

Sechstes Kapitel.

Das Opfer.

Wie wir gesehen haben, erforderte die Ausübung des Cultus in der antiken Religion eine bestimmte Stätte, an der die Verehrer mit ihrem Gotte zusammenkamen. Die Wahl einer solchen Stätte ist zunächst durch die Erwägung bestimmt, dass gewisse Orte von Natur die Sitze einer Gottheit und damit heiliges Gebiet sind. Für die meisten cultischen Riten genügt es indes nicht, dass der Verehrer auf heiligem Boden dem Gotte seine Verehrung erweist: es ist auch erforderlich, dass er mit dem Gotte selbst in Berührung kommt. Das glaubt er dann zu thun, wenn er seine Verehrung an einen Naturgegenstand richtet, wie an einen Baum oder eine heilige Quelle, die man als den wirklichen Sitz des Gottes oder als eine Verkörperung des göttlichen Lebens betrachtet, oder wenn er mit einem künstlichen Symbol der Gegenwart der Gottheit in möglichst nahe Berührung kommt. In den ältesten Formen der semitischen Religion ist dies Symbol ein heiliger Stein, der zugleich ein Gottesbild und ein Altar ist; in späterer Zeit standen Gottesbild und Altar neben einander, und die ursprüngliche Bedeutung des heiligen Steines war gesondert auf beide übergegangen. Das Abbild stellte die Gottheit als gegenwärtig dar; der Altar war für die Gaben der Verehrer bestimmt. Beide sind nötig, um ein vollständiges Heiligtum zu bilden, weil zu einem vollständigen cultischen Akte nicht nur erforderlich ist, dass der Verehrer dem Gotte mit dem Ausdruck seiner Huldigung und mit Gebeten unmittelbar nahetritt, sondern dass er auch eine materielle Opfergabe vor der Gottheit niederlegt. Im Altertum war eine cultische Handlung ein in ihren Formen genau geregeltes Verfahren, bei dem bestimmte, vorgeschriebene Riten und Ceremonien sorgsam beobachtet werden mussten. Unter ihnen nahm die Darbringung des Opfers auf dem Altar eine so centrale Stellung ein, dass bei den Griechen und Römern die Ausdrücke *ἱερωργία* und *sacrificium*, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung jede cultische Handlung bezeichneten, zur Bezeichnung dieser Opferdarbringungen auf dem Altare dienen, um die sich alle andern Bräuche des cultischen Rituals drehten. Das alte Testament macht den Unterschied von *זָבַח* und *מִנְחָה*, das h. blutige und unblutige Opfer. (Luther: Schlachtopfer und Speisopfer). Wir fassen für die Zwecke unserer vorliegenden Erörterung beide Arten der Darbringung unter dem allgemeinen Begriff des Opfers zusammen.

Warum in der antiken Religion jede vollständige cultische Handlung ihren charakteristischen Ausdruck im Opfer findet, und worin die Bedeutung der Opferhandlung liegt, ist ein verwickeltes und schwieriges Problem. Und

dieses Problem ist nicht auf irgend eine Religion beschränkt; denn das Opfer ist bei allen Völkern des Altertums überall da, wo das religiöse Ritual eine irgendwie bemerkenswerte Entwicklung erlebt hat, von der gleichen Wichtigkeit. Wir haben es also hier mit einer Institution zu thun, die durch das Wirken allgemeiner Ursachen ausgestaltet ist, wie sich solche in weitestem Kreise und unter Verhältnissen, die in primitiven Zeiten allen Völkern der Menschheit gemeinsam sind, geltend machen. Eine Theorie des Opfers lediglich auf Grundlage des semitischen Beweismaterials zu entwickeln, würde ebenso unwissenschaftlich wie irreführend sein. Indes ist es für unsere Zwecke zulässig, die für die semitischen Völker bezeugten Thatsachen in den Vordergrund zu rücken und sich auf die Opferbräuche anderer Völker nur soweit zu beziehen, als sie die Folgerungen, zu denen wir geführt worden sind, bestätigen oder modificieren. Nach einigen Seiten ist das semitische Beweismaterial für unsern Gegenstand recht vollständig und durchsichtig, in andern Beziehungen hingegen ist es fragmentarisch und nicht zu verstehen, ohne dass man, was über andere cultische Bräuche bekannt ist, heranzieht.

Die levitischen Opfer.

Ein besonders ungünstiger Umstand ist, dass die einzige systematische Ausgestaltung des semitischen Opferwesens, von der wir eine genaue Darstellung besitzen, die des zweiten Tempels in Jerusalem ist³¹⁴). Obgleich das Ritual von Jerusalem, wie es im Leviticus dargestellt ist, unfraglich auf sehr alter Ueberlieferung beruht, die in eine Zeit zurückreicht, wo in der Form zwischen den hebräischen Opferbräuchen und denen der benachbarten Völker kein wesentlicher Unterschied bestand, so datiert doch das uns vorliegende System des Opferwesens aus einer Zeit, als das Opfer nicht mehr Mittelpunkt und Inhalt des Cultus war. In der langen Zeit des babylonischen Exils hatten die Juden, die dem Jahweglauben treu blieben, die Einsicht gewonnen, dass es ihnen möglich sei, sich ihrem Gotte auch ohne Opfercult und ohne Opfergaben zu nahen. Als sie nach Kanaan zurückgekehrt waren, kehrten

314) Die bis ins einzelne ausgeführten Cultusgesetze des Pentateuch gehören dem nachexilischen Werke an, das allgemein als der „Priestercodex“ bezeichnet wird, der als Gesetz der israelitischen Religion bei der Reform des Ezra angenommen wurde (444 v. Chr.). Zum Priestercodex gehört das Buch Leviticus nebst den verwandten Theilen der mit ihm verbundenen Bücher: Exod. 25—31, 35—40 und Num. 1—10, 15—19, 25—36 (mit einzelnen, nicht sehr beträchtlichen Ausnahmen). Mit dem Priestercodex ist eine Darstellung der heiligen Geschichte von Adam bis Josua verbunden; einzelne cultische Bestimmungen finden sich auch in den geschichtlichen Bestandteilen des Werkes, besonders in Exod. 12, wo das Passahgesetz wesentlich priesterlicher Herkunft ist und den nachexilischen Brauch darstellt. Das Gesetz des Deuteronomiums (aus dem 7. Jahrh. v. Chr.) und die älteren Rechtsquellen Exod. 20—23, 34 haben über die Regeln des Rituals wenig Angaben zu machen, da diese in älteren Zeiten Gegenstand der priesterlichen Ueberlieferung, nicht aber einem Rechtsbuche eingefügt waren. Für die geschichtliche Auffassung der hebräischen Religion ist eine richtige Vorstellung von der Reihenfolge und dem Zeitalter der einzelnen Teile des Pentateuch ganz wesentlich. Die nähere Begründung und Darstellung dieser quellengeschichtlichen Verhältnisse gehört der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft an. Verwiesen sei dafür auf Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels und Judas. 4. Aufl. M. Robertson Smith, Das alte Testament, seine Ueberlieferung und Entstehung, deutsch von J. W. Rothstein (Freiburg, 1894). S. R. Driver, Einleitung in die Litteratur des alten Testam., deutsch von J. W. Rothstein (Berlin, 1896). H. C. Cornill, Einleitung in das alte Testament. E. Kautzsch, Abriss der Geschichte des alttest. Schrifttums (in den Beilagen zur Uebersetzung des AT. u. separat. Freiburg, 1897).

sie nicht zu der alten Gestalt der Volksreligion zurück. Sie erbauten zwar einen Altar und stellten den Cultus nach Massgabe der alten Ueberlieferung wieder her, soweit dies mit den prophetischen Forderungen und dem deuteronomischen Gesetze vereinbar war — ganz besonders mit dem Grundsatz, dass es nur ein legitimes Heiligtum gab, an dem ein Opfer dargebracht werden konnte. Gerade dieser Grundsatz aber hob die alte Bedeutung des Opfers auf, sofern es das feststehende Mittel des Verkehrs zwischen Gott und Mensch war. In alter Zeit hatte jede Stadt ihren Altar, und ein Besuch an dem localen Heiligtum war ein ebenso leichtes wie naheliegendes Verfahren, um jedem bedeutsamen Akte des Lebens die religiöse Weihe zu geben. Unter dem neuen Cultusgesetz war eine derartige Eingliederung des Opferdienstes in die Religion des täglichen Lebens nicht mehr möglich, und niemals wurde auch derartiges versucht. Der Cultus des zweiten Tempels war eine dem Altertum nachgebildete Wiedererweckung von äusseren Formen, die ihre innere Beziehung zum volkstümlichen Leben und damit ihre ursprüngliche Bedeutung zum grössten Teil verloren hatten. Das Buch Leviticus bietet uns trotz aller Fülle cultischer Einzelheiten keine deutliche Vorstellung von der Bedeutung, die der Altardienst in der alten Religion hatte, wo sich der ganze Cultus im Opfer darstellte. In manchen Einzelheiten ist auch Grund zu der Annahme, dass der Wunsch, alles Heidnische zu vermeiden, die Notwendigkeit, für die neuen religiösen Anschauungen einen Ausdruck zu finden, endlich das sich immer stärker geltend machende Bestreben, das gewöhnliche Volk vom Altar möglichst fern zu halten und das Opfer zu einem Geschäft des Priesterstandes zu machen, in den Cultus Riten eingeführt hatte, die dem älteren religiösen Brauche fremd waren.

Die drei Hauptformen des Opfers, die das levitische Gesetz anerkennt, sind das volle Brandopfer (עֹלָה, holocaustum), das mit einer Opfermahlzeit verbundene Opfer, wobei das Fleisch des Opfertieres den Hauptteil des Mahles bildete (זֶבַח שְׂמֶנֶת) endlich das Sühnopfer, das in zwei Formen erscheint, als חַטָּאת (Sündopfer) und עֲוֹן (Schuldopfer)³¹⁵. Von diesen werden עֹלָה und זֶבַח in den älteren Quellen häufig erwähnt, und zwar werden sie oft zusammen genannt, als ob alle Tieropfer unter den einen oder den anderen Gesichtspunkt fielen. Der Zweck des Opfers als Sühne für die Sünde ist also auch in der älteren Litteratur bekannt, besonders beim Brandopfer; aber von einer besonderen Art des Opfers, die für diesen Zweck zur Anwendung kam, findet sich vor Ezechiels Zeit kaum eine Spur³¹⁶. Aus den vorexilischen Quellen lassen sich für die hebräischen Opfer folgende Unterschiede mit Sicherheit nachweisen:

1. Der Unterschied zwischen tierischen und vegetabilischen Opfern, זֶבַח וְזֶבַח וְזֶבַח.

2. Der Unterschied zwischen Opfergaben, die vom Feuer verzehrt wurden, und solchen, die nur auf dem heiligen Tisch niedergelegt wurden (die Schaubrote).

315) [Ueber die theologischen Begriffe s. S m e n d, Alttestamentl. Religionsgesch. p. 320 ff. M a r t i, Gesch. der israel. Relig. ³, p. 104 ff. 226 ff.].

316) S. W e l l h a u s e n, Prolegomena, Cap. II. Die hebräischen Bezeichnungen der Arten der Opfer sind mit denen der karthagischen Opfertarife über die dem Priester für verschiedene Opferarten zu entrichtenden Abgaben zu vergleichen. s. C I S. I, No. 165. 164. Jedoch ist der Einblick, den sie in das karthagische Opferwesen gewähren, so fragmentarisch, dass aus ihnen nicht viel zu gewinnen ist.

3. Der Unterschied zwischen Opfern, bei denen die geweihte Gabe dem Gotte gänzlich überlassen wurde, um auf dem Altar verbrannt oder anderweitig zu seiner Verfügung gestellt zu werden; und solchen, bei denen der Gott und seine Verehrer an der geweihten Gabe in gleicher Weise Anteil hatten. Der letzteren Art gehören die זָבַחִים an, die gewöhnlichen Tieropfer, bei denen ein Opfertier geschlachtet wurde, dessen Blut am Altar ausgegossen, und von dem das Fett der Eingeweide nebst gewissen anderen Teilen verbrannt wurde, während der grössere Teil des Fleisches dem Opfernden überlassen wurde, um zu einer Opfermahlzeit zu dienen.

Diese drei Unterschiede, die unfraglich alt sind und auch für die Opfer der übrigen semitischen Völker Geltung haben, ergeben die drei Gesichtspunkte, nach denen wir einen vorläufigen Ueberblick über den Gegenstand am besten werden anordnen können.

Das Material des Opfers.

Der Unterscheidung der Opfer in tierische und vegetabilische liegt das Princip zu Grunde, dass die Opfer — im Unterschiede von Opfergaben an Kleidungsstücken, Waffen, Kostbarkeiten und dergleichen — nur von geniessbaren Substanzen dargebracht werden können und zwar von solchen, die den wesentlichen Bestandteil der menschlichen Nahrung bilden. Diese Thatsache liegt ganz sicher im levitischen Ritual vor; sofern das Fleisch von Tieren in Betracht kam, war es selbst im spätern heidnischen Ritual gewissen seltenen, aber wichtigen Ausnahmen unterworfen, indem unreine oder heilige Tiere, deren Fleisch dem Menschen verboten war, nur bei ganz ausserordentlichen Anlässen geopfert und gegessen wurde. Wir werden weiterhin sehen, dass diese ausserordentlichen Opfer in den ältesten Zeiten im Ritual eine sehr bedeutsame Stelle einnahmen, und dass mit ihnen die Theorie über die ältesten Opfermahlzeiten in Zusammenhang steht. Für die spätere Zeit aber vermögen die hebräischen Opfer ein genügendes Bild von dem semitischen Opferwesen überhaupt zu geben. Die vierfüssigen Tiere, die das levitische Gesetz als Opfertiere zulässt, sind der Ochse, das Schaf, die Ziege, mithin die „reinen“ Haustiere, die auch der Mensch essen darf. Dieselben Tiere werden auf den karthagischen Inschriften genannt, die einen Tarif über die Opfergebühren geben, die an den Tempel zu entrichten sind³¹⁷, sowie in Lucians Angaben über den syrischen Cultus zu Hierapolis³¹⁸. Die Israeliten opferten keine Kamele und assen sie auch nicht, während das Kamel bei den Arabern oft gegessen wurde³¹⁹ und häufig als Opfer diente. Das Schwein hingegen, das bei den Griechen allgemein geopfert wie gegessen wurde, war bei allen Semiten verboten³²⁰ und begegnet als Opfertier nur in bestimmten Ausnahmefällen, wie wir sie angedeutet haben. Hirsche, Gazellen und andere Arten von Wild

317) CIS, I, No. 165. 167.

318) Lucian, De dea Syria 54. „θύουσι δὲ βόας ἄρσενάς τε καὶ θήλειας καὶ αἰγῶν καὶ ὄντας“.

319) [s. Imrulqais, Muall. v. 10—12.]

320) Lucian, De dea Syria 54. σῶας δὲ μόννας ἐναγέας νομιζόντες οὔτε θύουσι οὔτε αὐτέονται“. Für die Saracenen bezeugt durch Sozomenos VI, 38.

wurden von den Hebräern zwar gegessen, aber nicht geopfert; aus Deut. 12, 16 können wir den Schluss ziehen, dass dies ein altes Gesetz war. Ebenso galt eine Gazelle bei den Arabern als ein unvollkommenes Opfer, als ein minderwertiger Ersatz für ein Schaf³²¹. Was die Vögel anlangt, so lässt das levitische Gesetz Tauben und Turteltauben zu, aber nur als Holocaustum (*kālil*) und bei bestimmten Reinigungsgebräuchen³²². Auch in den karthagischen Opferlisten werden Vögel erwähnt; was indes über sie bestimmt ward, ist ganz unbekannt; wahrscheinlich würde sich auch hier ergeben, dass sie entweder als gewöhnliche Opfer oder für besondere Zwecke der Sühne oder des Orakels zur Verwendung kamen. Dass die Wachtel dem Baal von Tyrus geopfert wurde, ergibt sich aus Athenäus IX, 47, p. 392 d.

Fische wurden von den Israeliten zwar gegessen, aber nicht geopfert. Bei ihren heidnischen Nachbarn waren jedoch Fische — oder gewisse Arten von Fischen — als Nahrungsmittel untersagt und nur in Ausnahmefällen wurden sie als Opfer dargebracht.

Bei den hebräischen Opfern bildeten als Stoffe aus dem Pflanzenreiche Mehl, Wein und Oel den Hauptbestandteil³²³, wie sie auch die wichtigsten vegetabilischen Bestandteile der menschlichen Nahrung waren (Psalm 104, 4f.). In den Ländern, wo die Olive heimisch ist, nimmt das Oel die gleiche Stellung ein, die bei nördlicheren Völkern Butter und andere tierische Fette haben. Demgemäss war es bei den Hebräern, und wahrscheinlich ebenso bei den Phoeniciern³²⁴, üblich, ein Mehlopfert mit Oel anzumachen, bevor es auf dem Altar dargebracht wurde, wie es dem Brauche bei einem gewöhnlichen Mahl entsprach. Ebenso war ein Mehlopfert nicht ohne Salz vollständig (Lev. 2, 13), das aus physiologischen Gründen für das Leben aller derer notwendig ist, die auf Pflanzennahrung angewiesen sind, während es bei Völkern, die ausschliesslich von Fleisch und Milch leben, nicht unentbehrlich ist und thatsächlich oft nicht gebraucht wird. Der Wein, der nach der Parabel Jothams „Götter und Menschen erfreut“ (Richt. 9, 13), wurde dem vollen Brandopfer hinzugefügt, sowie dem Opfer eines Tieres, an dessen Fleisch die Verehrer einen Anteil hatten (Num. 15, 5). Die Verwendung des Weins beim Opfer, ohne

321) s. Wellhausen, Heidentum p. 112 [2. Aufl. 115]. Hârith, Mu'all. v. 69, besonders Lisân, VI, 211. Die Gründe für diese Bestimmung sowie bestimmte Ausnahmen werden uns später entgentreten.

322) Lev. 1, 14. 12, 6. 8. 14, 22. 15, 14. 29. Num. 6, 10. Zwei Vögel, von denen einer getötet wird, und dessen Blut zur Reinigung gebraucht wird, erscheinen auch in dem Ritual zur Reinigung eines Aussätzigen oder eines Hauses, das von Aussatz befallen ist (Lev. 14, 4 f., 49 f.). Die Turteltaube und eine junge Taube erscheinen bei einer alten Ceremonie des Bündnissschlusses (Gen. 15, 9 ff.). Die Thatsache, dass die Taube von den Hebräern nicht zu irgend einem gewöhnlichen Opfer verwendet wurde, kann in ihrem Ursprung nicht unabhängig sein von dem sacrosancten Charakter, der in der Religion der heidnischen Semiten der Taube allgemein zugeschrieben wurde (Lucian, De dea Syria, 54. Tibull, I, 7, 18). In Palästina war die Taube den Phoeniciern und Philistern heilig; auf diesem Glauben beruht die Anschuldigung, die häufig von den Juden gegen die Samaritaner erhoben wurde, dass sie Taubenanbeter seien (s. Bochart, Hierozoicon, II, I, 1). Ja, heilige Tauben, die nicht verletzt werden dürfen, finden sich auch in Mekka. In den gesetzlichen Bestimmungen war die Taube für die Hebräer natürlich ein „reiner“ Vogel; aber es ist auffallend, dass wir sie im AT. niemals als ein Lebensmittel erwähnt finden, auch nicht I. Kön. 5, 2 ff., obwohl sie heute überall im Orient zu den Vögeln gehört, die ganz gewöhnlich gegessen werden.

323) Vergl. Micha 6, 7 mit Lev. 2, 1 ff.

324) In der Inschrift CIS. No. 165, Z. 14 ist בלל mit Hilfe von Lev. 7, 10 zu erklären und von Brot oder Mehl zu verstehen, das mit Oel angefeuchtet ist.

den kein Fest vollständig war, scheint nahezu allgemein gewesen zu sein, wo nur die Traube bekannt war³²⁵; sogar in Arabien fand er Eingang, wo doch der Wein ein seltener und kostbarer, von auswärts eingeführter Luxusartikel war. Dagegen hatte die Milch, wiewohl sie bei den Israeliten eines der wichtigsten Lebensmittel war, im Opfercultus der Hebräer keine Stelle; doch wurden von den Arabern Libationen von Milch dargebracht, und ebenso in Karthago³²⁶. Ihr Fehlen im hebräischen Opferwesen ist vielleicht nach Exod. 23, 18. Lev. 2, 11 aus der Bestimmung zu erklären, die alle gährenden Stoffe von der Darbringung als Opfer ausschliesst; denn in heissen Zonen geht die Milch sehr schnell in Gärung über und wird gewöhnlich sauer genossen³²⁷. Derselbe Grundsatz erklärt auch den Ausschluss von „Honig“ (*debas* Lev. 2, 11), ein Ausdruck, der, wie das arabische *dibs*, auch Fruchtsaft bezeichnet, der durch Aufkochen dickflüssig gemacht wird — im heutigen und wahrscheinlich auch im alten Palästina ein sehr wichtiges Lebensmittel. Früchte, wie sie die Natur bot, wurden in Karthago³²⁸, und in alter Zeit wohl auch von den Hebräern, als Opfer dargebracht³²⁹. Vegetabilische oder Getreideopfer wurden von den

325) Einige Ausnahmen finden sich, wofür zu vergleichen Aischylos, Eumen. 107; Sophokles, Oedip. Kol. 100 mit den Scholien; Pausanias, II, 11, 4. V, 15, 10 (Griechische Trankopfer, die den Eumeniden und den Nymphen dargebracht werden); Athenaeus XV, 48 berichtet von Trankopfern im Sonnencult zu Emesa.

326) s. Wellhausen, Heidentum 111 f. [2. Aufl. 114]. CIS. I, No. 165, Z. 14. No. 167, Z. 10.

327) Das Verbot der Darbringung von in Gärung übergehenden Stoffen am Altar wurde im nördlichen Israel nicht in allen Formen des Opfers beachtet (Amos 4, 5); Spuren von einer grösseren Freiheit in dieser Beziehung finden sich auch in Lev. 7, 13. 23, 17. Es scheint befremdlich, dass der Wein beim Opfer gestattet und der Sauerteig verboten war; denn die Hefe ist ein Produkt der Weingärung, und gesäuertes Brot mit Wein ist für den Nomaden ein fremder Luxus (*al-hamr wal-hamir*, Agh. XIX, 25), sodass beide in der ältesten Form der hebräischen Opfer gefehlt haben müssen. Das festgehaltene Verbot des Gesäuerten beim Opfer kann somit, nachdem der Wein gestattet war, nicht nur als ein Stück des religiösen Konservativismus aufgefasst werden, sondern muss irgend eine sonstige Bedeutung haben. Es ist möglich, dass in der ältesten Form das gesetzliche Verbot des Gesäuerten nur für das Passahopfer galt, worauf sich Exod. 23, 18, 34, 25 insbesondere beziehen. In diesem Zusammenhange ist das Verbot des Gesäuerten eng mit der Bestimmung verknüpft, dass das Fett und Fleisch nicht bis zum nächsten Morgen übrig bleiben darf. Wir werden weiterhin sehen, dass eine ähnliche Bestimmung für gewisse Opfer der Saracenen galt, die dem Passahopfer nahe standen, die roh gegessen wurden und bis zum Aufgang der Sonne ganz verzehrt sein mussten. In diesem Falle war die Vorstellung, dass die wirkende Kraft des Opfers in dem lebendigen Fleisch und Blut des Opfers liege. Jede Verwesung musste deshalb verhütet werden, und es liegt auf der Hand, dass Gärung und Verwesung eng verknüpft sind.

Das einzige positive Gesetz gegen die Anwendung von Milch im Opfer liegt in Exod. 23, 19, 34, 26 vor: „Du sollst ein Bäckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen“. „Milch der Mutter“ heisst einfach „Ziegenmilch“, die am gewöhnlichsten gebraucht wurde (Prov. 27, 27), und in Milch gekochtes Fleisch ist noch heute in Arabien eine gewöhnliche Nahrung. Der Zusammenhang der Stellen im Exod. zeigt, dass sie auf einen alten Opferbrauch Bezug nehmen; Richt. 6, 19 finden wir ein Brandopfer von gekochtem Fleisch. Eine in saurer Milch gekochte Opfergabe war offenbar von derselben Beschaffenheit, wie eine in Gärung übergegangene Speise. Ich halte es indes nicht für sicher, dass wir damit die Wurzel der Erscheinung aufgewiesen haben. Zahlreiche primitive Völker betrachten die Milch als einen Ersatz für das Blut. Somit könnte das Essen eines in der Milch des Muttertieres gekochten Bäckchens als ein Äquivalent für das „Essen mit seinem Blut“ betrachtet werden und den Hebräern zugleich mit dem sacramentalen heidnischen Blutgebrauch verboten worden sein.

328) CIS. I, No. 166.

329) Der Ausdruck *hillulim*, der Lev. 19, 24 von den geweihten Früchten gebraucht wird, die ein junger Baum in seinem vierten Jahre trägt, wird Richt. 9, 27 von dem

Hebräern bisweilen für sich allein, besonders als Erstlingsfrüchte, dargebracht; gewöhnlich kommen sie im Zusammenhang mit einem Tieropfer zur Anwendung. Wenn der Hebräer Fleisch ass, so ass er dazu auch Brot und trank Wein. Wenn er auf dem Tisch seines Gottes Fleisch darbrachte, so war es natürlich, dass er dieselben Beigaben hinzufügte, die nötig waren, um ein reiches Mahl herzurichten, bei dem nichts fehlte.

Von allen diesen Opfern waren in allen semitischen Ländern die Tieropfer bei weitem die wichtigsten. In ihnen findet das Opfer seine typische Darstellung, so dass das Wort *zebah*, das eigentlich das Schlachtopfer bezeichnet, bei den Phoenicern auch für Opfergaben an Brot und Oel gebraucht wird³³⁰. Dass das Getreideopfer im Cultus nur sekundäre Bedeutung hat, ist im Zusammenhang mit der Geschichte der semitischen Rasse wohlbegründet. Alle Semiten waren ursprünglich Nomaden; dem Cultus der nomadischen Araber und der ansässigen Kanaanäer sind aber so zahlreiche Punkte gemeinsam, dass die wesentlichen Züge des Opfercultus festgelegt gewesen sein müssen, bevor irgend ein semitischer Stamm mit dem Ackerbau vertraut geworden war und seinen gewöhnlichen Lebensunterhalt aus dem Getreidebau gewann. Immerhin ist zu beachten, dass Fleischnahrung — wenigstens das Fleisch der Haustiere, die bei den Semiten für regelrechte Opfer als Schlachttiere allein in Betracht kamen — auch bei den nomadischen Arabern als Lebensmittel nicht häufig verwertet wurde. Die täglichen Nahrungsmittel des Nomaden bestehen in Milch, Wild, wenn er solches erjagen kann, in beschränktem Masse in Datteln und Mehl, wovon letzteres zum grössten Teil nur durch Kauf oder Raub zu gewinnen ist. Das Fleisch von Haustieren wurde nur bei besonderen festlichen Anlässen oder in Zeiten der Hungersnot gegessen³³¹. Wenn mithin der einzige Grundsatz, der die Wahl der Opfer-

am Heiligtum gefeierten, kanaanitischen Fest der Weinlese gebraucht. Das karthagische Fruchtopfer bestand in einem Früchte tragenden Zweig, wie bei den modernen Juden am Laubhüttenfest der *אֶתְרוֹג* (Orangenzweig). Der Gebrauch von „prächtigen Früchten“ ist für dieses Fest Lev. 23, 40 vorgeschrieben; ihre Bestimmung wird jedoch nicht näher angegeben. Für Karthago scheint es sicher zu sein, obwohl die Inschrift, die den Ritus erwähnt, ein Bruchstück ist, dass die Frucht auf dem Altar dargebracht wurde; denn es wird bei ihr die Verbrennung erwähnt. Unfraglich ist das auch der ursprüngliche Sinn des hebräischen Ritus; vergl. den „Traubenkuchen“ (Hos. 3, 1), der nach dem Zusammenhang des Textes im Cultus der Baalim eine Rolle gespielt haben muss.

330) CIS. I, No. 165. Z. 12. No. 167, Z. 9. Dem Zusammenhang nach kann *בָּר* kaum Wild bedeuten, sondern muss, wie *בָּר* in Jos. 9, 11 ff., eine Nahrung aus Getreide bezeichnen, die gewöhnliche Reisezehrung bei Ackerbau treibenden Völkern.

331) Die alten Erzählungen zeigen das oft; vergl. Doughty, I, 325 f. Die Behauptung Fränkels, Die aram. Fremdwörter im Arabischen, p. 31, dass die Araber hauptsächlich von Fleisch lebten, lässt die Wichtigkeit der Milch als Nahrungsmittel bei allen Viehzucht treibenden Völkern ausser acht, und kann nur mit der Einschränkung gelten, dass das Fleisch, welches als gewöhnliche Nahrung diente, das von auf der Jagd erbeuteten Tieren war. Der Beweis dafür liegt offenkundig vor in zahlreichen Zeugnissen: Plinius, Hist. nat. VI, 161: *nomadas lacte et ferina carne vesci*; Agatharchides bei Diodorus Siculus III, 44, 2: *οἱ δὲ τὴν κατὰ τὴν χώραν νερόμενοι. Βανίζομενεις ὀνομαζόμενοι, τὰς τροφὰς ἔχουσι κνηγόντες καὶ σαρκοφαγόντες τὰ χερσαία ζῷα*. Ammianus XIV, 4, 6 *victus universis caro ferina est lactisque abundans copia qua sustentantur*. Nilus, p. 27. Nach diesen ausdrücklichen Angaben müssen wir die unbestimmteren Aeusserungen Diodors (XIX, 94, 9) und des Agatharchides (bei Diod. III, 43, 5) über die alte Lebensweise der Nabatäer erklären; die „von den Herden beschaffte Nahrung“ war hauptsächlich Milch. Gewisse arabische Stämme, wie noch heute die *Sleib*, hatten keine Herden und lebten gänzlich von der Jagd; auf diese bezieht sich vielleicht die Angabe des Agatharchides über die Banizomeneis und in der syrischen Lebens-

materialien bestimmte, darin gelegen hätte, dass sie den Nahrungsmitteln des Menschen entsprechen, so würde die Milch, und nicht das Fleisch, im Cultus der Nomaden die vorherrschende Stelle eingenommen haben, während sie thatsächlich von ganz untergeordneter Bedeutung ist. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, könnte man geltend machen, dass das Opfer als ein den Göttern dargebotenes Mahl naturgemäss aus dem Besten und Kostspieligsten bestehen musste, was man erlangen konnte. Dabei ist nur nicht leicht einzusehen, warum Wild ausgeschlossen war; denn eine Gazelle bietet keine schlechtere Fleischnahrung als ein altes Kamel (Gen. 27, 7). Die richtige Lösung der Frage ist in einer anderen Richtung zu suchen. Bei den Hebräern wurde für die Verehrer kein Opfermahl hergerichtet, wenn nicht ein Schlachtthier geopfert worden war; wenn das Opfer nur eine Darbringung von Getreide war, so wurde es entweder ganz auf dem Altar verbrannt oder von den Priestern als den Vertretern der Gottheit an der heiligen Stätte verzehrt (Lev. 2, 3. 5, 11. 6, 16). In gleicher Weise wurden bei dem einzigen arabischen Mehlopfere, von dem wir Einzelheiten kennen, das dem Gotte Ukaisir dargebracht wurde, einige Handvoll Mehl vor dem Bilde des Gottes niedergelegt³³². Den Armen war erlaubt, einen Anteil davon zu nehmen, indem sie ohne Zweifel als Gäste der Gottheit angesehen wurden. Das Getreideopfer hat aber durchaus den Charakter eines dem Gotte von seinen Anhängern entrichteten Tributs, wie auch in dem Namen *minħa* ausgedrückt ist, während beim Schlachtopfer der Opfernde und die Gottheit gemeinsam am Opferschmause beteiligt waren, sodass jedem ein Anteil von dem Opfertiere zufiel. Der Vorrang, der im alten Cultus dem Schlachtopfer zuerkannt ist, entspricht der Vorherrschaft der Opferform, die nicht bloss Entrichtung eines Tributs, sondern ein Akt sozialer Gemeinschaft zwischen dem Gotte und seinen Verehrern ist. Weshalb zu diesem gemeinsamen Mahle stets das Fleisch eines Opfertieres erforderlich ist, wird das folgende Kapitel zu zeigen haben.

Die Opfer als Speise der Götter.

Alle Opfer, die auf dem Altar niedergelegt wurden, galten den Alten im eigentlichen Sinne als Speise der Götter. Die homerischen Götter „geniessen Hekatomben“³³³; einige griechische Gottheiten haben sogar besondere Epitheta, die sie als Ziegenesser, Widderesser, Stieresser, sogar als „Kannibalen“ mit Hindeutung auf Menschenopfer bezeichnen³³⁴. Bei den Hebräern ist die Anschauung, dass Jahwe das Fleisch der Stiere isst und das Blut der Böcke

geschichte des Josua Stylites (Assemani, Mart. II, 345), wo *besrā d'ħaiwathā* in jedem Falle Fleisch von Wild bedeutet.

332) Jákút, s. v. Wellhausen, Heidentum, p. 58 f. [2. Aufl. p. 62—64].

333) Ilias IX, 535 „ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνονται ἑκατόμβης“.

334) Vergl. die Bezeichnungen *αἰγοφάγος*, *κριοφάγος*, *ταυροφάγος*. — [In den orgiastischen Dionysosculten wurde dem Gotte ein Stier geopfert, dessen Körper in Stücke zerrissen und roh verzehrt wurde; so in Elis, wo der Gott auch als Stier angerufen wurde (s. Preller-Robert, Griech. Mythologie⁴, I, p. 695). Auf Kreta wurde der Stier sogar von Mänaden mit den Zähnen zerrissen; auf Chios, Lesbos und Tenedos wurden dem Dionysos auch Menschenopfer dargebracht. Daher hat er die Bezeichnungen *ὀμηστής*, *ὀμάσιος* (der roh essende, würgende) und *ἀνθρωποφαγίτης* (s. Preller-Robert, I, 693; die Belege aus den Quellen in Anm. 3). Am Morgen des Schlachttages von Salamis wurden dem Dionysos *ὀμηστής* drei vornehme Perser geopfert. Plutarch, Them. 13. Arist. 9].

trinkt (Ps. 50, 13), gegen die der Dichter von Psalm 50 entschieden protestiert, niemals ganz aus der alten technischen Sprache des priesterlichen Rituals verschwunden, in der die Opfer als לֶחֶם אֱלֹהִים, die „Speise Gottes“, bezeichnet werden. Die Wurzel dieses Ausdrucks ist in demselben Vorstellungskreise zu suchen, dem auch Jothams Wort „der Wein, der Götter und Menschen erfreut“ (Richt. 9, 13) angehört. Doch wurde in den höher entwickelten Formen des Heidentums der krasse Materialismus dieser Auffassung beim Brandopfer umgestaltet durch die Lehre, dass die menschliche Nahrung in der Gestalt wohlriechenden Rauches verflüchtigt und verfeinert werden müsse, bevor der Gott daran teil haben konnte. Diese Bemerkung führt uns zu dem zweiten Punkte, den wir in Bezug auf das hebräische Opfer hervorgehoben haben, nämlich zu dem Unterschiede zwischen Opfern, die bloss auf dem heiligen Tische vor der Gottheit niedergelegt wurden, und solchen, die auf dem Altar durch Feuer verzehrt wurden.

II. Der Tisch mit den Schaubroten hat seine nächste Parallele in den *lectisternia* des antiken Heidentums, wo ein mit Speisen besetzter Tisch neben dem Gottesbilde aufgestellt wurde. Solche Tafeln wurden auch im grossen Tempel des Bel zu Babel aufgestellt³³⁵, und, wenn auf die Erzählung des griechischen Danielbuches vom Bel und Drachen irgend welches Gewicht zu legen ist, so bestand der Volksglaube, dass der Gott das ihm hergerichtete Mahl wirklich verzehre³³⁶, ein Aberglaube, der seinen Grund sehr wohl in dem betrügerischen Uebereinkommen der Priester haben konnte, zumal da die Tafel im Innern des Tempels aufgestellt war. Eine weit primitivere Form der gleichen Art von Opferdarbringung erscheint in Arabien, wo als Opfer für den Gott *Ukaišir* einige Handvoll Mehl, die mit Haaren des Verehrsers untermischt sind, vor dem Gottesbilde hingeworfen wurden³³⁷, und wo Milch über heilige Steine ausgegossen ward. Eine Erzählung von etwas apokrypher Färbung, die Sprenger ohne eine Bemerkung über ihre Glaubwürdigkeit zu machen mitteilt³³⁸, berichtet, dass im Cultus der *'Amm-anas* in Südarabien Hekatomben geschlachtet und den wilden Tieren zum Auffressen überlassen wurden. Daran kann, wenn man von der Uebertreibung absieht, etwas wahres sein; denn der Gedanke, dass die wilden Tiere Gäste oder Schützlinge des Gottes sind, ist der arabischen Anschauung nicht fremd³³⁹, und die Tiere zu

335) Herodot. I, 181, 183. Diodor. Sicul. II, 9, 7.

336) Soweit die Erzählung überhaupt in dem wirklich lebenden Aberglauben eine Grundlage hat, ist sie vielleicht aus dem ägyptischen Glauben entnommen; in solchen Dingen aber standen sich Babylonien und Aegypten sehr nahe (Herod. I, 182).

337) Das Gleiche gilt auch bei andern arabischen Mehlopfern, z. B. bei dem Weizen und der Gerste, die dem Al-Hulasa geopfert wurden (Azrâkî, p. 78). Da die Taube der heilige Vogel in Mekka war, so scheint die Benennung „*mut'im al-tair*“ = „der die Vögel füttert“, die von einem auf dem Marwa stehenden Gottesbild gebraucht wird (ibid.), eher Mehlopfers als tierische Opfer zu bezeichnen, die man vor dem Gotte liegen liess. Das „Gottesbild“, das aus *hais* hergestellt war, d. h. aus einer Masse von Datteln, die mit Butter und saurer Milch zusammengeknetet war, das von den Banu Hanifa zur Zeit der Hungersnot aufgegessen wurde (s. die Lexica s. v. تَمَاعَة, Ibn Kuteiba, ed. Wüstenfeld. p. 299; Al-Birûnî, Chronologie p. 210) gehörte wahrscheinlich zu jener weitverbreiteten Art von Brotspenden, denen die rohe Gestalt eines Bildes gegeben wurde und die sacramentaliter verzehrt wurden (s. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 436; ZDMG. XXX, 539).

338) Leben Mohammeds III, 457.

339) S. oben S. 103 ff. und den Gottesnamen *Mut'im al-tair* in der vorigen Anmer-

füttern ist in manchen heidnischen Religionsformen eine religiöse Handlung, besonders wo, wie in Aegypten³⁴⁰, die Götter selbst Totem-Gottheiten sind, d. h. Personificationen oder individuelle Darstellungen des heiligen Charakters und der Eigenschaften, die auf der rein totemistischen Stufe der Religion allen Tieren der heiligsten Art unterschiedslos zugeschrieben wurden. So war zu Kynopolis in Aegypten, wo Hunde verehrt und mit heiliger Speise gefüttert wurden, die locale Gottheit der hunds-köpfige Gott Anubis. In ähnlicher Weise bewahrt — obgleich in entstellter Form — eine alte Ueberlieferung, die an das Heiligtum des Apollo Lykius in Sikyon geknüpft ist, die Erinnerung an eine Zeit, da den Wölfen Fleisch hingeworfen wurde³⁴¹. Es ist jedenfalls nicht unwahrscheinlich, dass ähnliches auch an gewissen arabischen Cultusstätten stattfand; denn, wie wir bereits gesehen haben, stehen die Götter in enger Verbindung mit den Ginnen, und die Ginnen mit den Tieren der Wildnis. Die Liste der arabischen Gottheiten weist einen Löwengott auf (*Jagut*) und einen Geiergott (*Nasr*)³⁴², in deren Cult Bräuche, wie die von Sprenger beschriebenen, durchaus hineinpassen würden.

Aber wenn es auch nicht unmöglich ist, dass Opfertiere in einem heiligen Bezirk dargebracht und den wilden Tieren als Gästen oder Verwandten der Götter überlassen wurden, so scheinen mir doch keine genügenden Beweise dafür vorzuliegen, dass ein derartiger Brauch im arabischen Cultus eine bedeutsame Stelle einnahm. Im Tieropfer der Semiten war die massgebende Idee nicht, dass dem Gotte eine Gabe überreicht wurde, sondern es war, wie wir sehen werden, ein Akt der Gemeinschaft, zu dem sich der Gott und seine Verehrer vereinigten, um gemeinsam an dem Fleisch und Blut des Opfertieres teilzuhaben. Sicher ist, dass bei gewissen, sehr feierlichen Opfern, besonders bei Stühnopfern, zu denen auch die von Sprenger angeführten Opfer zu gehören scheinen, das Opfertier bisweilen als so heilig betrachtet wurde, dass die Opfernden von demselben zu essen überhaupt nicht wagten, sondern dass das Fleisch verbrannt, vergraben oder sonst in einer Weise behandelt wurde, die es vor profanem Gebrauche sicherte. Bei den Arabern, die das Verbrennen des Opfers ausser bei Menschenopfern nicht kannten, ist sehr wohl denkbar, dass eine Art, über das geheiligte Fleisch zu verfügen, darin bestand, dass man es den heiligen Tieren zum Frass überliess. Oder wenn ein Opfer ausdrücklich zum Zwecke des Loskaufs dargebracht wurde, wie das Opfer, durch das 'Abdal-Muttalib das Gelübde der Opferung seines Sohnes löste³⁴³, ist es begreiflich, dass der Darbringende von dem Fleische keinen Anteil für

kung; auch den Bericht des Hamdānī über die Opfer zu Säwid, oben S. 137.

340) Strabo, XVII, 1, 39—40 (p. 812) führt die in ägyptischen Culten verehrten Tiere auf.

341) Pausanias, II, 9, 7 [vergl. Preller-Robert, Griech. Mythol. 4 I, 253]. Der spätere Rationalismus, der den Wolfsgott in einen Wolfstöter verwandelte, gab der Erzählung auch eine neue Wendung, indem sie berichtete, dass das Fleisch auf Geheiss des Gottes mit dem Laub eines Baumes vergiftet wurde, dessen Stamm im Tempel aufbewahrt wurde.

342) S. Kinship, p. 192, 309. Nöldeke, ZDMG. 1886, p. 186. Ueber einen Geiergott bei den Himjaren s. ZDMG. 29, 600. Damit ist zu vergleichen der Adler als Standarte der Murra, Nābigha IV, 7 (bei Ahlwardt, The Diwans of the six ancient arab. poets) = XXI, 7 (bei H. Dérenbourg, Diwān de Nābigha).

343) [s. Wellhausen, Heidentum 2. p. 116.]

sich behielt, sondern es jedem überliess, der sich desselben bedienen mochte, oder dass er es — wie ein anderer Bericht lautet — Menschen und Tieren freigab³⁴⁴. Im ganzen scheinen indes die sehr zuverlässigen Berichte über das arabische Opfer zu bestätigen, dass der ursprüngliche Grundsatz, dass die Opfernden wirklich von dem heiligen Fleische essen mussten, mit grosser Strenge innegehalten wurde³⁴⁵. Wellhausen ist indes zu der Annahme geneigt, dass der Brauch, Tiere zu schlachten und sie neben dem Altar liegen zu lassen, damit sie von wilden Tieren verzehrt würden, nicht auf gewisse cultische Ausnahmen beschränkt war, sondern dass er in den *'atâir* (Sing. *'atîra*) oder den jährlichen Opfern, die von den Arabern im Monat Ragab dargebracht wurden, allgemein vorherrschte; der Festmonat Ragab [dessen Opfer (*'atâir*) im Islam als heidnisch verworfen werden, Wellhausen, Heident. ² p. 118, entspricht ursprünglich dem hebräischen Passahmonat (Abib, Nisan)³⁴⁶. Bemerkenswert ist, sagt Wellhausen, wie oft wir von den *'atâir*, die rings um das Altarbild liegen, vernehmen, und in dichterischen Vergleichen heisst es öfter von den Erschlagenen, dass sie wie die *'atâir* auf dem Kampfplatz liegen gelassen wurden³⁴⁷. Beim arabischen Opferbrauch liegt aber der Körper des Opfertiers natürlich auf dem Erdboden, neben dem heiligen Stein, bis das Blut, das den Anteil des Gottes bildet, in den Gabgab, die Grube am Fusse des Steines, geflossen ist, und bis die übrigen rituellen Vorschriften erfüllt sind. So konnte bei einem grossen Feste, an dem zahlreiche Tiere auf einmal geopfert wurden, die Scene wohl einem Schlachtfelde gleichen. Eine scheusslichere Scene von einem Blutbade kann man sich in der That kaum vorstellen, als den Anblick, der sich noch alljährlich am grossen Opfertage zu Minâ bietet, wo der Erdboden buchstäblich mit zahllosen Tierleibern bedeckt ist. Es ist mithin nicht nötig anzunehmen, dass die *'atâir* im Ragab den Hyänen und Geiern überlassen wurden; und da der Name *'atîra* auch in weiterem Sinne von jedem Opfertier gebraucht worden zu sein scheint, mit dessen Blut die

344) Ibn Hišâm, p. 100, Z. 7; Tabarî, I, 1078, Z. 4.

345) Das Zeugnis des Nilus ist in diesem Zusammenhange sehr wichtig; denn der Abstand zwischen seiner Zeit und der ältesten einheimischen Ueberlieferung ist kaum hinreichend, um die Entwicklung eines ausgedehnten Opfersystems ohne ein Opfermahl zu ermöglichen.

346) Wellhausen, p. 94 f. [2. Aufl. 118 f.]. Um den Parallelismus zwischen den Passahopfern und den Opfern im Opfermonat Ragab vollständig durchzuführen, hat Wellhausen noch einen Beweis dafür vermisst, dass die *'atâir* des Ragab und das Erstlingsopfer in Zusammenhang zu bringen sind. Die Traditionswerke, z. B. Buchârî VI, 207 (am Schlusse des *Kitâb al-'akika*) unterscheiden zwischen den Erstlingen (*fara'*) und der *'atîra*; aber die Unterscheidung ist nicht scharf durchgeführt. Die Lexica brauchen die Bezeichnung *fara'* nicht bloss für die Erstlinge, die geopfert werden, wenn ihr Fleisch noch dem Leim ähnlich ist, sondern auch für das Opfer eines alten Tieres, was der Scholiast zu Harith, Mu'allaka, v. 69 unter *'atîra* versteht.

Umgekehrt bezeichnet Lisân, VI, 210 die *'atîra* als einen Erstling (*awwalu mâ juntag*), der den Göttern geopfert wurde. Wenn wir diese Angaben bei der Verwirrung, die über den Gegenstand bei den spätern Arabern herrscht, unbedenklich annehmen könnten, so würden wir darin eine Beziehung zwischen dem Ragab- und dem Erstlingsopfer finden können.

347) Wellhausen, Heidentum p. 115; vergl. die dort angeführten Verse pp. 16, 56. Die angeführten, dichterischen Vergleiche s. bei Ibn Hišâm, 534, Z. 4. *'Alkama* VI, 3 (ed. A. Socin, 1867).

heiligen Steine am Heiligtum bestrichen wurden, so ist kaum anzunehmen, dass in der Form der Ragab-Ceremonie irgend etwas ganz Besonderes lag.

In den höher entwickelten Formen des semitischen Heidentums treten Opferdarbringungen von der Art der Schaubrote nicht bemerkenswert hervor; die Vorstellung, dass die Götter in Wirklichkeit die in ihrem Heiligtum niedergelegten Lebensmittel verzehren, ist in der That zu roh, um ohne eine Neugestaltung über den barbarischen Culturzustand der Gemeinschaft hinaus bestehen zu können. Die cultische Form konnte beibehalten werden, aber die Opfergaben, über die der Gott selbst offenbar nicht verfügen kann, wurden zu Einkünften der Priester, wie bei den Schaubrotten, oder der Armen, wie bei dem Mehlopfers des Ukaisir. In solchen Fällen werden die Opfer hauptsächlich von den Gästen der Gottheit genossen, aber der Gott selbst wird als in vergeistigter und übersinnlicher Weise am Mahle teilnehmend gedacht. Es ist von Interesse, die Ausgestaltung des Rituals zu verfolgen, die der Umgestaltung der ursprünglichen Idee entspricht.

Libationen von Blut und Wein.

In den primitiveren Gestalten der semitischen Religion wird die Schwierigkeit der Vorstellung, dass die Gottheit wirklich die Speise genieße, zum Teil durch die vorherrschende Anwendung von Libationen vermieden. Denn von flüssigen Substanzen, die in die Erde sinken und verschwinden, kann man leichter annehmen, dass sie von der Gottheit verzehrt werden, als von widerstandsfähigeren Stoffen fester Art.

Das Trankopfer, das in den weiter entwickelten semitischen Cultusformen nur von secundärer Bedeutung und im allgemeinen eine blosse Beigabe zum Brandopfer ist, nimmt bei den Arabern eine hervorragende Stellung ein, zumal ihnen das Feueropfer unbekannt ist, ausser — wie wir sehen werden — beim Menschenopfer. Die typische Form ist die Libation von Blut als dem Träger des Lebens des Opfers; aber auch Milch, die im Cultus der Araber wie der Phoenicier zur Anwendung kam, ist unzweifelhaft als Trankopfer unter den Semiten sehr alt. Bei den gewöhnlichen arabischen Opfern galt das über den heiligen Stein ausgegossene Blut als Anteil des Gottes, während das Fleisch ganz von den Opfern und ihren Gästen verzehrt wurde. Dass diese Art der Opferdarbringung in alter Zeit vorherrschte, ergibt sich aus der That- sache, dass das Wort קָדַח „ausgiessen“, das im Hebräischen das Ausgiessen eines Trankopfers bezeichnet, im Arabischen der allgemeine Terminus für eine cultische Handlung ist³⁴⁸.

Im Cultus der Nordsemiten ist der bemerkenswerteste Zug beim Trankopfer, das gewöhnlich aus Wein besteht, dass es auch dann nicht vom Feuer verzehrt wird, wenn es einem Brandopfer beigefügt wird. Die Griechen und Römer gossen den zum Opfer dienenden Wein über das Fleisch aus, die Hebräer behandelten ihn ebenso wie das Blut, indem sie ihn am Fusse des

348) [Die eigentlichen Opfer der heidnischen Araber heissen nusuk vom Ausgiessen des Blutes. Das Verbum نَسِيَ hat im Arab. diese ursprüngliche concrete Bedeutung verloren und heisst heiligen, weihen. s. Wellhausen, Heidentum². p. 118. Anm. 1.]

Altars ausgossen³⁴⁹. Im Buche Sirach wird der so verwendete Wein auch als „Blut der Traube“ bezeichnet³⁵⁰, so dass man zu dem Schlusse geneigt ist, dass auch hier das Blut die typische Form des Trankopfers war, und dass der Wein an die Stelle des Blutes getreten ist, wie in gewissen arabischen Riten Fruchtsaft diese Bedeutung gewonnen zu haben scheint³⁵¹. Richtig ist freilich, dass das Blut des Opfers im hebräischen Ritus nicht als Libation bezeichnet wird, und Psalm 16, 4 werden die „Blut-Trankopfer“ als etwas heidnisches bezeichnet. Das beweist jedoch, dass solche Trankopfer bekannt waren; und dass die rituelle Verwendung des Blutes am Altar bei den Hebräern wesentlich ein Trankopfer war, erhellt aus Psalm 50, 13, wo Jahwe fragt: „Esse ich etwa das Fleisch von Stieren und trinke das Blut von Böcken?“ und ebenso aus II. Sam. 23, 17, wo David das Wasser aus der Cisterne bei Bethlehem als Trankopfer ausgiesst, indem er „das Blut der Männer, die mit Daransetzung ihres Lebens hingegangen sind“ nicht trinken will. Wenn wir alles das zusammenhalten und noch bemerken, dass Libationen einen wesentlichen Teil des von den Frauen in den Häusern geübten heidnischen Cultus zur Zeit des Jeremia bildeten³⁵², wobei zu beachten ist, dass der Privatcultus oft konservativer ist als der öffentliche, so werden wir zu den Schlüssen geführt: 1. dass das Blut-Trankopfer ein gemeinsemitischer Brauch, älter als die Feueropfer, ist. 2. Dass die Weinlibation in gewissem Sinne eine Nachahmung der ursprünglichen Blutspende und ein Ersatz für diese ist.

Sehr zweifelhaft bleibt, ob auch Wasserlibationen zu den eigentlichen Trankopfern der Semiten gerechnet werden können. Davids Libation (II Sam. 23, 17) ist offenbar eine Ausnahme, und im levitischen Cultusgesetz finden Wasserlibationen keine Stelle. [Vergl. indes I. Sam. 7, 6.] In dem Brauche des späteren Judentums wird indes Wasser, das aus der Siloahquelle geholt und unter Posaunenschall in den Tempel gebracht worden ist, an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes feierlich über den Altar ausgegossen³⁵³. Nach der Erklärung der Rabbinen war der Zweck dieser Ceremonie, für das folgende Jahr befruchtenden Regen zu sichern. Die Deutung ist zweifellos richtig; denn es ist ein überall in der Welt verbreiteter Glaube, dass das Ausgießen von Wasser ein starker Regenzauber ist³⁵⁴. Wenn dem so ist, so können wir

349) Sirach 50, 15 (16). Jos., Antiq. III, 9, 4. Zur Bestätigung dafür, dass in älterer Zeit der Wein über das Opferfleisch ausgegossen wurde, wird bisweilen Num. 15, 7 angeführt; gegen die Richtigkeit dieser Auffassung vergl. Num. 28, 7.

350) Sir. 50, 15 „ἔσπεισεν ἐξ αἵματος σταφυλῆς. Der Ausdruck αἷμα βοτρώων kommt in der tyrischen Sage von der Erfindung des Weines vor bei Ach. Tattius, II, 2 und kann die Uebertragung eines alten phönicischen Ausdrucks sein. [Vergl. רֵם עֲנָבִים „Traubenblut“ Gen. 49, 11. Dazu die arabischen Parallelen bei Jacob, Studien zu arab. Dichtern, Heft 4, p. 6 f.]

351) s. Kinship, p. 261 f. Wellhausen, Heidentum, p. 121 [2. Aufl. p. 125].

352) Jer. 19, 13. 22, 29. 44, 17. 18. Mit diesem Cultus auf den Dächern der Häuser ist zu vergleichen, was Strabo, XVI, 4. 26 über die täglichen Trank- und Brandopfer berichtet, die von den Nabatäern der Sonne dargebracht wurden auf einem Altare, der auf den Dächern der Häuser errichtet war.

Die Opferhandlung musste in Gegenwart der Gottheit vollzogen werden (cf. Nilus, pp. 30, 117); und wenn die Sonne oder die „Himmelskönigin“ verehrt wird, so muss ein dem Himmel offener Platz dafür gewählt werden.

353) Tract. Sukkã, IV, 9; Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae, zu Joh. 7, 37. Reland, Antiq. Hebraicae, p. 448 f. Das Wasser wurde in eine besondere Rinne im Altar ausgegossen.

354) Zahlreiche Beispiele dafür sind mitgeteilt von Frazer, Golden Bough.

wohl verstehen, dass der Brauch von seiten des Gesetzes keine Bestätigung fand; in der That gehörte er überhaupt nicht in den Bereich der Religion, sondern fällt unter den Begriff der sympathischen Zauberei, in der man natürliche Erscheinungen dadurch hervorrufen zu können glaubt, dass man sie in kleinerem Massstabe nachahmt. In einzelnen Formen dieses Zauberesens wird der Donner ebenso wie der Regen nachgebildet³⁵⁵; vielleicht ist daraus das Posaunenblasen im Tempel zu erklären.

Die nächste Parallele zu dem Ausgiessen von Wasser am Laubhüttenfest findet sich im Cultus von Hierapolis, den Lucian beschreibt³⁵⁶. Zweimal jährlich versammelte sich eine grosse Menge von Gläubigen im Tempel, indem sie aus dem „See“, d. h. aus dem Euphrat³⁵⁷, Wasser herbeitrugen, das im Tempel ausgegossen wurde und in eine Schlucht floss, die nach der Ueberlieferung die Wasser der Flut des Deukalion aufgenommen hatte, wodurch der Anlass zur Errichtung eines Heiligtums an der Stätte in Verbindung mit Erinnerungsbräuchen gegeben war³⁵⁸.

Im hebräischen Cultus diente Oel nicht als Libation; soweit es beim Opfer zur Anwendung kam, diente es zur Bereitung eines Mehlopfers. Der alte Brauch, heilige Steine mit Oel zu salben (Gen. 28, 18. 35, 14) behauptete sich vermutlich dem von Jakob gegebenen Beispiele entsprechend zu Bethel. Sogar noch im vierten nachchristlichen Jahrhundert erwähnt ein Pilger aus Bordeaux den „lapis pertusus“ zu Jerusalem, „ad quem veniunt Judaei singulis annis et unguent eum“. Aber da das Oel allein kein Nahrungsmittel war, so ist die natürliche Analogie für diesen cultischen Akt in der Verwendung zum Salben des Haares oder des Leibes zu suchen. Der Gebrauch von Salben war ein nur bei Festen und Feiertagen gemachter Aufwand, wo die Leute auch ihre besten Kleider trugen und sich belustigten. Auch aus Psalm 45, 8 im Vergleich mit Jes. 61, 3 können wir schliessen, dass die Salbung der Könige bei ihrer Krönung ein Teil der Ceremonie ist, bei der ihnen festliche Gewänder und

I, 13 ff., denen ich noch das jährliche Wasserausgiessen in Ispahan beifügen möchte (Al-Birûnî, Chronologie, p. 228 ff.; Kazwîni, I, 84).

355) s. Frazer, l. c. Ein ganz eigentümlicher arabischer Regenzauber, bei dem Rinder (oder vielleicht Antilopen), denen man brennende Zweige [vom Sala- und Ušarbaume] an die Schwänze gebunden hatte, auf die Berge getrieben und von dort hinuntergestürzt wurden, scheint eine Nachahmung des Blitzes zu sein. s. Lisân, V, 140. Râgîb, I, 94. s. Wellhausen, Heidentum, p. 157 [2. Aufl. p. 167]; Goldziher, Muham. Studien, I, 35. [Einen ähnlichen Brauch — Füchse mit angebundenen Feuerbränden — s. bei Ovid, Fasti, IV, 681.]

356) Lucian, De dea Syria, 13 und 48. Eine Auspielung auf denselben Ritus findet sich in der syrischen Apologie des Melito von Sardes bei Cureton, Spicileg. Syriac., p. 25.

357) Für die Bewohner Mesopotamiens war der Euphrat „das Meer“. s. Lucian, l. c. 13; Philostratus, Vita Apollonii I, 20.

358) Der Brauch des Wasserausgiessens in eine Schlucht hat in dem heute noch bestehenden Brauch bei der Quelle vor den Thoren von Tyrus seine Parallele; wenn im Sept. das Wasser sich rötet und anschwillt, so versammeln sich die Eingeborenen zu einem grossen Fest und geben ihm wieder Klarheit, indem sie einen Krug Seewasser in die Quelle giessen (Volney, État polit. de la Syrie, Cap. VIII; Mariti, II, 269). Die Ceremonie erfolgt hier am Ende der trockenen Jahreszeit, wenn der Wasserstand niedrig ist; sie lässt sich daher mit der Legende vergleichen, dass Muhammad den ausgetrockneten Brunnen von Hudeibija zum Ueberströmen brachte, indem er ihn mit einem Pfeile umrühren liess, nachdem ein Krug Wasser in ihn hineingegossen war (Wellhausen, Moham. in Medina, p. 247). Das Ausgiessen von Wasser ist nach dem alten Volksglauben, wie wir sahen, in der Regel ein Regenzauber; vielleicht war auch der Ritus von Hierapolis ursprünglich nur bestimmt, um Regen zu bewirken.

der ihrer königlichen Würde entsprechende Schmuck an diesem festlichen Tage angelegt werden (vergl. Hohesl. 3, 11). Ein Ausdruck der Gastfreundschaft und ein Zeichen der Ehrung war es, einem Gaste das Haupt zu salben; es war die letzte Vervollständigung des einem Feste entsprechenden Schmuckes. So wurde der heilige Stein oder das rohe Gottesbild, das Pausanias (X, 26, 6) beschreibt, von dem täglich Oel ausströmte, an jedem Feste mit Wolle bekränzt. Wie wir sahen, bekleideten die Semiten bei festlichen Gelegenheiten ihre heiligen Pfähle, und das gleiche thaten sie bei ihren Götterbildern (Ezech. 16, 18). Bei alledem war der Brauch der Salbung ganz natürlich; so erfahren wir, dass zu Medina in der letzten Zeit des arabischen Heidentums jemand seinen Hausgötzen, den ihm die Muslime beschmutzt hatten, wusch und ihn sodann salbte³⁵⁹. Aber ausserdem hatte derselbe Akt der Salbung eines heiligen Symbols eine religiöse Bedeutung. Das hebräische Wort für „salben“ *מָשַׁח* bedeutet eigentlich mit der Hand wischen oder streichen, was erforderlich war, um die Haut mit der Salbe zu überziehen. Die Salbung des heiligen Symbols verbindet sich so mit der einfacheren, in Arabien allgemein verbreiteten Form der Verehrung, indem man mit der Hand das Götterbild streichelte (*tamassuh*). Bei der Eidesleistung, die Ibn Hišām p. 85 erzählt, tauchen die Parteien ihre Hände in Oel und streichen dann damit über die Ka'ba. Die letzte Quelle der Anwendung vom Salben im Cultus werden wir im Zusammenhang mit dem Tieropfer zu erörtern haben.

Die Verwendung des Blutes beim Opfer ist mit einer Reihe sehr wichtiger ritueller Begriffe verknüpft, die auf der Anschauung beruhen, dass das Blut der besondere Sitz des Lebens ist. Die ursprüngliche Auffassung aber war, dass das am Altar dargebrachte Blut von der Gottheit getrunken werde. Ausser Psalm 50, 13 sind für den Bereich der Semiten direkte Zeugnisse dafür selten; die gewöhnlich dafür angeführte Autorität ist Maimonides, der berichtet, dass die Sabier das Blut als die Nahrung der Götter betrachteten. Ein so spätes Zeugnis würde kaum von Bedeutung sein, wenn es vereinzelt dastände; aber der Ausdruck in Ps. 50, 13 kann nicht rein rhetorisch sein und die gleiche Vorstellung tritt uns bei alten Völkern überall in der Welt entgegen³⁶⁰. Auch bildet dieses Opfer keine Ausnahme von der Regel, dass die Opfergaben an die Götter nur aus Lebensmitteln des Menschen bestehen sollen; denn manche barbarische Völker geniessen frisches Blut als Nahrungsmittel und halten es für eine besondere Delikatesse³⁶¹.

359) Ibn Hišām, p. 303.

360) s. Tylor, Primitive Culture II, 346. Die von Jákút, II, 882 erzählte Geschichte von dem Dämon am Tempel zu Riám, dem Schüsseln mit Opferblut dargebracht wurden, an denen er einen Anteil hatte, scheint jüdischen Ursprungs zu sein. Nach einem andern Bericht hatte dieser Dämon die Gestalt eines schwarzen Hundes (Ibn Hišām, p. 18 Z. 3).

361) Für Amerika s. Bancroft, Native Races, I, 55. 492. II, 344. Frisches Blut ist bei allen Negervölkern am weissen Nil als Genussmittel sehr beliebt (Marno, Reise, p. 79). Von den Kriegern der Massai wird es in Menge getrunken (Thomson, p. 430), ebenso von den Galla, wie mehrere Reisende bezeugen. Bei den Hottentotten ist das reine Blut von Tieren den Frauen, aber nicht den Männern untersagt (Kolben, State of the Cape, I, 205. cf 203). Im letzten Falle sehen wir, dass das Blut eine heilige Speise ist. Ueber das Bluttrinken bei den Tataren s. Yule's Marco Polo, I, 254 und die Anm. des Herausgebers. Wo kein mineralisches Salz zur Speise gebraucht wird, ergänzt das Trinken des Bluts, wie Thomson bemerkt, einen wichtigen Bestandteil des Organismus.

Bei den Arabern wurde in Zeiten der Hungersnot und vielleicht auch sonst bis zur Zeit Muhammads Blut, das aus den Adern lebender Kamele abgelassen worden war, in Form einer Art Blutwurst genossen³⁶². Wir werden indes weiterhin sehen, dass Opferblut, in dem das Leben enthalten war, allmählich als etwas zu heiliges betrachtet wurde, als dass es genossen werden durfte, und dass es bei den meisten Opfern dem Gotte vollständig am Altar gespendet wurde. Da jedes Schlachten von Haustieren zur Nahrung bei Arabern wie Hebräern ursprünglich ein Opfer war, so hatte dies zur Folge, dass das Blut als Bestandteil der gewöhnlichen Nahrung ausser Gebrauch kam. Selbst als das Schlachten aufgehört hatte, ein förmliches Opfer zu sein, hielt man es noch für notwendig, das Tier im Namen des Gottes zu schlachten und das Blut auf den Erdboden auszugießen³⁶³. Bei den Hebräern veranlasste dieser Brauch schon früh das gänzliche Verbot des Blutgenusses; bei den Arabern ist dieses Gebot erst durch Muhammads Gesetzgebung allgemein durchgeführt worden³⁶⁴.

Die Vorstellung, dass die Götter nur die flüssigen Teile des Opfers geniessen, scheint, wie wir bereits bemerkt haben, auf eine Umgestaltung der grob materialistischen Auffassung der Natur der Götter hinzudeuten. In welcher Richtung diese Umgestaltung erfolgte, kann, wie ich glaube, durch Vergleichung der den Göttern gespendeten Opfer mit den Opfern, die den Toten dargebracht wurden, erschlossen werden. In der berühmten *νεκρία* der Odyssee³⁶⁵ trinken die Geister mit Begierde das Opferblut, und Libationen von Blut sind ein besonderer Zug in den griechischen Opfern, die den Heroen dargebracht werden. Auch bei den Arabern gelten die Toten eher für durstig als für hungrig; auf ihre Gräber werden Wasser und Wein ausgegossen³⁶⁶. Der Durst ist eine weniger grobe Begierde als der Hunger und entspricht daher mehr den körperlosen Schatten, wie auch die Hebräer und manche anderen Völker metaphorische Ausdrücke für Verlangen und Wünsche geistiger oder intellectueller Art mehr dem Durst als dem Hunger entlehnen. Die Vorstellung, dass die Götter trinken, aber nicht essen, scheint das Bewusstsein auszudrücken, dass sie in geringerem Grade von materieller Natur gedacht sind als die Menschen.

Ein weiterer Schritt in der gleichen Richtung steht mit der Einführung der Brandopfer im Zusammenhang. Denn wenn auch schwerwiegende Gründe

362) Ma idânî, II, 119. Ḥamâsa, p. 645, letzter Vers. Nach Agh. XVI, 107 Z. 20 könnte man zweifeln, ob sich der Brauch nur auf Zeiten der Hungersnot beschränkte oder ob dies Nahrungsmittel regelmässiger verwendet wurde, wie auf der entgegengesetzten Seite des roten Meeres bei den Troglodyten (s. Agatharchides, in Fragm. Geogr. Graec. I, 153). Vergl. ausserdem die Lexica unter *fasada*, *‘ilhiz*, *bagga*, *musawwad* [s. Wellhausen, Heidentum. 2. Aufl., p. 118].

363) Wellhausen, Heidentum, p. 114. In einer arabischen Lagerstätte schliefen die Sklaven neben „dem Blut und dem Dünger“ (Agh. VIII, 74, Z. 29). Vergl. I. Sam. 2, 8.

364) Ob das Blut vom Wilde den Hebräern von dem Gesetz in Lev. 13, 13 verboten war, ist nicht völlig durchsichtig; Deut. 12, 16 ist zweifelhaft. Im Islam wie im Judentum bestehen das Verbot des Blutgenusses und die Bestimmung, dass faules Fleisch nicht gegessen werden darf, neben einander (Lev. 17, 15. Ibn Hišâm, p. 206, Z. 7).

365) Odyssee XI. Vergl. Pindar, Ol. I, 90, wo das Wort *αἱμακορία* von Hesychius erklärt wird mit „τὰ ἐναγίσματα τῶν κατοχομένων“. Pausanias, V, 13 § 2. Plutarch, Aristides, 21 [sing. *αἱμακορία*].

366) Wellhausen, Heidentum, p. 161 [2. Aufl. 182].

für die Annahme sprechen, dass der Brauch, das Fleisch oder Fett des Opfers zu verbrennen, in einer anderen Gedankenreihe seinen Ursprung hat, so beruht das Feueropfer doch wesentlich auf der Idee, dass die Verbrennung des Fleisches einfach eine Darbietung der Speise ist, die in wohlriechendem Rauch eine verflüchtigte Form angenommen hat, und dass sich die Götter an dem Dufte statt an dem Stoffe des Opfers erquicken. Auch hier kann uns die Analogie der den Toten dargebrachten Gaben das Verständnis der Anschauung erleichtern. Bei den Griechen war es im siebenten Jahrhundert, wie uns die Erzählung von Periander und Melissa zeigt, eine neue Idee, dass die Toten von den mit ihnen begrabenen Gaben keinen Gebrauch machen konnten, wenn sie nicht durch Feuer aufgelöst wurden³⁶⁷. Eine ähnliche Anschauung scheint sich mit dem Brauche des Feueropfers verbunden zu haben, das wahrscheinlich schon in alter Zeit mit der Vorstellung zusammenhing, dass die Götter als aetherische Wesen in einem höheren Luftkreise lebten, zu dem der Rauch des Opfers in duftenden Wolken emporstieg. Ebenso bezeichnet unter den sesshaften Semiten das Vorwiegen der Brandopfer, die als Darbringung duftenden Rauches gedeutet wurden, die Befestigung einer Anschauung von der Natur der Gottheit, die zwar nicht rein geistig, aber doch von den gröbsten, materialistischen Zügen befreit ist.

III. Die Brandopfer.

Der Unterschied zwischen den Opfern, die dem Gotte ganz überlassen wurden und den Opfern, an denen der Gott und seine Verehrer gleicherweise Anteil hatten, erfordert eine sorgsame Behandlung. In der jüngsten Gestalt des hebräischen Cultus, wie sie im levitischen Gesetz vorliegt, ist der Unterschied scharf hervorgehoben. Zur ersten Klasse gehören alle Speisopfer (*minḥa*), die, soweit sie nicht auf dem Altar verbrannt werden, für die Priester bestimmt sind, und unter den Tieropfern die Sündopfer und die eigentlichen Brandopfer (*kāḥil* = *holocaustum*). Die Sündopfer aber waren keine vollen Brandopfer, sondern der Teil, der nicht verbrannt wurde, fiel dem Priester anheim. Zur zweiten Klasse gehören hingegen die *zebahim* oder *šalamim* (Sing. זֶבַח und שָׁלַם Amos 5, 22), das heisst, alle gewöhnlichen Festopfer, Gelübde- und freiwilligen Opfer, bei denen die Gottheit das Blut und das Fett an den inneren Organen als Anteil erhielt, während der übrige Körper — nur die Entrichtung gewisser Pflichtanteile an den opfernden Priester war gefordert — den Verehrern des Gottes überlassen blieb, um zu einem gemeinsamen Festmahl zu dienen³⁶⁸.

367) Herod. V, 92. Vergl. Joannes Lydus, De Mens. III, 27, wonach der Zweck der Verbrennung des Toten ist, dass der Körper zugleich mit der Seele in den Aether aufgeht.

368) Ursprünglich ist die allgemeinere Bezeichnung *zebah*, worin (wie im arabischen *dibh*) alles Schlachten von Tieren zur Nahrung einbegriffen ist, entsprechend der Thatsache, dass in alter Zeit jedes Schlachten ein Opfer war. In späterer Zeit, als Schlachten und Opfern nicht mehr identisch war, war der Begriff *zebah* nicht bestimmt genug, um als ein technischer Ausdruck des Rituals gebraucht zu werden, und so kam der Ausdruck *šalamim* in einem weiteren Sinne als in der älteren Litteratur zur Anwendung.

In den Opfertarifen der Karthager scheinen die für זֶבַח und עֹלָה entsprechenden Ausdrücke כָּלֵל und צִוְעָה zu sein. Ersteres ist das althebräische כָּלֵל (Deut. 33, 10 I. Sam. 7, 9); צִוְעָה ist etymologisch vollständig dunkel. Beim karthagischen Brand-

Für die Beurteilung des ursprünglichen Zweckes und Sinnes dieser beiden Arten des Opfers wird es vor der Hand angemessen sein, unsere Betrachtung auf die einfachsten und gebräuchlichsten Formen des Opfers zu beschränken. In der letzten Zeit des Königreiches Juda und noch mehr nach dem Exil gewannen Sühnopfer und volle Brandopfer eine Bedeutung, die sie in alten Zeiten nicht gehabt hatten. Die alte Geschichte weiss vom levitischen Sündopfer nichts; die sühnende Kraft des Opfers ist nicht auf eine besondere Klasse von Opfern beschränkt, sondern ist allen Opfern eigen³⁶⁹. Das volle Brandopfer ist, obgleich es alt ist, in alten Zeiten doch keine gewöhnliche Form des Opfers. Abgesehen von ganz ausnahmsweisen Anlässen erscheint es sonst nur bei grossen öffentlichen Festen und in Verbindung mit den *zebahim*. Die unglücklichen Zeiten, die dem Untergange der hebräischen Unabhängigkeit vorangingen, trieben die Menschen dazu, nach ausserordentlichen religiösen Mitteln zu suchen, um die Gunst der Gottheit, die sich von ihrem Volke abgewandt zu haben schien, wiederzugewinnen. Sühneriten und kostspielige Brandopfer kamen daher mehr in Aufnahme, und nach der Abschaffung der einzelnen Höenculte trat diese Neuerung noch mehr hervor durch den Gegensatz zu dem Verschwinden der gewöhnlicheren Formen des Opfers. Als noch jede locale Gemeinschaft ihre eigne Cultstätte hatte, galt die Regel, dass jedes Tier, das zur Nahrung geschlachtet wurde, am Altar dargebracht werden sollte, und dass jedes Mahl, bei dem Fleisch dargeboten ward, den Charakter eines Opfermahles trug (Hos. 9, 4). Da die Menschen gewöhnlich von Brot, Früchten und Milch lebten und Fleisch nur an Festtagen und Feiertagen assen, so liess sich diese Regel leicht so lange beobachten, als die localen Heiligtümer bestanden. Als es aber keinen Altar mehr gab, ausser in Jerusalem, konnte die Identität des Schlachtens und des Opfers nicht länger bestehen; nach dem deuteronomischen Gesetze ist es fortan jedermann gestattet, Haustiere überall zu schlachten und zu essen, vorausgesetzt, dass nur das Blut — der alte Anteil des Gottes — auf den Erdboden ausgegossen wird³⁷⁰. Als diese neue Bestimmung in Kraft trat, verloren die Menschen die Empfindung, dass aller Fleischgenuss seinem Wesen nach ein cultischer Akt war, und obgleich zu Jerusalem religiöse Mahle in strengem Sinne an den grossen Festtagen veranstaltet wurden, so verlor doch das Opfermahl notwendig viel von seiner alten Bedeutung, und das volle Brandopfer schien in höherem Grade heiligen Charakter zu haben als das *zebah*, bei dem die Menschen assen und tranken, wie sie es zu Hause thaten.

In alter Zeit lag aber das Uebergewicht nach einer andern Seite; das

opfer wurde ein gewisser Anteil offenbar nicht auf dem Altar verbrannt, sondern den Priestern zuerteilt (CIS. 165), wie beim hebräischen Sündopfer, das wahrscheinlich eine Modification des Brandopfers war. Das *שֶׁלֶם בָּלֵל*, das neben *בָּלֵל* und *צֹשֶׁה* in CIS. 165 (aber nicht in CIS. 167) erscheint, ist kaum eine dritte, neben jenen beiden stehende Form des Opfers. Die Herausgeber des CIS. betrachten es als eine Abart des Brandopfers (holocaustum eucharisticum), was sich aber kaum mit ihrer eignen Herstellung von Z. 11 oder mit dem Sinne des hebräischen *שֶׁלֶם* vereinigen lässt. Vielleicht ist es ein gewöhnliches Opfer, das ein Brandopfer begleitet.

369) Dem *zebah* und *minha*: I. Sam. 3, 14, 26, 19. Noch mehr dem Holocaustum: Micha 6, 7.

370) Deut. 12, 15, 16; vergl. Lev. 17, 10 f. Das Fett der Eingeweide war auch seit alten Zeiten der Gottheit vorbehalten (I. Sam. 2, 16), daher war es zu essen verboten (Lev. 3, 17). Dieses Verbot bezog sich indes nicht auf das Fett, das an andern Körperteilen sass.

zebah war nicht nur weit häufiger als das Holocaustum, sondern auch viel tiefer mit den vorwiegenden religiösen Ideen und Empfindungen der Hebräer verknüpft. Das Zeugnis der alten Litteratur ist dafür entscheidend; *zebah* und *minha*, d. h. Opfer, die geschlachtet wurden, um Material für ein religiöses Fest zu liefern, und vegetabilische Opfergaben, die auf dem Altar dargebracht wurden, bildeten den Hauptbestand der religiösen Bräuche der älteren Hebräer. Diese gewöhnlichen Riten müssen wir zu verstehen suchen, bevor wir das schwierigere Problem in Angriff nehmen, das in den Formen des Opfers vorliegt, die als Ausnahmen erscheinen.

Wenn wir hier von den Sühnopfern und den vollen Brandopfern absehen, so tritt uns die Thatsache entgegen, dass der Unterschied zwischen den Opfern, an denen der Verehrer einen Anteil hatte, und den Opfern, die der Gottheit ganz überlassen wurden, um auf dem Altar verbrannt oder von den Priestern verzehrt zu werden, nach dem levitischen Gesetze dem Unterschiede zwischen Tieropfern und vegetabilischen Opfern entspricht. Das Opfertier wurde an den Altar gebracht und durch Auflegen der Hände geweiht; der grössere Teil des Fleisches aber wurde dem Opfernden zurückgegeben, um nach besondern Bestimmungen von ihm gegessen zu werden. Es konnte nur von Personen gegessen werden, die im cultischen Sinne „rein“ waren, d. h. die geeignet waren, sich der Gottheit zu nahen. Wenn das Fleisch nicht am selben Tage, oder in gewissen Fällen in zwei Tagen, verzehrt worden war, so musste es verbrannt werden (Lev. 7, 15 ff. 19, 6. 22, 30). Der unverkennbare Sinn dieser Bestimmungen ist der, dass das Fleisch nicht gewöhnliches, sondern heiliges Fleisch ist (Hagg. 2, 12. cf. Jes. 11, 15. LXX), und dass der Genuss desselben ein Teil der cultischen Handlung ist und zum Abschluss gekommen sein muss, bevor die Leute aus dem Heiligtum aufbrechen³⁷¹. Das *zebah* ist also nicht eine abgeschwächte Form des Opfers, bei dem die Leute nur ungern das ganze Opfertier dem Gotte darbringen.

Vielmehr liegt die centrale Bedeutung des Ritus in dem Akt der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, wobei dem Verehrer gestattet ist, von demselben heiligen Fleisch zu geniessen, von dem ein Teil als „Speise der Gottheit“ auf dem Altar niedergelegt ist. Bei der *minha* tritt uns nichts davon entgegen; die geweihte Opfergabe wird von der Gottheit ganz behalten, und des Verehrers Anteil an der cultischen Handlung ist damit, dass er seine Gabe übergeben hat, erledigt. Kurz, während es sich bei dem *zebah* um einen Akt der Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern handelt, ist die *minha* — wie schon ihr Name sagt — einfach ein Tribut.

Ich wage nicht zu behaupten, dass die im levitischen Gesetz klar vorliegende Unterscheidung bereits vor dem Exil in allen Fällen von Speisopfern beobachtet wurde. Wahrscheinlich ist es nicht; denn wir sehen, dass in den meisten alten Religionen Speisopfer in gewissen Fällen als Ersatz für Tieropfer angenommen wurden, und dass auf diese Weise der Unterschied zwischen beiden Arten des Opfers allmählich verwischt wurde³⁷². In solchen Dingen

371) Die alten Opferfeste beanspruchten nur einen Tag (I. Sam. 9) oder höchstens zwei Tage (I. Sam. 20, 27).

372) So vertraten in Rom oft Nachbildungen aus Wachs oder Teig die Stelle der Tiere. Dasselbe war in Athen der Fall; vergl. Hesychius s. v. βοῦς und ἔβρομος βοῦς; vergl. Thucyd. I, 126 und Schol. In Karthago fanden wir die Bezeichnung *zebah* für ein Pflanzenopfer gebraucht.

ist jedoch auf die priesterliche Tradition, wie sie dem levitischen Gesetz zu Grunde liegt, grosses Gewicht zu legen. Die Priester würden ohne weiteres keine Unterscheidung derart, wie sie dargestellt ist, erfinden, und thatsächlich sprechen gute Gründe dafür, dass sie dieselbe nicht erfanden. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass in alten Zeiten der gewöhnliche Anlass der *minha* die Darbringung der Erstlingsfrüchte war, d. h. eine kleine, aber auserlesene Abgabe vom jährlichen Ertrage des Bodens, die in der That das einzige Opfer ist, das von den ältesten Gesetzen vorgeschrieben wird (Exod. 22, 29. 23, 19. 34, 26). Soweit ersichtlich ist, waren die Erstlingsfrüchte stets ein Tribut, der der Gottheit am Heiligtume ganz überliefert wurde. Sie wurden von den Landleuten in Körben herbeigebracht und am Altar niedergelegt (Deut. 26, 1 ff.). Soweit sie nicht auf dem Altar wirklich verbrannt wurden, waren sie für die Priester bestimmt³⁷³, das heisst nicht für den gerade amtierenden Priester als Belohnung für seine cultische Verrichtung, sondern für die Priester als Gemeinschaft, als Haushalt des Heiligtums³⁷⁴.

Bei den Hebräern verbindet sich, wie bei manchen andern Ackerbau treibenden Völkern, mit der Darbringung der Erstlingsfrüchte die Anschauung, dass es weder erlaubt noch heilsam sei, von den neuen Früchten zu essen, bevor der Gott seinen Anteil empfangen hat³⁷⁵. Das Opfer macht die ganze Ernte zu erlaubter, aber nicht zu heiliger Speise; denn ausser dem kleinen Anteil, der am Altar dargebracht worden ist, ist nichts geweiht, und von der übrigen Masse essen im Verlaufe des Jahres Reine wie Unreine. Es ist also etwas von der Weihung der Tieropfer durchaus Verschiedenes; denn in diesem Fall ist das ganze Fleisch heilig, und nur wer cultisch rein ist, darf es essen³⁷⁶.

Im alten Israel war jedes Schlachten ein Opfer³⁷⁷, und es war stets zugleich ein religiöser Akt, wenn jemand Rind- oder Hammelfleisch ass. Mit dem Genuss der Feldfrüchte aber waren solche religiösen Beziehungen nicht gegeben; sobald der Gott von den Erstlingsfrüchten seinen Anteil erhalten hatte, war der übrige häusliche Vorrat dem allgemeinen Gebrauche überlassen. Der Unterschied zwischen Pflanzennahrung und Fleischkost ist also scharf bezeichnet, und obgleich natürlich auch Brot zum Heiligtume gebracht ward, um bei den *zebahim* gegessen zu werden, so hatte und konnte es doch nicht dieselbe religiöse Bedeutung haben wie das heilige Fleisch. Aus Amos 4, 4 ist ersichtlich, dass im nördlichen Israel die Sitte bestand, einen Teil von dem gesäuerten Brote, mit dem sich der Verehrer versorgt hatte, mit dem Opferfleisch auf dem Altar niederzulegen, und dieser Brauch ist durchaus natürlich; denn warum sollte der Anteil der Gottheit an dem Opfermahle nicht dieselben

373) Lev. 23, 17. Deut. 18, 4. Für den Zweck dieser Ausführungen ist es nicht nötig, den in der nachbiblischen Ueberlieferung bestehenden Unterschied zwischen *rosith* und *bikkurim* zu beachten. Vergl. darüber Wellhausen, Prolegomena. 3. Aufl. p. 161 f.

374) Das folgt aus II. Kön. 23, 9. Die Abgabe wurde zuweilen einem „Manne Gottes“ überliefert (II. Kön. 4, 42), was nur ein anderer Weg ist, um sie der Gottheit darzubringen. Im levitischen Gesetz gehört auch die *minha* den Priestern insgesamt (Lev. 7, 10). Das ist ein wichtiger Punkt. Was der amtierende Priester als eine Gebühr erhält, bekommt er vom Verehrer, was die Priester als Körperschaft empfangen, wird ihnen von der Gottheit gegeben.

375) Lev. 23, 14. Vergl. Plinius, Hist. nat. 18, 8.

376) Hos. 9, 4 bezieht sich nur auf animalische Nahrung.

377) Das Gleiche gilt für das alte Arabien. s. Wellhausen, Heidentum, p. 114.

Beigaben an Brot haben wie der Anteil des Menschen? Nichts deutet aber darauf hin, dass diese Opfergabe auch dem Anteil des Brotes Weihe verlieh und ihn zu heiligem Brote machte, den der Opfernde für sich behielt. Das einzige heilige Brot, von dem wir hören, ist solches, das den Priestern, aber nicht den Opfernden zukam (I. Sam. 21, 4 f.). Die Kuchen von gewöhnlichem Brote, die nach Lev. 7, 14 Num. 6, 15 dem Priester übergeben werden, statt auf dem Altar niedergelegt zu werden, werden auch von der *minḥa* genau unterschieden. In alter Zeit standen den Priestern derartige Cultusgebühren nicht zu. Sie erhielten nur die Erstlingsfrüchte und hatten Anspruch auf ein Stück des Opferfleisches (Deut. 18, 3. 4. I. Sam. 2, 13 ff.), betreffs dessen man wird annehmen können, dass der Brauch, mit dem *zebah* auch Brot darzubringen, nicht ursprünglich war. In der That scheint es Amos als eine im jüdischen Cultus nicht bekannte Erscheinung mit einiger Verwunderung zu erwähnen. Auf alle Fälle aber konnte ein Opfermahl nicht aus Brot allein bestehen. Die ganze alte Geschichte hindurch hat es als eine selbstverständliche Thatsache gegolten, dass zu einem religiösen Feste das Schlachten eines Opfertiers erforderlich sei³⁷⁸.

Die Unterscheidung, die wir zwischen dem Speisopfer, in dem die bestimmende Idee die eines der Gottheit entrichteten Tributes ist, und den Tieropfern, die ihrem Wesen nach Akte der zwischen dem Gott und seinen Verehrern bestehenden Gemeinschaft sind, weiterhin zu machen haben, erfordert eine tiefer auf die Einzelheiten eingehende Ausführung.

378) Was über den Unterschied von Opfergaben an Früchten und dem Opferfest bemerkt worden ist, scheint ebenso für Griechenland und Rom zu gelten; eine gewisse Abweichung tritt bei den häuslichen Mahlen ein, die bei den Semiten keinen religiösen Charakter hatten, aber zu Rom einen religiösen erhielten, indem den Hausgöttern ein Anteil dargebracht wurde. Dies hat indes mit der öffentlichen Religion nichts zu thun, für die das Gesetz gilt, dass es kein religiöses Fest ohne ein Opfer giebt, und dass die geweihten *aparchae* dem Heiligtum ganz übergeben werden. Das gleiche gilt für andere Völker, und es scheint sogar eine allgemeine Regel zu sein. Doch giebt es Ausnahmen. J. G. Frazer hat mich auf Wilkens' *Alfoeren van het eiland Beroe*, p. 26, hingewiesen, wo ein wirkliches Opferfest von den Erstlingsfrüchten des Reises veranstaltet wird. Dies wird genannt „das Essen der Seele des Reises“, sodass der Reis als ein lebendes Wesen betrachtet wird. In solchem Falle ist es also nicht unbegründet, zu sagen, dass der Reis als ein wirklich beseeltes Opfer betrachtet wird. Religionen auf der Kulturstufe des Ackerbaus scheinen oft Vorstellungen aus den älteren Culten des Hirtenlebens übernommen zu haben.