottheit betrachtet wurde, das angemessener Weise neben dem Altar eines jeden Gottes seine Stelle fand²⁷².

269) Es ist ein von Menschenhand verfertigtes Ding (Jes. 17, 8, vergl. I. Kön. 16, 33). Im II. Kön. 21, 7 (vergl. 23, 6) erfahren wir von einem „Bilde der Ašëra“; in I. Kön. 15, 13 wird ein „Schandbild“ erwähnt, welches die Königin Maacha „der Ašëra verfertigt hatte“. In diesen Ausdrücken liegt vielleicht, dass der heilige Pfahl zuweilen als eine Art Abbild geschnitzt wurde. Dass der heilige Baum zuerst zu einem blossen Pfahl wurde und sich dann zu einem rohen Holzbilde gestaltete, stimmt mit analogen Fällen in andern Gebieten, z. B. in Griechenland, überein. Es ist aber auch durchaus möglich, dass die *ašëra* als eine Art Abbild beschrieben wurde, einfach weil sie im Götzencultus zur Anwendung kam.

Ein assyrisches Denkmal aus Khorsâbâd, das bei Botta und Layard abgebildet ist (Nachbildungen s. bei Rawlinson, *Monarchies II*, 37, *Stade*, *Gesch. Israels*, I, 461), zeigt einen ornamentalen Pfeiler, der neben einem tragbaren Altar errichtet ist. Vor ihm stehen Priester, die mit einer cultischen Handlung beschäftigt sind; sie berühren den Pfeiler mit ihren Händen, und vielleicht bedeutet dies, dass sie ihn mit einer flüssigen Substanz salben.

270) [Die überlieferte Gestalt des hebräischen Textes — der sogen. masorethische Text — ist hier verderbt. Für das überlieferte עָרֵךְ „deine Städte“ (so Luther, auch die „revidierte“ Bibel) ist schon wegen des Parallelismus עֲצֵבֶיךָ „deine Götzenbilder“ zu lesen].

270a) [Vergl. *Gesenius-Buhl*, *Handwörterbuch*. 13. Aufl. 1899. s. v. אֲשֵׁרָה. S. unten Anm. 272 Schluss. Auf diese Bemerkung in der neuen Aufl. des Wörterbuchs hat mich Herr Prof. Kautzsch freundlichst hingewiesen. Rob. Smith hat die Annahme einer Göttin Ašëra bestritten.]

271) Das Verbot Deut. 16, 21 ist ein gutes Zeugnis für den früher bestehenden Brauch. S. II. Kön. 13, 6.

272) Wenn ein Gott und eine Göttin zusammen an demselben Heiligtum verehrt wurden, wie es z. B. in Aphaka und Hierapolis geschah, und wenn die beiden heiligen Symbole am Heiligtum ein Holzpfeiler und ein Steinpfeiler waren, so ergab sich leicht,

Die Thatsache, dass Baumsymbole an den kanaanitischen Heiligtümern zur Anwendung gekommen sind, ist mit dem Umstande in Zusammenhang zu bringen, dass alle kanaanitischen Baalim, was auch immer ihr ursprünglicher Charakter sein mochte, mit von Natur fruchtbaren Orten (dem Lande des Baal) in Verbindung standen und als Schöpfer des Pflanzenwuchses verehrt wurden. Wir sahen bereits, dass man bei heiligen Flüssen glaubte, das Lebensblut des Gottes ergiesse sich in den heiligen Wassern, die dadurch selbst mit göttlichem Leben und göttlicher Kraft erfüllt würden. Diese Vorstellung liess sich leicht auf den Baum ausdehnen, der die heilige Quelle beschattete und aus dem Wasser an seinen Wurzeln fortwährend Kraft und Frische gewann; auch von ihm nahm man an, dass er von einem Teile des göttlichen Lebens durchdrungen sei. Für die Alten war der Begriff des Lebens, des

dass der Pfahl mit der Göttin und der Pfeiler mit dem Gotte identifiziert wurde. Der Cultus des Tammuz oder Adonis war zur Zeit des Ezechiel in Jerusalem bekannt (Ezech. 8, 14), und neben Adonis muss auch die Göttin Astarte, wahrscheinlich als die „Himmelskönigin“, dort verehrt worden sein (Jer. 7, 44. — Vergl. über diesen Cultus Kuenen in den *Verlagen end mededeelingen* der koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. III, 5, p. 157—189. Amsterdam 1888. Es ist daher nicht auffallend, dass in zwei spätern Stellen, die zu einer Zeit geschrieben sind, da aller Höhengcultus als der Jahwereligion gänzlich fremd galt, die *Ašêrim* als die weiblichen Genossen der *Baalim* angesehen worden zu sein scheinen, d. h. dass die *ašêra* als Symbol der Astarte aufgefasst wurde (Richt. 3, 7). Die Propheten der *ašêra*, die I Kön. 18, 19 neben den Propheten des tyrischen Baal als Diener der fremdländischen, von der Izebel eingeführten Religion erscheinen, müssen Astartepriester gewesen sein. Sie „essen vom Tische der Izebel“, d. h. sie gehören zum Hofe der tyrischen Königin, so dass sie also mit der hebräischen Religion in keinem Zusammenhange stehen. Umgekehrt können auch die heiligen Pfähle der Hebräer nichts mit dem Cultus der tyrischen Göttin zu thun haben; denn Jehu lässt die *ašêra* bei Samaria stehen, während er sonst alle Spuren des tyrischen Cultus vernichtet (II. Kön. 13, 6). Es findet sich überhaupt kein Zeugnis für den Cultus eines Götterpaares bei den älteren Hebräern; der Astartecultus zur Zeit Salomos war eine fremde Religion. Aus Jer. 2, 27 ergibt sich, dass in dem gewöhnlichen hebräischen Götzendienst der Baum oder Stamm nicht das Symbol einer Göttin, sondern eines Gottes war. Auch bei den Phöniciern ist es nicht so klar ersichtlich, wie oft angenommen wird, dass heilige Bäume häufiger mit Göttinnen als mit Göttern in Verbindung gebracht waren. — Aus alledem folgt nun, dass die „Propheten der Ašêra“ in I Kön. 18, 19 sehr wenig greifbare Gestalten sind; ihre Erwähnung beruht auf einer Verwechslung zwischen Astarte und Ašêra, die kein Israelit zur Zeit des Elias oder so lange überhaupt das Nordreich bestand, jemals begehen konnte. In der That erscheinen sie auch in V. 22 oder 40 nicht wieder, so dass ihre Erwähnung in V. 19 auf einer spätern Interpolation zu beruhen scheint. Wellhausen. *Hexateuch*?, p. 281. — Schrader, ZA. III, 363 f. hat nachzuweisen gesucht, dass Ašêra = Ašrat eine Göttin sei. In der phönicienschen Inschrift Citiensis 51 (ZDMG. 35, 424) scheint die Göttin die „Mutter des heiligen Pfahls“ (אם האשרה) genannt zu werden; jedoch lesen die Herausgeber des CIS. (I, No. 13) האשרה.

[Die Frage, ob es eine kanaanitische Göttin Ašêra gab, ist viel umstritten. Nach Stade, ZAW. I, 345 VI, 319 ist Ašêra bei vorexilischen Autoren immer der heilige Pfahl und erst in deuteronom. Stellen mit Aštoreth verwechselt. G. Hoffmann zu Amos 8, 14 (ZAW. III, 123) sagt, Ašêra bedeutet Jahwe oder Baal selbst, der sich in dem heiligen Pfahl aufhielt, um die Opfer auf dem daneben stehenden Altar entgegenzunehmen. Vergl. Hoffmann, Phön. Inschr. p. 27 f., wonach אשרה „Ortszeichen“ bedeuten soll; der Pfahl bezeichnet die Stelle, wo die Gottheit wirkt. Auch Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, I, 247 f. verneint das Vorhandensein einer Göttin Ašêra. — Indes ist in dem Eigennamen *Abd Aširtî* oder *Abd Ašrati* in den Tell el-Amarna Briefen den Beweis für die Existenz einer kanaanitischen Göttin Ašêra erbracht. Denn der Name der Göttin wird mit dem Gottesdeterminativ davor geschrieben und einmal steht an Stelle ihres Namens die babylonische Istar. Vergl. den Stammesnamen Ascher. In Babylonien ist eine Göttin Ašrat(um) nachweisbar (ZA. VI, 161, 241 ff.), die mit Aširtu = Ašêra identisch sein wird. Nach Jensen ist Ašrat, wie ihr Gemahl Amurru, e. amoritische Gottheit, d. h. sie sind aus dem Westen in Babylonien eingeführt, s. Gese-nius-Buhl, *Handwörterbuch*. 13. Aufl. p. 82. Vergl. vor allem Baudissin, Art. Astarte in PRE.³ II, 157—161.]

göttlichen wie menschlichen, nicht so individuell ausgestaltet wie für uns. So nimmt man z. B. an, dass alle Glieder eines Stammes nur ein Leben haben, dass in dem gemeinsamen Blute, das durch aller Adern strömt, seinen physischen Träger hat. In ähnlicher Weise können verschiedene Grössen, wenn sie aus einer gemeinsamen Lebensquelle ihre Nahrung erhalten, an demselben göttlichen Leben Anteil haben; und die Dehnbarkeit dieser Vorstellung macht es sehr leicht, von Natur heilige Dinge der verschiedensten Art in den Cultus eines und desselben Gottes einzuordnen. Elemente des Wasser-, Baum- und Tiercultus konnten mit dem Ritual im Cultus einer einzigen anthropomorphen Gottheit in Verbindung gebracht werden vermöge der primitiven Anschauung, dass das Leben des Gottes auch in den heiligen Gewässern ausströmte und dem heiligen Baume seine Nahrung gab.

Bei der Verbindung von heiligen Gewässern und heiligen Bäumen muss man sich daran erinnern, dass in den meisten semitischen Ländern ein wildgewachsenes Gehölz nur dort gedeihen konnte, wo der Boden wasserhaltig war, wo neben den heiligen Bäumen Quellen oder Brunnen vorhanden waren. Aus diesen Verhältnissen ergab sich leicht die Vorstellung, dass sich im Wasser und dem Pflanzenwuchs in seiner Umgebung das gleiche Leben offenbare; kurz, unter den Nordsemiten wenigstens erscheinen die Heiligkeit der Quellen und die der Bäume nur als besondere Seiten derselben religiösen Anschauung: nur in Ausnahmefällen findet sich die eine ohne die andere²⁷³.

Wo ein Baum als Symbol eines anthropomorphen Gottes verehrt wird, finden wir bisweilen Verwandlungssagen, die das Leben des Gottes mit dem des Baumes unmittelbar verknüpfen. Diese Form des Mythos, nach dem ein Gott in einen Baum verwandelt worden oder ein Baum aus dem Blute des Gottes erwachsen ist, spielt in der heiligen Sage Phrygiens eine grosse Rolle, wo der Baumcultus besonders hervortrat, und ist ebenso häufig in Griechenland. Die Beispiele aus dem semitischen Bereich sind nicht sehr zahlreich; auch sind sie weder so alt noch so gut bezeugt, um das Vertrauen zu erwecken, dass sie genuine, altsemitische Sagen sind, die von griechischem Einfluss unberührt wären²⁷⁴. Die wichtigste von ihnen ist der zur Zeit des Plutarch in Byblus erzählte Mythos von der heiligen Erika, die im Tempel der Isis verehrt wurde, und von der die Sage berichtete, dass sie den Leichnam des Osiris rings umschlossen habe. Nun sind Isis und Osiris zu Byblus in Wahrheit Astarte und Adonis, und somit kann das eine ursprünglich semitische Sage von einem heiligen Baume sein, der aus dem Grabe eines Gottes hervorwuchs²⁷⁵.

273) Ein interessantes Beispiel für die Verbindung von Wasser und Bäumen mag hier zu den obigen hinzugefügt werden. In dem syrischen Text des Epiphanius, *De ponderibus et mensuris* (ed. P. de Lagarde, V. T. Fragm. p. 65, *Symmicta*, II, 203) wird berichtet, dass der Gen. 50, 10 f. genannte Ort Goren ha-Atad mit der Quelle und dem Dornbusch von Beth-haglâ bei Jericho identifiziert wurde. Die für den Namen Beth-haglâ gegebene Deutung scheint auf einer localen Tradition von einem rituellen Umlauf um die heiligen Objekte zu beruhen. Vergl. *Onomastica*, s. v. Area Atath. Auch in Griechenland findet man nur ausnahmsweise einen heiligen Baum ohne eine Quelle. s. Bötticher, p. 47.

274) Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* II, 214.

275) Plutarch, *De Iside et Osir.* §§ 15. 16 [vergl. Baudissin, *Studien*, II, 214. Der Sarg des mit Adonis identifizierten Osiris wurde zu Byblus von dem Stamm einer Erika umschlossen, der noch zu Plutarchs Zeit im Tempel der Isis = Baaltis zu Byblus verehrt wurde. Beachtenswert sind in Plutarchs Darstellung ein oder zwei Züge.] Die heilige Erika war ein toter Stamm, denn er war von der Isis abgehauen und den Be-

Immerhin liegt die Annahme nahe, dass man das natürliche Bindeglied, das die Bäume mit anthropomorphen Göttern verband, allgemein in dem heiligen Wasser sah, dem auch die Bäume ihr Gedeihen verdankten. Dies wird wahrscheinlich durch den Gebrauch des Terminus *ba'al* zur Bezeichnung von Bäumen, die weder des Regens noch der künstlichen Bewässerung bedürfen, und ebenso aus dem ganzen Vorstellungskreise, der mit dem Lande des Ba'al verknüpft ist. Ein Baum war einer besondern Gottheit eigen, nicht weil er von einer besonderen Art war, sondern lediglich weil es das gewöhnliche, natürliche Holz des Gebietes war, wo dem Gott cultische Verehrung erwiesen wurde, und wo er seine lebenspendenden Ströme zur Befruchtung des Landes aussandte. Unter den heiligen Bäumen der Semiten finden sich alle hervorragenden Baumarten: die Fichten und Cedern des Libanon, die immergrünen Eichen auf den Höhen Palästinas, die Tamarisken der syrischen Wälder, die Akazien in den Wadis Arabiens und andere²⁷⁶. Soweit es sich um diese natürlichen Bäume handelt, kann man nicht sagen, dass z. B. die Akazie mehr der Astarte als dem Melkarth eigen sei, der die Cypressen bei Daphne pflanzte.

Von künstlich angepflanzten Bäumen hingegen, wie der Palme, der Olive und dem Weinstock, könnte man von vornherein annehmen, dass sie bei den Semiten wie bei den Griechen in Verbindung mit dem besonderen Cultus der Gottheit des Gebietes standen, von dem aus sich ihre Cultur ausgebreitet hatte. Denn mit dem Ackerbau verbreitet sich auch die Religion; das eine zieht das andere nach sich. Aber selbst dafür ist kein sicherer Beweis vorhanden; die Palme war das besondere Symbol der Astarte; aber wir finden auch einen „Baal der Palme“ (Ba'al-tamar) in einem Ortsnamen (Richt. 20, 33). Der einzige klar erkennbare Fall von der Verknüpfung einer besondern Gottheit mit einem Fruchtbaum unter den Semiten liegt bei dem Gott der Nabatäer *Dusares* vor, der der Gott des Weinstocks war²⁷⁷. Der Weinstock kam jedoch zu den Nabatäern erst in der hellenischen Culturperiode, und auf Dusares als Weingott scheinen einfach die Züge des Dionysos übertragen worden zu sein.

Zu Aphaka erschien die Göttin bei dem jährlichen Fest in Gestalt eines feurigen Meteors, das von einem Berggipfel herabfiel und ins Wasser sank, während — nach einem anderen Berichte — über dem Tempel Feuer erschien, vermutlich, da wohl elektrische Erscheinungen den Grund zu diesem Glauben gegeben haben, auf den Baumgipfeln des heiligen Hains. Ebenso glaubte

wohnern von Byblus geschenkt. Er war mit einem leinenen Gewande bekleidet und mit Myrrhe wie ein Leichnam gesalbt. Er repräsentierte also den toten Gott. Aber als ein blosser Baumstumpf erinnert er zugleich an die hebräische *Ašera*. Könnte vielleicht der Brauch, einen heiligen Pfahl zu bekleiden und zu salben, für die ungelöste Frage nach der Natur der mit der *Ašera* verknüpften cultischen Bräuche die Lösung geben? — Von irgend welcher Art, die *ašera* zu bekleiden, ist II Kön. 23, 7 die Rede. Die oben erwähnte assyrische Abbildung stellt vielleicht die Salbung eines heiligen Pfahles dar.

276) Im heutigen Palästina ist der Johannisbrotbaum besonders dämonisch; die rötliche Farbe seines Holzes erinnert an Blut (ZDPV. X, 181). Nach PEF, Qu. St. 1893, p. 203 f. sind der Feigenbaum, der Johannisbrotbaum und die Sykomore von Teufeln bewohnte Bäume; unter ihnen zu schlafen, ist gefährlich. Der Lotusbaum (*sidr*) [wohl *Zizyphus lotus* Homer, Od. IX, 93 ff. Herod. II, 96. Buchholz, Homer. Realien. II, 2, p. 282 ff.] und die Tamariske gelten dagegen als von einem *weli* (Heiligen) bewohnt. Aber ein Baum jeder Art kann heilig sein, wenn er an einem *makâm* oder einer heiligen Stätte wächst.

277) Diodor, XIX, 94, 3.

man, dass auf den Zweigen des heiligen Oelbaumes zwischen den ambrosischen Felsen bei Tyrus Feuer erscheine, ohne ihr Laub zu versengen²⁷⁸. In gleicher Weise erschien Jahwe dem Mose im Busch in Feuerflammen, sodass der Busch zu brennen schien, aber nicht vom Feuer verzehrt wurde. Dieselbe Erscheinung wurde nach Julius Africanus²⁷⁹ und Eustathius²⁸⁰ bei der Terebinthe zu Mamre gesehen. Der ganze Baum schien in Flammen zu stehen; sobald aber das Feuer verschwand, stand er wiederum unversehrt da. Wenn an die Quelle unter dem heiligen Baum Lichter gesetzt wurden, und das Fest zur Nachtzeit stattfand, so lag wohl nichts anderes als eine optische Täuschung vor, die durch abergläubische Einbildung übertrieben wurde, und es war eine künstliche Vorrichtung, um einen alten Glauben, der im Zusammenhang mit heiligen Bäumen weit verbreitet war, aufrecht zu erhalten. Bemerkenswert ist es, weil es zeigt, wie ein Baum heilig wurde, auch ohne zu dem Ackerbau und der natürlichen Fruchtbarkeit in Beziehung zu stehen. Jahwe, „der im Dornbusch wohnt“ (Deut. 33, 16) und in der dürren Wüste des Sinai seinen Wohnsitz hat, war der Gott der Hebräer, so lange sie noch des Ackerbaus unkundige Nomaden waren. Die ursprüngliche Heimat einer Vorstellung wie die vom brennenden Busche, die in elektrischen Erscheinungen ihre physikalische Grundlage haben muss, ist in der That wahrscheinlich in dem reinen, trockenen Wüstenklima oder auf hohen Bergen zu suchen. Die Erscheinung Jahwes im brennenden Busch gehört in den gleichen Vorstellungskreis wie seine Erscheinung unter Donner und Blitz auf dem Sinai.

Wenn die Offenbarung der Gottheit solche Formen wie die Flammen im Busch annimmt, so ist der Zusammenhang zwischen dem Gott und dem äussern Symbol offenbar noch weit loser als in der Baal-Religion, in der das Leben der Gottheit auch dem Leben des Baumes innewohnt. Von der Vorstellung Deut. 33, 16, wo Jahwe im Busch wohnt (nicht bloss in ihm erscheint), wie es sonst von ihm heisst, dass er im Tempel seinen Wohnsitz hat, ist ein verhältnismässig leichter Uebergang zu der in den meisten Teilen des alten Testaments vorherrschenden Anschauung, dass der Baum oder die Säule an einem Heiligtum lediglich ein Gedenkmal seines Namens, das Merkmal einer Stätte ist, wo der Gott in der Vergangenheit gefunden wurde und auch künftig zu finden sein wird. Die Scheidung zwischen Jahwe und der physischen Natur, die von den Propheten scharf durchgeführt ist und einen der wesentlichsten Punkte bildet, in dem sich ihr Glaube von dem der Volksmasse unterschied, deren Jahwecultus alle wesentlichen Züge des Baalcultus trug, kann mit Recht als eine weitere Entwicklung einer älteren Gestalt der hebräischen Religion betrachtet werden. Man hat zuweilen angenommen, dass die Arier Gott als der Natur immanent dachten, während der Gottesbegriff der Semiten transcendent sei. Aber die erstere Anschauung ist für den Baalcultus der Ackerbau treibenden Semiten durchaus ebenso charakteristisch, wie für die ältesten Religionen der Ackerbau treibenden Arier. Es ist allerdings richtig, dass die höher entwickelten Formen der semitischen Religion eine andere Richtung eingeschlagen haben; sie haben sich indes nicht aus dem Baalcultus entwickelt.

278) Achilles Tatiuss, II, 14; Nonnus, 40, 474; vergl. die Abbildung auf einer Münze Gordians III, bei Pietschmann, Die Phönizier, p. 295.

279) Georgius Syncellus, ed. Bonn. p. 202.

280) Reland, Antiq. hebr. p. 712.

In betreff der besonderen Formen des Cultus, der heiligen Bäumen erwiesen wurde, vermag ich den sehr dürftigen Spuren, die uns bereits begegnet sind, nichts sicheres hinzuzufügen. Es wurden an sie Gebete gerichtet, besonders um Hilfe in Krankheit, aber unfraglich auch um fruchtbare Zeiten und dergleichen. Sie wurden mit Opfergaben behängt, vorzüglich mit Gewändern und Schmuckgegenständen; vielleicht wurden sie auch gesalbt, als ob sie wirkliche Personen wären. Etwas mehr lässt sich über den Gebrauch von Zweigen, Blättern und andern Theilen heiliger Bäume bei Reinigungsbräuchen als Heilmittel oder für andere cultische Zwecke sagen. Doch sind diese Dinge für uns hier nicht von unmittelbarem Interesse; sie mögen hier nur als ein ergänzendes Zeugnis dafür angeführt werden, dass eine heilige Kraft, d. h. ein göttliches Leben, auch den Theilen heiliger Bäume innewohnt.

Bäume als Orakelstätten.

Nur nach einer Seite scheint unser Gegenstand bereits hier eine besondere Bemerkung zu erfordern, nämlich hinsichtlich der Verbindung von heiligen Bäumen mit Orakeln und Wahrsagung. Orakel und Omina von heiligen Bäumen oder an Baumcultus-Stätten sind unter allen Völkern sehr verbreitet²⁸¹ und werden auf verschiedene Weise ermittelt: entweder durch Beobachtung von Erscheinungen, die mit den Bäumen selbst zusammenhängen und als Offenbarungen des göttlichen Lebens gedacht werden, oder durch das gewöhnliche Verfahren der Wahrsagung, das angesichts des heiligen Objekts geübt wird. Bisweilen glaubte man, dass ein Baum mit deutlich vernehmbarer Stimme rede, wie dem Muslim b. 'Uḫba ein Ġarḡastrauch im Traume zurief²⁸². Aber es liegt auf der Hand, dass die Stimme eines Baumes, ausser im Traume, nur in dem Rauschen vernommen werden kann, das etwa der Wind in seinen Zweigen hervorruft, wie ein solches Geräusch dem David als Zeichen gegeben wurde, dass der richtige Augenblick zum Angriff auf die Philister gekommen sei (II. Sam. 5, 26). Zur Deutung desselben ist aber ein Wahrsager unentbehrlich. Der berühmte heilige Baum bei Sichem, der die Zauberer-Eiche genannt wurde (Richt. 9, 37), und die Terebinthe More, d. h. Baum des Orakelgebers (Gen. 12, 6), müssen Stätten eines kanaanitischen Baumorakels gewesen sein²⁸³. Wir haben indes keine Andeutung über die Art der natürlichen Anzeichen, nach denen sich die Wahrsager richteten; auch habe ich noch kein Beispiel eines semitischen Baumorakels gefunden, bei dem die Art des Verfahrens beschrieben wäre. Aber der Glaube an Bäume als Stätten der göttlichen Offenbarung muss in Kanaan weit verbreitet gewesen sein. Die Prophetin Debora erteilte ihre Antworten unter einer Palme bei Bethel, die nach der heiligen Ueberlieferung das Grab der Amme der Rebekka bezeichnete²⁸⁴. Dass der künst-

281) Böttcher, a. a. O. Cap. XI.

282) Derselbe Glaube an Bäume, von denen aus ein Geist Orakel giebt, begegnet uns in einer modernen Legende bei Doughty, II, 209 [vgl. Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 205].

283) Es war vielleicht nur ein Baum eines heiligen Haines; [denn Deut. 11, 30 ist die richtige Lesart mit den Septuag. „bei der Orakel-Terebinthe“, wo der marsoreth. Text den Plural hat].

284) Der Baum wird *allōn* genannt, was gewöhnlich mit Eiche übersetzt wird. Aber *allōn* scheint ebenso wie *ēlal* und *ēlōn* ein Name zu sein, der von jedem heiligen

liche heilige Baum, die *ašera*, zu Zwecken des Orakelwesens benutzt wurde, würde aus I. Kön. 18, 19 folgen, wenn man nicht guten Grund für die Annahme hätte, dass an dieser Stelle die Propheten der *Ašera* einfach die Propheten der tyrischen *Astarte* sind. Aber Hos. 4, 12 kann der „Stab“, bei dem die Zeitgenossen des Propheten Rat suchten, kaum etwas anderes als die *Ašera* sein²⁸⁵. Wahrsager, die ihre Inspiration von Pflanzen herleiten, erscheinen in der Sage sogar noch im Mittelalter²⁸⁶.

Heilige Höhlen.

Den beiden wichtigsten natürlichen Merkmalen einer Cultusstätte, der Quelle und dem Baume, sollten etwa noch Grotten und unterirdische Höhlen hinzugefügt werden. Bis heute hat noch fast jeder heilige Platz in Palästina seine Grotte, und dass diese nichts Neues sind, ergibt sich aus den zahlreichen Symbolen des *Astartecultus*, die an den Wänden der Höhlen in Phönicien gefunden worden sind. Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass die ältesten phöniciischen Tempel natürliche oder künstliche Höhlen waren, und dass die heiligen wie profanen Baudenkmäler in Phönicien mit ihrer ausgesprochenen Vorliebe für monolithische Ausführung auf die in Felsen ausgehauenen Höhlen als den ursprünglichen Typus, der die Architektur des Landes bestimmt, hinweisen²⁸⁷. Wenn dem aber so ist, so beweist der Gebrauch von Höhlen als Tempel in späterer Zeit nicht, dass die Höhlen an sich irgend eine primitive religiöse Bedeutung hatten. Der religiöse Brauch ist stets konservativ, und in Felsen ausgehauene Tempel waren naturgemäss noch in Gebrauch, als die Menschen aufgehört hatten, als Troglodyten in Fels- oder Erdhöhlen zu wohnen. Ueberdies sind die alten Tempel in den meisten Fällen nicht in erster Linie Wohnsitze der Götter, sondern Schatzhäuser für die Gefässe und Schätze des Heiligtums. Der Altar, der heilige Baum und die sonstigen Symbole der Gottheit, denen religiöse Verehrung dargebracht wurde, standen draussen vor dem Tempel, und der ganze Cultus wurde im Freien ausgeübt. Höhlen und Gruben als primitive Schatzhäuser finden wir im ganzen Bereich der Semiten verbreitet: wir wissen, dass in Arabien eine Grube, die *gabgab* genannt wird, in der der heilige Schatz aufbewahrt wurde,

Baume gebraucht wird, vielleicht von einem grossen Baum. Stade, Gesch. Israels, I, 455 will diese Worte mit *el* „Gott“ und dem phöniciischen *alonim* verknüpfen.

285) Da der nächstfolgende Satz sagt: „sein Stab giebt ihm Bescheid“, so ist es eine gewöhnliche Annahme, dass hier eine Anspielung auf Rhabdomantie vorliege, d. h. auf den Gebrauch von Stäben mit göttlicher Eigenschaft (wie die arabischen Orakel Pfeile). In der That ist der göttliche Stab, in dem man einen Lebensgeist wohnend denkt, so dass er sich auch ohne den Willen des Menschen, der ihn trägt, bewegt und Zeichen giebt, eine Vorstellung, die dem Glauben an heilige Bäume verwandt ist. Wenn aber „sein Stab“ parallel mit „sein Pfahl“ (oder „Baum“) gebraucht wird, so liegt es näher, auf Philo von Byblus bei Euseb, Praep. Evang. I, 10, 11 zu verweisen, der von Stäben und Säulen spricht, die von den Phöniciern in jährlichen Festen geweiht und verehrt wurden. Bei dieser Auffassung ist der Stab nur eine *ašera* in kleinerem Massstabe. Wurde das Zeichen von dem grünenden oder dem verdorrenden Stabe hergeleitet? Wir haben ein solches Zeichen beim Stabe des Aaron (Num. 17). Adonisstäbe, die als Absenker gesetzt sind um zu grünen oder zu welken, scheinen in Jes. 17, 10 f. gemeint zu sein. Diese Stelle würde sicher von Bedeutung werden, wenn das Verdorren der Absenker ein böses Zeichen war. Wahrsagung aus dem Grünen oder Verdorren von Bäumen ist im Altertum sehr verbreitet; s. Bötticher, a. a. Orte. Cap. XI.

286) Chwolson, Die Ssabier, II, 914.

287) Renan, Mission en Phénicie, p. 822 f.

gewöhnlich mit den Heiligtümern verbunden war²⁸⁸. Aus gewichtigen Gründen kann man indes bezweifeln, ob damit eine vollständige Erklärung der Höhlen als Heiligtümer gewonnen ist. In anderen Gebieten wie in Griechenland, finden sich manche Beispiele von Höhlen, die mit dem Cultus chthonischer Gottheiten in Zusammenhang standen, und ebenso mit Orakeln von Göttern, z. B. des Apollo, der gewöhnlich nicht als chthonischer oder unterirdischer Gott betrachtet wurde. Die cultischen Handlungen indes, die in diesen Höhlen ausgeübt wurden, beweisen, dass sie als besondere Sitze einer göttlichen Macht galten. Die herrschende Meinung scheint zu sein, dass die semitischen Götter niemals chthonische in dem Sinne waren, dass man ihre Sitze und die Quelle ihres Einflusses als unterirdisch betrachtete. Aber wir wissen, dass alle semitischen Völker den Glauben an chthonische Dämonen hatten, die Hebräer an den *‘ōb*, die Syrer an die *zakkūrē*, die Araber an die *ahl al-ard*²⁸⁹, die „Bewohner der Erde“, mit denen Zauberer in Verbindung standen. Andererseits berühren sich die gewöhnlichen religiösen Gebräuche der Semiten in manchen Punkten mit den chthonischen Cultusbräuchen der Griechen. Die arabische *gabgab* ist nicht eine blosse Aufbewahrungsstätte von Schätzen, sondern es wird berichtet, dass das Opfer zu ihr gebracht wurde, und das Opferblut in die Grube floss²⁹⁰. In ähnlicher Weise wurde das alljährliche Menschenopfer von Duma unter dem Altarbilde begraben²⁹¹. Unter den Nordsemiten liegen chthonische Beziehungen unfraglich vor bei den Baalim als Göttern der unterirdischen Gewässer, besonders bei Cultusstätten wie der zu Aphaka, wo neben dem heiligen Flusse das Grab des Baal gezeigt wurde. Denn ein begrabener Gott ist ein solcher, der unter der Erde seinen Wohnsitz hat. Das nordsemitische Gebiet war mit heiligen Gräbern dicht bedeckt, mit Memnonia, Semiramishügeln und dergleichen, und an jedem derartigen Orte hatte ein Gott oder Halbgott seinen unterirdischen Wohnsitz²⁹². Kein Zug der altsemitischen religiösen Vorstellungen hatte sich dem Volksglauben so tief eingepägt wie dieser, der sich trotz des Christentums und Islams in der Landbevölkerung noch fest behauptet, indem die alten Götter nur dem Namen nach in wunderthätige Scheichs oder Walis umgestaltet wurden. Im Hinblick auf diese That-sachen kann es kaum bezweifelt werden, dass auffallende Höhlen oder Gänge, die in das Innere der Erde führten, bei den Semiten ebenso sehr wie bei den Griechen als für übernatürliche Beziehungen besonders geeignet galten. Es giebt wenigstens ein grosses semitisches Heiligtum, bei dem die Sage noch deutlich zeigt, dass das ursprüngliche Heiligtum eine Kluft im Erdboden war. Nach Lucian verschlang diese Schlucht die Wasser der grossen Flut (der Flut des Deukalion, wie die hellenisierte Form der Sage berichtet), und der Tempel

288) s. Wellhausen, Heident. p. 100. [2. Aufl. 103.]

289) Für den hebräischen *ōb* vergl. besonders Jes. 29, 4; für die *zakkūrē*, Julianos, ed. G. Hoffmann, p. 247 und ZDMG. 28, 666. Für die *ahl al-ard* ist die älteste Stelle, die mir bekannt ist, Ibn Hišām, p. 258, Z. 19 wo diese Dämonen in Verbindung mit Hexerei erscheinen, wie der *ōb* und die *zakkūrē*.

290) Jākūt, III, 772 f.; Ibn Hišām, p. 55, Z. 18. cf. Wellhausen, a. a. O.

291) Porphyrius, De abstin. II, 56.

292) Dass die Semiramis-Hügel thatsächlich Grab-Heiligtümer waren, ergibt sich aus dem Zeugnis des Ktesias, bei Syncellus, ed. Bonn. p. 119, und des Johannes von Antiochia = Fragm. Hist. Graec. IV, 589; vergl. damit Langlois, Chron. de Michel le Grand (Venice, 1868), p. 40. S. noch meinen Artikel „Ktesias and the Semiramis legend“ in Engl. Histor. Review, 1887, April.

mit seinen Altären und seinem besondern Ritual des sich in den Meerbusen ergießenden, fließenden Wassers wurde zur Erinnerung an diese Errettung errichtet²⁹³. Nach dem christlichen Apologeten Melito von Sardes war diese Schlucht, oder, wie er sagt, „Brunnen“, der Sitz eines Dämon und das Ausgiessen von Wasser sollte ihn hindern emporzukommen und den Menschen Schaden zuzufügen²⁹⁴. In diesem Falle ist die ursprüngliche Heiligkeit der Schlucht der unter allen Umgestaltungen und Entstellungen der späteren Sage feststehende Zug. Und dem analog möchte ich annehmen, das auch in andern Fällen eine Höhle oder Erdkluft als ursprüngliches Heiligtum gewählt wurde, weil sie den Ort bezeichneten, wo ein chthonischer Gott von seinem unterirdischen Sitze mit der oberen Welt in Verbindung trat, wo man sich ihm auch am besten mit Gebeten und Opfern nahen konnte. Was diese Annahme besonders unterstützt, ist die Thatsache, dass das Adyton, das dunkle innere Gemach, das wir bei den Semiten wie Griechen in manchen Tempeln finden, seinem Ursprunge nach in den meisten Fällen sicher eine Höhle war. In der That war es bei griechischen Heiligtümern oft ganz oder teilweise unter der Erde gelegen; seine Bezeichnung μέγαρον kann in dieser Anwendung kaum ein wirklich griechisches Wort sein und „Halle“ bedeuten; vielmehr ist es mit dem semitischen مغارة, מַעְרָה „Höhle“ zu identifizieren. In griechischen Tempeln ist das Adyton keine regelmässige Einrichtung; schon der Name μέγαρον scheint zu bezeugen, dass es von den Semiten entlehnt ist²⁹⁵. Wo es sich findet, ist es eine Orakelstätte, wie das Allerheiligste zu Jerusalem, und es kann deshalb nur als der Teil des Heiligtums angesehen werden, in dem die Gottheit am unmittelbarsten gegenwärtig ist.

Altäre und heilige Steine.

Wenden wir uns von diesem vielfach dunklen Gegenstand zur Betrachtung des gewöhnlichen künstlichen Merkmals eines semitischen Heiligtums, nämlich der Säule, des Steinhaufens oder rohen Altars, die zum Opfern dienen. Die heilige Quelle und der heilige Baum sind zwar die gewöhnlichen Symbole bei Heiligtümern; aber sie finden sich nicht beständig überall; zu dem gewöhnlichen Ritual stehen sie meist auch nur in sekundärer Beziehung. In der höher entwickelten Gestalt des Heiligtums ist die eigentliche Stätte, an der der Mensch und sein Gott sich begegnen, der Altar. Der Altar ist in seiner ausgebildeten Form ein erhöhter Bau, auf dem der Gottheit Opfer dargebracht werden. Die häufigsten Opfer sind Brandopfer, und der Altar ist die Stätte, wo sie verbrannt werden. In einem andern Ritual, für welches das römische Lectisternium und die hebräischen Schaubrote bekannte Beispiele sind, ist der Altar einfach der Tisch, auf dem der Gottheit ein Mahl vorgesetzt wird. Ob Feuer zur Anwendung kommt oder nicht, ist eine Einzelheit in der Art der Darbringung; das Wesen des Opfers wird davon nicht berührt. In jedem Falle besteht die Opfergabe in einer „Speise des Gottes“, wie der Ausdruck im

293) Lucian, De dea Syria, 13 f. 48.

294) Melito bei Cureton, Spicileg. Syriac. p. 25.

295) Diese Möglichkeit kann kaum bestritten werden, wenn man an den Apollontempel auf Delos denkt, wo das ursprüngliche Heiligtum in der Höhle bestand. Dies war eine Cultusstätte, die die Griechen von den Phönicern übernahmen.

hebräischen Ritual lautet (Lev. 21, 8. 17; cf. Lev. 3, 11), und es besteht kein thatsächlicher Unterschied zwischen einem Tisch und einem Altar. In der That wird bei den Hebräern der Brandopferaltar auch als der „Tisch Jahwes“ bezeichnet, während umgekehrt der Tisch mit den Schaubroten ein Altar genannt wird²⁹⁶. Der Tisch ist indes kein sehr primitiver Gegenstand der Ausstattung²⁹⁷. Schon dieser Umstand genügt, um uns die Vermutung nahe zu legen, dass der Altar ursprünglich nicht eine erhöhte Tafel war, auf der ein Opfermahl vorgesetzt werden konnte. In Arabien, wo das Feueropfer unbekannt ist, finden wir keinen eigentlichen Altar, sondern statt dessen einen rohen Steinfeiler oder einen Steinhaufen, neben dem das Opfertier geschlachtet wurde, während das Blut über den Stein oder an seinen Fuss ausgegossen wurde. Dieses Blutrithual macht das Wesen des Opfers aus; von dem Fleisch fällt in der Regel dem Gotte kein Anteil zu, sondern es wird ganz unter die am Opfer Teilnehmenden verteilt. Die heiligen Steine, die bereits Herodot erwähnt, heissen *ansáb* (sing. *nusb*), d. h. aufgerichtete Steine, Säulen. Daneben finden wir die Bezeichnung *garíj*, „mit Blut bespritzt“, aus Anlass des oben beschriebenen Brauches. Der Sinn dieses religiösen Brauches wird uns später beschäftigen. Zunächst mag hier nur bemerkt werden, dass der Altar lediglich die weitere Ausgestaltung des arabischen *nusb* ist, und dass der rohe arabische Brauch die primitive Form ist, aus der sich bei den höher cultivierten Semiten der in allen Einzelheiten ausgestaltete Altarcultus entwickelt hat. Was aber sonst immer im Zusammenhang mit dem Opfer geschah, der primitive Ritus, dass man das Blut an den Altar sprengte oder es am Fusse desselben auf die Erde fließen liess, ist kaum jemals unterlassen worden²⁹⁸. Dieser Brauch war nicht den Semiten allein eigen, sondern ebenso bei den Griechen und Römern, wie bei den alten Völkern überhaupt, die Regel.

Betreffs der Feueropfer werden wir Gründe finden, um bezweifeln zu müssen, ob der Herd, auf dem das Opferfleisch verbrannt wurde, ursprünglich mit dem heiligen Stein oder Steinhaufen identisch war, über den man das Opferblut ausgoss. Aus Gründen, die hier noch nicht zu erörtern sind, erscheint es als wahrscheinlich, dass die jüngere Gestalt des Altars, die für die cultische Verwendung des Bluts sowohl wie als heiliger Herd zur Anwendung kommen konnte, durch Verknüpfung zweier Handlungen, die ursprünglich eine besondere Stelle einnahmen, entstanden ist. In jedem Falle aber ist sicher, dass unter den Nordsemiten wie unter den Arabern der ursprüngliche Altar ein grosser Stein oder ein Steinhaufe war, auf den das Blut des Opfertiers ausgegossen wurde. Bei dem Vertrag zwischen Jakob und Laban erscheint kein anderer Altar als der Steinhaufe, bei dem die den Vertrag schliessenden Parteien ein gemein-

296) Mal. 1, 7, 12. Hes. 41, 22; vergl. Wellhausen, Prolegomena, p. 69. Das selbe Wort — גַּרְיִי — wird vom Decken eines Tisches und vom Auflegen der Opfertische auf den Brandopferaltar gebraucht. [Lev. 1, 12.]

297) Das altararabische *sufra* ist nur ein auf dem Boden ausgebreitetes Fell, kein stehender Tisch.

298) Es gab in der That Altäre, auf denen man keine Tieropfer darbrachte. Solche sind bei den Hebräern der Weihrauchaltar und der Tisch mit den Schaubroten, bei den Phöniciern der Altar zu Paphos (Tacitus, Hist. II, 31; vielleicht war auch der „Altar der Frommen“ auf Delos phöniciischen Ursprungs. (Porphyrius, De abst. II, 28: „οὐδὲ θυσίον ἐπ' αὐτοῦ ζῴου εὐσεβῶν κέκληται βωμός.“) In späteren Zeiten wurden gewisse aussergewöhnliche Opfer lebendig begraben oder ohne Blutvergiessen getötet. Das berührt aber das allgemeine Princip nicht.

sames Opfermahl halten (Gen. 31, 46). In dem alten Gesetz Exod. 20, 24. 25 wird vorgeschrieben, dass der Altar aus Erde oder unbehauenen Steinen erbaut sein muss. Dass als Altar ein einziger Stein genügte, erhellt aus I. Sam. 14, 32 ff., wo der erste von Saul errichtete Altar einfach ein grosser Stein war, den er sich nach der Schlacht bei Michmas herbeiwälzen liess, damit das Volk die erbeuteten Schafe und Rinder auf ihm schlachten könne und das Fleisch nicht mit dem Blute ässe. Das blosses Ausgiessen des Blutes neben den Stein oder Altar gab dem Schlachten eine cultische Weihe und machte es zu einem gesetzmässigen Opfer. Hier liegt also zwischen dem hebräischen Altar und dem arabischen *nus̄b* oder *garij* kein Unterschied vor.

Monolithische Säulen oder Steinhaufen werden als bei Heiligtümern stehend²⁹⁹ in den älteren Teilen des AT. häufig erwähnt, gewöhnlich in Verbindung mit einer heiligen Sage über den Anlass, bei dem sie von irgend einem berühmten Patriarchen oder Heros errichtet wurden. In den geschichtlichen Berichten des AT. erscheinen sie in der Regel mehr als Erinnerungszeichen ohne eine bestimmte cultische Bedeutung; dagegen betrachtet das pentateuchische Gesetz die Verwendung heiliger Säulen (*massébóth*) als götzendienersch³⁰⁰. Darin liegt der beste Beweis dafür, dass derartige Säulen unter den Dingen, die zu den kanaanitischen Heiligtümern gehörten, eine wichtige Rolle spielten. Und wenn Hosea (3, 4) die *Massébâ* als einen zu seiner Zeit für die Heiligtümer des Nordreiches unentbehrlichen Zubehör erwähnt, so können wir sicher sein, dass der grossen Masse der Hebräer die Säulen zu Sichem, Bethel, Gilgal und den andern Cultusstätten nicht sowohl als Denkmäler geschichtlicher Ereignisse, sondern vielmehr als notwendige Bestandteile des Apparates zur Ausübung des Cultus galten, Dass die besondern cultischen Handlungen, die sich an die kanaanitische *Massébâ* knüpfen, wesentlich die gleichen waren wie bei dem arabischen *nus̄b* kann aus Philo von Byblus gefolgert werden. In seiner freilich pseudohistorischen Manier berichtet er, dass ein gewisser Usös dem Feuer und dem Winde Steinsäulen weihte und ihnen cultische Verehrung erwies, indem er ihnen von dem Blute auf der Jagd erbeuteter Tiere Libationen darbrachte³⁰¹. Aus diesen Zeugnissen, insbesondere aus der Thatsache, dass Trankopfer derselben Art auf beide gebracht wurden, ist ersichtlich, dass der Altar nichts anderes ist, als eine weiter ausgestaltete Form der ursprünglichen, rohen Steinsäule, der *massébâ* oder des *nus̄b*³⁰². Dem heiligen Steine kommt jedoch noch eine andere Bedeutung zu als die des Altars. Denn in den hebräischen und kanaanitischen Heiligtümern hat der Altar in seiner ausgebildeten Gestalt als Tisch oder Herd die Steinsäule nicht verdrängt. Beide finden sich neben einander an demselben Heiligtum, der Altar als ein Stück des cultischen Apparates für die Opferhandlungen, die Säule als sichtbares Symbol oder Verkörperung der Gegenwart der Gottheit. Im Verlaufe der Zeit

299) Zu Sichem: Jos. 24, 26; Bethel: Gen. 28, 18 ff.; Gilead (Ramothe Gilead): Gen. 31, 45 ff.; Gilgal: Jos. 4, 5; Mizpa: I. Sam. 7, 12; Gibeon: II. Sam. 20, 8; Enrogel: I Kön. 1, 9.

300) Exod. 34, 13; Deut. 12, 3; vergl. Micha, 5, 13.

301) Euseb, Praep. Evang. I, 10, 10. Blutlibationen werden als heidnischer Brauch in Ps. 16, 4 erwähnt.

302) *Nus̄b* und *masséba* sind von derselben Wurzel נצב „aufstellen“ abgeleitet. Eine andere Bezeichnung für die Säule oder den Steinhaufen ist נציב, das bei den Kanaanitern wie Aramäern als Ortsname erscheint, z. B. in Nisibis „Säulen“.

wurde sie auf verschiedene Art künstlicher ausgestaltet, bis sie schliesslich zur Statue oder dem menschenähnlichen Steinbilde wurde, ebenso wie sich der heilige Baum oder Pfahl zuletzt zu einem Holzbilde entwickelte³⁰³.

Es ist eine umstrittene Frage, ob der heilige Stein bei den semitischen Heiligtümern von Anfang an ein Gegenstand cultischer Verehrung war, ein rohes Gottesbild, in dem die Gottheit in irgend einer Weise als gegenwärtig gedacht wurde. Man hat besonders geltend gemacht, dass in den Erzählungen der Genesis die Maššebâ ein blosses Merkzeichen ohne eigentliche religiöse Bedeutung war. Indes kann die ursprüngliche Bedeutung der patriarchalischen Symbole nicht aus dem Sinne erschlossen werden, der ihnen von Schriftstellern beigelegt wird, die um viele Jahrhunderte später als die Begründung dieser alten Heiligtümer lebten. Und zu der Zeit, wo die ältesten pentateuchischen Berichte aufgezeichnet wurden, betrachteten die Kanaaniter und die grosse Masse der Hebräer die Maššebâ sicher als ein Gottesbild oder als Verkörperung der Gegenwart der Gottheit. Ferner ist der von Jakob aufgerichtete Stein mehr als ein Markstein; denn er wird, ebenso wie Götterbilder im Altertum, gesalbt, und der Stein selbst, nicht der Ort, an dem er steht, wird „Haus Gottes“ (Bethel, Gen. 28, 22) genannt, wie wenn die Gottheit thatsächlich im Steine wohnend gedacht würde oder sich in ihm ihren Verehrern offenbarte. Diese Anschauung ist mit heiligen Steinen offenbar überall verknüpft gewesen. Wenn die Araber den *nus̄b* mit Blut bestrichen, so lag darin die Tendenz, das Opfer in unmittelbare Berührung mit der Gottheit zu bringen; ebenso ist der Brauch, den heiligen Stein mit der Hand zu streicheln, identisch mit der Sitte, die Gewänder oder den Bart eines Mannes, indem man ihn anfeht, zu berühren oder zu streicheln³⁰⁴. Hier ist also der heilige Stein Altar und Gottesbild zugleich; und so spricht auch Porphyrius in seinem Bericht über den Cultus von Duma in Arabien ausdrücklich von dem „Altar, der zugleich als ein Gottesbild dient“³⁰⁵. Die gleiche Anschauung muss bei den Kanaanitern geherrscht haben, bevor der Altar und die heilige Säule von einander unterschieden wurden, da sonst die Säule einfach in die bequemere Form des Altars umgestaltet worden wäre, und kein Grund vorgelegen hätte, beide neben einander beizubehalten. Nach dem Zeugnis der Ueberlieferung und des cultischen Rituals kann man nur zu der Annahme gelangen, dass der heilige Stein durch die ihm thatsächlich einwohnende Gottheit geweiht war, sodass, wer immer ihn berührte, mit der Gottheit in unmittelbarem Contact kam. Ein direktes Zeugnis darüber, wie diese Vorstellung zuerst zur Geltung kam, steht uns nicht zu Gebote; wenn sich diese Frage überhaupt entscheiden lässt, so kann

303) Von diesem Gesichtspunkte aus steht das Verbot der Schnitzbilder — **לֹא יִסְּקוּ** — im zweiten Gebot auf gleicher Stufe mit dem Verbot eines Altars aus behauenen Steinen (Exod. 20, 25).

304) Auch das Küssen von Götzenbildern (Hos. 13, 2. I. Kön. 19, 18) gehört hierher; in Arabien ist die gleiche Verehrung des heiligen Steines der Ka'ba ein altheidnischer Brauch. s. Wellhausen, Heident. p. 105 [109] u. 52 [56]. Andererseits teilt eine heilige Person durch Berührung mit ihrer Hand eine Segnung mit (Ibn Sa'd, No. 90, 130) oder sogar durch Berührung eines Gegenstandes, den andere nach ihm berühren (Ibn Hišâm, 338, 15). Die Heiligkeit ist ein Fluidum, das sich durch Berührung mitteilt.

305) In dem bekannten Verse des Al A'sâ wird der Gott, dem der heilige Stein geweiht ist, selbst als *mansûb* „aufgerichtet“ bezeichnet (Ibn Hišâm, p. 256, 8; Morgenländ. Forschungen, p. 258.) Die arabischen Götter werden ausdrücklich Steingötter genannt in einem Verse, der bei Ibn Sa'd, No. 118 angeführt ist.

sie nur durch Rückschlüsse und Vermutungen entschieden werden. Bei dem gegenwärtigen Stand unserer Untersuchung können wir dieses Problem nur vorläufig berühren; einige Punkte indes, die wenigstens dazu dienen, das Problem schärfer zu bestimmen, mögen hier hervorgehoben werden.

Dabei sind denn zwei verschiedene Gesichtspunkte zu erwägen: 1. wie die Menschen zu der Vorstellung kamen, dass ein künstlich errichteter Aufbau das Symbol oder der Wohnsitz des Gottes sei; 2. warum dieser besondere künstliche Aufbau ein Stein oder ein Steinhaufe ist.

I. Im Baumcultus oder im Cultus der Quellen wird einer Grösse Verehrung erwiesen, die der Mensch nicht geschaffen hat, die ein selbständiges Leben und solche Eigenschaften hat, die der Vorstellung des Barbaren leicht als göttlich erscheinen. Nach Analogie dieser Erscheinung ist verständlich, dass auch Felsen und Blöcke, die durch ihre Grösse oder ihre Gestalt auf die rohe Phantasie wirken, in verschiedenen Gebieten der Erde die Geltung beseelter Wesen gewonnen haben, die die Macht besitzen, dem Menschen zu helfen oder zu schaden und so dazu gelangt sind, religiöse Verehrung zu geniessen. Eine davon gänzlich verschiedene Erscheinung ist aber der Cultus künstlicher Säulen oder Steinhäufen, die aufs Geratewohl erwählt und von menschlicher Hand errichtet sind. Natürlich glaubt auch der roheste Wilde nicht, dass er, wenn er einen heiligen Stein aufrichtet, damit einen neuen Gott schafft. Vielmehr ist sein Glaube der, dass der Gott in den Stein kommt, in ihm wohnt oder ihn beseelt, sodass für praktische Zwecke der Stein als Verkörperung der Gottheit gilt und angeredet und behandelt werden kann, als ob er der Gott selbst wäre. Es macht aber einen tiefgehenden Unterschied, ob man die Gottheit in ihrer natürlichen Verkörperung, wie in einem Baum oder irgend einem merkwürdigen Felsen, verehrt, oder ob man sie veranlasst, in einen Bau, der ihr von dem Verehrer errichtet ist, einzugehen und ihn als ihre Verkörperung anzunehmen. Vom metaphysischen Gesichtspunkte aus, den wir antiken Religionen gegenüber geltend zu machen stets geneigt sind, scheint der Cultus von Pfählen und Steinen, die vom Menschen hergerichtet sind, weit roher zu sein als die Verehrung des natürlichen Lebens, wie es sich in einer Quelle oder einem alten Baume äussert. Thatsächlich aber schliesst die Vorstellung, dass die Gottheit einwilligt, in einem Bau, der ihr von ihren Verehrern errichtet ist, anwesend zu sein, einen Grad der Vertraulichkeit und Festigkeit der Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Wesen, das er anbetet, ein, der einen Fortschritt über die Verehrung der Naturobjecte bezeichnet. Sicher ist, dass das Gesetz des semitischen Cultus darin liegt, dass das künstliche Symbol nur an einer Stätte errichtet werden kann, die durch Zeichen der Anwesenheit der Gottheit bereits geheiligt ist. Aber der heilige Stein ist nicht bloss ein Zeichen, dass eine Stätte von der Gottheit häufig aufgesucht wird; er ist nicht minder eine stetige Bürgschaft dafür, dass der Gott geneigt ist, an dieser Stätte zu den Menschen in feste Beziehungen zu treten und ihre Huldigung entgegenzunehmen.

II. Die Vorstellung, dass Gottheiten wie die des alten Heidentums, die nicht als allgegenwärtig gedacht wurden, und denen gewöhnlich irgend eine Form körperlichen Seins beigelegt wurde, zur Bequemlichkeit ihrer Verehrer in einem Steine ihren Aufenthalt nahmen, scheint für uns von fundamentaler Schwierigkeit zu sein; für das Empfinden des primitiven Menschen aber, das sehr dehnbare Vorstellungen von dem hatte, was möglich ist, bestand darin

kaum eine Schwierigkeit. Wenn wir von einem Götterbild reden, so denken wir dabei in der Regel an eine bildliche Darstellung, die ein Abbild des Gottes giebt, weil unsere Anschauung vom Heidentum hauptsächlich nach solchen Völkern gebildet ist, die in den plastischen Künsten erhebliche Fortschritte gemacht hatten und solche Götterbilder schufen, in denen die äussere Erscheinung und die Attribute, wie sie die Sage jeder Gottheit zuschrieb, zur Darstellung kamen. In der Natur der Sache aber liegt kein Grund, weshalb die physische Verkörperung, die die Gottheit im Interesse ihrer Verehrer annimmt, ein Abbild ihrer eignen Gestalt sein sollte, und in den ältesten Zeiten, in die der Cultus heiliger Steine zurückgeht, ist ersichtlich kein Versuch gemacht worden, das Gottesbild als ein Abbild zu gestalten. Ein Steinhaufe oder ein roher Steinpfeiler sind überhaupt kein Abbild; und ich glaube, dass wir auf ganz falschem Wege wären, wenn wir ihre Wahl als Symbol der Gottheit aus irgend einer Betrachtung darüber, wem sie etwa gleichen, zu erklären versuchten. Selbst als die Künste bereits eine bedeutende Entwicklung erfahren hatten, empfanden die Semiten nicht das Bedürfnis, ihre heiligen Symbole nach dem Ebenbilde der Götter zu gestalten. Melkarth wurde zu Tyrus unter dem Bilde zweier Steinsäulen verehrt³⁰⁶. In dem grossen Tempel zu Paphos war bis in die römische Zeit hinein das Bild der Gottheit nicht ein Abbild der Astarte in menschenähnlicher Gestalt, sondern ein kegelförmiger Stein³⁰⁷. Diese altertümlichen Formen wurden nicht etwa aus Mangel an plastischer Kunstfertigkeit beibehalten oder weil es keine wohlbekannten Vorbilder gab, nach denen Bildnisse der verschiedenen Gottheiten geschaffen werden konnten und oft auch geschaffen wurden. Vielmehr ersehen wir aus dem zweiten Gebot (Ex. 20, 4), dass „Abbilder von dem, was droben im Himmel, oder unten auf der Erde, oder im Wasser unter der Erde ist“ seit sehr alter Zeit unter den Kanaanitern Gegenstände cultischer Verehrung waren. Man hielt es einfach nicht für notwendig, dass das Symbol, in dem die Gottheit gegenwärtig war, auch der Gestalt des Gottes gleich.

Phöniciische Votivsäulen sind öfter mit rohen bildlichen Darstellungen von Menschen, Tieren und dergl. geschmückt, wie sie aus den Abbildungen einer Reihe solcher Denkmäler, die der Tanith und dem Baal Hammän geweiht sind, im Corpus Inscriptionum Semiticarum Pars I. zu ersehen sind. Die Figuren, die oft kaum mehr als hieroglyphische Darstellungen sind, dienen ebenso wie die begleitenden Inschriften dazu, die Bedeutung der Spitzsäule und die Gottheit, der sie geweiht ist, anzuzeigen. In gleicher Weise bringt ein Abbild seinen Zweck besser zum Ausdruck als eine blossе Steinsäule; aber das Haupt-Gottesbild eines grossen Heiligtums erforderte nicht eine Deutung in dieser Weise; auch ohne bildliche Darstellung oder Inschrift zeigte seine Aufstellung, was seine Bedeutung war. Es hat viel Wahrscheinlichkeit, dass unter den Phöniciern und Hebräern ebenso wie bei den Arabern zur Zeit des

306) Herod. II, 44. Zwei Säulen standen auch vor dem Tempel zu Paphos und Hierapolis. Salomo liess vor dem Tempel zu Jerusalem zwei eiserne Pfeiler errichten (I. Kön. 7, 15. 21). Da er sie „der Errichter“ (*Jakhîn*) und „in ihm ist Kraft“ (*Bo‘az*) nennt, so waren sie unzweifelhaft Symbole Jahwes.

307) Tacitus, Hist. II, 2. Andere Beispiele sind der Kegel des Elagabalus zu Emesa (Herodian, V, 3, 5) und der des Zeus Casius. Näheres s. bei Zoega, De obeliscis, p. 203. Von dem Kegel zu Emesa glaubte man, er sei vom Himmel gefallen, wie das Bild der Artemis von Ephesus und andere alte und sehr heilige Götterbilder.

Muhammad Abbilder, die eine Gestalt wiedergaben, wie sie im zweiten Gebot erwähnt werden, hauptsächlich kleine Götter für den Privaticultus waren. Denn für die öffentlichen Heiligtümer genügte die Säule oder Ašëra³⁰⁸.

Heilige Steine und der Fetischcultus.

Die Verehrung heiliger Steine ist oft als eine unverkennbar niedrige Form der Religion gegenüber der Verehrung von Bildern betrachtet worden. Man hat sie als Fetischismus bezeichnet, ein wissenschaftlich unzulänglicher, populärer Ausdruck, der überhaupt keinen scharf bestimmten Inhalt hat, und mit dem man nur die unbestimmte Vorstellung von etwas ganz rohem und tiefstehendem verbindet. Vom künstlerischen Gesichtspunkt aus ist freilich der Cultus ungestalteter Steine seiner Form nach eine tiefstehende Erscheinung, hinsichtlich seines religiösen Gehaltes hingegen ist kaum ersichtlich, dass er auf einer tieferen Stufe als der Bilderdienst steht. Die Hostie bei der Messe steht rein künstlerisch ebenso sehr hinter der Venus von Melos zurück wie die semitische Maššëba; niemand aber wird darum behaupten, dass das Christentum des Mittelalters eine niedrigere Form der Religion als der Aphroditecult ist. Wenn heilige Steine als Fetische bezeichnet werden, so scheint darin die Vorstellung zu liegen, dass sie aus einer Zeit stammen, in der die Steine noch als natürliche Verkörperung oder eigentliche Gestalt der Götter betrachtet wurden, nicht nur als die Verkörperung, die sie annahmen, um die Verehrung ihrer Anhänger entgegenzunehmen. Diese Annahme entbehrt indes jeder Begründung. In der ganzen Welt und in den religiösen Culten der verschiedensten Art finden sich heilige Steine; sie müssen mithin auf einer Ursache beruhen, die sich in allen primitiven Religionen geltend machte. Dass aber alle oder doch die meisten alten Götter ursprünglich Steingötter waren, die natürliche Felsen oder grosse Felsblöcke bewohnten, und dass die künstlichen Steinhaufen oder Säulen Nachbildungen dieser natürlichen Objekte waren, ist mit den vorliegenden Thatsachen unvereinbar und völlig unglücklich. Unter den Semiten ist die heilige Säule allgemein verbreitet; aber die Beispiele für den Cultus von Felsen oder Steinen, die in ihrer ursprünglichen Lage beharren, sind weder zahlreich noch sehr hervortretend, sodass kaum jemand eine Theorie über den Ursprung der heiligen Steine im allgemeinen auf sie wird begründen wollen, ausser bei der völlig grundlosen Voraussetzung, dass das Gottesbild oder Symbol der Gottheit ähnlich gewesen sein muss³⁰⁹.

308) Von dem allgemeinen Gebrauch solcher Götter enthält jedes Museum Beise in Gestalt tragbarer Götterbilder oder Amulette mit geschnitzten Bildern. Vergl. II. Macc. 12, 40, wo wir lesen, dass viele aus dem Heere des Judas Maccabäus — die Juden kämpften gegen das Heidentum — unter ihren Panzern „*ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ἰαμυείας εἰδώλων*“ trugen.

309) Der Stein der 'Al-Lât bei Täif, in dem die Göttin wohnend gedacht wurde, wird von der localen Ueberlieferung mit einem anscheinend in seiner ursprünglichen Lage befindlichen Felsblock identifiziert, obgleich dieser nach Lage und Gestalt nichts ungewöhnliches bietet. S. Kinship, p. 293 und Doughty, II, 515. Zu 'Ukâz wurde der heilige Umlauf um Felsen herum verrichtet (*suhûr*, Jâkût, III, 705), vermutlich die auffallende Gruppe, die ich 1880 sah und in einem Brief (in Scottman's Newspaper) beschrieben habe: „In der Südwest-Ecke einer kleinen Ebene, die kaum zwei Meilen im Durchmesser hat, erhebt sich ein Haufe loser Granitblöcke, der von einer ungeheuren Säule überragt wird, die ganz aufrecht steht und von niedrigeren Massen flankiert wird. Mir scheint, dass diese Säule kaum weniger als 50—60 Fuss hoch ist, und ihr unge-

Der Ursprung der heiligen Steine.

Die Ansicht, dass der heilige Stein ein Abbild der Gottheit sei, erscheint also als ausgeschlossen durch die Beobachtung, dass mehrere Säulen neben einander stehen können, die nur einen einzigen Gott darstellen. Indes muss dieser Beweisgrund vorsichtig geprüft werden; denn oft hatten ein Gott und eine Göttin einen gemeinsamen Cultus, und in solchem Falle wurde jedem eine Säule errichtet³¹⁰. Diese Erklärung trifft aber durchaus nicht für alle Fälle zu. In dem arabischen Ritus, den Herodot III, 8 beschreibt, werden zwei Gottheiten verehrt, aber sieben heilige Steine werden mit Blut bestrichen; eine grössere Anzahl heiliger Steine, um die sich die Verehrer bei einer einzigen cultischen Handlung sammeln, werden öfter bei den arabischen Dichtern erwähnt³¹¹. Aehnlich bedeutet in Kanaan der Ortsname Anathoth eine Mehrzahl von Abbildern der 'Anath. Bei Gilgal werden entsprechend der Zahl der zwölf Stämme zwölf Steinsäulen³¹², ebenso wie auch beim Bundesopfer am Sinai (Exod. 24, 4), errichtet. Die zwei Säulen des Melkarth von Tyrus haben wir bereits erwähnt; sie sind uns an der Strasse von Gibraltar wohl bekannt als die „Säulen des Herkules“.

wöhnlicher Anblick ist das erste, was den Blick dessen, der sich der Ebene nähert, auf sich zieht. Der von Stephanus Byzant. erwähnte Felsen ist vielleicht die bereits erwähnte (s. oben S. 130) Klippe mit dem Wasserfall, die mit dem Felsen von Kadeš verglichen werden kann, aus dem die Quelle hervorströmte. — Die Heiligkeit von Felsen, von denen Wasser fliesst, oder von Felsen, die eine heilige Grotte bilden, kann indes nicht herangezogen werden, um den Ursprung heiliger Steinhaufen und Säulen zu erklären, bei denen weder Wasser noch Höhlen sind.

Dass die Bezeichnung Jahwes als „Fels Israels“ irgendwie mit dem Steincultus zusammenhängt, kann mit Grund bezweifelt werden. Der Gebrauch von Baetylia, kleinen, als Amulett getragenen Steinen, denen ein magisches Leben zugeschrieben wurde, gehört kaum in diese Beweisführung. Das Gottesbild Abnīl zu Nisibis ist einfach „Stein des El“ (Assemani, I, 27).

310) Vergl. Kinship, p. 293 ff., p. 262. Ob die beiden *gari* (mit Blut bestrichene Opferpfiler) bei Hira und Faid einem Paare von Göttern gehörten oder ob sie nur eine doppelte Darstellung derselben Gottheit waren, wie die beiden Säulen des Heracles-Melkarth zu Tyrus, kann nicht entschieden werden. Wellhausen, Heidentum, p. 40 [2. Aufl. 43] neigt zu letzterer Ansicht, wofür er Hamāsa 190, 15 citiert. Im Arabischen können aber „die beiden ‘Uzzā“ bedeuten: Al-‘Uzzā und ihre Genossin, die Göttin Al-Lāt. C. Lyall schlägt vor, *garijaini* zu lesen.

311) Wellhausen, Heidentum, p. 99 [2. Aufl. 102]. Die Dichter scheinen oft den Gott mit einem der Steine zu identifizieren, wie die ‘Al-Uzzā mit einem der drei Bäume zu Nahla identifiziert wurde. Die *ansāb* standen neben dem Gotte (Täg, III, 560, Z. 1) oder rings um ihn, sodass also das eigentliche Idol in der Mitte stand. In dem Verse des Farazdak (Agh. XIX, 3, Z. 30), auf den Wellhausen hingewiesen hat, liest die Oxford-Hs. der Nakāid und die von Spitta-Bey „*alā hīni lā tuhjā l-banātu wa-idh humū ukūfun ‘alā l-ansābi hawlā l-mudawwari*“ und die Scholien erklären *al-mudawwar* als *sanam jadūrīna hawlāhu*. Es ist unmöglich anzunehmen, dass die Unterscheidung zwischen einem Stein und den übrigen primitiv ist.

312) Jos. 4, 20. Diese Säulen sind wahrscheinlich identisch mit den „Schnitzbildern bei Gilgal“. Richt. 3, 19. 26.

Die angebliche Bedeutung der heiligen Pfeiler und Säulen als Phallussymbole.

Eine andere Auffassung der heiligen Säulen und Spitzpfeiler hält sie für Abbilder, nicht der Gottheit, sondern einzelner körperlicher Organe, die als Sinnbilder ihrer besonderen Gewalt oder als Attribute der Gottheit, besonders der lebengebenden und erzeugenden Kraft, angesehen werden. Wir müssen auf diese Theorie eingehen, indem wir fragen, ob sie den Ursprung der heiligen Steine zu erklären vermag.

Die Ansicht, dass die heiligen Pfeiler und Säulen der Semiten Phallussymbole seien, geht auf Movers zurück; der Beweis für diese Theorie ist indes der denkbar schwächste. Für die vorhellenistische Zeit stützt sich Movers auf I. Kön. 15, 3. II. Chron. 15, 16, indem er מַפְלָצָה nach der Vulgata als „simulacrum Priapi“ auffasst; das ist aber eine blosse Vermutung, die in den anderen Uebersetzungen keinen Anhalt hat [LXX: εἰδωλον]. Ausserdem beruft er sich auf Hes. 16, 17, was sich aber ganz offenbar nicht auf den Phalluscult, sondern auf Bilder der Baalim bezieht (vergl. Hos. 2, 10). Einige neuere Erklärer nehmen an, dass in Jes. 57, 8 יד „Hand“ die Bedeutung „Phallus“ habe. Das ist ganz und gar nur Vermutung; und selbst, wenn sie sicher wäre, würde der Gebrauch von יד im Sinne von Pfeiler, Merksäule immer noch der Erklärung bedürfen, nicht dadurch, dass man in jedem Male oder Wegstein einen als Säule errichteten Phallus sieht, sondern aus dem offen vorliegenden Symbol, das in der Bezeichnung als „Fingersäule“ liegt. Die phoenicischen Spitzsäulen, die der Tanith oder dem Baal-Hammän geweiht waren, zeigen oft eine auf ihnen abgebildete Hand, und zwar eine wirkliche Hand, nicht aber einen Phallus.

In alten Zeiten wurden obscöne Symbole unbedenklich zur Bezeichnung des Geschlechts gebraucht, und weibliche Symbole finden sich in manchen phönici-schen Höhlen in die Felswand eingeritzt. Herodot II, 106 sagt, dass er in Palästina Syria (d. h. in Phoenicien) Stelen mit den γυναικὸς αἰδοῖα sah, vermutlich *masséboth*, die weiblichen Gottheiten geweiht waren. Es ist aber nicht ersichtlich, wie dies die Annahme begründen kann, dass die *masséba* das ἀνδρὸς αἰδοῖον darstelle. Die Phallustheorie scheidet schon daran, dass die *masséba* männliche und weibliche Gottheiten darstellt. In späterer Zeit werden die beiden grossen Säulen, die in den Propyläen des Tempels zu Hierapolis standen, von Lucian (De dea Syria 16) phalli genannt. Solche Doppelpfeiler sind bei semitischen Tempeln etwas sehr häufiges; auch im Tempel zu Jerusalem gab es solche; sie erscheinen ferner auf Münzen, die den Tempel von Paphos darstellen, sodass das Zeugnis des Lucian als bedeutsam erscheint, zumal da er berichtet, dass sie eine Inschrift trugen des Inhalts: „Diese phalli wurden von Dionysus seiner Mutter Hera errichtet.“ Diese Inschrift scheint aber griechisch gewesen zu sein; sie würde also nur beweisen, dass die Griechen, denen die Phallussymbole im Dionysuscult vertraut waren, ihre eigene Deutung auf die Säulen setzten. Aus Lucian selbst (Dea Syria 28) erhellt auch deutlich, dass die Bedeutung und Verwendung der beiden Säulen eine offene Frage war. Lucian erzählt hier, dass der Brauch bestand, dass jemand jährlich zweimal die eine Säule bestieg und dort oben eine Woche verweilte — wie es auch die christlichen Säulenheiligen in derselben Gegend thaten. Was bedeutet

dieser Brauch? Lucian meint, *Διονύσω σφέας και τάδε ποιέειν*, ohne zu wissen, weshalb sie es thun. Die Einheimischen selbst haben zwei Deutungen dafür: entweder dass die oben Stehenden bei der ausserordentlichen Höhe der Säulen (etwa 30 Klafter) in nahen Verkehr mit der Gottheit treten und für ganz Syrien Heil erbitten, oder dass der Brauch eine Erinnerung an die Flut ist, als die Menschen durch Furcht dazu getrieben wurden, auf Bäume und Berge zu steigen. Aus diesen Angaben irgendwie den Charakter als Phallussymbol zu erschliessen, dürfte nicht leicht sein.

Ausserdem führt Movers (I, 680) noch die Angabe des Arnobius, Adv. Gentes, V, 19 (p. 212) an, dass phalli als Zeichen der Gnade der Gottheit den Priestern im Geheimcult der kyprischen Venus gegeben wurden. Aber die Verwendung des Phallus als Amulet — ein im Altertum sehr weit verbreiteter Brauch — kann auf den Ursprung der heiligen Steine kein Licht werfen.

In der That ist alles, was Movers für die Phallustheorie an Beweisen beigebracht hat, rein phantastisch und hat als eine Erklärung des Ursprungs der heiligen Steine nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Menschen begannen nicht mit der Verehrung von Sinnbildern göttlicher Mächte, sondern brachten ihre Verehrung und ihre Gaben dem Gotte selbst dar. Wenn der Gott bereits in einem Steine gegenwärtig gedacht wurde, so war es eine naturgemässe Ausübung der künstlerischen Befähigung, dem Steine irgend ein Merkmal zu verleihen, durch das diese Thatsache ausgedrückt wurde. Wenn man dem Gotte eine menschliche Gestalt beilegte, so konnte es in der Ausgestaltung zu einer menschlichen Figur geschehen, oder es wurden wenigstens die wichtigsten Teile der menschlichen Gestalt andeutend dargestellt. So wurde zu Tabala in Arabien auf dem Steine der Al-Lât eine Art Krone eingemeisselt, um den Kopf zu bezeichnen. In gleicher Weise können andere Körperteile roh angedeutet sein, besonders die für das Geschlecht bezeichnenden. Dass aber der heilige Pfeiler an sich kein sexuelles Symbol ist, ergibt sich aus der Thatsache, dass genau die gleiche Form von Säulen unterschiedslos zur Darstellung von Göttern und Göttinnen angewandt wird.

Es scheint demnach, dass die Wahl eines Steinpfeilers oder eines Steinhauens als primitiven Idols durch keinerlei weitere Erwägungen bestimmt wurde als nur durch die Zweckmässigkeit für cultische Bräuche. Der Stein oder der Steinhauens war ein bequemes Merkzeichen der eigentlichen Opferstätte und schuf zugleich, wenn die Gottheit bereit war, an ihr gegenwärtig zu sein, die Möglichkeit zur Ausführung des mit dem Opferblut vollzogenen Rituals. Wir müssen uns deshalb zunächst der Frage zuwenden, weshalb es so wesentlich war, das Blut in unmittelbare Berührung mit dem angebeteten Gotte zu bringen³¹³.

313) Hier mögen noch zwei vereinzelte Angaben erwähnt werden, die nicht wichtig oder nicht sicher genug bestätigt sind, um im Texte verwertet zu werden. Plinius, Hist. nat. 37, 161 erwähnt ein Gottesgericht am Tempel des Melkarth zu Tyrus; er giebt bei dem (uns unbekanntem) Edelstein Eusebes an: „Eusebes ex eo lapide est, quo traditur in Tyro Herculis templo facta sedes, ex qua pii facile surgebant“. Eine ganz seltsame Geschichte erzählt Jākūt, III, 760 von einem Stein bei Aleppo von der Art der Grenzsteine. Wenn er umgestossen wurde, so wurden die Weiber der benachbarten Dörfer von Raserei ergriffen, die wieder wich, wenn er aufgerichtet wurde. Jākūt hatte dafür eine formell genau ausgefertigte Bestätigung von Leuten, die er nennt; er hat es aber unterlassen, eine Bestätigung der Sache durch persönliche Nachforschung in Aleppo zu gewinnen.