

## Neuntes Kapitel.

### Die sacramentale Wirkung des Tieropfers. Verwandte cultische Bräuche. — Das Blutbündnis. Blut- und Haaropfer.

Im vorigen Kapitel waren wir auf eine nähere Erörterung des Unterschiedes eingegangen, der in späteren Perioden des antiken Heidentums zwischen den gewöhnlichen Opfern gemacht wird, bei denen das Opfer eines der Tiere ist, die gewöhnlich zum menschlichen Lebensunterhalt dienen, und den ausserordentlichen oder mystischen Opfern, deren Bedeutung in dem aussergewöhnlichen Akt der Gemeinschaft mit der Gottheit liegt, die durch das Teilhaben an heiligem Fleisch, das dem Menschen für gewöhnlich verboten ist, hergestellt wird. Indem wir diesen Unterschied untersuchten und mit unserer Prüfung der Zeugnisse auf den ursprünglichen Zustand der Gesellschaft, in der sich das Opferritual zuerst ausgestaltete, zurückgingen, wurden wir zu dem Schlusse geführt, dass in den ältesten Zeiten alle Tieropfer sacrosanct waren, und dass den Göttern kein Tier geopfert wurde, das nicht zu heilig war, um ohne religiösen Zweck geschlachtet und gegessen zu werden, wobei die Zustimmung und Beteiligung des ganzen Stammes erforderlich war.

#### Blutsgemeinschaft und Blutbund.

Für die ältesten Zeiten verschwindet mithin der vom späteren Heidentum ausgebildete Unterschied zwischen gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Opfern. In beiden Fällen ist die heilige Handlung ein Akt, an dem die ganze Gemeinschaft beteiligt ist, die als ein Kreis von Brüdern angesehen wird, die mit einander und mit ihrem Gotte durch ein Teilhaben an demselben Leben oder Blute in Zusammenhang stehen. Das gleiche Blut fliesst nach ihrer Anschauung auch in den Adern des Opfertiers, sodass sein Tod zugleich ein Vergiessen des Stammesbluts und eine Verletzung der Heiligkeit des göttlichen Lebens ist, das jedes Mitglied des heiligen Kreises, menschliche wie vernunftlose Wesen, durchströmt. Trotzdem ist das Schlachten eines solchen Tieres bei festlichen Gelegenheiten erlaubt, ja erforderlich, und alle Stammesgenossen haben an dem Genuss des Fleisches Anteil, um dadurch die mystische Einheit unter einander und mit ihrem Gott zu festigen und zu besiegeln. In späteren Zeiten ist es die gangbare Anschauung, dass jede Speise, die zwei Menschen gemeinschaftlich gegessen haben, sodass die gleiche Substanz in ihre Leiblichkeit übergegangen ist, hinreicht, um eine geheiligte Einheit zwischen ihnen herzustellen. In alten Zeiten scheint jedoch diese Bedeutung

stets an den Anteil am Fleisch eines sacrosancten Opfers gebunden gewesen zu sein, und das Mysterium seines Todes findet seine Rechtfertigung in der Erwägung, dass nur auf diese Weise das heilige Bindemittel gewonnen werden kann, durch das ein Band lebendiger Einheit zwischen den Verehrern und ihrem Gotte geschaffen oder in voller Kraft erhalten werden kann. Dieses Bindemittel besteht allein in dem Leben des heiligen und verwandten Tieres, das in seinem Fleisch, besonders aber in seinem Blute, seinen Sitz hat, das sich allen wirklich mitteilt, die als Teilnehmer ein Stück desselben ihrem eignen Einzelleben einverleiben.

Die Anschauung, dass der Mensch durch das Essen des Fleisches, insbesondere durch das Trinken des Blutes eines andern lebenden Wesens die Natur oder das Leben desselben in sich aufnimmt, ist unter primitiven Völkern in verschiedenen Formen lebendig. Sie liegt dem weit verbreiteten Gebrauche, das frische Blut der erschlagenen Feinde zu trinken, zu Grunde — einem Brauche, der gewissen arabischen Stämmen vor Muhammad eigen war und der in der Ueberlieferung noch dem wilden Volke der Kahtân zugeschrieben wird<sup>519</sup>. Ebenso spricht sich diese Anschauung in dem von vielen barbarischen Jägervölkern beobachteten Brauche aus, ein Stück (z. B. die Leber) von einem gefährlichen Raubtier zu essen, damit sie selbst von dem Mute des Tieres erfüllt würden. In einigen Gebieten der Erde, wo die Menschen das Vorrecht haben, sich anstatt des Totentieres des Stammes oder neben diesem ein besonderes heiliges Tier zu wählen, finden wir den Brauch, dass der Vertrag zwischen dem Menschen und der betreffenden Tierart, die er von nun an als heilig zu betrachten hat, dadurch besiegelt wird, dass ein Tier dieser Art geschlachtet und gegessen wird, während es ihm von dieser Zeit ab als Nahrung versagt ist<sup>520</sup>.

Die bekannteste Anwendung findet aber die Idee in dem Ritus der Blutbrüderschaft, von dem sich Beispiele über die ganze Erde verbreitet finden<sup>521</sup>. Bei der einfachsten Form dieses Brauches werden zwei Menschen Brüder, indem sie ihre Adern öffnen und einer des andern Blut saugt. Diese Form des Blutbündnisses ist noch im Libanon<sup>522</sup> und in einigen Gebieten Arabiens bekannt<sup>523</sup>. In der altarabischen Litteratur finden sich manche Aeusserungen,

519) Vergl. Kinship, p. 284. [Bei den alten Arabern ist thatsächlich Kannibalismus vorgekommen. Wenn in der späteren Poesie zuweilen ein Dichter den Wunsch ausspricht, das Blut seiner Feinde zu trinken, so ist das zwar ein bildlicher Ausdruck. Aber Ammianus, XXXI, 16 berichtet einen wirklichen Fall; Procopius, Bell. Pers. I, 19 spricht nur von menschenfressenden Saracenen in entlegenen Teilen, wie die Araber des Higâz entfernte Stämme beschuldigen, das Blut ihrer Feinde zu trinken. Ueber den Kannibalismus, der den Kahtân nachgesagt wird, s. Doughty, Arabia deserta, II, 40.] Die zuverlässigeren Berichte (Doughty, II, 41) scheinen das Trinken von Menschenblut bei den Kahtân auf das Blut beim Bündnisabschluss zu beschränken.

520) Frazer, Totemism, p. 54, hat Belege für das Töten von Tieren, ohne dass sie gegessen werden, beigebracht. Zu vergleichen ist dazu Cruickshank, Gold Coast (1853), p. 133 f.

521) Die Beweise dafür sind gesammelt von Trumball, The Blood Covenant (New-York, 1885). Für die Araber vergl. Kinship, pp. 44 ff. 261; Wellhausen, Heidentum, p. 120 [2. Aufl. p. 128]; Goldziher, Literaturbl. für oriental. Philol. 1886, p. 24. Muham. Studien, p. 67. Im folgenden gebe ich keine Beispiele für Dinge, die in den genannten Werken eingehend dargestellt sind.

522) s. Trumball, The Blood Covenant, p. 5 f.

523) Doughty, Arabia Deserta II, 41. Das Gewicht des Zeugnisses ist von der Richtigkeit der Angabe, dass die Kahtân noch den Brauch üben, gänzlich unabhängig; die Tradition eines solchen Ritus besteht jedenfalls noch. Vergl. auch Trumball, p. 9.

die sich auf das Blutbündnis beziehen; aber statt menschlichen Blutes kommt das Blut von Opfertieren zur Anwendung, die an einem Heiligtum geschlachtet sind. In diesem Falle besteht das Ritual darin, dass alle an dem Bündnisabschluss Beteiligten ihre Hände in das Blut tauchen müssen, das gleichzeitig auf den heiligen Stein, der ein Symbol der Gottheit ist, gebracht wird, oder das an seinem Fusse ausgegossen wird. Das Eintauchen der Hände in die Schüssel schliesst die Gemeinschaft beim Essen ein (Matth. 26, 23), und so werden die Glieder des Bundes „Blutlecker“ genannt. In den alten historischen Berichten und den alten Dichtungen scheint sich kein Beispiel von einem Bündnis zu finden, bei dem die sich verbindenden Parteien gegenseitig ihr Blut lecken. Aber wir sahen, dass noch in der Gegenwart die Verwendung des Menschenblutes bei Bündnissen den Semiten nicht unbekannt ist. Das Gleiche erhellt für sehr alte Zeit aus dem Bericht des Herodot<sup>524</sup> über die Form des Bündnischlusses, wie sie bei den Arabern an der Grenze Aegyptens üblich war. Durch Schnitte mit einem scharfen Stein wurde das Blut jeder Partei den Daumen entnommen und unter Anrufung der Götter auf sieben heilige Steine gestrichen. Dies Beschmieren der Steine macht die Götter zu Teilnehmern des Bundes; offenbar aber ist die symbolische Handlung nicht vollständig, ohne dass gleichzeitig jede der menschlichen Parteien das Blut der anderen genießt. Wahrscheinlich geschah es thatsächlich auch, obschon es Herodot nicht mitteilt. Indes bleibt auch die Möglichkeit, dass sich im Laufe der Zeit das Ritual so weit umgestaltet hatte, dass es für ausreichend erachtet wurde, wenn das Blut beider Parteien mit dem heiligen Stein in Berührung kam.

Ein Zeugnis für das Fortleben der von Herodot beschriebenen Form des Bündnisses bei den Arabern scheint in dem Ausdruck *mihās* „Geritzte“ für „Verbündete“ zu liegen<sup>525</sup>. Goldziher nimmt an, dass der Terminus eigentlich „die Gebrannten“ bedeutet<sup>526</sup>, was die überlieferte Deutung ist und darauf hinweisen würde, dass wir daran ein Beispiel für ein durch Feuer geschlossenes Bündnis haben, wie es Gauhari<sup>527</sup> und Nuwairi<sup>528</sup> unter dem Titel *nār al-hūla* erwähnen. Indes erhellt nicht, dass im letzteren Fall das Feuer die Parteien berührte; es wird uns nur berichtet, dass jeder Stamm ein heiliges Feuer hatte, und dass, wenn zwei Männer — offenbar vom selben Stamme — einen Streit hatten, sie bei dem Feuer schwören mussten, während der Priester Salz in dasselbe warf. Ein Eid bei Asche und Salz wird von Al-A'sā erwähnt in einer von Wellhausen aus Agh. XX, 139 citierten Zeile. Und da die Asche des Kochtopfes (*ramād al-kidr*) ein Bild der Gastfreundschaft ist, so bedeutet der Eid bei Feuer und Salz vielleicht nicht mehr als einen Appell an das Band der gemeinsamen Speise, das alle Stammesglieder vereint. Dies erklärt allerdings noch nicht völlig die Thatsache, dass dies Feuer „das Feuer des Schreckens“ genannt wird, und dass die dichterischen Anspielungen dar-

524) Herod. III, 8, „τῶν βουλομένων τὰ πιστὰ ποιέσθαι ἄλλος ἀνὴρ ἀμφοτέρων αὐτῶν ἐν μέσῳ ἐστρώσας λίθῳ ὅξει τὸ ἔσω τῶν χειρῶν παρὰ τοὺς δακτύλους τοὺς μεγάλους ἐπιτάμνει τῶν ποιουμένων τὰς πίστις, καὶ ἔπειτα λαβῶν ἐκ τοῦ ἡματίου ἐκατέρου κροκίδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ καμμένους λίθους ἑπτὰ“.

525) Nabiga, XXIV, 1 ed. Ahlwardt = XVII, 1 ed. Dérenbourg.

526) In einer Besprechung von Kinship and marriage, Literaturbl. für orient. Philol. 1886, p. 25.

527) Wellhausen, Heidentum, p. 124.

528) Rasmussen, Additamenta, p. 75. Z. 11 ff.



auf zeigen, dass der Eid in Wirklichkeit furchtbar, d. h. für den Meineidigen gefährlich war. Es muss jedoch daran erinnert werden, dass nach dem arabischen Glauben jemand, der einen Reinigungseid falsch ablegte, ebenso durch ein göttliches Gericht sterben musste<sup>529</sup>. Nach den uns bis jetzt vorliegenden Zeugnissen dürfen wir deshalb meines Erachtens *miḥās* nicht mit dem *nār al-hūla* in Verbindung zu bringen suchen. Wenn ersterer Ausdruck wirklich „Gebrannte“ bedeutet, so müssen wir vielmehr annehmen, dass er sich auf den Brauch, das Abzeichen des Stammes einzubrennen, bezieht, das *wasm* oder auch *nār*<sup>530</sup> heisst. Denn aus Agh. VII, 110, Z. 26 erfahren wir, dass mit dem *wasm* bisweilen auch Menschen wie Tiere bezeichnet wurden. Dagegen bedeutet *māḥaša* ursprünglich „einritzen“, und aus dem Artikel im *Lisān* ist deutlich, dass die traditionelle Deutung des Wortes unsicher war. Ich halte es deshalb für die beste und natürlichste Annahme, *miḥās* als „Geritzte“ zu erklären.

Im Verlauf der Zeit wandten die Araber für das Blut des Bündnisses verschiedene Ersatzmittel an, z. B. *rubb*, d. h. verdickten Fruchtsaft (oder vielleicht den Bodensatz geklärter Butter), Parfums und auch heiliges Wasser aus einer heiligen Quelle<sup>531</sup>. In allen diesen Fällen können wir noch erkennen, dass alle diese Ersatzmittel irgend eine Eigenschaft hatten, die sie dem Blute gleichwertig machte. Bei dem heiligen Wasser liegt es auf der Hand: in den heiligen Quellen strömte das Leben der Gottheit<sup>532</sup>. Parfums aber wurden meist in Form von Salben angewandt, und Salben sind — ursprünglich heiliges Fett von den Nieren etc. — dem Blute gleichartig<sup>533</sup>. Wenn *rubb* in dieser Verbindung Butter bedeutet, so ist sein Gebrauch beim Bündnisabschluss aus der Heiligkeit des Fettes zu erklären. Wenn es jedoch nach der überlieferten Deutung „Fruchtsaft“ bedeutet, so müssen wir uns dessen erinnern, dass auch in anderen Fällen Pflanzensäfte als Blut betrachtet wurden<sup>534</sup>. Nach der Angabe des Johannes Lydus<sup>535</sup> wurde bei einer römischen Ceremonie Bohnensaft an Stelle des Blutes gebraucht, mit der Erklärung, dass die Bohne (*κύαμος*) Blut enthält (*κύει αἷμα*). Die Stelle ist bemerkenswert und dient auch dazu die Existenz der *gens Fabia* im Rom zu erklären, womit der Namen des attischen Heros *Kyamitēs* zu vergleichen ist.

Der hebräische Ausdruck כרת ברית „einen Bund schliessen“ (wörtlich „schneiden“) wird gewöhnlich aus der besonderen Form des Opfers abgeleitet, das Gen. 15. Jer. 34, 18 erwähnt wird, wo das Opfer in zwei Teile zerschnitten wird, und die Parteien zwischen ihnen hindurchgehen. Dies wiederum wird als eine symbolische Form der Verwünschung erklärt, wie wenn die Schwörenden damit forderten, dass sie selbst in ähnlicher Weise in Stücke gehauen werden sollten, wenn sie als treulos erfunden würden. Damit ist aber der charakteristische Zug der Ceremonie, das Hindurchgehen zwischen den beiden Teilen des Opfers, nicht erklärt. Andererseits ersehen wir aus Exod. 24, 8 „das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen

529) Buchārī, IV, 219 f., VIII, 40 f.

530) Rassmussen, *Additamenta*, p. 76.

531) *Kinship*, p. 261. Wellhausen, *Heidentum*, p. 121.

532) s. Kap. V. S. 132—136.

533) s. Kap. X.

534) S. oben S. 94 u. 174.

535) *De mensibus* IV, 29 [ed. Wuensch, IV, 42].



hat“, dass die Teilung des Opfers und die Application des Blutes auf beide Parteien zusammen vor sich geht. Das Opfer wurde vermutlich in zwei Teile zerlegt (wie Exod. 24 das Blut in zwei Teile geteilt wird), als noch beide Parteien das Opfer gemeinschaftlich assen; als dies nicht mehr geschah, standen die ein Bündnis schliessenden Parteien zwischen den beiderseitigen Stücken als ein Symbol, dass sie an dem mystischen Leben des Opfers Anteil hatten. Diese Deutung findet ihre Bestätigung durch den Brauch bei westlichen Völkern, die denselben Ritus bei Hunden und anderen aussergewöhnlichen Opfern als Sühnungs- oder Reinigungszeremonie übten <sup>536</sup>.

Der Zweck des von Herodot III, 8 beschriebenen Brauches ist die Aufnahme eines einzelnen Fremden in die Gemeinschaft mit dem einzelnen Mitgliede eines arabischen Stammes und seiner Sippschaft <sup>537</sup>. Das Bündnis besteht ursprünglich zwischen zwei Individuen; die von einem einzelnen Stammesgenossen eingegangene Verpflichtung ist indes für alle seine „Freunde“, d. h. für die übrigen Mitglieder der Sippschaft, bindend. Der Grund, weshalb dies Bündnis in solcher Weise bindend ist, liegt darin, dass der, welcher das Blut eines Stammesgenossen getrunken hat, fortan kein Fremder, sondern ein Bruder ist und an der mystischen Gemeinschaft derer teil hat, die an demselben Blute, das dem ganzen Stamme gemeinsam ist, Anteil haben. Ursprünglich ist das Bündnis auch keine besondere Verpflichtung zu diesem oder jenem besondern Zwecke, sondern ein Band der Treue und der Lebensgemeinschaft für alle Angelegenheiten, in denen Stammesgenossen einander dauernd verpflichtet sind. Damit ist natürlich gegeben, dass der Abschluss des Bündnisses eine religiöse wie eine sociale Seite hat; denn eine Stammesgemeinschaft kann nicht ohne Gemeinschaft des Cultus bestehen, und über die Heilighaltung des Bruderbundes wacht die Stammesgottheit, die mit Eifer die Heiligkeit verwandten Blutes schützt. Dieser Gedanke kommt symbolisch darin zum Ausdruck, dass das Blut beider Teile, die damit eines werden, auf den heiligen Stein gestrichen wird, was soviel zu bedeuten hat, dass der Gott als dritter am Blutgenuss beteiligt und ein Glied des Bruderbundes ist <sup>538</sup>. Es ist klar, dass in alter Zeit die auf diese Weise am Bündnis beteiligte Gottheit der verwandte Stammesgott gewesen sein muss, bei dem der Fremde Zugang fand. Aber bereits zur Zeit Herodots war die alte Stammesreligion in erheblichem Masse in Auflösung begriffen. Alle an der ägyptischen Grenze sitzenden Araber, welches Stammes sie auch sein mochten, verehrten dasselbe Götterpaar, Orotal und Alilat (Al-Lât); diese Gottheiten wurden auch beim Abschluss eines Bündnisses angerufen. Wenn also die beiden sich verbündenden Parteien Araber von verschiedenem Stamme, aber der gleichen Religion waren, so konnte keine die Empfindung haben, dass sie das Bündnis in den Cultus eines neuen Gottes einführe, und die Bedeutung der Ceremonie wurde einfach die,

536) Bochart, Hierozoicon II, cap. 33. 56.

537) Der Brauch muss auch zwischen einem Araber und seinem „Landsmann“ (ἀστὴς) zur Anwendung gekommen sein, worunter ein anderer Araber zu verstehen ist, der aber einem andern Stamme angehört. Denn wenn ein besonderer Vertrag zwischen zwei Stammesgenossen gemeint wäre, so würde die Einführung bei den „Freunden“ keinen Sinn haben, die der durch das Bündnis begründeten Verpflichtung beitreten.

538) Damit ist das Blutbündnis der Mosquito-Indianer zu vergleichen, durch das mit der Tierart, die der einzelne zu seinen Beschützern erwählt, eine Verbindung geschaffen wird. s. Bancroft, I, 740 f. (Frazer, Totemism, p. 55).

dass die Götter, die beide verehrten, das Bündnis unter ihren Schutz stellten. Das ist in späterer Zeit die gewöhnliche Bedeutung eines Bündnisses, das durch ein Opfer abgeschlossen wird, z. B. bei den Hebräern, aber auch bei den Arabern, bei denen als Gottheit gewöhnlich Allah, der Herr der Ka'ba, angerufen wird oder irgend eine andere grosse Gottheit, deren Ansehen sich über weitere Kreise als den Stamm ausdehnt. Dass jedoch die Anrufung einer Gottheit, die bereits bei beiden Parteien Anerkennung findet, aus dem ursprünglichen Sinne des Ritus herzuleiten ist, ergibt sich aus der Application des Blutes, nicht nur auf die das Bündnis schliessenden Menschen, sondern auch auf den Altar oder heiligen Stein, was ein bleibendes und unverändertes Merkmal des Bundesopfers ist. Denn dieser Zug des Ritus hat seinen vollen und natürlichen Sinn nur in einer Ceremonie der Einweihung, durch die der neue Stammesgenosse zum ersten Male bei dem Gotte eingeführt und in eine Gemeinschaft des Lebens mit ihm versetzt wird; ebenso ist er auch für ein periodisches Stammesopfer angemessen, das veranstaltet wird, um das Band zwischen den Stammesgliedern und dem Gotte, das etwa im Verlauf der Zeit als zerstört erscheinen mag, zu erneuern.

### Das Bundesopfer.

Bei Herodot ist das Blut des Bundes das der menschlichen Parteien; in den aus der arabischen Litteratur bekannten Fällen ist es das Blut eines Opfertieres. Auf den ersten Blick scheint darin ein Fortschritt zu höherer Gesittung und eine Abneigung gegen den Genuss von Menschenblut zu liegen. Doch darf wohl bezweifelt werden, ob diese Auffassung angesichts der socialen Geschichte der Araber berechtigt ist<sup>539</sup>, und wir sahen bereits, dass die ursprüngliche Form des Blutbündnisses bis in die Gegenwart fortlebt. Vielmehr müssen wir annehmen, dass der von Herodot beschriebene Brauch ein Bündnis zwischen einzelnen Personen war, ohne dass der ganze Stamm unmittelbar dabei beteiligt war, was noch Jahrhunderte später zur Zeit des Nilus bei einem Opfer, das den Tod des Opfertiers voraussetzte, in diesen Gebieten Arabiens wesentlich war. Die durch ein Opfer geschlossenen Bündnisse sind meist, wenn nicht stets, Bündnisse zwischen ganzen Stämmen, sodass in diesem Falle ein Opfer angemessen war, indem gleichzeitig eine grössere Menge Blutes erforderlich war, die ohne ein Schlachten nicht erlangt werden konnte. Die Thatsache, dass das Blut von Tieren an Stelle des Blutes von Stammesgenossen tritt, wird von neueren Schriftstellern oft ohne Erklärung übergangen. Doch ist sicher eine Deutung erforderlich, die befriedigend nur in der Erwägung gegeben ist, dass das Blut des Opfertieres, das selbst dem heiligen Kreis des Stammes angehört, dessen Leben dem neu eintretenden mitgeteilt werden sollte, ganz den gleichen Zweck erfüllte, wie menschliches Blut. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Gedanke des Bundesopfers völlig klar.

Ich glaube indes nicht, dass der Ursprung des Opfers in dem Bündnis zwischen ganzen Stämmen gesucht werden kann. Diese Art des Vertrags kann der Natur der Sache nach erst dann zu allgemeiner Geltung gekommen sein, als sich der Zusammenhang des Stammeslebens lockerte; auch war sie in pri-

<sup>539</sup>) Beispiele von Kannibalismus und vom Trinken des Menschenblutes s. Kinship, p. 284 f.

mitiven Zeiten höchstwahrscheinlich unbekannt. Auch die Aufnahme einzelner Individuen in eine neue Stammesgemeinschaft, soweit sie auf ihren alten Stamm und dessen Cultus verzichten, wird von den sorgfältigsten Erforschern alter Rechtsbräuche für eine verhältnismässig junge Umgestaltung der strengen Regeln der alten Blutsgemeinschaft gehalten; um so viel mehr gilt das von der Adoption oder der Verbindung ganzer Stämme. Ich nehme deshalb an, dass die Anwendung des von einem lebenden Menschen entnommenen Blutes zur Einweihung eines Individuums in einen neuen Cultus, sowie die Verwendung des Blutes eines Opfertieres für die ähnliche Weihe eines ganzen Stammes, beide im letzten Grunde auf Bräuchen beruhen, die ursprünglich im Kreise eines einzelnen Stammes in Geltung waren.

Die Idee des Bündnisses, sei es der Verehrer unter einander oder zwischen den Verehrern und ihrem Gotte, findet auf ein solches Opfer keine Anwendung; denn ein Bündnis bedeutet eine künstlich hergestellte Brudergemeinschaft und kann dort nicht eintreten, wo diese Brudergemeinschaft, von der das Bündnis nur eine Nachbildung ist, bereits besteht. Die Hebräer, die sich über die Anschauung erhoben hatten, dass das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel das der natürlichen Verwandtschaft sei, nahmen in der That an, dass die nationale Religion durch ein förmliches Bundesopfer am Sinai begründet worden sei, wobei das Blut des Opfers einerseits an den Altar, andererseits auf das Volk gesprengt wurde (Exod. 24, 4 ff.), oder auch durch einen noch älteren Bundesschluss, den Jahwe und Abraham vollzogen (Gen. 15, 8 ff.). Bei der weiteren Entwicklung derselben Idee wurde jedes Opfer als ein Bündnisschluss zwischen Gott und seinen Verehrern angesehen (Ps. 50, 5)<sup>540</sup>. In reinen Naturreligionen aber, in denen der Gott und die zu ihm gehörende Gemeinschaft als Glieder einer physischen Einheit angesehen werden, hat die Vorstellung, dass die Religion auf einem Vertrage beruht, keine Stätte, und die Akte der religiösen Gemeinschaft können nur dazu bestimmt sein, das Lebensband, das zwischen beiden Teilen bereits besteht, zu beleben und zu festigen. Manche derartige Massnahmen mögen dort als notwendig erscheinen, wo die Verwandtschaft in sehr realistischer Weise gedacht wird, wovon wir zahlreiche Beispiele hatten. Die physische Einheit des Lebens, die als ein wirkliches Teilhaben an der gemeinsamen Substanz von Fleisch und Blut gedacht wird, ist offenbar der Umbildung durch jede Einwirkung unterworfen, die den physischen Organismus trifft, und besonders durch alles, was mit dem Genuss von Fleisch und Blut bedingt ist. Aus diesem Grunde allein konnte es zweckmässig erscheinen, das

<sup>540</sup>) Dass Jahwes Verhältnis zu Israel kein natürliches, sondern ein sittliches ist, ist die Lehre der Propheten und wird im Deuteronomium, das von ihnen abhängig ist, weiter ausgestaltet. Die angeführten Stellen zeigen indess, dass die Idee ihre Grundlage in der vorprophetischen Zeit hat. In der That betrachten die Propheten diese Vorstellung, obgleich sie aufs neue und mit Nachdruck auf sie hinweisen, offenbar nicht als eine Neuerung. Eine Nation wie Israel ist thatsächlich nicht mehr bloss die natürliche Einheit eines Stammes, und Jahwe war als Nationalgott seit der Zeit Moses nicht bloss ein natürlicher Stammesgott, sondern der Gott eines Bundes, sodass hier die Idee einer Bundesreligion durchaus begründet ist. Der Jahwecultus in allen Stämmen Israels und Judas ist wahrscheinlich älter als das genealogische System, das alle Israeliten von einem natürlichen Stammvater ableitet (Kinship, p. 251). Muhammads Auffassung des Heidentums als „einer Allianz der Anbeter und der Angebeteten in gemeinsamem Interesse und zu gegenseitigem Nutzen“ (Wellhausen, Heidentum, p. 123. 2. Aufl. p. 127) findet ebenfalls in der Thatsache ihre Erklärung, dass die grossen Götter Arabiens zu seiner Zeit nicht mehr Götter der einzelnen Stämme waren.



heilige Leben von Zeit zu Zeit durch einen physischen Process neu zu kräftigen. Und diese wesentlich materielle Richtung der Anschauung verbindet sich von Natur mit Erwägungen anderer Art, die den Keim einer ethischen Idee enthalten. Wenn sich die natürliche Einheit zwischen der Gottheit und ihrer Gemeinschaft ungünstiger gestaltet oder an Stärke verloren hat, so kann man nicht länger zuversichtlich auf die Hülfe des Gottes rechnen. Und wenn umgekehrt Hungersnot, Seuche oder anderes Unglück zeigen, dass der Gott nicht mehr zum Nutzen der Seinen wirkt, so liegt der Schluss nahe, dass das Band der Verwandtschaft mit ihm gelöst oder gelockert ist, und dass man es wieder durch eine feierliche Ceremonie anknüpfen muss, durch die aufs neue jedem Mitglied der Gemeinschaft Anteil an dem heiligen Leben gegeben wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird der sacramentale Brauch zu einem Sühneritus, der die Gemeinde mit dem ihr entfremdeten Gotte wieder in ein harmonisches Verhältnis bringt. Die Idee der durch das Opfer begründeten Gemeinschaft enthält damit auch die ersten Ansätze zu der Vorstellung eines Sühnebrauches. In allen älteren Formen des semitischen Cultus sind der Begriff der Gemeinschaft und der Sühne mit einander verknüpft, indem die Sühne nur ein Akt der Gemeinschaft ist, der die Erinnerung an eine vorausgegangene Entfremdung aufheben soll.

Diese Ideen kommen in zwei verschiedenen Arten cultischer Bräuche zur Geltung. Wenn das ganze Gemeinwesen daran beteiligt ist, so nimmt der Akt der Gemeinschaft und Sühnung die Gestalt eines Opfers an. Aber neben diesem gemeinschaftlichen cultischen Akt finden wir die private Ausübung eines Cultus, durch die das Individuum eine Einheit zwischen sich und der Gottheit herzustellen sucht, ohne das Opfer eines Tieres, entweder durch Verwendung des eigenen Blutes in einem dem zwischen Privatpersonen abgeschlossenen Blutbündnis analogen Ritus oder durch andere Akte, die auf demselben Princip beruhen. Derartige Bräuche sind besonders lehrreich, weil sie in einfacher Form dieselben Ideen zum Ausdruck bringen, die dem complicierten System des alten Opfers zu Grunde liegen. Es wird von Nutzen sein, unsere Aufmerksamkeit auf sie zu richten, bevor wir auf eine nähere Erörterung des eigentlichen Opfers eingehen <sup>541</sup>.

#### Darbringungen des eignen Blutes.

In den cultischen Bräuchen der Semiten und anderer Völker finden wir in alter wie neuer Zeit manche Fälle, in denen der Verehrer sein eignes Blut auf dem Altar darbringt als ein Mittel, ihn und seine Gebete der Gottheit zu empfehlen <sup>542</sup>. Ein klassisches Beispiel dafür ist das der Baalspriester in dem Streite zwischen dem Gotte von Tyrus und dem Gotte von Israel (I. Kön. 18, 28). In ähnlicher Weise machten sich bei den Festen der syrischen Gottheit zu Mabbug die Galli und Geweihten Einschnitte in die Arme, oder sie liessen sich gegenseitig den Rücken blutig schlagen <sup>543</sup>), ebenso wie es jetzt

541) Ueber den im Nachstehenden behandelten Gegenstand ist besonders die reichhaltige Sammlung des Materials zu vergleichen, die G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer etc., Amsterdam 1886—87, gegeben hat.

542) s. Spencer, Leges Rit. Hebr. II, 13, 2.

543) Lucian, De dea Syria 50: „Γάλλοι δὲ πολλοὶ καὶ τοὺς ἑλεῖα ἱεροὶ ἄνθρωποι τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονται δὲ τοὺς πήχεας καὶ τοὺς νῶτοις πρὸς ἀλλήλους τύπτονται.“

von den persischen Geweihten beim jährlichen Gedenkfest an das Martyrium des Hasan und Husein geschieht<sup>544</sup>. Ich habe an einem anderen Orte dargethan, dass die allgemeine Ausbreitung dieses Brauches bei den Aramäern durch das syrische Verbum *etkaššaf* „anfehen“, eigentlich „sich schneiden“ bezeugt wird<sup>545</sup>.

Die allgemeine Auffassung solcher Bräuche ist in neuer wie alter Zeit die gewesen, dass das Vergiessen von Blut, ohne das Leben zu nehmen, ein Ersatz für das Menschenopfer sei<sup>546</sup>, eine Deutung, die sich durch ihre Einfachheit empfiehlt und für manche Fälle wahrscheinlich das Richtige trifft. Doch ist sie als eine allgemeine Erklärung der Darbringung des eignen Blutes von seiten eines Bittenden nicht völlig ausreichend. Das Menschenopfer wird nicht zu Gunsten des Opfers, sondern unter Preisgebung des Opfers zu Gunsten der opfernden Gemeinschaft dargebracht; das Vergiessen des eignen Blutes ist hingegen in manchen Fällen ein Mittel, um sich selbst der Gottheit zu empfehlen. Ferner giebt es eine weit verbreitete Art von Riten, die unter barbarischen Völkern herrschen, bei denen das Vergiessen von Blut einen Teil der Einweihungszeremonie bildet, durch die Jünglinge im Alter der Reife oder nachher in den Stand der Männer aufgenommen und zum vollen Anteil an den Rechten und dem Cultus der Gemeinschaft zugelassen werden. In beiden Fällen muss der Zweck der Ceremonie sein, zwischen dem Verehrer und seinem Gott ein Blutband durch ein stärkeres Mittel anzuknüpfen oder zu befestigen, als es die gewöhnlichen Bräuche, das Streicheln oder Küssen des heiligen Steines, sind. Zu diesem Zweck wird das Blut eines Menschen auf dem Altar dargebracht, oder es wird dem Bilde des Gottes appliciert und hat genau die gleiche Wirkung wie bei den Bräuchen des Blutbündnisses<sup>547</sup>.

Eine starke Bestätigung findet diese Auffassung durch die gleichen Bräuche, die unter manchen Völkern bei der Trauer um verstorbene Stammesgenossen beobachtet werden. Das hebräische Gesetz verbot den Trauernden, sich zu Ehren des Toten zu ritzen oder zu stechen (Lev. 19, 28. 21, 5. Deut. 14, 1), offenbar weil es diesen Brauch, der trotzdem bis an das Ende des alten Königtums allgemein üblich war<sup>548</sup>, mit heidnischen Riten verknüpfte. Bei den

544) Es scheint dies ein Ueberrest der alten Riten des Anaitis-Cultus zu sein; denn ähnliche Bräuche im Cultus der Bellona in Rom zur Kaiserzeit waren aus Kappadocien entlehnt und zwar offenbar aus einer Form des Anaitis-Cultus (vergl. Roscher, s. v.). Dieser war wiederum eng mit dem Cultus der syrischen Göttin verwandt und scheint sich unter semitischem Einfluss sehr weit ausgebreitet zu haben. Vergl. meinen Aufsatz „Ctesias and the Semiramis Legend“ in English Histor. Review, April 1887.

545) Journal of Philol. XIV, 125. cf. Nöldeke, ZDMG. 40, 723. [Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 126.]

546) S. Pausanias, III, 16. 10 über die blutige Geißelung der spartanischen *ephebi* am Altar der Artemis Orthia [s. Preller-Robert, Griech. Mythologie I, p. 308 f.]. Zu vergleichen Euripides, Iphig. Taur. 1458 ff. s. auch Bourke, Snake Dance of the Moquis of Arizona, p. 196, und besonders Wilken, a. a. O. p. 68 ff.

547) Dass das Blut auf den Altar oder an den Fuss desselben fließen muss, wird in gewissen Fällen ausdrücklich bezeugt, z. B. im spartanischen Cultus der Artemis Orthia und in manchen mexikanischen Riten der gleichen Art. Sahagun, Nouvelle Espagne (Französisch. Uebers. 1880) p. 185. In der Schilderung des Bellona-Cultus bei Tibull, I, 6 v. 45—50, wird das Bild der Göttin mit dem Blute besprengt („Sanguine et effuso spargit inulta deam“). Die Kirchenväter fügen noch die Angabe hinzu, dass die Teilnehmer an dem Ritus gegenseitig ihr Blut tranken.

548) Jer. 16, 6. Die Trauerfeier, die Jer. 16, 7 erwähnt (vergl. Hos. 9, 4), und die bezweckt, die Leidtragenden zu trösten, ist ihrem Ursprunge nach ein Fest der Gemeinschaft mit dem Toten. Vergl. Tylor, Primitive Culture, II, 26 ff. Dieser Akt der Ge-

Arabern bestand ebenso, wie bei den Griechen und anderen alten Völkern, der Trauergebrauch, sich das Gesicht zum Zweck des Blutvergiessens zu zerkratzen<sup>549</sup>. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Brauches tritt uns in der Form entgegen, in der er sich noch bei gewissen rohen Völkern erhalten hat. In Neu-Süd-Wales „standen mehrere Männer an einem offenen Grabe und schlugen sich gegenseitig mit dem Bumerang die Köpfe blutig und hielten dann ihre Köpfe über das Grab, sodass das Blut aus den Wunden auf den Leichnam floss“<sup>550</sup>. In ähnlicher Weise wird auf Otahiti das bei der Trauer vergossene Blut wie die Thränen in Leinwandfetzen aufgefangen, die auf die Bahre gelegt werden<sup>551</sup>. Das dem Toten dargebrachte Blut und die Thränen sind hier ein Pfand dauernder Liebe. In Australien wird der Brauch noch dadurch vervollständigt, dass ein Fleischstück von dem Leichnam, der gedörret ist, abgeschnitten und an die Verwandten und Freunde des Verstorbenen verteilt wird; einige verzehren ihr Stück, „um Kraft und Mut zu gewinnen“. Die doppelseitige Natur des Brauches macht es unzweifelhaft, dass sein Zweck die Herstellung eines dauernden Bündnisses mit dem Toten ist.

### Die Haaropfer.

Bei den Hebräern wie bei den Arabern, ebenso aber auch bei manchen anderen Völkern des Altertums wie der neueren Zeit, ist mit dem Zerkratzen des Fleisches in der Trauer der Brauch verbunden, den Kopf zu rasieren oder einen Teil des Haares abzuschneiden und in das Grab oder auf den Scheiterhaufen zu legen<sup>552</sup>. Auch hier zeigt ein Vergleich mit den Gebräuchen primitiverer Völker, dass der Brauch ursprünglich eine doppelte Beziehung und genau denselben Sinn hatte wie die Darbringung des Blutes von seiten

meinschaft bietet den Ueberlebenden Trost. In den ältesten Zeiten aber hatte die Tröstung eine physische Grundlage; so bestand der arabische *sulwân*, der Trank, der den Trauernden sein Leid vergessen liess, aus Wasser, das mit Staub von dem Grabe gemischt war (Wellhausen, Heidentum, p. 142, 2. Aufl. p. 163), eine Form der Gemeinschaft, die im Princip durchaus dem australischen Brauch entspricht, ein Stück von dem Leichnam zu essen. Eine Richtung unter den Anthropologen ist geneigt, alle Totenbräuche aus der Furcht vor Geistern zu erklären. Bei den Semiten sind indes jedenfalls die meisten Totenbräuche aus einer über das Grab hinausreichenden Liebe zu erklären (Küssen des Toten: Gen. 50, 1).

549) Die notwendigen Quellenangaben hierfür s. bei Wellhausen, Heidentum, p. 160. Vergl. über die Trauerbräuche im allgemeinen Buchari, II, 75 f. und Freitag, in der latein. Uebersetzung der Hamâsa, I, 430 f.

550) F. Bonney im Journ. Anthropol. Instit. XIII (1884) p. 134. Auf diese und die nachfolgende Darstellung hat mich Frazer hingewiesen.

551) Cooks First Voyage, bk. I, chap. 19.

552) Für die Araber, bei denen dieser Trauerbrauch auf die Weiber beschränkt ist, vergl. ausser den oben (S. 247) angeführten Autoritäten noch Krehl, Religion der Araber, p. 33; Goldziher, Muham. Studien, I, 248; Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 181. Zu bemerken ist das Epitheton *halâk* = *hâlîka* „Tod“. — Für die Hebräer, bei denen es nicht Sitte war, den ganzen Kopf zu scheeren, sondern nur die Vorderseite, vergl. Amos 8, 10; Jer. 16, 6; Hes. 7, 18; dazu die gesetzlichen Verbote Lev. 19, 27; Deut. 14, 1; vergl. Lev. 21, 5; Hes. 44, 20. Bei den Hebräern wird nicht ausdrücklich bezeugt, dass sie das abgeschnittene Haar auf das Grab legten, aber in Arabien geschah dies in der heidnischen Zeit und geschieht bei einigen Beduinestämmen nach dem Zeugnis von neueren Reisenden noch heute. Ein bemerkenswerter Zug im arabischen Brauch ist, dass der Trauernde das abgeschnittene Haar in das *Sikâb*, ein mit seinem eignen Blute beflecktes Tuch, einhüllt. Vergl. den der Dichterin Al-Hansâ zugeschriebenen Vers im Tag al-Arûs s. v.



des Trauernden. Bei den Australiern ist es nämlich auch zulässig, statt des Fleischstückes einige Haare von der Leiche abzuschneiden. Thatsächlich gilt das Haar primitiven Völkern vielfach als ein lebendiger und wichtiger Bestandteil des Körpers, und als solcher ist es Gegenstand mancher Tabus und religiöser Vorstellungen<sup>553</sup>. Wenn das Haar eines Lebenden bei einem Toten niedergelegt wird, oder wenn das Haar des Toten im Besitz der Lebenden bleibt, so sind dadurch beide zu einer dauernden Verbindung vereint.

Bei den Semiten wie bei anderen Völkern ist das Haaropfer nicht nur bei der Trauer gebräuchlich, sondern auch im Cultus der Götter; in beiden Fällen entsprechen sich die Einzelheiten des Rituals so genau, dass sich nicht daran zweifeln lässt, dass in beiden ein einziger Grundgedanke zum Ausdruck kommt. Das Haar des Achilles war dem Stromgott Spercheus geweiht, zu dessen Ehren es bei seiner glücklichen Rückkehr aus Troja geschoren werden sollte. Da der Held aber wusste, dass er niemals zurückkehren werde, so brachte er es dem toten Patroklos als Opfer dar und legt sein blondes Haar dem Toten in die Hand. Arabische Frauen legten ihr Haar auf das Grab eines Toten; in Syrien schnitten junge Männer und Mädchen ihre langen Locken ab und legten sie in Kästchen aus Gold oder Silber in den Tempeln nieder<sup>554</sup>. Die Hebräer schoren in der Trauer den vorderen Teil des Kopfes.

553) S. den Artikel „Taboo“ in der Encyclop. Britann. Wilken, Haaropfer, p. 78 ff. und „Die Simsonsage“. (Gids, 1888, No. 5) hat zahlreiche Belege zusammengestellt, um nachzuweisen, dass das Haar oft als ein besonderer Sitz des Lebens und der Kraft betrachtet wird. Vielleicht hängt diese Anschauung mit der Thatsache zusammen, dass auch bei Erwachsenen das Haar zu wachsen und damit ein Leben zu äussern fortführt. Unterstützt wird diese Vermutung noch dadurch, dass bei manchen Völkern auch die Nägel in ähnlicher Weise Gegenstand religiösen Brauches sind. Der Brauch, das Haupthaar oder einen Teil desselben abzuschneiden, ist ziemlich weit verbreitet (vergl. Wilken, Haaropfer, p. 74). Eine vereinzelte Angabe darüber seitens eines Mahûby-Arabers s. bei Doughty, I, 450, wozu D. bemerkt, wenn sein Gewährsmann die Wahrheit geredet habe, so sei der Brauch in andern Teilen Arabiens nicht bekannt. Die Sitte, dem Toten das Haar abzuschneiden, scheint mir indes darin zum Ausdruck zu kommen, wenn die Bekriten vor der Schlacht bei Kidda ihr Haar abschnitten, indem sie sich damit dem Tode weihten (*Hamâsa*, p. 253, Z. 17). Vielleicht liegt dasselbe bei Ibn Hišâm, p. 254, Z. 16 f. vor, wo ein Mann träumt, dass sein Haupt geschoren wird, was er als ein Anzeichen seines Todes ansieht. Wilken meint, dass das Haar ursprünglich vom Leichnam oder von dem Sterbenden abgeschnitten wurde, um der Seele das Entweichen aus dem Körper zu erleichtern. Diese Anschauung dürfte dem rohen Denken durchaus entsprechen, zumal da die Ansicht weit verbreitet scheint, dass die Haare noch einige Zeit nach dem Tode zu wachsen fortfahren. Wenn wir aber finden, dass die Haare des Toten als ein Mittel der Wahrsagung, oder als ein Zauber gebraucht werden, wie es bei manchen Völkern der Fall ist (Wilken, Haaropfer, Anhang II), so werden wir damit zu der Annahme geführt, dass der Hauptzweck des Haarabschneidens darin liegen muss, das Haar aufzubewahren als ein Mittel des fortgesetzten Verkehrs mit dem Toten. Der Besitz des Haares vom Haupt eines Menschen oder eines abgeschnittenen Stückes von seinen Nägeln ist in der primitiven Zauberei ein mächtiges Mittel, um über ihn Gewalt zu erlangen und zu behaupten. Ich möchte annehmen, dass dies auch der Grund ist, weshalb ein Araber, bevor er einen Gefangenen freigibt, dessen Haar abschneidet und in seinen Köcher legt; s. darüber die Belege bei Wilken, a. a. O. p. 111; dazu Rasmussen, *Addimenta*, p. 70 f.; *Agh*. XII, 128, Z. 1. Aus dem gleichen Grunde wurde Muhammads Haar aufbewahrt und von seinen Gefährten (an der Helmkappe etc.) getragen. s. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, p. 429; *Agh*. XV, 12. 13. Ein solches Haar ist die berühmte Reliquie in der Moschee zu Kairawân.

554) Lucian, *De dea Syria*, 60: „Οἱ μὲν νεανία τῶν γενεῶν ἀπάρχονται, τῆσι δὲ παρθέναισι πλοκάμους ἱρούς ἐκ γενετῆς ἀπᾶσι, τοὺς ἐπειὶν ἐν τῇ ἰρῇ γένονται, τάμουσι τε καὶ ἐς ἄγγρα καθάδεντες οἱ μὲν ἀργύρεα, πολλοὶ δὲ χρύσεια ἐν τῇ νηφ̄ προσηλώσαντες ἀπᾶσι ἐπεγράφαντες ἕκαστοι τὰ οὐνόματα“. Neuere Erklärer haben durch eine ganz unzulässige Conjectur diese Angabe so deuten wollen, dass die Mädchen ihr Haar, die Jünglinge ihren Bart darbrachten. Vergl. *Ephraem Syrus*, *Opera Syr.* I, 246; die syrische

Die Araber zur Zeit Herodots trugen eine ähnliche Tonsur zu Ehren eines Gottes Orotal, von dem man glaubte, dass er die gleiche Haartracht habe<sup>555</sup>. Man würde über das durch Beweise Gesicherte hinausgehen, wollte man aus diesen Parallelen zwischen Trauerbräuchen und religiösen Bräuchen den Schluss ziehen, dass der Cultus der Götter seine Grundlagen im Totencult habe. Es ergibt sich nur soviel, dass die gleichen Mittel, die für geeignet galten, um ein Bündnis zwischen dem Lebenden und dem Toten dauernd aufrecht zu erhalten, auch für religiöse Zwecke benutzt wurden, um eine feste Vereinigung zwischen dem Verehrer und seinem Gotte herzustellen.

Indem wir von diesem Grundgedanken ausgehen, können wir ohne Schwierigkeit die beiden Hauptformen des Haaropfers, die uns auf dem Boden der Religion begegnen, erklären. Seinem Wesen nach ist das Opfer eine persönliche Leistung, die zu Gunsten eines Individuums, nicht zu Gunsten einer Gemeinschaft vollzogen wird. Es hat deshalb in den feststehenden und regelmässig geübten Bräuchen einer localen oder Stammesreligion, in denen sich ein Kreis von Menschen in einem regelmässigen Akt des gemeinsamen Cultus vereinigt, keinen Platz. Sein eigentlicher Zweck ist, das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und einem Gotte herzustellen oder zu festigen. Daher ist es an seinem rechten Platze entweder bei Einweihungsbräuchen, durch die ein neues Mitglied in den Kreis einer bestimmten Religion aufgenommen wird, oder bei besonderen Gelübden und speciellen Weiheakten, durch die der Verehrer das Band zwischen sich und der Gottheit fester zu knüpfen sucht. In der griechischen Religion begegnen wir dem Haaropfer daher entweder an dem Zeitpunkte, wo ein Jüngling in das Mannesalter tritt und damit einen vollen Anteil an den religiösen wie politischen Verpflichtungen eines Bürgers auf sich nimmt, oder auch bei Erfüllung eines Gelübdes, das jemand in einem Augenblicke gethan hat, in dem er der göttlichen Hülfe besonders bedurfte. Das Gleiche gilt für die semitische Religion; doch ist, um dies klar zu machen, eine nähere Darlegung erforderlich.

In den alten Gemeinwesen ist der Einzelne schon durch seine Geburt dazu bestimmt, Mitglied einer bestimmten politischen und socialen Gemeinschaft zu werden, die gleichzeitig eine besondere religiöse Gemeinschaft bildet. Diese Bestimmung muss indes in manchen Fällen ihre Bestätigung durch einen formellen Akt der Zulassung zur Gemeinschaft finden. Das Kind oder der unerwachsene Jüngling haben noch nicht die vollen bürgerlichen Rechte und Verpflichtungen; und im allgemeinen haben sie nach dem Grundsatz, dass die bürgerliche und die religiöse Stellung untrennbar verbunden sind, auch

Übersetzung von Lev. 19, 27 liest: „ihr sollt euer Haar nicht lang wachsen lassen“, wozu Ephraem die Erklärung giebt, dass es eine heidnische Sitte war, das Haar auf eine bestimmte Zeit wachsen zu lassen und dann an einem festgesetzten Tage das Haupt an einem Tempel oder an einer heiligen Quelle zu scheeren.

555) Eine besondere arabische Haartracht wird bereits Jer. 25, 23 erwähnt. Sie findet sich auch anderswo im Altertum, z. B. auf Euböa und in einigen Gebieten Kleinasiens (Ilias, II, 542; Plutarch, Theseus, 5; Strabo, X, 3, 6; Chörilus bei Josephus, contra Apion. I, 22; Pollux, II, 28). In Delphi, wo griechische Jünglinge das lange Haar ihrer Kindheit zu opfern pflegten, wurde dieses Abschneiden *ἠγχιζέειν* genannt; denn von Theseus wurde erzählt, dass er sich nur die Stirnlocken am Tempel abgeschnitten habe. Bei den Kureten war dies die Form, wie die Krieger ihr Haar trugen. Kinder liessen darnach vermutlich ihre Haare lang wachsen und opferten sie beim Eintritt in das Mannesalter, ebenso wie bei den Arabern die beiden Schläfenlocken das Zeichen des Unerwachsenen sind.

keinen vollen Anteil an den Rechten oder Pflichten der gemeinsamen Religion. Sie sind von manchen religiösen Ceremonien ausgeschlossen, wie sie umgekehrt manches ohne Verschuldung thun dürfen, was dem vollberechtigten Stammesgenossen auf Grund der religiösen Bestimmungen aufs strengste verboten ist. Bei barbarischen Völkern wird der Uebergang von der bürgerlichen und religiösen Unmündigkeit zur vollen Reife oft durch bestimmte Proben zur Prüfung des Mutes und der Standhaftigkeit eingeleitet; denn der vollberechtigte Stammesgenosse soll vor allem ein Krieger sein. In jedem Falle ist der Uebergang von der Kindheit zur Stammesreife zu bedeutsam, um ohne eine förmliche Ceremonie und öffentliche Einweihungsbräuche zu erfolgen, durch welche die völlige und endgültige Eingliederung des Neulings in die bürgerliche und religiöse Gemeinschaft des Stammes vollzogen wird<sup>556</sup>. Aus dem bereits Gesagten ist klar, dass ein wesentlicher Zug in solchem Ritual darin bestehen wird, dass das Blut des Jünglings an das heilige Symbol gebracht, oder das ihm abgeschnittene Haar an der Cultusstätte des Gottes seines Volkes niedergelegt wird. Der eine oder der andere dieser Bräuche wird unter sehr rohen Völkern in der That bei den Riten beobachtet, denen sich jeder Jüngling unterziehen muss, bevor er die Würde eines Kriegers erlangt, heiraten darf und die sonstigen Vorrechte des vollen Mannes ausüben kann. Bei völlig barbarischen Völkern sind diese Einweihungsbräuche von grosser Bedeutung und haben oft einen äusserst abstossenden Charakter. Besonders nimmt die Darbringung des Blutes häufig eine Form an, die es zu einer grausamen Probe des Mutes macht — wie in Sparta bei der Geisselung der ephebi am Altar der Artemis Arthia, oder bei dem scheusslichen Brauche, der bei einigen der wilden Gebirgsstämme Arabiens an die Stelle der Beschneidung trat<sup>557</sup>. Je mehr die Sitten an Roheit verlieren, je weniger das Gemeinwesen wesentlich für den Krieg ausgestaltet wird, wird naturgemäss auch die wilde Barbarei des ursprünglichen Rituals gemildert, und die Einweihungsbräuche verlieren allmählich ihre Bedeutung, bis sie zu einer bloss häuslichen Feier werden, die ihrer socialen Bedeutung nach mit den privaten Festlichkeiten einer modernen Familie verglichen werden kann, wenn ein Sohn mündig wird, nach ihrer religiösen Bedeutung aber etwa mit der ersten Communion eines jungen Katholiken. Als der Ritus seine politische Bedeutung verlor und ein rein religiöser Brauch wurde, bestand auch nicht mehr die Notwendigkeit, ihn bis zur Erreichung des vollen Mannesalters zu verschieben. Vielmehr ist das natürliche Bestreben frommer Eltern, ihr Kind so früh wie möglich dem Gotte zu weihen, der fürs Leben sein Beschützer sein soll. Die Beschneidung, die ursprünglich kurz vor der Ehe vollzogen wurde und somit ein Brauch war, durch den die Einführung in die vollen Rechte des Mannesalters erfolgte, wird bei muhammedanischen Kindern jetzt gewöhnlich vollzogen, bevor sie das Alter der Reife erlangt haben, während bei den Hebräern die Kinder am achten Tage nach der Geburt beschnitten wurden. Aehnliche Umgestaltungen des Brauches erfuhr das semitische Haaropfer. Zur Zeit Muhammads war es bei

556) In einigen Fällen scheint der Ritus mit der Ueberführung des Jünglings aus dem Stamme der Mutter in den des Vaters verknüpft zu sein. In dem vorliegenden Zusammenhange ist es indes nicht nötig, diese Seite der Sache näher zu erörtern.

557) Der Zusammenhang zwischen der Beschneidung und der Blutdarbringung bei der Einweihung wird an anderer Stelle eingehender erörtert werden.



den Arabern üblich, bei der Geburt eines Kindes ein Schaf zu schlachten, sodann den Kopf des Kindes zu rasieren und die Kopfhaut mit dem Blute des Opfers zu beschmieren. Dieser *'akika* oder „das Abschneiden des Haares“ genannte Brauch war dazu bestimmt, „das Böse vom Kinde abzuwenden“, und war offenbar ein Akt der Weihe, durch den das Kind dem Schutz des Gottes und der Gemeinschaft unterstellt wurde<sup>558</sup>. Andererseits bestand bei den Syrern zur Zeit Lucians die Sitte, Knaben und Mädchen das Haar als etwas Geweihtes von der Geburt bis zum jugendlichen Alter ungeschoren wachsen zu lassen; der Brauch, dass es abgeschnitten und an einem Heiligtum dargebracht wurde, war eine notwendige Vorbereitung zur Ehe. Mit andern Worten: das Haaropfer von Jünglingen und Mädchen war ein religiöser Einweihungsbrauch, dem sie sich unterwerfen mussten, bevor sie in den Stand der bürgerlichen Mündigkeit eintreten konnten. Das Gleiche scheint, wenigstens bei den Mädchen, an phönici-schen Heiligtümern stattgefunden zu haben; denn die Verehrerinnen, die bei dem Adonisfest zu Byblus nach Lucians Angabe<sup>559</sup> ihr Haar oder ihre Keuschheit opfern mussten, scheinen nach andern Berichten<sup>560</sup> in der Regel Jungfrauen gewesen zu sein, von denen dieser Akt der Verehrung als eine Vorbedingung zur Ehe ausgeübt wurde. Ich vermute, dass ebenso bei den Arabern die *'akika* eine Ceremonie der Einweihung zur Mannesreife, und dass die Verlegung des Brauches in das Kindesalter eine spätere Neuerung war. Denn bei den Arabern wie bei den Syrern liessen die Jünglinge ihr Haar lang wachsen,

**558)** Dass das Haar als eine Opfergabe betrachtet wurde, ergibt sich aus dem muslimischen Brauch, der von der Tradition auf ein Beispiel der Fâtima zurückgeführt wurde, bei Almosen das Gewicht desselben in Silber zu spenden. Almosen sind aber Gaben religiöser Art; und so wurde auch bei dem ähnlichen Brauch, den Herod. II, 65 und Diodor I, 83 [von Herodot abhängig, ergänzt aber den lückenhaften Text] für das alte Aegypten bezeugen, das Silber an das Heiligtum gezahlt. Die weiteren Einzelheiten s. *Kinship*, p. 152 ff. Dort habe ich ausführlicher dargestellt, wie dieser Brauch einem Kinde den Wechsel des Stammes erleichterte, als sich die Regel zu festigen begann, dass der Sohn dem Vater und nicht der Mutter folgt. Ich glaube noch immer, dass dieser Punkt sehr beachtenswert ist, dass der Wunsch, die Religion eines Kindes und mit ihr die Zugehörigkeit zu einem Stamme zu einem möglichst frühen Zeitpunkt zu bestimmen, eine der Ursachen dafür gewesen sein kann, die Ceremonie bereits in der Kindheit zu vollziehen. — Doch haben mich Nöldes Bemerkungen (ZDMG. 40, 184) und eine eingehendere Prüfung des ganzen Sachverhaltes beim Haaropfer zu der Ueberzeugung gebracht, dass der Name *'akika* nicht mit der Idee des Stammeswechsels zusammenhängt, sondern von dem Abschneiden des ersten Haares hergeleitet ist. Darin sehe ich immerhin eine Bestätigung der Ansicht, dass die alte Sitte bei den Arabern wie bei den Syrern die war, das Abschneiden des ersten Haares bis zum Jünglingsalter zu verschieben; denn der Ausdruck *'akka* ist ganz passend für das Opfer der langen Locken des jugendlichen Alters, während er für das Abscheeren der schwachen Haare eines neugeborenen Kindes zu stark ist.

Zu vergleichen ist hierzu auch der Gebrauch des Verbums in den Phrasen *'ukkat tamimatuhu* (*Kâmil*, 405, Z. 19) und *'akka l-šabâbu tamimati* (*Tâg al-'arûs* s. v.), die von dem Abschneiden des in der Kindheit getragenen Amulettes, wenn das Mannesalter erreicht ist, gebraucht werden. Im heutigen Syrien (im Gebiet von Sidon) darf das Haar eines Kindes nicht eher abgeschnitten werden, als bis es ein Jahr alt ist. (ZDPV. VII, 85.)

**559)** Lucian, *De dea Syria*, 6: „γυναικῶν δὲ ὀκῶσαι οὐκ ἐθέλουσι ξυρέσθαι, τοιγύνηε ζημίην ἐκτελέουσι· ἐν μὲν ἡμέρῃ ἐπὶ πρὶς τῆς ὥρης ἵστανται, ἣ δὲ ἀγορῇ μόνονισι ξείνοιαι παρακίεσται καὶ ὁ μὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίῃ γίγνεται.“

**560)** *Sozomenos*, V, 10, 7. Vergl. *Socrates*, *Hist. eccl.* I, 18. Den ähnlichen Brauch in Babylonien bezeugt Herodot, I, 199. Wir können nicht annehmen, dass sich diese Bräuche auf Mädchen vor der Verheiratung beschränkten (*Euseb*, *Vita Constantini*, III, 58, 1); aber es scheint, dass sie bei ihnen als Verpflichtung bestanden.

und das Zeichen des unerwachsenen Alters war das Beibehalten der seitlichen Haarlocken, die erwachsene Krieger nicht trugen<sup>561</sup>. Das Abschneiden der Schläfenlocken war mithin das Zeichen der Zulassung zur Manneswürde. Zur Zeit des Herodot muss es auch eine förmliche Einweihung in den Cultus des Orotal gewesen sein; denn anders ist die religiöse Bedeutung, die Herodot der beschorenen Stirne beilegt, nicht zu erklären. Zugleich müssen wir daraus schliessen, dass ein der *'akika* genau entsprechendes Haaropfer beim Eintritt in das Mannesalter stattfand, und dass darnach das Stirnhaar gewöhnlich kurz getragen wurde als ein dauerndes Merkmal dieses Weiheopfers. Es ist keineswegs sicher, dass der Einweihungsbrauch auch in späteren Zeiten unabänderlich in der Kindheit vollzogen wurde; denn der Name *'akika*, der sowohl das erste Haar wie die religiöse Ceremonie des Abschneidens bezeichnet, wird bisweilen auch von den Locken eines dem Mannesalter nahen Jünglings gebraucht<sup>562</sup>. Im bildlichen Sinne bezeichnet er das Gefieder eines jungen Strausses oder die Haarbüschel eines Esels<sup>563</sup>, von denen keines mit dem schwachen Haarwuchs auf dem Kopf eines neugeborenen Kindes irgendwelche Aehnlichkeit hat.

Es ergibt sich also, dass der älteste semitische Brauch, in Arabien wie in Syrien, war, die Haare des Kindesalters bei der Zulassung zu der religiösen und socialen Stellung des Mannes zu opfern.

#### Das Haaropfer im späteren Leben.

Das Band zwischen dem Verehrer und seinem Gott, das durch das Haaropfer geschaffen war, hatte dauernden Charakter; allein es war natürlich, dass es von Zeit zu Zeit erneuert wurde, wenn irgend welcher Grund zu der Befürchtung vorlag, dass die Teilnahme der Gottheit für ihren Anhänger gemindert sei. So bestand bei den Einwohnern von Tāf in Arabien die Sitte, ihr Haupt am Heiligtum der Stadt zu scheeren, wenn sie von einer Reise zurückkehrten<sup>564</sup>. Dabei mag die Anschauung zu Grunde liegen, dass die Abwesenheit vom heiligen Gebiete das religiöse Band gelockert haben könne, und dass es deshalb nötig sei, es aufs neue zu befestigen. Ebenso bildet das Haaropfer einen Teil des Rituals an jeder arabischen Wallfahrtsstätte<sup>565</sup>, und ebenso bei den grossen Festen von Byblus und Bambyke<sup>566</sup>, die keine

561) Wellhausen, Heidentum, p. 119. [Vergl. 2. Aufl. p. 123, Anm. 2: Das Wachsenlassen des Haares bei Kriegsgelübden kommt vielleicht bei den Hebräern vor; Richt. 5, 2 ist nach W. R. Smith vielleicht zu übersetzen: „als die Haare lang wuchsen in Israel, als das Volk zu kämpfen gelobte“. Ueber פָּרַעַת in der Bedeutung „die Haare lang fliegen, frei wallen lassen“ s. Num. 5, 18. Lev. 21, 10. vergl. 10, 6. Einen arabischen Beleg für die gleiche Bedeutung des Stammes פָּרַעַת im Zusammenhange mit einem Kriegszuge hat A. A. Bevan in einem Verse des Gassân ibn Duhaïl nachgewiesen (s. bei Wellhausen, a. a. O.). Vielleicht liegt dieser Brauch auch der Simsonsage zu Grunde.]

562) Imrulkais, 3, 1. s. *Lisân*, XII, 129, Z. 18, und Dozy, Supplément, s. v.

563) Zuhair, 1, 17; Diwân der Hudhaïl. 232, 9. Vergl. dazu Nöldcke, ZDMG. 40, 184.

564) Wellhausen, Muhammed in Medina, p. 381.

565) Wellhausen, Heidentum, p. 117 [2. Aufl. 124]; Goldziher, Muham. Studien, I. p. 249. Dass das Haar als ein Opfer abgeschoren wurde, zeigt sich aufs deutlichste im Cultus des Ukaisir, wo es mit einem Mehlopfers vermischt wurde.

566) Lucian, de dea Syria, 6. 55. Bei dem Feste zu Bambyke wurden auch die Augenbrauen abrasirt; das Opfer der Haare von den Augenbrauen kommt wieder in Peru, in den Gesetzen der Inkas, vor. Auf der Inschrift von Citium CIS. I. No. 86 werden Barbieri — ילבי — unter den ständigen Dienern des Tempels aufgezählt.

bloss lokalen Feiern waren, sondern zu denen die Pilger aus entlegenen Gebieten zusammenkamen. Der Verehrer wünschte sich bei diesen Gelegenheiten so sicher wie möglich mit der Gottheit und mit einer Cultusstätte zu verbinden, mit der er eine häufige und regelmässige Verbindung aufrecht zu erhalten nicht hoffen konnte. So war es denn das Geeignetste, dass er, wenn er von der heiligen Stätte zurückkehrte, an ihr einen Teil von sich selbst zurückliess als ein bleibendes Band der Einheit mit dem Tempel und dem Gotte, der ihn bewohnte.

### Das Haaropfer bei Gelübden.

Die syrischen und arabischen Pilgerfeste, mit denen das Haaropfer verbunden war, waren aussergewöhnliche Culte; in manchen Fällen war ihr Zweck, den Verehrer unter den Schutz eines fremden Gottes zu stellen, dessen Cult in der von Natur gegebenen oder localen Religion des Pilgers keine Stätte hatte. Jedenfalls war der Cultus kein Stück von den regelmässigen religiösen Pflichten des Menschen, sondern wurde vielmehr aus einem augenblicklichen Antriebe als ein Werk besonderer Frömmigkeit unternommen, oder unter dem Druck von Verhältnissen, die den Pilger das Bedürfnis empfinden liessen, in engere Berührung mit den göttlichen Mächten zu kommen. Bei den Hebräern verband sich wenigstens in der späteren Zeit, als die Pilgerfahrten nach Jerusalem zu den regelmässigen und vorgeschriebenen religiösen Übungen jedes einzelnen gehörten, mit diesen Festen kein Haaropfer; und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass diese Form des Cultus jemals in der älteren Zeit bei den gewöhnlichen Besuchen an dem eignen Localheiligtum jemandes erforderlich war. Das pentateuchische Gesetz kennt das Haaropfer nur beim Gelübde des Naziräats (Num. 6). Die einzelnen Bestimmungen lassen uns nicht erkennen, welche Stellung das Naziräat im wirklichen religiösen Leben des Judentums unter dem Gesetz einnahm. Aus Josephus<sup>567</sup> erfahren wir aber, dass das Gelübde besonders in Krankheit oder anderer Not geleistet wurde; es entspricht also genau dem gewöhnlichen griechischen Gelübde des Haaropfers bei Rettung aus Gefahren. Nach der antiken Auffassung ist die Thatsache, dass jemand in Not oder Gefahr ist, ein Beweis dafür, dass ihm die göttlichen Mächte, von denen sein Leben abhängt, entfremdet sind, und dies ist zugleich eine Aufforderung, sich mit den Göttern, denen er entfremdet ist, wieder in ein engeres Verhältnis zu setzen. Dazu bietet das Haaropfer das natürliche Mittel, und wenn das Opfer nicht sofort dargebracht werden kann, so muss es zum Gegenstand eines Gelübdes gemacht werden; denn ein Gelübde wird als das Verfahren betrachtet, eine künftige cultische Handlung voranzunehmen und sogleich wirksam werden zu lassen. Ein Gelübde dieser Art, das die Wiederherstellung normaler Beziehungen zur Gottheit bezweckt, ist natürlich mehr als ein einfaches Versprechen. Es ist die bindende Zusage, etwas durchzuführen, für das man gleichzeitig Vorbereitungen zu treffen beginnt, sodass das Leben des Gelobenden von dem Augenblicke an, in dem er die Verpflichtung übernimmt, dem gewöhnlichen Bereich des weltlichen Lebens entzogen ist und sich zu einer dauernden religiösen

567) Bell. Iud. II, 15, 1.



Bethätigung gestaltet<sup>568</sup>. Sobald jemand das Gelübde auf sich nimmt, sein Haar am Heiligtum abzuschneiden, ist damit das Haar etwas Geweihtes und als solches unantastbar, bis die Zeit zur Lösung des Gelübdes herangekommen ist. So sind denn die frei wallenden, langen Haare bei den hebräischen Naziräern und bei einem Griechen, der ein Gelübde wie das des Achilles geleistet hat, die sichtbaren Zeichen ihrer Weihe. Ebenso war dem arabischen Pilger, dessen Entschluss, ein entferntes Heiligtum zu besuchen, thatsächlich ein Gelübde war<sup>569</sup>, nicht gestattet, seine Haare abzuschneiden, ja selbst nicht einmal, sie zu kämmen und zu waschen. Aus dem gleichen Princip war der ganze Verlauf seiner Reise, von dem Tage an, an dem er sich dem Tempel zuwandte, um dort seine Verehrung zu erweisen, eine Periode der religiösen Weihe (*ihrām*)<sup>570</sup>, während der er einer Reihe von ceremoniellen Einschränkungen oder Tabus derselben Art unterworfen war, wie die, welche ihm bei wirklicher Anwesenheit am Heiligtum auferlegt waren.

#### Die Tabus, welche bei Pilgerfahrten und Gelübden eintreten.

Die religiösen Beschränkungen, die den Pilgern sowie allen, die ein Gelübde abgelegt haben, auferlegt sind, erfordern wegen ihrer besonderen Bedeutung noch eine eingehendere Darstellung. Diese Einschränkungen sind bisweilen der Wahl des Einzelnen überlassen, sodass sie mit der Uebernahme des Gelübdes zum Ausdruck kommen müssen; in anderen Fällen sind es feststehende und zur Sitte gewordene Bestimmungen, denen jeder, der ein Gelübde thut, unterworfen ist. Zu diesen letzteren gehören z. B. die Beschränkungen, die jedem arabischen Pilger auferlegt sind: er darf sein Haar nicht abschneiden, er muss sich des geschlechtlichen Verkehrs enthalten, er muss sich vom Blutvergiessen freihalten u. s. w. Zur ersten Gruppe gehören besondere Verpflichtungen, welche die Hebräer als *ēsār* oder *issār*, d. h. „Enthaltungsgelübde“ bezeichnen; so z. B. Ps. 132, 3 f. Acta 23, 14: „wir wollen nichts essen, bis wir Paulus getötet haben“.

Es ist zu beachten, dass die durch freie Wahl übernommenen Einschränkungen offenbar jünger sind als die feststehenden, und dass sie erst dann eintreten, wenn sich der feste Bestand des alten Brauches aufzulösen beginnt. Im alten Arabien galt die Bestimmung, dass jemand, der eine Blutfehde durchzuführen hatte, sich der Weiber, des Weines und der Salben enthalten musste; aber bereits in der Zeit des Propheten finden wir, dass diese Enthaltungsvorschriften zum Gegenstand besonders übernommener Verpflichtungen gemacht werden<sup>571</sup>. Wo diese Verpflichtung nach freier Wahl übernommen wird, nimmt sie von selbst den Charakter des Antriebes zur

568) Wenn das Gelübde an irgend eine Bedingung geknüpft ist, die in Zukunft eintreten soll, so tritt die Verpflichtung natürlich nicht notwendig in Kraft, bis die Bedingung erfüllt ist.

569) Im muhammedanischen Recht wird es ausdrücklich als ein Gelübde betrachtet.

570) Im Islam braucht diese Weihe der Pilger nicht eher in Kraft zu treten, als bis sie die Grenzen des heiligen Gebietes erreicht haben. Aber es ist zulässig und nach manchen Autoritäten vorzuziehen, den *ihrām* bereits auf sich zu nehmen, wenn man die Heimat verlässt; und dies war der alte Brauch.

571) Wākidi, ed. Kremer, 182, 6 = Ibn Hišām, 543, 8; *Agh.* VI, 99. 24, 30.

pünktlichen Lösung des Gelübdes an; der, welcher das Gelübde leistet, treibt seinen Eifer dadurch an, dass er sich selbst eine Enthaltung von gewissen Annehmlichkeiten des Lebens auferlegt, bis er seine Aufgabe erledigt hat<sup>572</sup>. Aber die mit gewissen Gelübden als selbstverständlich geforderten Enthaltungen können nicht aus diesem Princip erklärt werden. Prüft man sie im einzelnen genauer, so ergibt sich, dass sie einfach Tabus sind, die mit dem geweihten Zustande eintreten; es sind die gleichen Tabus, wie sie ohne Ablegung eines Gelübdes allen auferlegt werden, die sich an einem Cultus beteiligen oder den priesterlichen Dienst an einem Heiligtum verrichten, die sogar für jeden gelten, der an der heiligen Stätte weilt. So wurde von den Naziräern bei den Hebräern gefordert, dass sie sich des Weines enthielten und jede Unreinigkeit mieden, die durch Berührung eines Toten bewirkt wurde; dieselben Bestimmungen gelten für die Priester entweder überhaupt oder wenn sie einen cultischen Dienst verrichteten (Lev. 10, 9. 21, 1 ff.). Auch in betreff des geschlechtlichen Verkehrs galt das Tabu, das bei den Arabern den Pilgern auferlegt war, bei den Semiten im allgemeinen für jeden, der sich an einer cultischen Handlung beteiligte oder an einer heiligen Stätte anwesend war. Das Verbot des Blutvergiessens, mithin auch des Erjagens und Tötens von Wild, ist nur eine weitere Ausgestaltung der allgemeinen Bestimmung, dass auf heiligem Boden das Vergiessen von Blut untersagt ist. Wenn ferner die gleichen Tabus, wie sie auf einen Pilger angewandt werden, auch für alle gelten, die auf dem Kampfpfade gehen, und besonders für die, welche das Gelübde der Blutrache auf sich genommen haben (Diw. Hudh. 116, 17), so muss man sich daran erinnern, dass bei den Semiten — wie bei allen primitiven Völkern — der Krieg eine heilige Angelegenheit und der Krieger eine geweihte Person ist (מִקְדָּשִׁים Jes. 13, 3; vergl. Micha 3, 5). Der arabische Stamm *halla* = hebr. חלל, der von der Erledigung eines Gelübdes (wörtlich: „aufbinden“) gebraucht wird, bezeichnet zugleich den Uebergang aus dem Zustand des Tabu in den des gewöhnlichen Lebens.

Wellhausen bemerkt, dass das arabische *nadara* und das hebräische נדר ursprünglich beide „weihen“ bedeuten. Bei einem gewöhnlichen Gelübde weiht jemand irgend eine materielle Sache; mit dem Gelübde der Pilgerfahrt oder des Krieges weiht er sich selbst zu einem bestimmten Zwecke. Zur Bezeichnung dieser beiden Formen des Gelübdes haben die Araber nur den einen Stamm; im Hebräischen und Syrischen aber ist der Stamm in zwei Bildungen zerlegt: נדר = נָדַר „weihen“ neben נִיר = נָאֵר „Geweiheter“. Das syrische *nezîr* ist ungeachtet seines mittleren *z* kein blosses Lehnwort aus dem alten Testament, sondern wird z. B. auch von den dem Cultus der Belthis geweihten Mädchen gebraucht<sup>573</sup>.

Bei der Pilgerfahrt scheint der das Gelübde Leistende sich selbst zu weihen, in dem er der Gottheit sein Haar, einen Teil seiner Person, als Opfergabe am Heiligtum darbringt. Ob die Weihe der Krieger ursprünglich in derselben Weise bewirkt wurde und die Lösung des Gelübdes durch ein Haaropfer vollendet wurde, kann nur Gegenstand der Vermutung sein, aber un-

572) Mar z ũ k î bei Reiske, Abulfeda, I, p. 18 der Anmerkungen, wo der Ausdruck *mâ taktarîtu 'l-nafsu bihi* zu vergleichen ist mit אָסַר לְעַנּוּת נַפְשׁוֹ in Num. 30, 14.

573) Isaak von Antiochia, I, 212, Z. 130.

denkbar wäre es nicht. Wenn dem nun so ist, so muss die Gottheit, der das Haar geweiht wurde, der verwandte Stammesgott gewesen sein, der in einer primitiven Religion allein ein Interesse an der Rache für das Blut des Stammes haben konnte. Wir dürfen vielleicht annehmen, dass das Haaropfer der Krieger in Verbindung mit dem Opfer der aus dem Kriege Heimkehrenden stattfand<sup>574</sup>. Immerhin muss beachtet werden, dass Haupt und Haar von unter dem Tabu stehenden Personen überall in der Welt besonders heilig und unverletzlich sind, und dass die primitiven Anschauungen vom Haar als dem besondern Sitze des Lebens völlig ausreichen, um dies ohne eine Beziehung auf das Haaropfer zu erklären, in dem diese Vorstellung nur eine ihrer vielen Anwendungen findet. Es ist leicht verständlich, weshalb, wenn ein wichtiger Teil des Lebens seinen Sitz im Haare hat, einem Manne, dessen ganzes Leben geweiht ist — wie ein Maori-Häuptling, oder in Rom der Flamen Dialis, oder unter den Semiten Gestalten wie Simson und Samuel —, verboten war, sein Haar überhaupt zu scheeren; oder wenn er es that, so musste er Vorsichtsmassregeln gegen die Profanierung des heiligen Haarwuchses beobachten. Aus Hes. 44, 20 können wir schliessen, dass manche semitische Priester ihr Haar ungeschoren wachsen liessen, wie Samuel, während es andere gänzlich abrasierten, wie die ägyptischen Priester. Beide Bräuche können aus einem einzigen Princip erklärt werden: die Gefahr, das Haar zu profanieren konnte vermieden werden, indem man es überhaupt nicht wachsen liess, oder indem man nicht zuließ, dass es berührt wurde.

Bei den Hebräern waren sowohl Fürsten wie Priester geweihte Personen; *nazir* bedeutet bisweilen auch „Fürst“, während *nézer* „Weihe“ ein Diadem ist. Ein Diadem ist ursprünglich nichts anderes als eine Binde, um das langgewachsene Haar zu umschliessen. Ich möchte annehmen, dass in alter Zeit das Haar der hebräischen Fürsten — wie das eines Maorihäuptlings — Tabu war, und dass Absaloms lange Locken ein Zeichen seiner politischen Ansprüche, nicht seiner Eitelkeit waren (II. Sam. 14, 26). Es ist sehr beachtenswert, dass sich Absalom das Haar nach Ablauf jedes Jahres, d. h. zur heiligen Zeit der Pilgerfahrt, abscheeren liess, und dass es gewogen wurde, darin liegt offenbar ein religiöser Brauch ähnlich dem von Herodot II, 65 beschriebenen. Wenn das Haar eines Maori-Häuptlings abgeschnitten wird, wird es gleichfalls gesammelt und an einem heiligen Orte begraben oder an einen Baum gehängt.

Während das allgemeine Princip klar ist, dass die Beschränkungen, die Personen auferlegt sind, welche unter einem Gelübde stehen, ursprünglich Tabus waren, die mit dem Zustande der Weihe eintreten, so dürfen wir doch nicht erwarten, alle diese Tabus erklären zu können. Bei dem Mangel an direkten Zeugnissen ist es für den modernen Menschen zu schwer, die Wirkungen der primitiven Anschauung zu erschliessen.

Immerhin mögen hier noch zwei oder drei Bestimmungen Erwähnung finden, die der Anschauung, dass die Beschränkungen eigentlich private Verpflichtungen sind, die verhindern sollen, dass jemand die Erfüllung seines Gelübdes verzögert, in besonderer Weise Ausdruck verleihen. Den syrischen Pilgern war während ihrer ganzen Reise verboten, in einem Bette zu schlafen.

574) Das Nähere darüber s. in einem besondern Abschnitte des Cap. XII.



Mit dieser Bestimmung vergleicht Wellhausen den Brauch gewisser Araber, die während des *ihrám* nicht durch die Thür in ihr Zelt traten, sondern von hinten eindringen — ein Brauch, der offenbar eine Umgehung und Umgestaltung der älteren Vorschrift ist, nach der das Betreten des Hauses überhaupt verboten war. Die syrische und arabische Bestimmung sind vereinigt in Ps. 132, 3. Mit dem arabischen Brauche ist bei den Hebräern die Weigerung Urias zu vergleichen, während eines Feldzuges sein Haus zu betreten (II. Sam. 11, 11); vielleicht auch der hebräische Brauch, während des Laubhüttenfestes in Hütten zu wohnen, wozu es in der alten Religion mehrere Parallelen giebt. Unter dem Gesichtspunkt des Tabu lässt diese Bestimmung eine doppelte Erklärung zu: sie kann entweder eine Massregel gegen Unreinheit sein, oder sie soll das Haus und das Bett davor bewahren, durch Berührung mit der geweihten Person selbst Tabu und somit für den profanen Gebrauch ungeeignet zu werden. Zu Gunsten der letzteren Anschauung kann die auf Tahiti bestehende Sitte angeführt werden, wo die Könige das Betreten eines gewöhnlichen Hauses vermeiden, weil es dadurch Tabu werden würde und für seinen Besitzer verloren wäre. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls kann der syrische Brauch kaum von einem priesterlichen Brauche, wie dem der Selloi zu Dodona getrennt werden, die ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι [mit ungewaschenen Füßen an der Erde schlafend] waren. Die Bestimmung gegen das Betreten eines Hauses aber ist nicht zu sondern von der Einschränkung, die dem religiösen Orden der Rechabiten auferlegt ist (Jer. 35, 9 f.). Die Rechabiten enthielten sich, wie die Naziräer und die Araber, die ein Gelübde gethan hatten, auch des Weines, und dieselbe Enthaltung wurde von ägyptischen Priestern geübt<sup>575</sup>, wie auch von den Pythagoräern, deren ganzes Leben wie von einem Netz von Tabus umgeben war. Diese Parallelen lassen keinen Zweifel daran, dass die Regel der Enthaltung nicht eine freiwillig gewählte Einschränkung, sondern dass sie ein Tabu ist, das mit dem Zustande der Weihe eintritt. Aus Richt. 13, 4 ergibt sich, dass gegohrene (d. h. berauschende) Getränke mit unreiner Speise in eine Klasse fallen, womit das Verbot des Gegohrenen beim Opfer zu vergleichen ist. Dagegen ist die arabische Bestimmung gegen das Waschen und Salben des Hauptes nicht asketisch, sondern nur eine Consequenz aus der Unantastbarkeit des Kopfes, der nicht in einer Weise berührt werden darf, bei der die Haare aufgelöst werden. Die späteren Araber verstanden diese Bestimmung nicht mehr ganz, wie aus den Abweichungen in den Angaben hervorgeht, die von verschiedenen Autoritäten über ein und dasselbe Gelübde gemacht werden, z. B. die Berichte über das Gelübde des Abü Sufjān. Die besondere Kleidung endlich, die dem arabischen Pilger vorgeschrieben ist, bedeutet für den modernen Muslim unfraglich eine Entbehrung; thatsächlich ist diese Kleidung nichts anderes als die altnationale Tracht Arabiens, die unter dem Einfluss der Religion beibehalten wurde, wobei der Grundsatz mitwirkte, dass niemand eine cultische Handlung in seinen alltäglichen Kleidern ausüben dürfe, aus Furcht, sie dadurch zum Tabu zu machen.

Blicken wir auf die Haaropfer zurück, so zeigen sie eine vielgestaltige Fülle von Formen. Doch lassen sich alle wesentlichen Beispiele für das Haaropfer bei den Semiten, wie unsere Untersuchung ergeben hat, auf ein

575) Porphyrus, De abst. IV, 6.

einziges Princip zurückführen<sup>576</sup>. Ursprünglich stehen sich das Haaropfer und das Opfer des eigenen Blutes ihrer Bedeutung nach sehr nahe. Das Blutopfer aber, das allerdings die Idee der Lebenseinheit mit der Gottheit in der denkbar stärksten Form darstellt, ist zu barbarisch, um als ein gewöhnlicher religiöser Brauch lange bestehen zu bleiben. Bei den cultivierten Semiten wurde es fortgesetzt von gewissen Priesterschaften und von Gemeinschaften Geweihter geübt; im gewöhnlichen Cultus der Laien aber verschwand es entweder oder blieb nur in einer sehr abgeschwächten Form in der Sitte der Tätowierung der Haut mit Punktierungen (στίγματα) zu Ehren der Gottheit<sup>577</sup>. Das Haaropfer hingegen, das dem civilisierten Empfinden keinen derartigen Anstoss bot, spielte noch in der Religion des ausgehenden Heidentums eine bedeutsame Rolle und drang selbst in die christlichen Bräuche ein<sup>578</sup>.

### Opfer von Kleidern und Zeugstücken.

Mit dem Brauch, einen Teil von sich selbst — sei es Blut oder Haar — am Heiligtum in Berührung mit der Gottheit zu lassen, sind eng die Opfergaben von Kleidungsstücken verknüpft, oder auch die Hingabe anderer Dinge, die jemand getragen hat, wie Schmuck oder Waffen. In der Ilias vertauschen Glaukus und Diomedes ihre Waffen zum Zeichen ihrer von den Vorfahren her bestehenden Freundschaft. Als Jonathan mit David einen Freundschaftsbund schliesst, bekleidet er ihn mit seinem Gewande und giebt

**576)** Ganz verschieden vom Haaropfer sind die Fälle, wo das Haar abgeschnitten, aber nicht geweiht, wird als Reinigungsmittel nach einer Verunreinigung, z. B. bei der Reinigung eines Aussätzigen (Lev. 14, 9), bei Verunreinigung durch einen Toten (Lucian, de dea Syria, 53), vergl. Deut. 21, 12. In solchen Fällen wird das Haar abgeschnitten, weil an ihm die Verunreinigung besonders leicht haftet.

**577)** Für die *στίγματα* auf Handgelenk und Nacken bei den heidnischen Syrern ist das klassische Zeugnis Lucian, de dea Syria, 59: *στίζονται δὲ πάντες οἱ μὲν ἐς καρποῦς, οἱ δὲ ἐς ἀγκύνας, καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στίγματηφορέουσι*. Weitere Zeugnisse s. bei Spencer, Leg. Rit. Hebr. II, 14; vergl. auch Kinship, 213 ff. Die tätowierten Male waren das Zeichen dafür, dass der Verehrer dem Gott angehörte. Am Tempel des Herakles an der Nilmündung bei Kanobus konnte der flüchtige Sklave, der mit den heiligen *στίγματα* bezeichnet war, von seinem Herrn nicht zurückgefordert werden (Herod. II, 113). Der Brauch stand also auf gleicher Stufe mit der Bezeichnung von Vieh, Sklaven oder Kriegsgefangenen durch Brandmale. Aber Lev. 19, 28, wo die Tätowierung als ein heidnischer Brauch verboten wird, wird sie unmittelbar verbunden mit den Einschnitten, die in das Fleisch gemacht wurden als Trauergebrauch oder zu Ehren eines Toten; das führt darauf, dass die *stigmata* in ihrem letzten Ursprunge nichts anderes sind, als die dauernden Narben von Stichen, die gemacht wurden, um zur Selbstweihe für eine Gottheit Blut zu gewinnen. Ein direktes Zeugnis dafür dass der Tätowierung eine religiöse Bedeutung beigelegt wurde, finde ich nicht; der Brauch scheint auch auf Weiber beschränkt gewesen zu sein, wie es auch der Gebrauch von Amuletten im späteren Leben war. Die Annahme liegt nahe, dass dies Zusammenreffen nicht zufällig ist, sondern dass die tätowierten Male ursprünglich die heiligen Stigmata, wie bei den Syrern, waren, und dass man ihnen die Kraft eines Zaubers zuschrieb. Pietro della Valle (ed. 1843) p. 395 beschreibt die arabische Tätowierung und sagt, dass sie überall im Orient von Männern und Weibern geübt werde. Soweit ich indes habe beobachten können, tätowieren sich in Syrien nur christliche Männer, und das bei ihnen angewandte Abzeichen ist ein heiliges Symbol, das mir als Beweis gezeigt wurde, dass ein Mann vom Militärdienst frei war, zu dem die Muhammedaner verpflichtet sind. Bei Farazdak, ed. Boucher, p. 232, Z. 9, ist die tätowierte Hand das Zeichen eines Fremden. In Aegypten sind bisweilen Männer unter den Bauern tätowiert.

**578)** Die Tonsur bei Priestern und Nonnen war zur Zeit des Hieronymus in den Klöstern Aegyptens und Syriens gebräuchlich (Epist. 147 ad Sabinianum [vergl. Acta 18, 18]).

ihm auch sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel<sup>579</sup>. Bei den Arabern ergreift jemand, der Schutz sucht, die Kleider desjenigen, an den er sich wendet. Noch förmlicher ist es, wenn er einen Knoten in das Kopftuch seines Beschützers bindet<sup>580</sup>. In der alten Litteratur bedeutet „löse meine Gewänder von deinen“<sup>581</sup> soviel wie „mache unserer Gemeinschaft ein Ende“.

Die Kleider sind so sehr ein Teil des Menschen, dass sie als Träger der persönlichen Verbindung dienen können. Darauf beruht der religiöse Brauch, an Götzenbildern oder *Dât Anvât* nicht nur Waffen, Schmuckgegenstände und vollständige Kleider aufzuhängen, sondern auch blosse Fetzen von Kleidungsstücken. Die Opfergaben an Zeuglappen kann man noch heute an heiligen Bäumen Syriens und an den Gräbern von muhammedanischen Heiligen hängen sehen. Sie sind nicht Gaben im gewöhnlichen Sinne, sondern Pfänder der Gemeinschaft<sup>582</sup>. Es ist möglich, dass mit dem Zerreißen der Kleider bei der Trauer ursprünglich dem Toten eine solche Gabe gegeben werden sollte, ebenso wie das Raufen des Haars kein natürlicher Ausdruck der Trauer ist, sondern Ueberrest des alten Haaropfers. Die natürlichen Zeichen der Trauer müssen nicht immer als selbstverständlich betrachtet werden; in solchen Dingen ist die Gewohnheit eine zweite Natur<sup>583</sup>.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, dass das Gegenstück zu dem Brauche, einen Teil der eigenen Person oder seiner Kleider bei der Gottheit am Heiligtum zurückzulassen, in dem Brauche besteht, heilige Dinge als Zaubermittel zu tragen, sodass der Gott stets mit der Person in Berührung bleibt<sup>584</sup>.

**579)** I. Sam. 18, 3 f. Ich vermute, dass nach dem alten Gesetz Saul verpflichtet war, das in aller Form abgeschlossene Bündnis zwischen David und seinem Sohne anzuerkennen; diesen Umstand muss man für die Beurteilung der nachfolgenden Beziehungen zwischen den dreien berücksichtigen.

**580)** Wellhausen, Heidentum p. 105, Anm. 3. Burckhardt, Bedouins and Wahabys, I, 130 f. Lady Anne Blunt, Bedouin Tribes on the Euphrates, I, 42. Nach Burckhardt wird der Knoten geschlungen, damit sich der Beschützer nach Zeugen umsehe, um die That zu beweisen, und „der gleiche Brauch wird beachtet, wenn irgend ein Geschäft Zeugen erfordert“. Ich vermute indes, dass der Knoten ursprünglich ein symbolisches Zeichen der Verpflichtung ist, die die Zeugen zu bestätigen aufgefordert werden. Im Higâz wurde mir erzählt, dass der Bittende einen Teil von den Fransen des Tuches als ein Zeichen der Verhandlung zur Aufbewahrung bekommt. Beim Bundesopfer (Herod. III, 8) wird das Blut an die heiligen Steine mit Fäden aus den Gewändern der abschliessenden Parteien gebracht.

**581)** *Im r u l k a i s*, *Mu'all.* V. 21.

**582)** In der alten Zeit des Islam nahm ein mächtiger Mann eine Quelle für sich allein in Anspruch, indem er Stücke von der Franse seiner roten Decke an den neben ihr stehenden Baum hing oder indem er sie in den Teich warf. *Farazdağ*, p. 195; *Agh.* VIII, 159, 10 ff.

**583)** Es ist zu bemerken, dass die meisten stehend gewordenen Formen, die Trauer zum Ausdruck zu bringen, aus den Bräuchen abgeleitet sind, die in primitiver Zeit bei der Trauer um einen Toten zur Anwendung kamen. Diese Bräuche sind indes nicht alle aus einem Princip herzuleiten. Während die rohesten Völker die Verbindung mit dem geliebten Toten festzuhalten suchen, glauben sie auch, dass sehr gefährliche Einflüsse das Lager des Toten, den Körper oder das Grab umschweben; manche Totenbräuche werden als Schutzmittel gegen diese beobachtet, wie bereits *Frazer* (*Journ. Anthropol. Instit.* XV, 64 ff.) erkannt hat. Indes hat *Fr.* meines Erachtens ein anderes Princip nicht genügend berücksichtigt, das manchem dieser Bräuche zu Grunde liegt, nämlich den Wunsch, den auch die rohesten Völker empfinden, mit ihren toten Freunden und Verwandten in Verkehr zu bleiben.

**584)** So nimmt noch heute in Palästina jemand, der einen Tuchfetzen an einen heiligen Baum gehängt hat, bei der Rückkehr einen der Lappen, die dadurch geweiht



An den Bräuchen, die wir hier betrachtet haben, ist besonders lehrreich, dass Ceremonien, die eine Lebensbeziehung zwischen dem Verehrer und seinem Gott herstellen sollen, von dem Tode eines Opfers und von jeder Idee einer der Gottheit durch eine Strafe geleisteten Genugthuung losgelöst sind. Sie haben in der That eine sühnende Wirkung, sofern sie die Beziehungen zu einem Gotte, der zeitweilig entfremdet ist, wieder erneuern; das ergiebt sich indes aus der Anschauung, dass die physische Verbindung, die sie zwischen der göttlichen und der menschlichen Partei herstellen, den Gott ebensowohl mit dem Menschen wie den Menschen mit dem Gotte verknüpft. Auch bei der Darbringung des Blutes ist kein Grund zu der Annahme, dass die schmerzhaften, selbstgeschlagenen Wunden im Ritus von besonderer Bedeutung waren. Unfraglich aber galt später das barbarische und schmerzhaftige Opfer des eignen Blutes für wirksamer als das einfachere und gewöhnlichere Haaropfer; denn das weniger gebräuchliche erscheint in der Religion stets als das wirksamere und geeignetste Mittel, um eine verletzte Gottheit wieder zu gewinnen.

Der Gebrauch des syrischen  $\text{אָהַרְבֵּי}$ , eigentlich „sich schneiden“ für flehen, beten, zeigt, dass sich das Opfer des eigenen Blutes bei den Aramäern hauptsächlich mit dem Flehen oder Beten zu einem erzürnten Gotte verband<sup>585</sup>. Einen formalen Sühneritus, der nach dem gleichen Princip ausgestaltet ist, vermag ich zwar bei den Semiten nicht nachzuweisen; indes kann die in jenem Brauche liegende Idee veranschaulicht werden durch einen bisweilen noch in Arabien geübten Brauch, der für jemand — ausser dem Mörder — als Mittel der Sühne von Verschuldungen dient. Der Beleidiger erscheint eines Tages mit unbedecktem und kahl geschorenem Kopfe an der Thür des Hauses der von ihm verletzten Person, indem er in jeder Hand ein Messer hat, und indem er eine für diesen Zweck bestimmte Formel spricht, durchschneidet er seine Kopfhaut mehrfach mit den scharfen Klingen. Sodann führt er seine Hände über die blutige Kopfhaut und streicht sie an dem Thürpfosten ab. Der andere muss dann herauskommen und den Kopf des Flehenden mit einem Tuch bedecken. Hierauf schlachtet er ein Schaf, und beide sitzen sodann bei einem Versöhnungsmahl zusammen. Der entscheidende Punkt in diesem Brauche ist die Applikation des Blutes an den Thürpfosten, die — wie beim Passahopfer — gleichwertig ist mit der Applikation des Blutes an die Bewohner des Hauses. Hier sehen wir also noch die alte Vorstellung wirksam, dass die Bedeutung des Ritus nicht in den selbstgeschlagenen Wunden liegt, sondern in der Anbringung des Blutes, um dadurch zwischen den beiden Parteien ein Lebensband herzustellen.

Wenn wir uns nunmehr wieder den Blutriten zuwenden, an denen die ganze Gemeinschaft Anteil nahm, für die deshalb ein Opfer geschlachtet werden musste, um das für den Ritus notwendige Material zu beschaffen, so werden wir nach obiger Analogie wenigstens für die ältere Zeit zu finden erwarten, dass der bedeutsame Teil des Ritus nicht in dem Tode des Opfers, sondern in der Darbringung seines Lebens oder Blutes lag; diese Annahme trifft in der That auch zu.

sind, dass sie einige Zeit zuvor dort gegangen haben, als ein Schutzmittel gegen Uebel wieder mit sich. Palestine Explorat. Fund. Quart. Statem. 1893, p. 204.

585) [Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 126, Anm. 5, vergleicht noch hebr.  $\text{הַתְּפִלָּה}$  „beten“, eigentl. „sich Risse beibringen“ und  $\text{הַתְּהַרֵּר}$  „beten“, eigentl. „opfern“.]

Von allen semitischen Opfern haben die der Araber den rohesten und primitivsten Charakter; und bei den Arabern, bei denen es keinen complicierten Feuerritus auf dem Altar gab, liess das sacramentale Mahl den eigentlichen Charakter des Ritus noch in ganzer Schärfe hervortreten. In der ältesten Form des arabischen Opfers, wie sie von Nilus beschrieben ist, wird das als Opfer ausgewählte Kamel auf einem rohen Altar von aufgehäuften Steinen festgebunden. Wenn dann der Führer der Horde die Verehrer in einer feierlichen, von Gesängen begleiteten Procession dreimal um den Altar geführt hat, bringt er dem Tiere die erste Wunde bei, während noch die letzten Worte des Gesanges erklingen, und in grösster Eile trinken sie dann das hervorschäumende Blut. Zugleich stürzt sich die ganze Horde mit ihren Schwertern auf das Opfer und zerhaut den noch zuckenden Körper in Stücke, die sie roh und in so wilder Gier verschlingen, dass in dem kurzen Zeitraum zwischen dem Aufgehen des Morgensterns, das den für den Beginn des Opfers bestimmten Zeitpunkt angiebt, und dem Erlöschen seines Lichtes vor der aufgehenden Sonne das ganze Kamel mit Fleisch und Knochen, Haut, Blut und Eingeweiden verschlungen ist<sup>586</sup>. Die offenbare Bedeutung davon ist, dass das Opfer verschlungen wurde, bevor sein Leben aus dem noch warmen Fleisch und Blut entwichen war — rohes Fleisch wird auch im Hebräischen und Syrischen als „lebendes“ Fleisch bezeichnet —, und dass so im buchstäblichsten Sinne alle, die an dem Ritus teilnahmen, einen Teil vom Leben des Opfers in sich aufnahmen. Man sieht, um wie viel nachdrücklicher als das gewöhnliche Mahl ein solcher Ritus die Begründung oder Bekräftigung eines gemeinsamen Lebens unter den Verehrern zum Ausdruck bringt und, da das Blut auf dem Altar vergossen wird, auch das Band zwischen den Verehrern und ihrem Gott festigt.

Die bestimmenden Züge bei diesem Opfer sind also 1) die Ueberlieferung des lebendigen Blutes an die Gottheit, 2) die Aufnahme des lebenden Fleisches und Blutes in Fleisch und Blut der Verehrer. Beides wird in der einfachsten und unmittelbarsten Weise bewirkt, sodass die Bedeutung des Ritus vollkommen klar ist. In späteren arabischen Opfern, und noch mehr bei den Opfern der höher cultivierten semitischen Völker wurde die ursprüngliche Roheit des Brauches gemildert. Die Bedeutung des cultischen Aktes wurde dadurch mehr oder weniger verhüllt; der wesentliche Typus des Rituals aber blieb ganz der gleiche.

Bei allen arabischen Opfern ausser dem Brandopfer — das indes nur vorkommt, wenn ein Mensch das Opfer ist — besteht die sich an die Gottheit wendende Handlung des Rituals nur in der Ausgiessung des Opferblutes, sodass es über das heilige Symbol fliesst oder sich in einer Grube (*gabgab*) am Fuss des Altaridols sammelt; dazu kommt nur noch, dass bisweilen das Blut auf die Oberseite des heiligen Steines gebracht wird<sup>587</sup>. Das, was in die *gabgab* gelangt, gilt als der Gottheit dargebracht; so war an gewissen arabischen Heiligtümern eine Grube unter dem Altar die Stätte, wo Votivgeschenke niedergelegt wurden. Auch in Jerusalem gab es unter dem Brand-

586) Das muss man nicht als unglaublich betrachten. Nach Artemidorus bei Strabo, XVI, 4, 17 assen die Troglodyten die Knochen und die Haut ebenso wie das Fleisch der Tiere.

587) Zuhair, X, 24.

opfer-Altar eine Grube, um das Blut aufzufangen, und bei gewissen syrischen Opfern wurde das Blut in einer Grube gesammelt, die anscheinend den Namen *maškan* führte und damit als Sitz der Gottheit bezeichnet wurde<sup>588</sup>.

In Arabien ist also der Höhepunkt des Rituals das Vergießen des Blutes, das nach dem Bericht des Nilus in dem Augenblicke erfolgt, in dem der religiöse Gesang zu Ende ist. Die Umkreisung des Altars unter solchen Gesängen führt also zu dem Moment hin<sup>589</sup>, in dem der Cultus seinen Höhepunkt findet. Im späteren Arabien war der Umlauf um den heiligen Stein, der *tawáf*, immer noch ein wesentliches Stück der Religion; aber bereits in der vorislamischen Zeit löste sich der Brauch vom Opfer und verlor damit seine Bedeutung. Die ursprüngliche Bedeutung des „*wukúf*“, des „Stehens“, die im Ritual der nachmuhammedanischen Pilgerfahrten eine ebenso bedeutungslose Ceremonie geworden ist, ist von Wellhausen zweifellos richtig erklärt, der sie mit der von alten Dichtern öfter beschriebenen Scene vergleicht, wo die Verehrer in ehrfurchtsvoller Entfernung rings um das Altaridol stehen, das sie mit gespannter Aufmerksamkeit anblicken, während die geschlachteten Opfer auf dem Boden hingestreckt liegen. Der Zeitpunkt dieser cultischen Verehrung muss in den Augenblick fallen, in dem das Schlachten der Opfer soeben erfolgt ist oder gerade vollzogen wird, und wo ihr Blut in die *gabgab* abfließt oder vom Priester auf die Spitze des heiligen Steines, des *nušb*, gebracht wird<sup>590</sup>.

In den entwickelten Formen des nordsemitischen Cultus, in dem die Feueropfer vorherrschten, verlor das Schlachten des Opfers seine Bedeutung als der entscheidende Punkt im Ritual. Der Altar ist vor allem ein Herd, und das Verbrennen des Opferfettes ist der wichtigste Teil des Cultus.

Dies ist indes sicher nicht das Ursprüngliche; denn auch in der Zeit der Feueropfer heisst der hebräische Altar מִזְבֵּחַ, d. h. „Stätte des Schlachtens“<sup>591</sup>, und in alter Zeit wurde das Opfer auf oder neben dem Altar geschlachtet, wie sich aus dem Bericht über das Opfer Isaaks und aus I. Sam. 14, 34 ergibt<sup>592</sup>. Die letzte Stelle beweist, dass die Hebräer noch zur Zeit Sauls eine Form des Opfers kannten, bei der das Opfern mit der Darbringung des Blutes vollendet war. Auch bei dem Brandopfer wurde das Blut nicht in die Flammen gegossen, sondern an die Seiten des Altars gesprengt oder an seinem

588) S. den von Dozy und de Goeje veröffentlichten Text in den Akten des Leidener Orientalistencongresses, 1883, Vol. III, 337. 363. Ueber die *gabgab* vergl. Wellhausen, Heidentum, p. 100 [2. Aufl. 103]. Vergl. das persische Ritual bei Strabo, XV, 3, 14, und für bestimmte griechische Opfer Plutarch, Aristides, 21: „τὸν αὐτῶρον εἰς τὴν πυρᾶν σφάζαζ“.

589) Der cultische Gesang, dessen Inhalt ein Preis der Gottheit war (הלל — arab. *tahlil* vergl. Wellhausen, Heidentum, 2. Aufl. p. 110 f.) verbindet sich eigentlich mit dem Umkreisen des Altars (vergl. Ps. 26, 6 f.); denn in primitiver Zeit ist der Gesang untrennbar mit dem Tanz verknüpft, [dessen rhythmische Bewegung sich dabei auf das Lied überträgt].

590) Wellhausen, Heidentum, p. 56 f., Jákút, III, 94, Z. 13 f. Vergl. Nöldke in ZDMG. 1887, p. 721), Jákút, III, 182, Z. 2 f. S. oben p. 172.

591) Aram. *madbah*, arab. *maḍbah*. Letzteres bezeichnet auch einen Graben im Erdboden, was aus dem über die *gabgab* Gesagten verständlich ist.

592) S. oben p. 153. Ps. 118, 27 ist das Festopfer mit Stricken an die Hörner des Altars gebunden, ein Ueberrest des alten Brauches, der den Septuaginta und den jüdischen Erklärern nicht mehr verständlich war. Zu vergl. ist damit der Opferpfahl, an den das Opfertier bei den vedischen Opfern gebunden wird.



Fuss ausgegossen; das neue Ritual hat niemals den alten Brauch völlig zu verdrängen vermocht. Ja, das Sprengen des Blutes wurde dauernd als der Hauptpunkt des Rituals bis in die letzten Tage des jüdischen Cultus betrachtet; denn von ihm hing die sühnende Wirkung des Opfers ab<sup>593</sup>.

Für den Teil des Rituals, bei welchem eine Anteilnahme des Menschen statthat, findet sich für die von Nilus mitgeteilten Einzelheiten im Cultus der höher cultivierten Semiten, oder auch der späteren Araber, natürlich keine vollständige Parallele. Statt der von Nilus beschriebenen Balgerei, bei der sich alle in wilder Gier auf das Opfer stürzen, um Stücke von dem noch zuckenden Fleisch an sich zu reissen, finden wir bei den späteren Arabern eine Verteilung des Opferfleisches an alle, die bei der Veranstaltung zugegen sind. Es ist indes möglich, dass die *igâza*, die „Erlaubnis“, d. h. der Befehl, durch den dem *wukûf* ein Ende gemacht wird, ursprünglich die Erlaubnis war, über das geschlachtete Opfer herzufallen. Bei der Pilgerfahrt nach Mekka war die *igâza*, die den *wukûf* bei 'Arafa beendete, das Zeichen zu einem eiligen Laufe nach dem benachbarten Heiligtum von Muzdalifa, wo das heilige Feuer des Gottes Kuzah brannte. Es war nicht bloss die Erlaubnis, 'Arafa zu verlassen, sondern vielmehr, sich dem Kuzah zu nahen. Der Lauf selbst heisst *ifâda*, was entweder „Zerstreuung“ oder „Verteilung“ bedeuten mag. Es kann indes kaum die erste, Bedeutung haben; denn 'Arafa ist kein heiliges Gebiet, sondern nur der gerade ausserhalb des Hâram gelegene Versammlungspunkt, bei dem die Ceremonie ihren Anfang nahm; die Station bei 'Arafa bildet nur die Vorbereitung zu der Nachtfeier in Muzdalifa. Wenn dagegen die Bedeutung „Verteilung“ wäre, so entspräche die *ifâda* der Art, wie sich die Saracenen des Nilus auf das Opfer stürzen, um einen Anteil von ihm zu bekommen. Der einzige Unterschied ist, dass es zu Muzdalifa der grossen Masse nicht erlaubt ist, sich nahe um den Altar zu drängen, sondern dass sie den Vollzug der feierlichen Riten ferne stehend abwarten müssen<sup>594</sup>.

Dass an die Stelle einer Balgerei um das Opfer, wie bei den Saracenen des Nilus, eine geordnete Verteilung desselben trat, berührt nicht die Bedeutung des Brauches. Weit wichtiger ist hinsichtlich ihrer Wirkung, die einen wesentlichen Zug in dem Ritual unkenntlich gemacht hat, die Umgestaltung, infolge deren bei den meisten semitischen Opfern das Fleisch nicht mehr „lebend“ oder roh, sondern gekocht oder gebraten gegessen wurde. Dieser Wandel musste mit dem Fortschritt der Gesittung von selbst eintreten; aber es war immer noch möglich, die Idee der Gemeinschaft an dem wirklichen Leben des Opfers durch das Essen seines Fleisches „mit dem Blute“ zum Ausdruck zu bringen. Dass von den heidnischen Bewohnern Palästinas und ebenso von den weniger

593) Hebr. 9, 22. Reland, Antiquit. Hebr. 300.

594) Es mag bemerkt werden, dass die Ceremonien zu Muzdalifa ganz zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang stattfanden, und dass offenbar das eine Opfer genau bei oder nach Sonnenuntergang, das andere vor Sonnenaufgang dargebracht wurde, — ein neuer Berührungspunkt mit dem von Nilus beschriebenen Opfer. Der *wukûf* beim Morgenopfer fand natürlich zu Muzdalifa im Gebiet des Hâram statt; denn die Pilger waren durch den vorhergehenden Cultus bereits geweiht. Nâbiga erwähnt an zwei Stellen einen Lauf der Pilger nach einer Ilâl genannten Stätte. Wenn er sich damit auf den mekkanischen *hagg* bezieht, so muss Ilâl mit Muzdalifa identisch sein, und nicht, wie die Geographen annehmen, eine Stätte bei 'Arafa.

strengen Israeliten die blutigen Fleischstücke gegessen wurden, ergibt sich aus Zach. 9, 7. Hes. 33, 25<sup>595</sup>. Lev. 19, 26; und der Zusammenhang dieser Stellen, wobei in Lev. 7, 27 das Essen des Blutes mit der Strafe der Excommunication bedroht ist, berechtigt uns zu der Annahme, dass dieser Brauch eine unmittelbar religiöse Bedeutung hatte und mit dem Opfer in Zusammenhang stand. Dass es in der That ein Akt der Gemeinschaft mit den heidnischen Göttern war, wird durch Maimonides bestätigt, dessen Angaben nicht eine blosse Folgerung aus biblischen Texten sind, sondern auf arabischen Berichten über die Religion der Harranier beruhen<sup>596</sup>. Immerhin muss in den nordsemitischen Gebieten der cultische Brauch des Blutgenusses bereits in den Zeiten selten gewesen sein, auf die sich unsere ältesten Urkunden beziehen. Vermutlich war er auf gewisse mystische Weihebräuche beschränkt und erstreckte sich nicht auf die gewöhnlichen Opfer<sup>597</sup>.

Bei den gesetzlichen Opfern der Hebräer wurde das Blut niemals genossen, sondern im Bundesopfer (Exod. 24) auf die Verehrer gesprengt, was die gleiche Bedeutung hat, wie sich aus einer Vergleichung der verschiedenen Formen des Blutbündnisses unter Menschen bereits ergab. In den späteren Formen des Opfers verschwindet dieser Zug, und die Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern, die auch bei den gewöhnlichen Opfern das Wesentliche ist, kommt durch das Verbrennen eines Fleischanteils auf dem Altar zum Ausdruck, während der Rest gekocht und von den Verehrern gegessen wird. Die Applikation des Blutes an den Verehrer ist jedoch in bestimmten Fällen beibehalten, wie bei der Weihe der Priester und der Reinigung eines Aussätzigen (Lev. 8, 23; 14, 6. 14), wobei der eigentliche Zweck ist,

**595)** Mir ist nicht klar, warum Cornill Hes. 33, 25 nach Hes. 18, 6. 22, 9 verbessert und nicht umgekehrt. Vergl. die Septuag. zu Lev. 19, 26, wo derselbe Irrtum vorkommt.

**596)** *Dalâlat al-Hâirîn* III, 46 (ed. Munk, Paris 1866, vol. III, p. 104 und p. 371 seiner Uebersetzung). Dass Maimonides wirkliche Berichte über die Harranier hatte, auf die er zurückgeht, ergibt sich aus einem Vergleich der Stelle mit den Auszügen aus einer arabischen Quelle (Akten des Orientalisten-Congresses zu Leiden 1883, III). Aber daran lässt sich zweifeln, ob seine Autoritäten den Blutgenuss bei den Harranern bezeugten, oder nur Hindeutungen gaben, nach denen er die biblischen Zeugnisse deutete.

**597)** Ueber die mystischen Opfer bei den heidnischen Semiten s. oben p. 220 ff. Aus einer Vergleichung von Jes. 65, 4 und 66, 3. 17 ergibt sich, dass diese Opfer mit dem Blute gegessen wurden. Alle diese Opfer gehören demselben Kreise von Riten an, bei denen solche Tiere als Opfer gewählt wurden, die im gewöhnlichen Leben strenge Tabu waren — das Schwein, der Hund, die Maus und „Gewürm“ (ἄσπετος) im allgemeinen. Solchen Opfern wurde, wie wir aus Jes. 66, 17 ersehen, eine besondere, reinigende und heiligende Wirkung beigelegt, die der sacramentalen Teilnahme an dem heiligen Fleisch zugeschrieben werden muss. Das Fleisch wurde in Form einer Brühe gegessen, die Jes. 65, 4 als eine „Brühe von *piggulim*“ bezeichnet wird, d. h. von unreinem, verwesenden Fleisch, oder von Fleisch, das so geschlachtet worden ist, dass das Blut in ihm zurückblieb (Hes. 4, 14. Zach. 9, 7). Wir haben mithin an eine Brühe mit Blut zu denken, wie die schwarze Suppe der Spartaner, die ursprünglich auch eine heilige, nur für die Krieger bestimmte Speise gewesen zu sein scheint. Das Hundepfer bei Jes. 66, 3 wird durch Brechen des Genickes vollzogen, was mit obigem Ergebnis übereinstimmt. Aehnlich wird bei den Mysterien der Aïnu der heilige Bär, der das Opfer bildet, ohne Blutvergiessen getötet.

Ueber die indischen Bräuche s. Strabo, XV, 1, 54: „οὐδὲ σφάττουσι τὸ ἔρπετον ἀλλὰ πνίγουσιν, ἵνα μὴ λελωβημένον ἀλλ' ὀμόκληρον δεῖσθαι τῷ θεῷ“. *Satapatha Brahmana*, übers. von Eggeling, II, 190. Für Kappadocien: Strabo XV, 3, 15. „οὐδὲ μαχαίρα θύουσιν, ἀλλὰ κορυφῷ τινι ὡς ἂν ὑπὲρ τῶπτοντες“. Ueber das finnische Opfer s. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 160. Ueber andere Fälle gleicher Art vergl. Journ. Royal Geogr. Soc. III, p. 283, XL, p. 171. Spencer vergleicht dazu noch die *πικτά* in Acta 15, 20.

die Begründung eines besonderen Bandes zwischen dem Gott und seinem Diener auf die stärkste Weise zum Ausdruck zu bringen<sup>598</sup> oder die Wiederaufnahme eines Menschen, der von aller religiösen Gemeinschaft mit der Gottheit und der Gemeinde ihrer Verehrer ausgeschlossen war, zu bewirken. Ebenso wird bei den Formen des Sündopfers, die Lev. 4 beschrieben werden, wenigstens gefordert, dass der Priester seinen Finger in das Blut des Opfers tauche; und mit dieser rituellen Form handelt der Priester, wie es Lev. 10, 17 ausdrücklich dargestellt wird, als Vertreter des Sünders oder trägt dessen Sünde. Das Blut des Passahlammes wird an die Thürpfosten gestrichen und dehnt seine Wirkung auf alle aus, „die das Haus bewohnen“, was in den semitischen Sprachen die Hausgenossenschaft oder die Familie bezeichnet<sup>599</sup>. Die ausdrückliche Vorschrift, dass das Fleisch des Passahlammes nicht roh gegessen werden darf, scheint sich gegen einen ähnlichen Brauch wie den von Nilus beschriebenen zu richten. Auch die Bestimmung, dass das Passah in aller Eile, in der gewöhnlichen, ausser dem Hause getragenen Kleidung gegessen werden muss, und dass bis zum Morgen kein Teil übrig bleiben darf, wird verständlich bei der Annahme, dass es aus einer Zeit stammt, wo das „lebende“ Fleisch noch in Eile am Altar verschlungen wurde, bevor die Sonne aufging<sup>600</sup>. Aus alledem ergibt sich, dass das von Nilus beschriebene Ritual keineswegs eine vereinzelt erfundene religiöse Phantasie bei einer der rohesten Horden der semitischen Welt ist, sondern dass es eine wahrhaft typische Ausgestaltung derselben Ideen ist, die den Opfern der Semiten überhaupt zu Grunde liegen. Auch in seinen einzelnen Zügen kommt es der primitiven Form des semitischen Cultus wahrscheinlich näher als irgend ein anderes Opfer, über das wir eine Beschreibung besitzen.

Wir dürfen es jetzt als gesichert ansehen, dass durch das ganze semitische Gebiet die Grundidee des Opfers nicht die des heiligen Tributs ist, sondern die einer Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern durch gemeinsame Teilnahme an dem „lebenden“ Fleisch und Blut eines heiligen Opfertieres. Wir sehen indes, dass diese Idee in den höher entwickelten Formen des Cultus eine Abschwächung erfuhr und zurücktrat, wenigstens bei den gewöhnlicheren Formen des Opfers. Als die Menschen aufhörten, rohes oder „lebendes“ Fleisch zu essen, wurde das Blut — mit Ausschluss der festen Teile des Körpers — als der Träger des Lebens, als die eigentliche *res sacramenti* betrachtet. Das Wesen des Opfers als sacramentaler Akt wird — aus Gründen, die allmählich klarer hervortreten werden — noch mehr da-

**598)** Das Verhältnis zwischen Gott und seinen Priestern beruht auf einem Bündnis. Deut. 33, 9. Mal. 2, 4 ff.

**599)** Im heutigen Arabien „ist es Sitte, an der Zeltthür zu schlachten und die Kamele mit dem Blut zu besprengen“ (Lady Anne Blunt, Pilgrimage to Nejd, I, 203; Doughty, Arabia Deserta, I, 499). Das schützt die Kamele gegen Krankheit. Auch die von einem Raubzug heimgebrachte lebende Beute wird mit Opferblut besprengt — vermutlich um sie dem Viehbesitz des Stammes (*tilād*) einzuverleiben (Doughty, I, 452). Eine dunkle Anspielung auf das Besmieren eines Kameles mit Blut findet sich bei Azraqi, p. 53, Z. 13, *Agh.* XIII, 110, Z. 6. Aber die Abweichungen zwischen den beiden Texten machen jeden Versuch einer Deutung unsicher. Ueber die Blutbesprengung vergl. im allgemeinen Kremer, Studien zur Culturgesch. I, 45 ff.

**600)** Im Passahritual ist so viel Altertümliches erhalten, dass man versucht ist, auch die Bestimmung in Ex. 12, 46 als ein Verbot irgend eines Brauches anzusehen, der von der bei Nilus mitgetheilten Bestimmung ausging, dass sowohl die Knochen wie das Fleisch verzehrt werden mussten.



durch verhüllt, dass das Opferblut nicht mehr von den Verehrern getrunken, sondern nur auf ihre Personen gesprengt wird, oder endlich dem Menschen gegenüber überhaupt nicht mehr zur Anwendung kommt, sondern vollständig am Altar ausgegossen wird, sodass es zum Anteil der Gottheit wird, während das Fleisch den Menschen zum Essen überlassen wird. Dies ist die im arabischen Opfer gewöhnliche Form, und für die Hebräer ist dieselbe Form durch I. Sam. 14, 34 bezeugt. Auf dieser Stufe wird wenigstens bei den Hebräern auch die ursprüngliche Heiligkeit des Lebens der Haustiere noch in einer umgestalteten Form anerkannt, sofern es als ungesetzlich betrachtet wird, ihr Fleisch als Speise ausser bei einem Opfermahl zu geniessen. Diese Bestimmung ist indes nicht streng genug, um zu hindern, dass Fleisch ein gewöhnlicher Luxus wurde. Die Opfer werden zahlreicher bei gewöhnlichen Anlässen religiöser Feiern oder gemeinschaftlicher Feste, und der Brauch des Essens am Heiligtum verliert den Charakter eines aussergewöhnlichen Sacraments und bedeutet nicht mehr, als dass die Menschen zu einem Festmahl und dazu sich an der Tafel ihres Gottes zu freuen, eingeladen werden, oder dass kein Mahl vollständig ist, an dem die Götter nicht teilnehmen.

Diese Stufe der Entwicklung des Rituals stellt sich in dem hebräischen Cultus auf den Höhen dar, oder — ausserhalb des semitischen Bereichs — in der Religion der Ackerbau treibenden Gemeinwesen Griechenlands. Historisch fällt sie also mit der Stufe der religiösen Entwicklung zusammen, auf der die Gottheit als König des Volkes oder als Herr des Landes aufgefasst wird, der man sich als solcher mit Gaben und Tribut zu nahen pflegt. Es war im Altertum und ist im Orient noch heute die Regel, dass ein Geringerer vor einem Höheren nicht ohne Gabe erscheinen soll, um seine Gunst zu gewinnen<sup>601</sup>. Derselbe Ausdruck wird im alten Testament gewöhnlich von Akten des Opfercultus gebraucht, und Exod. 23, 15 ist die Bestimmung formuliert, dass niemand mit leeren Händen vor Jahwe erscheinen soll.  $\Delta\omega\rho\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \pi\epsilon\acute{\iota}\theta\epsilon\iota$ ,  $\delta\omega\rho' \alpha\iota\delta\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\tau\alpha\varsigma$ .

Da in einem einfachen Ackerbau treibenden Gemeinwesen die gewöhnlichsten Gaben in Korn, Früchten und Vieh bestanden, die dazu dienten, eine offene Gastlichkeit, wie sie an den Höfen der Könige und grossen Führer herrschte, zu unterhalten, so war es natürlich, dass die Tieropfer, sobald ihre sacramentale Bedeutung zurücktrat, hauptsächlich als Huldigungsgaben betrachtet wurden, die am Hofe des göttlichen Königs dargebracht wurden, von denen er für seine Verehrer eine offene Tafel unterhielt. Zum Teil wurden sie mit den Gaben an Erstlingsfrüchten als fester Tribut zusammengefasst, dessen Darbringung von jedermann, der sich die Gunst der Gottheit zu bewahren wünschte, zu einer bestimmten Zeit erwartet wurde; zum Teil waren sie besondere Opfer, mit denen der Verehrer besondere Anliegen verband oder mit denen er sich der Gottheit nahte, um für ein Vergehen eine Sühne darzubieten und Vergebung nachzusuchen<sup>602</sup>. In dem Falle, wo es Sache des Verehrers ist, für ein Vergehen Genugthuung zu leisten, wird die Gabe mehr

601) Der Ausdruck  $\text{פָּנִים פְּנִיָּה}$  für „Gunst gewinnen“ s. Ps. 45, 13. Prov. 19, 6. Weit öfter wird dieser Ausdruck im alten Testament von cultischen Handlungen gebraucht, die sich an die Gottheit wenden, z. B. I. Sam. 13, 12 vom Brandopfer.

602) I. Sam. 26, 19. „Wenn etwa Jahwe dich gegen mich aufgereizt hat, so mag er durch ein Opfer besänftigt werden.“

den Charakter einer am Heiligtum zu entrichtenden Geldstrafe annehmen. Denn in den ältesten freien Gemeinwesen kommt persönliche Züchtigung nur bei Sklaven vor; die Vergehen eines freien Mannes werden gewöhnlich nur durch Zahlung einer Geldstrafe gesühnt<sup>603</sup>. Nach dem älteren hebräischen Brauch scheinen indes die an das Heiligtum entrichteten Bussen nicht in Gestalt von Opfertieren gegeben worden zu sein, sondern vielmehr als Geldzahlungen an die Priester<sup>604</sup>. Die sühnende Wirkung, die Gaben und Opfer jeder Art zugeschrieben wurde, scheint auf dem allgemeinen Grunde zu beruhen, dass eine Gabe „das Angesicht glättet“ und den Zorn besänftigt.

Man hat bisweilen angenommen, dass dies die älteste Form der Idee des Sühnopfers sei, und dass die ausgebildeten Sühnebräuche, die seit dem siebenten Jahrhundert im Altarcultus der Semiten die wichtigste Stelle einnehmen, alle aus ihr entwickelt seien. Der Hauptgrund, der diese Ansicht zu stützen scheint, ist, dass das volle Brandopfer, welches der Gottheit gänzlich übergeben wird und von dem der Verehrer keinen Teil für sich behält, unter den Sühnopfern die erste Stelle einnimmt und als das Sühnopfer schlechthin betrachtet werden kann. In den späteren Formen des syrischen Heidentums verschwand das Opfermahl aus den religiösen Bräuchen überhaupt; fast der ganze Altarcultus bestand aus Sühnebrandopfern<sup>605</sup>. Bei den Juden wurden die höchsten Sühnopfer, deren Blut in das innere Heiligtum gebracht wurde, gänzlich verbrannt, aber nicht auf dem Altar<sup>606</sup>, während das Fleisch der anderen Sühnopfer wenigstens dem Opfernden entzogen und von den Priestern gegessen wurde.

Wir haben indes gesehen, dass eine andersartige und tiefere Auffassung der Sühne, als die Herstellung einer Lebensverknüpfung zwischen dem Verehrer und seinem Gott, in der primitivsten Form der semitischen Opfer erscheint, und dass sich Spuren davon noch in manchen Stücken des späteren Rituals erhalten haben. Weihe- und Sühnebräuche, bei denen das Blut des Opfers dem Verehrer appliciert wird, oder wo das Blut des Verehrers an das Symbol der Gottheit gebracht wird, begegnen uns auf allen Stufen der heidnischen Religion, nicht nur bei den Semiten, sondern auch bei den Griechen und anderen Völkern. Schon aus Gründen a priori ist es wahrscheinlich, dass die Nordsemiten, als sie sich in der durch die politischen Umwälzungen des siebenten Jahrhunderts hervorgerufenen Not Riten von aussergewöhnlicher Kraft zuzuwenden begannen, durch den Grundsatz bestimmt wurden, dass alte und halbveraltete Formen des Cultus wirksamer seien als die alltäglichen religiösen Bräuche.

Weiter ist bei dem hebräischen Ritual des Brandopfers wie des Sühnopfers zu beachten, dass das Opfer am Altar „vor Jahwe“ geschlachtet wird, ein Ausdruck, der in der Bestimmung über gewöhnliche Opfer nicht vorkommt

**603)** Der Grund dafür ist, dass auch ein Oberhaupt einen freien Mann nicht schlagen oder verstümmeln lassen darf, ohne sich selbst der Vergeltung auszusetzen. Das ist heute noch bei den Beduinen der Fall und war im alten Israel ebenso. S. W. R. Smith, Das alte Testament, deutsch von J. W. Rothstein, p. 349.

**604)** II. Kön. 12, 16. Amos, 2, 8. Hos. 4, 8.

**605)** Dass die Harranier niemals das Opferfleisch assen, scheint eine Uebertreibung zu sein, die indes auf dem vorwiegenden Charakter ihres Rituals beruht. Chwolson, Die Ssabier, II, 89 f.

**606)** Lev. 6, 23. 16, 27. 4, 11. 20.

und welcher besagt, dass der Akt des Schlachtens und der Ausgießung des Blutes neben dem Altar eine besondere Bedeutung hat, wie im alten arabischen Ritual. Ueberdies ist im Sündopfer — wenn auch in sehr abgeschwächter Form — noch eine Spur von der auf den Menschen bezüglichen Verwendung des Blutes vorhanden, wenn der Priester seinen Finger in dasselbe eintaucht und es so an die Hörner des Altars streicht, statt es bloss aus einer Schale gegen die Seiten des Altars zu sprengen<sup>607</sup>. Was die Bestimmung des Fleisches anlangt, das von den Priestern an heiliger Stätte gegessen wird, so ergibt sich aus Lev. 10, 17, dass das Fleisch den Priestern gegeben wird, weil sie als Vertreter des sündigen Volkes wirken, und dass das Essen ein wesentlicher Teil des Brauches ist, der dem alten Ritual der Communion genau entspricht. In der That erkennt das Gesetz ausdrücklich an, dass Fleisch und Blut des Sündopfers ein Heiligkeit bewirkendes Mittel von aussergewöhnlicher Kraft sind: wer immer das Fleisch berührt, wird heilig; das Gewand, auf das das Blut kommt, muss an einer heiligen Stätte gewaschen werden; auch das Gefäss, in dem das Fleisch gekocht wird, muss zerbrochen oder gewaschen werden, um die ihm anhaftende Heiligkeit zu tilgen (Lev. 6, 20 f.). Dass hierin der Grund liegt, weshalb niemandem ausser den Priestern gestattet ist, das Fleisch zu essen, ist von H. Ewald richtig erkannt worden<sup>608</sup>. Das Fleisch war, wie der Abendmahlskelch in der römisch-katholischen Kirche, zu heilig, um von den Laien berührt zu werden. Somit ist das levitische Sündopfer im Wesentlichen mit dem alten Sacrament des gemeinschaftlichen Anteils an einem heiligen Leben identisch. Nur wird diese Gemeinschaft auf die Priester beschränkt, entsprechend dem allgemeinen Princip der priesterlichen Gesetzgebung, die die Heiligtümer Israels mit einer Schranke um die andere umgiebt und den Zugang zu Gott nur durch die Vermittelung der Priesterschaft gewährt.

Ich wüsste nicht, dass sich bei den anderen Semiten irgend eine vollständige Parallele zu dem gewöhnlichen hebräischen Sündopfer fände. In der That hat offenbar keine andere semitische Religion die Lehre von der vernichtenden Heiligkeit Gottes und das sich daraus ergebende Bedürfnis nach priesterlicher Vermittelung zwischen den Laien und den heiligsten Dingen so weit ausgebildet. Bei den Römern wurde aber das Fleisch gewisser Sündopfer von den Priestern gegessen, und bei dem Sündopfer der *Fratres Arvales* hatten die Darbringenden auch an dem Blute einen Anteil<sup>609</sup>. Bei den Griechen dagegen wurden die Sündopfer — wie die höchsten Arten der hebräischen Sündopfer — überhaupt nicht gegessen, sondern verbrannt oder begraben oder ins Meer geworfen oder in ein ödes Gebirge gebracht, das der Fuss des Menschen niemals betrat<sup>610</sup>. Gewöhnlich wird angenommen, dass dies geschah, weil sie unrein waren, indem sie mit den Sünden der schuldigen Verehrer beladen waren. Diese Erklärung ist indes ausgeschlossen, nicht nur durch die Analogie des hebräischen Sündopfers, das *kodes̄ kodašim*, heilig im höchsten Grade, war, sondern auch durch verschiedene Anzeichen im griechischen My-

607) Lev. 4, 6. 17. 34. Vergl. Cap. 3, 2 זרק ist das Sprengen aus einer Schale, מזרק.

608) Die Alterthümer des Volkes Israel. 3. Aufl., p. 87 f. Vergl. das syrische Fischopfer, an dem nur der Priester einen Anteil hatte.

609) Marquardt, Röm. Sacralwesen, p. 185. Servius, zu Aen. III, 231.

610) Hippokrates, ed. Littré, VI, 362.



thus und Ritual. Denn für die Griechen sind Erde und Meer nicht unrein, sondern heilig; von dem heiligen Lorbeerbaum zu Troezen glaubte man, dass er aus dem begrabenen Körper des zur Sühnung des Orestes dargebrachten Opfers erwachsen sei<sup>611</sup>. Ferner waren die bevorzugten Sühnopfer heilige Tiere, z. B. das Schwein der Demeter und der Hund der Hekate; und der wesentliche Teil des Sühnebrauches bestand in der Applikation des Blutes des Opfers an die schuldbeladene Person, was nur verständlich ist, wenn das Opfer ein heiliges *sacramentum* war. Das Blut war in der That zu heilig, um in dauernder Berührung mit einem Menschen zu bleiben, der alsbald wieder in das gewöhnliche Leben zurückkehrte; deshalb wurde es wieder mit Wasser abgewaschen<sup>612</sup>. Nach Porphyrius musste jeder, der ein Opfer berührte, das den Zorn der Götter zu besänftigen bestimmt war, sich baden und seine Kleider in fließendem Wasser waschen, bevor er die Stadt oder sein Haus betreten durfte<sup>613</sup>, eine Bestimmung, die uns bei solchen hebräischen Sündopfern wiederbegegnet, die nicht gegessen wurden, wie beim Opfer der roten Kuh, deren Asche zu Sühnebräuchen benutzt wurde. Diese wurden „ausserhalb des Lagers“ verbrannt, und sowohl der den Dienst verrichtende Priester wie die Person, die über den Körper verfügte, mussten sich baden und ihre Kleider waschen, ebenso wie bei dem griechischen Ritual<sup>614</sup>.

Aus alledem ergibt sich nunmehr, dass das Sündopfer und die übrigen Formen des Sühnopfers, bei denen kein Opfermahl stattfindet, an dem der Opfernde selbst teilnimmt, in gerader Linie aus dem alten Ritual der im Opfer dargestellten Gemeinschaft zwischen den Verehrern und ihrem Gotte entwickelt ist, und dass sie im Grunde auf demselben Princip beruhen wie die gewöhnlichen Opfer, bei denen das Opfermahl einen Hauptteil ausmacht.

Wir werden also zu zeigen haben, wie die ursprüngliche Form des Opfers sich in zwei verschiedene Gestalten des Cultus differenzierte. Damit führte die cultische Entwicklung einerseits zu den als Ehrenbezeugung dargebrachten oder gewöhnlichen Opfern, andererseits zu den Sühnopfern oder den aussergewöhnlichen Opfern, die uns in späterer Zeit begegnen.

611) Pausanias, II, 31, 8.

612) Apollonius Rhodius, Argonautica, IV, 702 ff. Vergl. Schömann, Griech. Alterthümer, II, 5, 13.

613) De abstin. II, 44.

614) Lev. 16, 24, 28. Num. 19, 7—10. Im *Führer*, p. 319, Z. 12 wird bemerkt, dass die Opfer der Harranier nicht gegessen, sondern verbrannt werden. Dem wird dann hinzugefügt „und der Tempel wird an diesem Tage nicht betreten“.