

Elftes Kapitel.

Opfertgaben und Sühnopfer. Die im Sühnopfer ausgeprägten besonderen Anschauungen.

Das Wesen des Feueropfers.

Bei den späteren semitischen Opfern kommt das Feuer für zwei Zwecke zur Anwendung, die von einander offenbar ganz unabhängig sind. Gewöhnlich dient es auf dem Altare dazu, Opfertgaben von Fleisch, die als Speise der Götter gelten, aufzulösen und sie so den Gottheiten als Wesen geistiger Art zu übermitteln. Bei bestimmten Sühnebräuchen der Hebräer wird aber das Opferfleisch ausserhalb des Lagers verbrannt; in diesem Falle gilt es nicht als Speise der Gottheit. Die Teile des Opfers, die bei den höchsten Formen der Sühnopfer ausserhalb des Lagers verbrannt werden, sind dieselben, die in den niedrigeren Formen des Sündopfers von den Priestern als Vertretern der Verehrer verzehrt oder bei gewöhnlichen Opfern von den Verehrern selbst gegessen wurden. Hier scheint also das Feuer die gleiche Bedeutung zu haben wie sie ihm durch die Bestimmung beigelegt wird, dass beim gewöhnlichen Opfer, wenn es nicht in einem oder zwei Tagen verzehrt ist, der Rest verbrannt werden muss. Alles Opferfleisch ist heilig, und es muss mit ihm nach bestimmten rituellen Regeln verfahren werden; eine derselben ist die, dass man es nicht der Verwesung anheimfallen lassen darf. Das Fleisch der gewöhnlichen Opfer kann gegessen oder verbrannt werden; die Sündopfer aber sind zu heilig, als dass sie ausser von den Priestern gegessen werden dürften, und in bestimmten Fällen ist auch ihnen der Genuss wegen der Heiligkeit des Opfers untersagt. Sie müssen deshalb verbrannt werden, nicht um sie damit der Gottheit zu übermitteln, sondern um sich ihrer auf geeignete Weise zu entledigen.

Gewöhnlich wird angenommen, dass das Feuer ursprünglich auf dem Altar zur Anwendung kam, und dass die Verbrennung ausserhalb des Lagers ein später erfundener Brauch sei, in dem die Vorstellung zum Ausdruck komme, dass die Gottheit bei einem Sündopfer nicht eine materielle Opfertgabe, sondern lediglich den Tod des Sünders fordere. Das Ritual des hebräischen Sündopfers gibt selbst zu einer solchen Deutung hinreichend Anlass; aber es lässt sich unmöglich annehmen, dass sein Ursprung aus einer derartigen Anschauung zu erklären sei. Wenn das Sündopfer lediglich die symbolische Darstellung eines Strafvollzuges ist, warum ist dann das Fleisch des Opfers im höchsten Grade heilig, und warum werden das Blut und das Fett auf

dem Altar dargebracht? Aber man braucht auf diese weniger bedeutsamen Einwände gegen die gewöhnliche Ansicht kein besonderes Gewicht zu legen; eine Reihe von Thatsachen, die uns im vorigen Kapitel entgegentraten, widerlegt sie in entscheidender Weise. Es liegt eine Fülle von Beweisen dafür vor, dass Feuer bei Opfern oder bei Teilen von Opfern als ein Ersatz für das Verzehren derselben durch die Opfernden zur Anwendung kam, bevor der Altar zum Herd wurde und bevor sich die Anschauung entwickelte, dass das Verbrannte der Gottheit als eine vergeistigte Speise dargebracht werde. Die hebräischen Sühnopfer, die ausserhalb des Lagers verbrannt wurden, stellen eine ältere Form des Rituals dar als die auf dem Altar dargebrachten Holo-causta. Was jedoch in der That einer Erklärung bedarf, ist der Ursprung der letzteren.

Ursprung der Brandopfer.

Ursprünglich wurden alle Opfer von den Verehrern aufgegessen. Allmählich erst wurden bei gewöhnlichen Opfern bestimmte Teile, bei aussergewöhnlichen das ganze Fleisch nicht mehr gegessen. Was nicht gegessen wurde, wurde verbrannt, und zwar wurde es im weiteren Verlauf der Zeit auf dem Altar verbrannt und galt als der Gottheit überlassen. Genau derselbe Wandel vollzog sich in der Verwendung des Opferblutes, abgesehen davon, dass das Feuer hierbei nicht zur Anwendung kam. Bei den ältesten Opfern wurde das Blut von den Opfernden getrunken; nachdem man davon abgestanden, wurde es auf den Altar ausgegossen. Die darin liegende Tendenz war offenbar, der Gottheit jeden Bestandteil des Opfers, der von den Verehrern nicht verzehrt wurde, direkt zu übermitteln. Wie aber entstand diese Tendenz?

Dieser Frage gegenüber dürfte mancher meinen, dass wir Schwierigkeiten in Dingen suchen, die keiner Erklärung bedürfen. Es scheint doch eine offenkundige Thatsache zu sein, dass ein Opfer die Darbringung geweihter Gaben ist, dass nur dem Gotte geweihte Dinge gebühren und dass der Altar der für sie gewiesene Platz ist. Unfraglich liegt das ganz auf der Hand; aber Dinge, die selbstverständlich zu sein scheinen, erfordern bei einem Gegenstande wie dem unseren die sorgsamste Untersuchung. Alle heiligen Dinge gehören allerdings der Gottheit an; aber wir sahen bereits, dass darin nicht die ursprüngliche Idee der Heiligkeit liegt. Ein heiliges Ding ist Tabu, d. h. seine Berührung und Verwendung von seiten des Menschen ist bestimmten Einschränkungen unterworfen; aber diese Vorstellung beruht in der alten menschlichen Gemeinschaft nicht auf der Idee, dass es Eigentum der Gottheit ist. — Wenn man ein Opfer als etwas der Gottheit Geweihtes bezeichnet, so muss man auch erst fragen, was das bedeutet. Wenn jemand annehmen wollte, dass das Opfertier dadurch heilig werde, dass es zum Opfer ausgewählt und auf dem Altar dargebracht wurde, so hätte er das Wesen der ältesten cultischen Bräuche nicht genau erfasst. Denn das Opfer war an sich heilig, nicht durch seine sacrificiale Bestimmung, sondern weil es ein Tier von heiliger Art war. So lange die natürliche Heiligkeit gewisser Tiere in der Volksanschauung fortlebte, war es keineswegs selbstverständlich, dass heilige Dinge dem Gotte zugehörten und ihre letzte Bestimmung auf dem Altar fänden.

Im späteren Heidentum war die Vorstellung von heiligen Gegenständen

und der alte Begriff des Tabu allgemein veraltet, und die darauf beruhenden cultischen Bräuche wurden nicht mehr verstanden. Andererseits hatte sich die verhältnismässig junge Idee des Eigentums ausgebildet und begann in der Religion wie im socialen Leben einen entscheidenden Einfluss auszuüben. Das Opfertier war fortan nicht eine von Natur heilige Grösse, über die der Mensch nur sehr beschränkte Rechte hatte, sodass er es mehr als nützlichen Freund denn als Besitztum behandeln sollte, sondern es war ein absolutes Eigentum des Verehrers, über das er nach seinem Belieben zu verfügen berechtigt war. Vor seiner Darbringung war das Opfertier ein gewöhnliches Ding; nur dadurch, dass es zum Opfer ausgewählt wurde, ward es heilig. Wenn mithin der Besitzer, indem er sein Schaf oder Rind auf dem Altar darbrachte, das Recht verlor, sein Fleisch zu geniessen oder zu verkaufen, so konnte das nur darin seine Erklärung finden, dass er sein Eigentumsrecht jemand anderem übertrug, nämlich dem Gotte. Man sah die Bedeutung der Heiligung darin, dass von dem Besitze des Menschen dem Gotte eine Gabe dargebracht ward, und nach dieser Auffassung hatte alles, was durch die Heiligung dem freien Gebrauche des Menschen entzogen war, seinen Besitzer gewechselt. Bei gewöhnlichen Opfern waren das Blut und Fett, bei vollständigen Brandopfern das ganze Fleisch dem menschlichen Gebrauche versagt; sie galten mithin als Eigentum des Gottes und blieben seinem Gebrauche vorbehalten. Damit war von selbst gegeben, dass das Verbrennen des Fettes und Fleisches als das Verfahren angesehen wurde, mittelst dessen sie dem Gotte dargebracht wurden; sobald dieser Schluss gezogen war, hinderte nichts die Einführung des neuen Brauches, dass die Verbrennung auf dem Altar stattfand. Die Umgestaltung des Altars in einen Herd, auf dem das Opferfleisch verbrannt wurde, bezeichnet die endgiltige Einbürgerung einer neuen Auffassung der Heiligkeit, die auf die Lehre vom Eigentum gegründet ist, nach der die Unverletzlichkeit heiliger Dinge fortan nicht mehr auf der ihnen von Natur innewohnenden, übernatürlichen Beschaffenheit beruht, sondern auf ihrer Darbringung zum Gebrauche oder zum Dienst des Gottes. Die Wirkung dieser neuen Anschauung kann nicht überraschen; denn wir finden in jedem Bereich der alten Gesellschaft, dass die Vorstellung vom Eigentum und von der Uebertragung des Eigentumsrechtes von einer Person auf eine andere, sobald sie nur festen Fuss gefasst hat, alle älteren Formen, in denen sich die Beziehung von Personen zu Dingen darstellt, zu verschlingen beginnt. Aber die Anpassung alter Institutionen an neue Ideen kann selten vollzogen werden, ohne innere Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen zu hinterlassen, die schliesslich zu einer vollständigen Auflösung des unzulänglichen Systems führen. Der neue Wein zersprengt die alten Schläuche, und der neue Flicker zerreisst das alte Gewand völlig.

Die Auffassung des Opfers als Gabe.

Bei den gewöhnlichen Opfern wurde die Theorie, dass heilige Dinge Eigentum der Gottheit sind, und dass die Heiligung von gewöhnlichen Dingen eine Gabe des Menschen an die Gottheit bedeute, ohne grosse Schwierigkeit durchgeführt. Es war zu verstehen, dass das ganze Opfer der Gottheit auf dem Altar dargebracht und von ihr angenommen wurde, dass jedoch der grösste

Teil des Fleisches dem Verehrer zurückerstattet wurde, um als geheiligt bei einem Opfermahl am Tische des Gottes gegessen zu werden. Diese Deutung war sehr wohl mit der Auffassung der Gottheit als eines Königs oder grossen Herrn vereinbar, dessen Tempel der Hof war, an dem er die Huldigung seiner Unterthanen und Vasallen entgegennahm und wo er sie mit fürstlicher Gastlichkeit versorgte. Aber diese Deutung berücksichtigt nicht hinreichend die bedeutsamsten Merkmale des Opfers, die Darbringung des Blutes auf dem Altar und die Verbrennung des Fettes auf dem heiligen Herde. Denn sie waren nach der herrschenden Auffassung die Speise der Gottheit. Daraus ergab sich, dass der Gott für seinen täglichen Unterhalt vom Menschen abhängig war, während andererseits die Menschen alles Gute, dessen sie sich erfreuten, der Gabe und Gnade ihres Gottes verdankten. In diesem Punkte liegt die Unzulänglichkeit der gangbaren Anschauung vom Opfer, die den Unwillen des Dichters von Psalm 50 erregte und späteren Satirikern, wie dem Lucian, Anlass zum Spott gab. Die Schwierigkeit liess sich durch eine vergeistigende Erklärung wegdeuten, die die materielle Opfergabe als blosses Symbol betrachtet und betont, dass der wahrhafte Wert des Opfers in der im Herzen des Gläubigen dargebrachten Verehrung liegt, die das traditionelle Opfer zum Ausdruck bringt. Die Religion der Volksmassen kannte jedoch nie eine Anschauung, die so fein ausgebildet war wie diese, und für die Mehrzahl der Gläubigen war auch in Israel, in der vorexilischen Zeit, beim Opfercultus die alles beherrschende Vorstellung die, dass die materielle Gabe dem Gotte eine physische Befriedigung gewähre, und dass zahlreiche Opfer ein unfehlbares Mittel seien, um ihn bei guter Stimmung zu erhalten. Solange das Opfer ausschliesslich oder hauptsächlich eine sociale Leistung war, die von der Gemeinschaft ausgeführt wurde, fand diese massive Anschauung ihr Gegengewicht in der Idee der religiösen Gemeinschaft (s. Kap. VII). Im privaten Opfer aber lag wenig oder nichts, was diese Handlung über den Standpunkt eines blossen Geschäfts erhoben hätte, mit dem keinerlei ethische Motive verknüpft waren, sondern bei dem nur das gute Einvernehmen zwischen dem Verehrer und seinem Gotte durch gegenseitige freundliche Dienste rein materieller Art aufrecht erhalten wurde. Diese oberflächliche Auffassung der Religion hielt wohl in glücklichen Zeiten vor; dem Sturme ernstlichen und anhaltenden Unglücks aber vermochte sie nicht standzuhalten, wenn sich ergab, dass die Religion mit dem anhaltenden Missfallen der Götter zu rechnen hatte. Unter solchen Verhältnissen sahen sich die Menschen zu dem Schlusse genötigt, dass es ein nutzloses Unternehmen sei, den Zorn der Götter durch Darbringung von Dingen zu besänftigen, die die Götter als Herren der Erde bereits im Ueberfluss besassen. Es war nicht Jahwe allein, der sagen konnte: „Ich mag nicht Farren aus deinem Hause nehmen noch Böcke aus deinen Hürden; denn mein sind alle Tiere des Waldes, das Vieh auf den Bergen mit ihren Tausenden“ (Ps. 50, 9 f.). Auch die Baalim waren in ihrer Weise Herren der Natur, und auch vom Standpunkt des Heidentums aus war es eine absurde Anschauung, dass sie wirklich von dem Tribut ihrer Verehrer abhängig seien. Kurz, die Auffassung des Opfers als Gabe war nicht ausreichend, um die *R e g e l* zu begründen, dass das Opfer die einzige und ausreichende Form für alle cultischen Handlungen sei; das gilt auch für Religionen, in denen nicht, wie bei den hebräischen Propheten, die Idee wirksam war,

dass das, was der wahre Gott von seinen Verehrern fordert, nicht ein materielles Opfer ist, sondern „Recht zu thun, sich der Liebe zu befeissigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott“ (Micha 6, 8).

Wenn die Deutung des Opfers als einer Gabe oder eines Tributs, der dem Eigentum des Menschen entnommen und der Gottheit übergeben wird, bereits in Beziehung auf die gewöhnlichen Opfer unzulänglich ist, so war sie in noch höherem Grade unzutreffend für die vollständigen Brandopfer und besonders für das Menschenopfer. Man nimmt in der Regel an, dass das volle Brandopfer wirkungsvoller war als die gewöhnlichen Opfer, weil die Gabe an den Gott grösser war. Aber auch bei gewöhnlichen Opfern war das ganze Opfer geweiht und dem Gotte übergeben; nur behielt der Gott beim Brandopfer alles für sich, während er beim gewöhnlichen Opfer seine Verehrer zum gemeinsamen Mahle einlud. Bei der Auffassung des Opfers als eines Tributs ist nicht ersichtlich, aus welchem Grunde dieser Unterschied dem vollen Brandopfer einen Vorzug verleihen sollte. Beim Menschenopfer würde diese Theorie zu Ergebnissen führen, die ebenso absurd wie abstoßend wären; absurd, weil daraus nicht folgt, dass, weil einem Manne das Leben seines erstgeborenen Sohnes teurer ist, als sein ganzer Besitz, das Leben dieses Sohnes die wertvollste Gabe ist, die er dem Gotte darbringen kann; abstoßend, sofern man damit zu der Annahme kam, dass die Opferung von Kindern als Brandopfer einer Gottheit, die an Menschenfleisch Gefallen hatte, Speise darbrachte (Hesek. 16, 20. 23, 37). Man kann schwerlich sagen, dass eine so abscheuliche Vorstellung von der Natur der Götter dem allgemeinen Charakter der altsemitischen Religionen entspricht, die nach den gewöhnlichen Formen ihres Cultus und nicht nach ganz aussergewöhnlichen Bräuchen zu beurteilen sind. Wenn die Götter gewöhnlich als kannibalische Ungeheuer aufgefasst worden wären, so würde der allgemeine Typus des Cultus düster und furchterfüllt sein, während er in Wirklichkeit von fröhlichem und selbst sorglosem Vertrauen erfüllt ist. Ich schliesse daraus, dass der Kinder verschlingende Gott des späteren Molech-Cultus seine kannibalischen Züge nicht den fundamentalen Grundsätzen der semitischen Religion entnommen hat, sondern einer falschen Logik, die die Auffassung des Opfers als Gabe auf Bräuche ausgedehnt hat, auf die sie keine berechtigte Anwendung findet. Dieser Schluss wird dadurch bestätigt, dass zwar Menschenopfer in älteren Zeiten nicht unbekannt waren, das alte Ritual aber forderte, sie ausserhalb des Lagers zu verbrennen — ein deutlicher Beweis, dass ihr Fleisch ursprünglich nicht als eine Darbietung von Speise an die Gottheit aufgefasst wurde⁶⁸².

Die Opfergaben als Mittel der Sühne.

Im ganzen erscheint somit das Eindringen des Eigentumsbegriffs in die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern als eine der verhängnisvollsten Verirrungen in der Entwicklung der alten Religion. Im Anfange des menschlichen Denkens waren Natürliches und Uebernatürliches, Materielles und Geistiges nicht von einander geschieden. Aus ihrer Verschmelzung entstand die alte Idee der Heiligkeit, die auf der Vorstellung beruhte, dass von gewissen

682) Vgl. die Angaben über das Opfer des Erstgeborenen in Cap. VII, p. 189.

materiellen Dingen übernatürliche Einwirkungen, gleich einer übertragbaren Krankheit, ausgingen. Für den Fortschritt des Menschen war es notwendig, dass diese rohe Vorstellung verdrängt wurde. Auf den ersten Blick sehen wir leicht nur das Gute in dem Hervortreten der Vorstellung, dass heilige Dinge, weil sie dem Gebrauch der Götter vorbehalten sind, dem Menschen untersagt sind, und dass die mit einem unrechtmässigen Eingriff in dieselben verknüpfte Gefahr nicht auf irgend welche tödliche Einwirkung zurückgeht, die von dem heiligen Gegenstand unmittelbar ausgeht, sondern auf den Zorn eines persönlichen Gottes, der eine Verletzung seines Eigentums nicht duldet. Nach einer Seite hin ist diese Umgestaltung unfraglich von wohlthätiger Wirkung; denn die unbestimmte Furcht vor dem unbekanntem Uebernatürlichen, die im barbarischen Leben so stark ist, dass sie jeden Fortschritt hemmt und den Menschen von seinem gewiesenen Berufe, die Erde seinen Zwecken dienstbar zu machen, zurückhält, erleidet eine schwere Erschütterung, sobald alles Uebernatürliche auf den Willen und die Macht bekannter Götter zurückgeführt wird, deren Verkehr mit den Menschen durch feste Gesetze geregelt ist. Trotzdem war es im letzten Grunde nicht günstig, dass die festen Gesetze in weitem Masse auf den Grundsatz des Eigentums begründet wurden; denn die Vorstellung des Eigentums gestaltet alles, was sie berührt, materieller, und ihr Eindringen in die Religion machte es unmöglich, sich auf der Grundlage der traditionellen Religion zu geistigen Vorstellungen von der Gottheit und ihren Beziehungen zum Menschen zu erheben. Andererseits enthielt die ältere Idee einer lebendigen Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern, die bei der Auffassung des Opfers als Gabe immer mehr zurücktrat, ein Element bleibender Wahrheit, mochte es sich auch in einer sehr rohen Verkörperung darstellen; bis eine bessere Form des Verkehrs mit der Gottheit gefunden war, verknüpfte sich mit diesem alle Kraft des alten Heidentums, indem es solche Züge und Formen des Opfers ergriff, die offenbar eine tiefere Bedeutung in sich bargen als die blosser Darbietung eines materiellen Tributs an die Gottheit. Und da das Bedürfnis nach irgend etwas mehr, als es die gewöhnlichen Altargaben schufen, für gewöhnlich dem Sinne der Menge fern lag, sich ihr aber in schweren Krisen des Lebens und besonders in Zeiten der Gefahr aufdrängte, wo der Gott seinem Volke zu zürnen schien, oder wenn es um jeden Preis von Wichtigkeit war, die Sicherheit zu gewinnen, dass er nicht zürne, so wurden dann alle Seiten am Cultus, die über die Zahlung von Gaben und Tribut hinausgingen, als Sühneriten aufgefasst. Sie sind nicht so sehr bestimmt, ein gutes Verhältnis zur Gottheit aufrechtzuerhalten, sondern sollen es vielmehr, wenn es gestört ist, erneuen.

Wenn der Gedanke der Sühne in diesem sehr allgemeinen Sinne verstanden wird, so besteht offenbar kein scharfer Unterschied zwischen gewöhnlichen und Sühnopfern. Denn im gewöhnlichem Leben werden die Mittel, die gebraucht werden, um einen Menschen bei guter Stimmung zu erhalten, oft auch genügen, diese wieder zu gewinnen, wenn sie mit Eifer angewandt werden. Nach der Analogie des praktischen Lebens nahm man auch an, dass eine blosser Gabe, die im geeigneten Augenblick dargebracht wurde oder die von grösserem Werte als gewöhnlich war, genügte, um den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen. Eine allgemeine sühnende Kraft wurde allen Opfern zugeschrieben, und der Wert besonderer Sühnopfer wurde oft einfach durch

die Erwägung bestimmt, dass sie dem Verehrer mehr kosteten als alltägliche Opfer. Wir haben gesehen, dass auch das Menschenopfer bisweilen von diesem Gesichtspunkt aus aufgefasst ward. Im allgemeinen war auch die Anschauung, dass jede Verletzung der Gottheit abgeschätzt und durch Zahlung eines bestimmten Wertes ausgeglichen werden kann, mit den Grundsätzen des alten Rechtes nicht unvereinbar, das Vergehen gegen Personen nach der Lehre von der Wiedervergeltung behandelt, das aber bis zu einer fast uneingeschränkten Ausdehnung die Bestimmung gelten lässt, dass der beleidigte Teil bei Entrichtung einer Entschädigung seitens des Schuldigen auf sein Recht der Wiedervergeltung verzichten kann. Aber es ist nicht die Lehre des alten Gesetzes, dass der geschädigte Teil zur Annahme einer materiellen Entschädigung gezwungen werden kann. Daher konnte schon nach Analogie der gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse kein religiöses System als vollständig betrachtet werden, das keine stärkeren Mittel hatte, das Missfallen der Gottheit zu beseitigen, als die, welche mit der blossen Darbringung einer Gabe oder Zahlung geboten waren. In der That kennen alle alten Religionen Formen des Opfers von dieser wirksameren Art, bei denen der Gedanke, das Wohlgefallen des Gottes durch eine Gabe zu gewinnen, überhaupt nicht zum Ausdruck kam oder den Sinn des Rituals offenbar nicht erschöpfte. Diese Opfer sind es, die wir als Sühnopfer im eigentlichen Sinne unterscheiden.

Die Bedeutung der eigentlichen Sühnopfer.

Man hat bisweilen angenommen, dass in den älteren semitischen Religionen die eigentlichen Sühnopfer nicht vorhanden waren, dass sie vielmehr erst auftraten, als die Auffassung des Opfers als Gabe sich aufzulösen begann. Diese Annahme ist nicht nur an sich unwahrscheinlich, sondern auch mit den historischen Zeugnissen unvereinbar. Es ist unwahrscheinlich, dass eine Gabe das älteste bekannte Verfahren gewesen sei, um einen beleidigten Gott wiederzugewinnen; denn die Sühnung durch eine Geldstrafe trat im gewöhnlichen Leben zu einer verhältnismässig späten Zeit auf und hat niemals die *lex talionis* völlig verdrängt. Nach dem, was sich uns durch eine Untersuchung der alten Form des als Sühnemittel angewendeten Brandopfers ergeben hat, ist sicher, dass diese Opfer ursprünglich nicht als Zahlungen an die Gottheit betrachtet wurden, sondern sich in ganz verschiedenen Bahnen der Entwicklung als eine selbständige Weiterbildung des primitiven Gemeinschaftsopfers ausgestalteten, dessen sühnende Wirkung auf der Ueberzeugung beruhte, dass die, in deren Adern das gleiche Blut floss, nur befreundet sein konnten und verpflichtet waren, einander in allen Angelegenheiten der Gemeinschaft zu dienen.

Im Verlauf unserer Untersuchung hat sich ergeben, dass zwei Arten von Opfern, die Züge aufweisen, welche mit der Auffassung des Opfers als Gabe unvereinbar sind, von den alten Semiten dauernd ausgeübt wurden. Diesen beiden Arten von Opfern wurde eine besondere Wirkung zugeschrieben, sofern sie die Gunst der Götter zu gewinnen oder zu erzwingen vermochten. Die erste Form ist das *m y s t i s c h e O p f e r*, das in einer kleinen Gruppe mystischer Riten erscheint, bei denen das Opfer aus einer Tierart gewählt

wurde, die ihre alte, natürliche Heiligkeit auch in späterer Zeit behauptete. Opfer dieser Art konnten niemals als Gabe aufgefasst werden; denn von Natur heilige Geschöpfe sind nicht Eigentum des Menschen, soweit sie überhaupt einen Besitzer haben, sind sie Eigentum der Gottheit. Die Bedeutung dieser Opfer und die Natur ihrer besonderen Wirksamkeit haben wir bereits hinreichend betrachtet.

Die zweite Art von Opfern, die für mehr als für eine blosse Gabe gehalten wurde, besteht in den vollen Brandopfern und anderen Opfern, deren Fleisch nicht dem Gotte überliefert und an seinem Tische gegessen, sondern ausserhalb des Lagers verbrannt oder vergraben oder an einer wüsten Stätte hingeworfen wurde. Nach ihrer formalen Seite haben wir diese Form des Cultus bereits erörtert, indem wir sahen, in welcher Weise sich sein Ritual aus dem Gemeinschaftsopfer herausbildete und umgestaltet wurde; auch haben wir schon gesehen, wie die meisten Opfer dieser Art schliesslich durch das Eindringen des Brauches, das Fleisch auf dem Altar zu verbrennen oder es in die *gabgab* zu vergraben, mit den Opfergaben zusammenfielen. Wir haben jedoch noch nicht betrachtet, wie diese fortschreitende Umgestaltung des Rituals gedeutet und dem allgemeinen Fortschritt der socialen Institutionen und Anschauungen angepasst wurde. Um unsere Untersuchung über das Wesen des alten Opfers nunmehr abzuschliessen, ist noch eine Betrachtung dieser Seite unseres Gegenstandes erforderlich.

Immerhin muss noch daran erinnert werden, dass es in der alten Religion keine massgebende Deutung des Opfers gab. Es bestand zwar das Gebot, dass bestimmte Dinge ausgeführt werden müssten; aber es war jedem überlassen, sich bei dem, was er that, zu denken, was er wollte. Vollends die complicierter ausgestalteten cultischen Bräuche, zu denen die ausgebildeten Sühneriten der späteren Zeit gerechnet werden müssen, waren nicht ein für allemal erfundene Formen, in denen ein bestimmtes System von Ideen zur Darstellung kam, sondern sind natürliche Gebilde, die sich allmählich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte ausgestalteten und in ihrer endgiltigen Form die Spuren mannigfacher Einwirkungen tragen, denen sie von Geschlecht zu Geschlecht im Wandel der menschlichen Lebensverhältnisse und der socialen Ordnung unterworfen waren. Jeder Ritus ermöglicht daher an sich mehr als eine Deutung je nach der Auffassung, in der man den Schlüssel zu seiner Bedeutung fand. Unter solchen Umständen dürfen wir nicht erwarten, für jede Entwicklungsstufe des alten Rituals eine bestimmte Deutung feststellen zu können. Wir können nur soviel hoffen, dass wir in der Gestaltung des cultischen Brauches das Einwirken der auf einander folgenden Phasen der Anschauung werden verfolgen können, die uns auch durch andere Umgestaltungen im Bau der alten Gesellschaft bezeugt werden. Oder wir können umgekehrt darthun, wie Züge im Ritual, deren geschichtlicher Ursprung vergessen worden war, den neueren Vorstellungen angepasst und in dem Kampfe neuer Ideen um ihre praktische Anerkennung zur Förderung derselben benutzt wurden.

Der Ursprung der Sühnopfer.

Aus der Untersuchung des Rituals beim vollen Brandopfer und bei anderen Sühnopfern, wie sie in den beiden letzten Kapiteln geführt ist, er-

gibt sich, dass in all den verschiedenen Formen des Sühnevollzugs ein gemeinsames Princip zur Durchführung kommt: das Opfertier ist sacrosanct und der besondere Wert der Ceremonie liegt in der mit seinem Leben vorgenommenen Handlung, mag dabei das Leben dem Gotte nur auf dem Altar dargebracht den Verehrern durch Besprengung mit dem Blute oder durch irgend eine andere Ceremonie appliciert werden. Diese beiden Züge sind nichts anderes als die Vererbung der primitivsten Formen sacramentaler Gemeinschaft. Bei den ältesten Opfern ist ihre Bedeutung noch vollkommen durchsichtig und unzweifelhaft; denn das Ritual entspricht genau den primitiven Anschauungen, dass Heiligkeit die Verwandtschaft zwischen den Verehrern und ihrem Gotte bezeichnet, dass alle geheiligten Beziehungen und sittlichen Pflichten in der physischen Einheit des Lebens begründet sind, und dass diese natürliche Einheit des Lebens durch ein gemeinschaftliches Anteilhaben an dem lebendigen Fleisch und Blut geschaffen oder verstärkt werden kann. Auf dieser ältesten Stufe ist die sühnende Kraft des Opfers eine rein physische und besteht in der Wiederherstellung des natürlichen Bandes der Verwandtschaft, auf der im letzten Grunde das gute Verhältnis zwischen dem Gott und seinen Anhängern beruht. Auf der späteren Entwicklungsstufe der Religion aber, auf der Opfer von sacrosancten Tieren und Sühnopfer aussergewöhnliche Riten sind, sind diese alten Anschauungen nicht mehr verständlich. Bei gewöhnlichen Opfern wurden diese Züge des alten Rituals, die veraltete Anschauungen zum Ausdruck brachten und eine physische Uebertragung des heiligen Lebens von dem Opfer auf die Verehrer bedeuten, aufgegeben oder umgestaltet. Somit erhebt sich hier die Frage, warum das, was bereits nicht mehr verständlich war, bei einer besonderen Gruppe von Opfern noch festgehalten wurde. Die Antwort darauf, die sich von selbst ergibt, ist, dass es durch die Macht der Gewohnheit und des einmal Gebräuchlichen erhalten wurde.

Bei Erörterungen über die Bedeutung des Sühnerituals geht man gewöhnlich von der Erwägung aus, dass die Sühnopfer Sühnemittel für die Sünde seien, und pflegt dabei anzunehmen, dass das Ritual durch den Gesichtspunkt bestimmt war, dass es die göttliche Vergebung erwirken sollte. Damit fasst man jedoch die Sache am verkehrten Ende an. Die für das Sühnopfer bezeichnenden Merkmale sind nicht in einer späteren Zeit erfunden, in der die Empfindung für die Sünde und den göttlichen Zorn lebendig war, sondern es sind Züge, die aus einer sehr primitiven Form der Religion übernommen sind, in der die Empfindung für die Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt noch nicht vorhanden war, wo vielmehr der ganze Zweck des Rituals darin bestand, das Band der physischen Heiligkeit, das die religiöse Gemeinschaft zusammenhielt, zu festigen. Nicht der Ursprung der Formen des Opfers, die eine spätere Zeit als Sühnopfer bezeichnete, bedarf der Erklärung, sondern die Entwicklung, durch die sich die alte Form des Opfers in zwei verschiedene Gestalten auflöste, ist zu erklären. Dabei müssen wir nun bedenken, dass auch in einigermaßen entwickelten Gemeinwesen der Unterschied zwischen Sühnopfern und gewöhnlichen Opfern noch lange hauptsächlich nur ein Unterschied des Rituals war, und dass erstere nicht sowohl Sündopfer, als vielmehr Opfer waren, bei denen die ceremoniellen, am Altar beobachteten Formen immer noch die ursprüngliche Idee zum Ausdruck brachten, dass das Leben des Opfers sacrosanct und in irgend

welcher Weise mit dem Leben seines Gottes und seiner Anhänger verwandt sei. Bei den Hebräern der vorprophetischen Zeit tritt es bestimmt hervor, dass den vollen Brandopfern und anderen aussergewöhnlichen Opfern eine besondere Wirkung als Mittel, den göttlichen Groll zu beseitigen, zugeschrieben wurde. Aber eine gewisse sühnende Kraft wurde allen Opfern zuerkannt; und Opfer von der Art und Wirkung der Sühnopfer wurden bei manchen Gelegenheiten dargebracht, betreffs derer wir nicht annehmen können, dass die Empfindung für die Sünde und den göttlichen Zorn in besonders starkem Masse bei ihnen zur Geltung gekommen sei. So war es z. B. Sitte, einen Feldzug mit einem Brandopfer zu eröffnen, das im alten Israel das feierlichste Sühnopfer war. Darin lag indes nicht die Empfindung, dass der Krieg ein göttliches Gericht und ein Zeichen des Zornes Jahwes sei⁶⁸³. Vielmehr ist ganz offenbar, dass das Opfer eigentlich die Weihung der Krieger war. Der hebräische Ausdruck für das Eröffnen eines Krieges ist „den Krieg heiligen“ (קדש מלחמה); die Krieger sind geheiligte Personen, die besonderen Tabus unterworfen sind⁶⁸⁴. Hier liegt es also ganz nahe, dass das Holo-caustum einfach die Umgestaltung einer alten Form der sacramentalen Gemeinschaft darstellt⁶⁸⁵. Ebenso eröffneten die Griechen ihre Kriege mit in feierlichster Weise veranstalteten Sühnopfern. Nach Phylarchus⁶⁸⁶ war in der That einstmals das Menschenopfer gebräuchlich, was indes für historische Zeiten nicht völlig sicher zu erweisen ist. Doch bezweifle ich nicht, dass die Angabe des Phylarchus einer weit verbreiteten Ueberlieferung entspricht, wie solche leicht entstehen konnte, wenn die aus Anlass eines Krieges dargebrachten Opfer von jenem aussergewöhnlichen und hochheiligen Charakter waren, mit dem die Sagen über thatsächliche Menschenopfer so häufig verknüpft sind⁶⁸⁷. Eine Veranschaulichung der Angabe des Phylarchus wird jedem in der Opferung der Iphigenie entgegnetreten. Hiebei ist zu bemerken, dass zwar alle Formen der Sage darin übereinstimmen, dass Agamemnon irgend eine todbringende Sünde begangen haben muss, bevor von ihm ein so

683) Das Brandopfer beim Beginn eines Feldzugs erscheint Richt. 6, 20 (vergl. v. 26), 20, 26. I. Sam. 7, 9, 13, 10. In Richt. 11, 31 finden wir statt des Opfers vor dem Kriege das Gelübde, nach seiner glücklichen Beendigung ein Brandopfer darzubringen. Die Auffassung, die der Redactor der Geschichtsbücher (Richt. Sam. Kön.) vertritt, dass die Kriege Israels mit seinen Nachbarn meist Strafen für die Sünde des Volkes seien, ist nicht alt. Vergl. Gen. 27, 29, 49, 8. Num. 24, 24. Deut. 33, 29.

684) Jes. 13, 3. Jer. 6, 4. 51, 28. Joel 4, 9. Micha 3, 5. Vergl. das Nähere oben S. 122—126.

685) Ich vermute, dass der Brauch, die Krieger dadurch zusammenzuziehen, dass die Teile eines in Stücke gehauenen Opfertiers umhergesandt werden (I. Sam. 11, 7. Richt. 19, 29), ursprünglich eine ähnliche religiöse Bedeutung hatte, wie sie in der Form des Bündnisschlusses, bei dem das Opfer in zwei Teile zerlegt wurde, zum Ausdruck kam. Damit ist der von Lucian, Toxaris, 48 beschriebene skythische Brauch zu vergleichen; auch bei den Molossern wurde ein Kriegsbündnis durch Zerteilung eines Ochsen in kleine Stücke abgeschlossen. Zenobius, II, 83.

686) Porphyrus, De abst. II, 56.

687) Auch zur Zeit der höchsten Blüte der hellenischen Cultur finden wir Zeugnisse für den Glauben an die Macht des Menschenopfers, den Sieg im Kriege zu sichern. Noch zur Zeit des Pelopidas wurde die Zweckmässigkeit des Menschenopfers eingehend erörtert und auf Grund geschichtlicher wie mythischer Beispiele aufrecht erhalten (Plutarch, Pelopidas, 21). Die historischen Beispiele werden aber bei genauerer Prüfung auf den einzigen und ganz aussergewöhnlichen Fall der Opferung von drei gefangenen Persern vor der Schlacht bei Salamis beschränkt. Die Reihe der sagenhaften Beispiele liesse sich andererseits noch leicht vermehren, z. B. durch das Opfer des Bombus. Zenobius II, 84.

furchtbares Opfer verlangt wurde; aber es besteht keine Uebereinstimmung darüber, worin diese Sünde bestanden hat. Die Annahme ist daher nicht unbegründet, dass nach der ursprünglichen Sage das Sühnopfer einfach die gewöhnliche Vorbereitung zum Feldzuge war, und dass man in späterer Zeit nicht mehr verstehen konnte, weshalb ein solches Opfer dargebracht werden musste, ausser um eine tödliche Schuld zu sühnen⁶⁸⁸.

Wenn wir nun fragen, warum die gewöhnliche Vorbereitung zu einem Feldzuge in einem Opfer von ungewöhnlich feierlicher Form bestand, wie es in späterer Zeit in besondere Beziehung zur Sünde gesetzt wurde, so muss die Antwort sein, dass das Ritual durch den seit undenklicher Zeit geübten Brauch befestigt wurde, der bis in eine Zeit zurückreichte, wo noch alle Opfer sacramentalen Charakter trugen und mit der Ausgiessung des sacrosancten Lebens verknüpft waren. In jener Zeit war jedes Opfer ein ehrwürdiges Mysterium und wurde nur bei bedeutsamen Anlässen vollzogen, wenn es äusserst notwendig war, dass das Band der verwandtschaftlichen Verpflichtung zwischen allen Gliedern der Gemeinschaft, den Menschen wie dem Gotte, so stark und lebendig wie möglich sei. Der Ausbruch eines Krieges war offenbar ein solcher Anlass; und es wird keine sehr gewagte Vermutung sein, dass der Brauch, einen Feldzug mit einem Opfer zu eröffnen, aus den ältesten Zeiten stammt.

Das von siegreichen Kriegern dargebrachte Opfer.

Ebenso gibt es manche Gründe für die Annahme, dass schon in sehr alten Zeiten auch nach einem Siege ein Opfer dargebracht wurde. Nach Abu Ubaida opferten die Araber nach einem glücklichen Raubzuge ein Tier aus der Beute und verzehrten es, bevor sie den Raub teilten⁶⁸⁹. Dieses Opfer wird *nakî'a*, oder vollständiger *nakî'at al-kuddâm* „die *nakî'a* der Zurückkommenden“ genannt. Das Verbum *نكع* wird gewöhnlich von dem Schlachten für einen Gast gebraucht; sein ursprünglicher Sinn scheint aber „zerspalten“ oder „zerreißen“ zu sein, sodass die Benennung *nakî'a* irgend eine besondere Art und Weise, in der das Opfer geschlachtet wurde, zu bezeichnen scheint. Aus dem Bericht des Nilus ergibt sich, dass die Opfer der Saracenen aus dem wertvollsten Teile der Beute genommen wurden, von der sie zum Opfern mit Vorliebe einen schönen Knaben oder, wenn keine Knaben gefangen genommen waren, ein weisses und fleckenloses Kamel auswählten. Das Kamel entspricht genau der *nakî'a* der Araber, und der Name bezeichnet wahrscheinlich ein Opfer, das in Stücke zerrissen wird — in der Weise, wie es Nilus beschreibt. Es erscheint demnach als wahrscheinlich, dass das für Krieger bei ihrer Rückkehr vom Kriegszuge veranstaltete Opfer nicht ein gewöhnliches Mahil, sondern ein alter Ritus der Communion war, bei dem das Opfer ein heiliges Tier war oder auch ein wirklicher Mensch sein konnte.

Dass sich die Krieger bei ihrer Rückkehr zu einem feierlichen cultischen Akt vereinten, ist natürlich genug; es fällt dies in dieselbe Kategorie mit dem Brauch, das Haupthaar am Heiligtum bei der Rückkehr von einer Reise abzu-

⁶⁸⁸) Der Beginn eines Krieges erscheint auch in Afrika als einer der Anlässe, der das Schlachten eines Opfers aus den Stammesherden rechtfertigt.

⁶⁸⁹) Hamâsa, p. 458. Reiske, Anal. Musl. I, 26 ff. der Anmerkungen; vergl. Lisân, X, 240.

scheeren; es ist seiner ältesten Bedeutung nach ein Wiederanknüpfen der heiligen Bande der Lebensgemeinschaft, die während der Abwesenheit von dem Wohnsitze des Stammes schwach geworden sein könnten. In späterer Zeit musste ein solches Opfer ganz natürlich als ein Sühn- oder Reinigungsopfer erscheinen. Dementsprechend wird auch im levitischen Gesetz Kriegen, die aus der Schlacht zurückkehren, eine genaue Reinigung vorgeschrieben, bevor sie in ihre Heimat zurückkehren dürfen (Num. 31, 19 ff). Im alten Arabien, wo die Krieger unter denselben Tabus standen wie jemand, der eine Pilgerfahrt unternahm, war die *nakī'a* unfraglich das Mittel, um das Tabu aufzuheben und damit zum gewöhnlichen Leben zurückzukehren.

Diese Bemerkungen ermöglichen uns zugleich, die Opferung von Gefangenen oder von bestimmten, auserlesenen Gefangenen in ein etwas helleres Licht zu rücken. Dieses Opfer ist kein Akt der Blutrache; denn die Rache ist in der Schlacht geübt. Der Gefangene ist einfach, wie es Nilus angibt, der erlesenste Teil der Beute, der für einen religiösen Zweck ausgewählt wird. Der Brauch, ein Menschenopfer dem eines Kamels vorzuziehen, ist vielleicht seiner Entstehung nach, wie auch in anderen Fällen von Menschenopfern, etwas sekundäres. Immerhin scheint dieser Brauch sehr alt zu sein; denn Saul verschont den Agag, damit er geopfert werde, und Samuel vollzieht dieses Opfer thatsächlich, indem er ihn „vor Jahwe“ in Gilgal erschlägt (I. Sam. 15, 9. 33). Hierbei ist, wie auch in anderen Fällen von Menschenopfern, die Wahl eines Fremden statt eines Volksgenossen nicht das Wesentliche am Ritus; denn Jephtha erfüllt sein Gelübde nach der Rückkehr vom Kampf gegen die Amalekiter durch das Opfer seiner eigenen Tochter.

Nach den arabischen Lexicographen kann der Terminus *nakī'a* auch auf Opfer angewendet werden, die bei anderen Gelegenheiten als bei der Rückkehr aus dem Kriege dargebracht werden, z. B. bei einem Krönungsmahl, oder bei einem Mahl, das jemand seinen nächsten Freunden bei seiner Hochzeit veranstaltet. Endlich scheint das Wort einen ganz allgemeinen Sinn anzunehmen und von jedem Schlachten gebraucht zu werden, durch das man einem Gaste Lebensunterhalt beschafft. Ueber die Anlässe, bei denen die Araber ein Opfertier zu schlachten pflegten, die bei ihnen ganz dieselben sind, wie die Fälle, in denen auch von afrikanischen Völkern das Schlachten eines heiligen Tieres zugelassen wird (s. oben, S. 228 f.), macht der Vers eine Angabe⁶⁹⁰, nach dem die wünschenswertesten Festmahle das *hurs*, das *i'dār* und die *nakī'a* sind. Das erste Wort, das gewöhnlich die Fleischbrühe, die einem Weibe im Wochenbette gegeben wird, bedeutet, bezeichnet auch das bei der Geburt eines Kindes veranstaltete Mahl. Das *i'dār* ist das Fest bei einer Beschneidung. Im Journ. Philol. XIV, 124 habe ich das Wort *hurs* mit dem hebräischen **הרשום** „Zaubereien“ in Verbindung gebracht. Bezauberte Speise ist ursprünglich heilige Speise.

Wenn demnach die beim Ausbruch eines Krieges dargebrachten Opfer bis in die ganz primitiven Zeiten zurückgehen, so war somit das Cereimonial, das bei Opfern aus solchen Anlässen zu beobachten war, durch eine fest begründete Tradition gesichert. Das Opfer wurde am Altar immer noch

690) Lisân, VI, 226. X, 240. Tag al-'arûs, V, 519, Z. 2.

nach allen Formen des alten Rituals behandelt, in denen zum Ausdruck kam, dass sein Blut heilig und dem des Menschen verwandt sei. Der Brauch wurde noch lange festgehalten, nachdem die allgemeine Heiligkeit der zum Opfer geeigneten Tiere im täglichen Leben längst nicht mehr zur Geltung kam. Und ebenso werden fortdauernd bei allen Anlässen, die beachtenswert genug waren, um ein Opfer zu erfordern, aussergewöhnliche Opfer dargebracht worden sein, bei denen das Opfer als ein menschliches Wesen behandelt wurde, oder bei denen sein Blut nach primitiver Weise den Verehrern appliciert wurde, oder deren Fleisch als zu heilig galt, um gegessen zu werden. Solche Opfer vollzog man nach der ganz alten Vorschrift, die aus einer Zeit stammt, wo die natürliche Heiligkeit der Opfertiere noch anerkannt wurde. In solchen Fällen wurde der alte Brauch durch eine seit unvordenklichen Zeiten überlieferte Sitte festgehalten. Andererseits war nicht zu verhindern, dass sich eine jüngere Gestalt des Ritus ausbildete, die bei Anlässen zur Geltung kam, für die in dem alten Opferbrauch kein Beispiel vorlag, z. B. für Anlässe, wie sie sich zuerst unter den Verhältnissen des Ackerbau treibenden Lebens ergeben, in dem die frühere Heiligkeit der Haustiere wesentlich zurücktrat. Opfer kommen überhaupt unter den Ackerbau treibenden Völkern des Altertums weit häufiger zur Anwendung als unter denen, die als Hirten Viehzucht treiben. Unter den älteren, Ackerbau treibenden Semiten waren die Gelegenheiten zu aussergewöhnlichen oder sühnenden Opfern nicht häufig, und sie konnten im ganzen gegenüber den Anlässen, für die der Tod eines Opfers bereits nach den Bestimmungen ihrer nomadischen Vorfahren erfordert wurde, kaum in Betracht kommen.

Jährliche Sühnopfer.

Man muss zugeben, dass Obiges eine Hypothese ist; aber es ist eine solche, die allen Anforderungen an eine berechnete Hypothese entspricht, indem sie nicht die Einwirkung unbekannter und unbestimmter Ursachen annimmt, sondern nur die Macht des Herkommens als wirksam voraussetzt, die zu allen Zeiten stark genug gewesen ist, um religiöse Formen aufrecht zu erhalten, deren ursprünglicher Sinn verloren gegangen war. Und in bestimmten Fällen wenigstens ist es ganz evident, dass cultische Bräuche von aussergewöhnlicher Art, die in späterer Zeit allgemein mit der Idee der Sünde und der Sühne verknüpft wurden, nur an die Stelle primitiver Opferbräuche getreten waren, die lediglich durch die Macht der Gewohnheit festgehalten wurden, ohne einen tieferen Sinn zu haben, der der besonderen Feierlichkeit ihrer Form entsprochen hätte. So sind die jährlichen Sühnopfer, die von den meisten Völkern des Altertums mit besonderen Riten veranstaltet wurden, nicht notwendig so aufzufassen, dass sie ihren ersten Ursprung in dem allmählich zunehmenden Gefühl für die Sünde oder in der Furcht vor dem göttlichen Zorn hätten, obgleich diese Gründe in späterer Zeit dazu beitrugen, diese cultischen Akte zu vermehren und die ihnen beigelegte Bedeutung zu steigern. Vielmehr sind sie oft nichts weiter als Ueberreste der alten Jahresopfer, die einen gemeinsamen Anteil am Leibe und Blute eines heiligen Tieres boten. Denn bei einzelnen dieser Riten wird, wie wir in Kap. VIII sahen, die Form der gemeinschaftlichen Teilnahme an Fleisch, das zu heilig ist, um gegessen zu

werden, beibehalten; und wo das nicht der Fall ist, besteht oft wenigstens noch irgend ein Zug bei dem jährlichen Sühnopfer, in dem sich der Zusammenhang mit der ältesten Gestalt des Opfers zeigt. Die Annahme, dass die jährlichen cultischen Feste erst mit der Entwicklung des Ackerbaus, mit dem jährlichen Wechsel von Saat und Ernte, entstanden seien, ist irrtümlich; denn in allen Gegenden der Erde finden sich jährliche Opferfeste, nicht nur bei Viehzucht treibenden Völkern, sondern sogar bei rohen Jägerstämmen, die noch nicht einmal die Stufe des Totemismus überschritten haben⁶⁹¹. Und obgleich einzelne dieser totemistischen Opfer in einem wirklichen gemeinsamen Anteilhaben an dem Fleisch und Blute des heiligen Tieres bestehen, so ist doch — auch auf dieser primitiven Stufe der Gemeinschaft — der häufigere Fall, dass das Opfer für zu heilig gilt, um gegessen zu werden, dass es vielmehr, wie bei den meisten semitischen Sühnopfern, verbrannt, begraben oder in einen Strom geworfen wird⁶⁹². Es ist sicher unzulässig, diese ganz primitiven Sühnopfer mit irgend welchen ausgebildeten Ideen über Sünde und Vergebung zu verknüpfen. Sie entspringen aus einer ganz naturalistischen Auffassung der Heiligkeit und bedeuten nichts weiter, als dass die mystische Lebenseinheit, die in der religiösen Gemeinschaft besteht, der Auflösung verfallen kann, dass sie deshalb von Zeit zu Zeit wiederbelebt und gefestigt werden muss.

Unter den jährlichen Sühnopfern der höher entwickelten Hebräer, obwohl diese keine mystischen Opfer eines „unreinen“ Tieres sind, trägt das Passah, das im Frühlingsmonat Nisan veranstaltet wurde, Züge von höchster Altertümlichkeit; nicht nur in den Einzelheiten seines Rituals, sondern auch in dem zeitlichen Zusammentreffen mit den arabischen Opfern im Monat Raḡab tritt der primitive Charakter deutlich hervor⁶⁹³. In ähnlicher Weise wurde der Astarte (Aphrodite) auf Cypern am ersten April ein Schaf geopfert, wobei das Ritual offenbar dem Charakter eines Sühnopfers entspricht⁶⁹⁴. Zu Hierapolis fand gleichfalls das Hauptfest des Jahres im Frühling statt mit dem Brauche, einen Scheiterhaufen anzuzünden, auf dem Tiere lebendig verbrannt wurden — ein sehr alter Ritus⁶⁹⁵. Auch bei den Harraniern war die erste

691) Beispiele dafür s. bei Frazer, Totemism, S. 48 und oben S. 227, Anm. 475.

692) Ich vermute, dass in den meisten Zonen der Wechsel der Jahreszeiten für den rohen Jäger oder den culturlosen Hirten zum mindesten nicht weniger bedeutsam ist als für den civilisierten Ackerbauer. Aus den Berichten Doughtys über die Hirtenstämme der arabischen Wüste und aus den Angaben des Agatharchides über die Viehzucht treibenden Völker am roten Meer können wir entnehmen, dass in einem blossen Hirtenleben die Zeiten, in denen es an Weideland fehlt, für Menschen und Vieh jährlich wiederkehrende Zeiten einer halben Hungersnot sind. Bei noch roheren Völkern, wie den Australiern, die keine Haustiere haben, macht sich der Unterschied der Jahreszeiten in noch schlimmerer Weise geltend, sogar in dem Masse, dass in manchen Gebieten Australiens nur zu einer gewissen Zeit des Jahres Kinder geboren werden. Der jährliche Wandel in der Natur macht sich hier im Leben des Menschen in einer Weise geltend, die wir kaum begreifen können. In dem Viehzucht treibenden Teile Arabiens werfen die Haustiere gewöhnlich nur in der kurzen Zeit der frischen Weide Junge (Doughty, I, 429). Die Kamele werfen im Februar und Anfangs März Junge (Ladys Anne Blunt, Bedouin Tribes, II, 166).

693) s. oben S. 266. Zu bemerken ist dabei, dass der Kopf und die inneren Teile, d. h. die eigentlichen Sitze des Lebens, gegessen werden mussten (Exod. 12, 9).

694) Lydus, De Mens. IV, 45 [ed. Wuensch. 65]. Das κώδιον bezeichnet das Opfer als eine Sühne, gleichviel ob meine Conjectur κώδιον ἐσκεπασμένοι für κώδιον ἐσκεπασμένων angenommen wird oder nicht. [Vergl. den Text und die nähere Erörterung der Frage im Anhang.]

695) Vergl. darüber Cap. X.

Hälfte des Nisan von einer Reihe aussergewöhnlicher Opfer erfüllt, die alle den Charakter der Sühne trugen⁶⁹⁶.

Ein so bemerkenswertes, zeitliches Zusammentreffen der grossen, jährlichen Sühneriten in den semitischen Gemeinwesen lässt an dem hohen Alter der Institution kaum einen Zweifel zu. Die Zeit der jährlichen Sühnebräuche ist für unsere Untersuchung an dieser Stelle nur insofern von Bedeutung, als ihr Zusammentreffen mit der Zeit, wo die Tiere Junge werfen, mit dem häufigen Gebrauch von saugenden Lämmern und anderen ganz jungen Tieren als Sühnopfern in Zusammenhang steht. Dieser Punkt scheint immerhin eine gewisse Bedeutung zu haben als ein indirekter Beweis für das Alter der jährlichen Sühnopfer. Der zur Erklärung der Opferung von ganz jungen Tieren oft angeführte Grund, dass sich der Mensch damit auf die billigste Weise einer heiligen Verpflichtung entledige, kann überhaupt nicht ernsthaft aufrecht erhalten werden. Die Analogie der Kindertötung, die in barbarischen Ländern nicht als Mord angesehen wird, wenn sie unmittelbar nach der Geburt erfolgt, macht es vielmehr durchaus verständlich, dass in diesen primitiven Zeiten, wo das Leben des Haustieres ebenso heilig war, wie das jedes Stammesgenossen, neugeborene Kälber oder Lämmer zum Opfer ausgewählt wurden. Die Wahl einer Zeit des Jahres zum Opfern, die mit der Zeit, da die Tiere Junge werfen, zusammenfiel, kann daher mit Wahrscheinlichkeit in eine Zeit verlegt werden, wo das mit dem Opfer zusammenfallende Schlachten noch ein seltenes und mit Ehrfurcht betrachtetes Ereignis war, in dem Verantwortlichkeiten lagen, die die Verehrer auf möglichst enge Grenzen zu beschränken sorgsam bedacht waren.

Die oben berührte Thatsache, dass die Sühnopfer nicht notwendig mit einem Gefühl für die Sünde verknüpft sind, tritt bei den jährlichen Sühnopfern sehr deutlich hervor. Die jährliche Sühnung am grossen Versöhnungstage war in der gesetzlichen Periode der Hebräer dazu bestimmt, das Volk von allen seinen Sünden zu reinigen (Lev. 16, 30), d. h. nach der Deutung der Mischna⁶⁹⁷ die Schuld aller Sünden wegzunehmen, die während des Jahres begangen waren, soweit sie noch nicht durch Busse oder durch besondere Sühneriten, die für bestimmte Vergehen verordnet waren, getilgt wurden. Bei den Sühnopfern der heidnischen Semiten findet sich indes kaum eine Spur von einer derartigen Auffassung; und selbst im alten Testament scheint diese Deutung späten Ursprungs zu sein. Der Versöhnungstag ist eine weit jüngere Institution als das Passah; beim Passah schreibt das Gesetz, obwohl das ausgesprengte Blut schützende Wirkung hat, keine Formen der Demütigung und Busse vor, wie solche mit dem jüngeren Ritus verbunden sind. Hesekiel hingegen, dessen Entwurf einer Gesetzgebung für Israel, die nach seiner Wiederherstellung aus der Gefangenschaft durchgeführt werden soll, älter ist als das Gesetz im Leviticus, hat in der That zwei jährliche Sühnefeiern, im ersten und im siebenten Monat, vorgeschrieben (Hes. 44, 19. 20. LXX). Aber der Zweck dieser Ceremonien liegt in einer sorgfältigen Applikation des Blutes an die verschiedenen Teile des Tempels, um das Haus zu entsündigen.

⁶⁹⁶ *Führer*, p. 322. Spuren von der Heiligkeit des Monats Nisan finden sich auch in Palmyra (*Encycl. Britan.* XVIII, 199, Anm. 2) und bei den Nabatäern, wie Berger aus den Inschriften von Madäin Sâlih erschlossen hat.

⁶⁹⁷ Tr. Joma, VIII, 8, 9.

Diese Bedeutung des Opfers tritt auch in Lev. 16 wieder hervor; das Sprengen des Blutes am grossen Versöhnungstage „reingt den Altar und weihet ihn von wegen aller Unreinigkeit der Israeliten“⁶⁹⁸. Hier dringt noch eine ältere und rein physische Auffassung des Rituals durch, die mit der Sündenvergebung nichts zu thun hat; denn im levitischen Gesetz ist „Unreinheit“ kein sittlicher Begriff. Die Heiligkeit des Altars ist, wie sich hier zeigt, einer Entwertung ausgesetzt, sie bedarf einer jährlichen Wiederherstellung durch eine Applikation heiligen Blutes — eine Anschauung, die sich von der höheren (prophetischen) Lehre des alten Testaments aus kaum wird rechtfertigen lassen, die aber als eine Vererbung der primitiven Vorstellung vom Opfer völlig verständlich ist, nach der das Altaridol ebensogut wie die Verehrer ihrerseits durch Besprengung mit heiligem (d. h. verwandtem) Blute von Zeit zu Zeit wieder geweiht werden, damit das Lebensband zwischen dem Gotte, den das Bild darstellt, und den mit ihm verwandten Anhängern erhalten werde. Das ist im letzten Grunde die Bedeutung der jährlichen Besprengung mit dem Blut eines Stammesgenossen, die, wie uns Theophrastus berichtet, an manchen Cultusstätten des Altertums gefordert wurde⁶⁹⁹, und ebenso die Bedeutung der Besprengung in dem Falle, wo das Opfer nicht ein Mensch, sondern ein heiliges oder gottmenschliches Tier war.

Von alledem verstanden indes die späteren Perioden der antiken Religion nicht mehr, als dass die alte Tradition bestimmte jährliche Riten von besonderem und bisweilen schrecklichem Charakter vorschrieb, die unerlässlich waren um die normalen Beziehungen zwischen den Göttern und der Gemeinschaft ihrer Anhänger aufrecht zu erhalten. Die Vernachlässigung dieser Bräuche hatte, wie man glaubte, den Zorn der Götter zur Folge. Die Karthager nahmen z. B. bei ihrem Missgeschick im Kriege mit Agathokles an, dass Kronus erzürnt sei, weil an Stelle der edlen Knaben, die ihm als Opfer gebührten, Sklaven untergeschoben worden waren. Aber es tritt nicht hervor, dass sie über diese Erwägung hinaus zu dem Schluss gekommen wären, dass der Gott periodisch wiederkehrende Opfer von solchem Werte nicht fordern könne ausser als Sühne für die stets wieder hervortretenden Sünden des Volks. Die alte Religion war so vollständig durch das Vorbild der Vergangenheit bestimmt, dass die Menschen es nicht einmal bei den masslosesten Anforderungen des überlieferten Rituals als notwendig empfanden, für sie eine ihnen entsprechende Erklärung zu finden. Sie begnügten sich damit, die cultischen Bräuche durch Erzählung einer Legende über ihre einstige Entstehung zu erklären. So hält es Diodor, wo er die karthagischen Menschenopfer erwähnt, für wahrscheinlich, dass sie die Erinnerung daran aufbewahrten, dass Kronus seine Kinder verschlang⁷⁰⁰. Die Phoenicier selbst haben, wie aus den Fragmenten des Philo von Byblus erhellt, den Brauch der Kinderopfer auf ein durch den Gott El, den die Griechen mit Kronus

698) Lev. 16, 19. Zu vergl. v. 33, wo sich die Entsühnung auf das ganze Heiligtum ausdehnt.

699) Beispiele von jährlichen Menschenopfern finden sich im semitischen Bereich zu Karthago. s. Porphyrius, De abstinentin. II, 27 (aus Theophrastus), Plinius, Hist. nat. 36, 29. Ferner zu Duma (oder Dumaetha) in Arabien; s. Porphyrius, De abst. II, 56. Zu Laodicea in Syrien galt das jährliche Opfer eines Hirsches als Ersatz für das ältere Opfer einer Jungfrau (s. den Anhang).

700) Diodor. Sic. XX, 14.

identifizieren, gegebenes Vorbild zurückgeführt⁷⁰¹.

In der That scheint bei den Semiten die am weitesten verbreitete Auffassung von den jährlichen Sühnopfern die gewesen zu sein, dass sie das Andenken an das tragische Geschick einer Gottheit — den Tod eines Gottes oder einer Göttin — feiern⁷⁰². Der Ursprung derartiger Mythen ist aus der Natur des Rituals leicht erklärlich. Ursprünglich war der Tod des Gottes nichts anderes als der Tod des gottmenschlichen Opfers. Als dieser aber nicht mehr verstanden wurde, entwickelte sich die Vorstellung, dass das Sühnopfer eine geschichtliche, tragische Begebenheit darstelle, bei der der Gott getötet wurde. So ist das jährliche Opfer eines Hirsches an Stelle eines Mädchens zu Laodicea, das der Göttin der Stadt dargebracht wurde, mit der Sage verknüpft, dass die Göttin ein Mädchen war, das bei der Gründung der Stadt geopfert worden war und das seitdem als ihre Göttin verehrt wurde, wie Dido zu Karthago. Es war also der Tod der Göttin selbst, der sich in dem jährlichen Sühneritus wiederholte. Die gleiche Deutung trifft für solche cultische Handlungen zu, bei denen die Gottheit jährlich *in effigie* verbrannt wird; denn das Eintreten eines Abbildes für ein Menschenopfer oder für ein den Gott darstellendes Opfertier ist in antiken und barbarischen Religionen sehr gebräuchlich⁷⁰³. Ebenso ist die jährliche Trauer um Tammuz oder Adonis, die hinsichtlich der Form die nächste Parallele zum Versöhnungstage der Hebräer mit Fasten und Demütigung bietet, die scenisch ausgestaltete Gedächtnisfeier eines tragischen, dem Gotte widerfahrenen Geschickes, an dem die Verehrer mit den entsprechenden Trauerklagen Anteil nehmen. Dass die Bräuche des semitischen Adoniscultus⁷⁰⁴ mit einem grossen Opferakt verbunden waren, kann auf Grund der allgemeinen Principien mit Sicherheit gefolgert werden; und dass das Opfer der Form nach ein Sühnopfer war, ergibt sich aus dem Bericht des Lucian über das Ritual von Byblus: „Nachdem sie genug geklagt und geweint haben, bringen sie zuerst dem Adonis wie einem Toten ein Opfer“⁷⁰⁵. Das Opfer war mithin ein Brandopfer wie bei anderen jährlichen Sühnopfern, vielleicht entspricht es dem jährlichen Opfer eines Schweins auf Cypern am

701) Euseb., Praepar. Evang. I, 10, 21, 33. Darin zeigt sich, dass selbst die gänzlich irrehenden Israeliten, die Micha 6, 7 angedredet werden, eine tiefere Empfindung für die Sünde haben, als sie bei den heidnischen Semiten verbreitet war.

702) Ein semitisches Beispiel für eine andere Form der deutenden Legende, von der sich in Griechenland verschiedene Beispiele finden, habe ich nicht gefunden: Das jährliche Sühnopfer wurde als Strafe für ein altes Verbrechen angeordnet, für das von Geschlecht zu Geschlecht Genugthuung zu leisten war. Solche Fälle finden sich in Potniae (s. Pausanias, IX, 8, 2) und in Patrae in Achaia (ibid. VII, 19 f.). In beiden Fällen war nach der Legende das Opfer ursprünglich ein Menschenopfer.

703) So traten bei den Römern an die Stelle der Menschenopfer Puppen aus Binsen oder Wolle in den *Argeae*, [den 24 Binspuppen in Menschengestalt, die an den Iden des März vom Pons Sublicius in die Tiber geworfen wurden. s. Ovid, Fasti, V, 621 ff.] und im Cultus der *Mania*. In Mexico wiederum wurden die menschlichen Opfer als Verkörperungen der Gottheit angesehen; jedoch wurden auch aus Teig Bilder der Götter hergestellt und als Sacrament gegessen.

704) Ich gebrauche dieses Wort als eine passende allgemeine Bezeichnung für eine besondere Gestalt des Rituals, ohne damit die Ansicht vertreten zu wollen, dass alle Riten dieser Art mit dem Cultus desselben Gottes zusammenhängen. Es ist nicht einmal sicher, dass es einen Gott Adonis gab. Was die Griechen als Eigennamen auffassen, ist vielleicht nichts weiter als ein Titel des Gottes, *Adon* = Herr der verschiedenen Göttern beigelegt werden kann. s. CIL. VIII, 1211.

705) Lucian, De dea Syria, 6: „Ἐπεὶ δὲ ἀποτόφονται τε καὶ ἀποκλαύσονται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ἕκως ἐόντι νέκυν.“ Ueber die Bedeutung von *καταγίζω* vergl. Lucian, De luctu, 19.

2. April, das Joannes Lydus mit der Adonissage in Verbindung bringt⁷⁰⁶.

Die Adonia scheinen mir daher nur eine besondere Form des jährlichen Sühnopfers zu sein, bei der das Opfer allmählich vor den volkstümlichen Festfeiern und scenischen Darstellungen, die es begleiteten, zurücktrat⁷⁰⁷. Die cultische Sage, die Darstellung des toten Gottes im Bilde⁷⁰⁸, der Brauch der Totenklage, die nicht auf das Heiligtum beschränkt war, sondern alle Strassen erfüllte, wirkte auf die Phantasie weit stärker als das alte Sühnopfer im Tempel und wurde zu einem der am tiefsten eingewurzelten Bräuche der volkstümlichen Religion⁷⁰⁹. Noch im Mittelalter erwähnt der arabische Historiker Ibn al-Athir⁷¹⁰ — aus den Jahren 1064 und 1204 n. Chr. — vereinzelte Fälle eines Wiederauflebens der alten Klage um den toten Gott, das in grosser Ausdehnung erfolgte. Im ersten Falle hatte sich eine geheimnisvolle Drohung von Armenien nach Chuzistan verbreitet, dass jede Stadt, die nicht den Tod des „Königs der Ginnen“ beklage, gänzlich vernichtet werden würde. Im zweiten Falle wütete eine verheerende Krankheit in den Gebieten von Mosul und Irak, und „es wurde verbreitet, dass ein Weib von den Ginnen, namens *Umm 'Unkūd* („Mutter der Trauben“) ihren Sohn verloren habe, und dass jeder, der nicht um ihn klage, der Epidemie zum Opfer fallen werde“. In diesem Falle ist uns auch die Form der Klage überliefert: „O *Umm 'Unkūd*, verzeihe uns! *Unkūd* ist tot, wir wussten es nicht.“

Mir scheint, dass ein charakteristischer Zug in diesen späten Bräuchen genau dem Geiste des altsemitischen Heidentums entspricht. Die Trauerklage ist kein unmittelbarer Ausdruck des Mitgefühls mit dem tragischen Geschick des Gottes, sondern eine pflichtschuldige Leistung, die durch die Furcht vor dem Zorn übernatürlicher Mächte erzwungen wird. Die Trauernden bezwecken in erster Linie, die Verantwortlichkeit für den Tod des Gottes von sich abzuweisen. Dieser Gesichtspunkt trat uns bereits bei solchen gottmenschlichen Opfern wie dem des „Stiermordes“ (Buphonia) zu Athen entgegen.

Als die ursprüngliche Bedeutung des Brauchs vergessen war, und der Tod des Gottes durch eine religiöse Sage als ein Ereignis der weit zurückliegenden Vergangenheit dargestellt wurde, blieb die Pflicht der Trauer bei dem jährlichen Sühnopfer durch die Macht des zur Gewohnheit gewordenen Brauchs bestehen, und vermutlich veranlasste sie die Entstehung verschiedenartiger Spekulationen, die für uns nur Gegenstand der Vermutung sein können. Es

706) s. oben S. 220 [und den Anhang]. Wenn das zutrifft, so war der kyprische Adonis ursprünglich ein Schweinegott, und in diesem wie in manchen anderen Fällen ist das heilige Opfer durch eine falsche Deutung zum Feinde des Gottes gemacht worden. Vergl. Frazer, *The Golden Bough*, II, 50.

707) In Griechenland, wo die Adonia nicht zu den Bräuchen der Staatsreligion gehörten, scheinen sie auf solche Festlichkeiten beschränkt gewesen zu sein.

708) Dies ist ein Bestandteil des genuin-semitischen Rituals, nicht ein griechischer oder alexandrinischer Brauch. Vergl. Lampridius, *Heliogab. VII: Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit*“. Es ist unzweifelhaft, dass Salambas oder Salambo = צלם בעל „Bild des Baal“ ist. Es ist seltsam genug, dass sich einige Gelehrte durch des Hesychius Angabe: „ἡ Ἀφροδίτη παρὰ Βαβυλωνίαις“ und das „*Etymologicon magnum*“ [ed. Th. Gaisford. 1848. 707, 45 ff.: „Σαλαμβάς ἡ δαίμων, παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν σάλῳ εἶναι, καὶ ἐν περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν.“] haben verleiten lassen, Salambo zum Namen der orientalischen Aphrodite zu machen.

709) Lucian, *De dea Syria*, 6. (Byblus). Ammianus, XX, 9. 15 (Antiochia).
710) Ed. Tornberg, X, 27. Vergl. Bar Hebraeus, *Chronic. Syr.* ed. Bedjan, p. 242.

ist indes eine begründete Annahme, dass die Bräuche, die allgemein als Erinnerung an ein mystisches, tragisches Ereignis gedeutet wurden, der grossen Masse der Verehrer keinerlei ethische Ideen nahebringen konnten, die über die im Mythos ausgeprägten Anschauungen hinausgingen. Den Sagen vom Tode semitischer Götter, die uns überliefert sind, fehlt in auffallendem Masse ein sittlicher Gehalt, und es ist kaum anzunehmen, dass sie irgend eine tiefere Empfindung erregen konnten als ein unklares, sentimentales Mitempfinden oder die trübe Erwägung, dass auch die Götter von dem allgemeinen Gesetze des Leidens und des Todes nicht ausgenommen seien. Ich vermute nach dem allgemein menschlichen Empfinden, dass das dabei zur Geltung kommende wesentlichste Gefühl im allgemeinen dasselbe war, das uns noch in den spätesten Formen der heidnischen Anschauung entgegentritt — das Gefühl, dass eine beraubte Gottheit eine zornige Gottheit ist, die blindlings alle die ringsum trifft, die nicht Sorge tragen, sich von dem Verdacht eines Vorwurfs zu befreien.

Der alljährliche Tod des Gottes.

Bei den Ackerbau treibenden Semiten, wo der Baal hauptsächlich als Spender der Erträge des Feldes, der allem Pflanzenwuchs das Leben gewährt, betrachtet wird, scheint die jährliche Klage um den toten Gott oft mit dem Ackerbau und dem Kreis der Feste des Ackerbaus verbunden gewesen zu sein. In der Baal-Religion werden notwendig alle Verrichtungen des Ackerbaus, besonders die Ernte und die Weinlese, in gewissem Grade als ein Eingriff in die dem Gott geheiligten Dinge betrachtet; sie müssen daher von bestimmten religiösen Schutzmassregeln begleitet werden⁷¹¹. So wurde bei den Hebräern das Frühlingsstühnopfer des Passah, das seinem Ursprung nach der vor dem Ackerbau liegenden Stufe der semitischen Gesellschaft angehört, im pentateuchischen System mit dem Beginn der Getreideernte verknüpft; ebenso geht der grosse Versöhnungstag dem Fest der Weinlese voraus. Frazer hat eine beträchtliche Anzahl von Zeugnissen für den Zusammenhang der Adonia — oder vielmehr gewisser Formen der Adonia — mit der Getreideernte beigebracht⁷¹², wobei der Tod des Gottes als sich jährlich in dem Abschneiden des göttlichen Getreides wiederholend gedacht wird⁷¹³. In ähnlicher Weise scheint die Klage um Unküd, die göttliche Traube, der letzte Ueberrest eines alten Sühnfestes zur Zeit der Weinlese zu sein. Ich kann diese Punkte nur andeuten, da die Entwicklung der Religion im Zusammenhang mit dem Acker-

711) S. oben S. 123.

712) Die Bräuche von Byblus können weder mit der Weinlese noch mit der Ernte verknüpft werden; denn beide fielen in die dürre Jahreszeit, und der Gott von Byblus starb, wenn sein heiliger Fluss vom Regen angeschwollen war. Hier scheint das vor der Zeit des Ackerbaus entstandene Sühnfest im Frühjahr seine alte Stellung im jährlichen religiösen Kreislauf behauptet zu haben.

713) The Golden Bough, Cap. III, § 4. Das Gesagte ist indes nicht ohne Einschränkung auf die semitischen Adonia anwendbar. Die griechischen und alexandrinischen Trauergebräuche waren durch griechische und ägyptische Einflüsse wahrscheinlich vielfach umgestaltet. Das uns vorliegende semitische Material deutet auf Babylonien als Ursprungsland des Getreidesühnopfers; es ist daher beachtenswert, dass Bezold den Monat *Tammuz* und den folgenden *Ab* im 15. Jahrh. v. Chr. im nördl. Babylonien als Erntemonate bezeichnet findet. s. The Tell el-Amarna Tablets. Brit. Museum, 1892. p. XXIX.

bau ausserhalb der Grenzen unserer Darstellung liegt. Die Furcht der Gläubigen, dass auf die Vernachlässigung des üblichen Rituals Krankheit folgen könne, wird besonders verständlich, wenn sie die notwendigen Verrichtungen des Ackerbaus als eine gewaltsame Vernichtung eines Teils des göttlichen Lebens betrachteten. Die den Cultus begleitende Furcht ist hier genau dieselbe wie bei dem ursprünglichen, gottmenschlichen Opfer, nur dass es hier eine heilige Frucht an Stelle eines heiligen Tieres ist, die durch den menschlichen Eingriff leidet.

In den glücklicheren Zeiten des semitischen Heidentums führte die jährliche Feier des Todes des Gottes kaum zu irgend einem ernsten Gedanken, der nicht sofort durch die Fröhlichkeit verdrängt wurde, mit der man die Auferstehung des Baal am nächsten Morgen begrüßte. In den unheilvollen Zeiten, in denen die düsteren Seiten der Religion mit der herrschenden Hoffnungslosigkeit eines untergehenden Volkstums im Einklang standen — Zeiten, wo Hesekiel die Weiber in Jerusalem um den Tammuz trauernd fand — konnte die Idee, dass selbst die Götter von dem allgemeinen Gesetz des Todes nicht ausgenommen seien, und dass sie als eine Erinnerung an diese Wahrheit blutige und sogar menschliche Opfer in ihren Tempeln forderten, nur die Vorstellung begünstigen, dass die Religion ebenso grausam sei wie der unabänderliche Gang eines unheilvollen Geschickes, und dass das Menschenleben von Mächten bestimmt sei, die von Liebe oder Mitleid nicht berührt wurden, sondern denen — wenn sie überhaupt bewegt werden konnten — nur das Opfer des Menschenglücks und die Hingabe seines teuersten Besitzes genügte (Micha 6, 6 f). Der enge psychologische Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Grausamkeit, der eine bekannte Erscheinung des menschlichen Geisteslebens ist, stellt sich in den düsteren Seiten des semitischen Heidentums in entsetzlicher Weise dar. Dieselben Heiligtümer, die in glücklichen Zeiten von wildem Jubel und sinnlicher Fröhlichkeit widerhallten, waren in den Tagen des Unglücks von den verzweifelten Klagen der Verehrer erfüllt, die zur Rettung ihres eignen Lebens bereit waren, alles hinzugeben, was ihnen teuer war, sei es auch das Opfer des erstgeborenen oder einzigen Kindes.

Deutung der jährlichen Sühnopfer.

Im ganzen erscheinen die jährlichen Sühnopfer des semitischen Heidentums als theatralisch und wirkungslos, wenn sie nicht blutig und mit abstossenden Bräuchen verknüpft waren. Das festgeregelte Eintreten düsterer cultischer Bräuche zu bestimmten Zeiten, ohne dass sie zum menschlichen Verhalten eine bestimmte Beziehung hatten, gab dem ganzen Brauche einen mechanischen Charakter. Daraus ergab sich zugleich unvermeidlich, dass sie entweder nur als scenische Darstellung eines tragischen Ereignisses betrachtet wurden, deren Bedeutung in einem Mythos zusammengefasst war, oder dass sie als ein Beweis dafür gedeutet wurden, dass die göttlichen Mächte dem Menschen gegenüber nie völlig versöhnt seien und gegen ihre Verehrer nur in Rücksicht auf die kostbaren, stetig erneuten Sühnebräuche Nachsicht übten. Ich vermute, dass auch in Israel die seit sehr alter Zeit beobachteten jährlichen Sühnebräuche an der Entwicklung einer vertieften Empfindung für

Sünde und Verantwortlichkeit, die für die Religion des alten Testaments charakteristisch ist, wenig oder gar keinen Anteil hatten. Das Passah ist ein Brauch von höchster Altertümlichkeit; und in localen Culten wurden die Trauerbräuche, wie die Klage um die Tochter Jephthas — die unfraglich mit einem jährlichen Opfer verknüpft war, wie ein solches zu Laodicea an den mythischen Tod einer jungfräulichen Göttin erinnerte. — seit sehr alter Zeit jährlich wiederholt. Nach dem Exil indes, und auch dann nur auf Grund einer nachträglichen Deutung, die die ursprüngliche priesterliche Anschauung nicht verdrängt hat, dass die jährliche Sühne vor allem eine erneute Weihe des Altars und des Heiligtums ist, finden wir, dass die jährliche Sühne am Versöhnungstage als eine allgemeine Sühne für die Sünden Israels im vergangenen Jahre gedeutet wird. Wenn in der älteren Litteratur aussergewöhnliche und Sühneriten als Genugthuung für Sünden erklärt werden, so handelt es sich dabei stets um eine bestimmte Sünde, und der Sühneritus hat keinen feststehenden oder periodischen Charakter, sondern ist unmittelbar zur Sühne einer besonderen Sünde oder eines sündhaften Lebenslaufes bestimmt.

Opfer und rechtsgültige Hinrichtungen.

Die Auffassung der Sühnebräuche als einer Genugthuung für die Sünde scheint erst entstanden zu sein, nachdem der ursprüngliche Sinn der Opferung eines verwandten Tieres vergessen worden war, und scheint mit der Anschauung in Zusammenhang zu stehen, dass das Leben eines Opfertiers ein gleichwertiger Ersatz für das Leben eines menschlichen Mitgliedes der religiösen Gemeinschaft sei. Wir haben bereits gesehen, dass der bei seinem Tode geübte cultische Brauch noch in feierlichen Formen vollzogen wurde, als das Opfertier nicht mehr als ein seiner *Natur* nach heiliges und mit Menschen wie Göttern gleicherweise verwandtes Wesen betrachtet wurde, das nicht wie ein gewöhnliches Tier geschlachtet werden durfte. Damit ergab sich die Notwendigkeit, dass man das Opfer entweder als Darstellung des Gottes oder als Ersatz für ein Mitglied des Stammes ansah, dessen Leben seinen Volksgenossen heilig war. Erstere Deutung war bei den jährlichen Sühnopfern in den Baalsculten die vorherrschende, während die letztere bei solchen Sühnopfern von selbst gegeben war, die aus Anlass besonderer Ereignisse dargebracht wurden und eine mythologische Deutung nicht zuließen. Denn in alter Zeit verhielt es sich mit dem Schlachten ebenso wie mit dem Tode, der nur durch die Zustimmung und sogar durch die thatsächliche Teilnahme der gesamten Gemeinschaft seine Rechtfertigung finden konnte, ebenso wie die rechtlich gültige Hinrichtung eines Stammesgliedes⁷¹⁴. In späterer Zeit erfuhr diese Bestimmung eine Umgestaltung, und bei den gewöhnlichen Opfern wurde das Tier entweder vom Opfernden selbst oder von berufsmässigen Schlächtern geschlachtet, die an den grösseren Heiligtümern eine Klasse von niederen Tempeldienern bildeten⁷¹⁵. Aber die von der Gemeinschaft dargebrachten Brandopfer

714) S. oben S. 216.

715) In der Tempelrechnung von Larnaka finden sich unter den Tempeldienern auch die „Schlächter“ זבחים (CIS. I, No. 86. Av. Z. 8). Eine ständige Tempeldienerschaft finden wir auch in Hierapolis (Lucian, De dea Syria, 43). Bei den Juden war das Schlachten im zweiten Tempel oft Sache der Leviten; vor dem Exil waren dagegen die

waren ⁷²².

Alle derartigen Formen des Opfers entsprechen genau den Formen, die bei der rechtsgemässen Hinrichtung von Gliedern der Gemeinschaft innegehalten werden. Im Altertum wurde der Verbrecher entweder von der ganzen Gemeinschaft gesteinigt, was die gewöhnliche Form der Hinrichtung bei den alten Hebräern war; oder er wurde erdrosselt, wie es bei den späteren Juden gebräuchlich war; oder er wurde ertränkt, wie in Rom bei der Strafe für Elternmord, wobei der Stamm im engeren Sinne mit der Vollstreckung des Rechts an einem seiner Glieder beauftragt wird. Oder es tritt bei der Hinrichtung sonst ein Verfahren ein, bei dem das Vergiessen von Blut vermieden wird, oder wodurch verhindert wird, dass eine einzelne Person mit der Verantwortung für vergossenes Blut belastet wird. Dieses Zusammenfallen des Opferrituals mit den bei Hinrichtungen beobachteten Formen ist nicht zufällig; in beiden Fällen haben sie ihren Ursprung in der Scheu vor dem Vergiessen verwandten Blutes. Als dann die alten Vorstellungen von der Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier nicht mehr verständlich waren, trugen sie noch dazu bei, die Anschauung zu begründen, dass das Opfertier, dessen Leben als dem des Menschen gleichwertig behandelt wurde, ein der Gerechtigkeit dargebrachtes Opfer war, das zur Sühne für die Schuld der Verehrer angenommen wurde. Der Parallelismus zwischen dem Sühnopfer und der Hinrichtung trat besonders deutlich in solchen Fällen hervor, wo das Opfer vollständig verbrannt oder über einen Abhang herabgestürzt wurde; denn bei den Hebräern wie bei anderen alten Völkern war das Verbrennen die Strafe, die auf besonders schwere Frevelthaten stand ⁷²³, und das Herabstürzen von einem hohen Felsen ist eine der häufigsten Formen der Hinrichtung ⁷²⁴. Mord und Blutschande oder dergleichen Verbrechen gegen die heiligen Gesetze des Blutes sind in der primitiven Gesellschaft die einzigen Vergehen, von denen die Gemeinschaft als solche Kenntnis nimmt. Die Vergehen des einzelnen gegen die Person eines andern sind privatrechtliche Angelegenheiten, die nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung (*ius talionis*) oder durch Zahlung von Schadenersatz beigelegt werden. Der Mord dagegen, auf den als typische Form des Verbrechens wir unsere Betrachtung beschränken können, ist ein nicht sühnbares Verbrechen, für das keine Compensation eintreten kann. Wer seinen Stammesgenossen oder seinen Verbündeten getötet hat, sei es mit Absicht oder aus Zufall, ist ein Ruchloser und muss aus seiner Gemeinschaft durch Tod oder Verbannung „ausgetilgt“ werden. In solchem Falle ist die Hinrichtung oder Verbannung eine religiöse Pflicht; denn wenn sie nicht vollzogen wird, so

722) Bei den Thargelia [in Athen, s. Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum, 1898, p. 414 ff.] und bei dem leukadischen Brauch.

723) Gen. 38, 24. Lev. 20, 14. 21, 9. Jos. 7, 15.

724) Jedermann wird dabei an den tarpejischen Felsen zu Rom denken. Bei den Hebräern finden wir, dass auf diese Weise Gefangene getötet wurden (II. Chron. 25, 12). Vor wenigen Jahren haben die Araber der Sinaiwüste Palmer ermordet, indem sie ihn von einem Felsen herabstürzten. Vergl. II. Kön. 8, 12. Hos. 10, 14, woraus sich zu ergehen scheint, dass dies das gewöhnliche Verfahren war, die nicht am Kampf Beteiligten zu töten. Ich vermute, dass die dunkle Bezeichnung „vor Jahwe“ für eine Form der Hinrichtung, die Num. 25, 4 und II. Sam. 21, 9 erwähnt wird, derselben Art ist. Die

Opfer fallen hier und werden getötet; das Verbum **הִקַּט** wird dem arab. **أَوْع** (jemanden niederstossen) entsprechen. Zu beachten ist, dass diese religiöse Execution zur Zeit des Passah stattfindet.

lastet der Zorn der Gottheit auf dem ganzen Stamm oder der Gemeinschaft des Mörders.

In dem ältesten Zustande der Gesellschaft steht die Strafe für den Mord nicht auf derselben Stufe mit der Blutrache. Die Blutrache tritt bei Totschlag in Kraft, d. h. bei der Tötung eines Fremden. In diesem Falle bemüht sich der Stamm des Getöteten überhaupt nicht, den Totschläger zu ermitteln und zu bestrafen; man betrachtet seinen ganzen Stamm als verantwortlich für die That und übt an dem ersten besten Rache, an den man Hand legen kann. Beim Morde dagegen ist das Wesentliche, den Stamm von einem Frevler zu befreien, der die Heiligkeit des Stammesblutes verletzt hat; in diesem Falle ist es mithin wesentlich, den Verbrecher selbst zu entdecken und zu bestrafen. Wenn er indes nicht zu ermitteln ist, so müssen andere Mittel ergriffen werden, um den Frevel zu tilgen und die Harmonie zwischen der Gemeinschaft und ihrem Gott wiederherzustellen. Für diesen Zweck ist offenbar das sacramentale Opfer das geeignete Verfahren, wie in Deut. 12 ein solches die Entündigung der Gemeinschaft von der Schuld eines unentdeckten Mordes bewirkt⁷²⁵. In solchem Falle war es unvermeidlich, dass das Opfer, das unter Umständen vollzogen wurde, die denen bei einer Hinrichtung sehr nahe kamen, allmählich als ein Ersatz für den Tod des wirklich Schuldigen betrachtet wurde. Diese Deutung konnte um so leichter Boden finden, als seit sehr alter Zeit mit der Vereinigung verschiedener Stämme auch Fälle eintraten, in denen der Unterschied zwischen Mord und Totschlag und damit zwischen Fällen, wo der Schuldige selbst sterben musste, oder wo irgend ein ihm verwandtes Leben für das seine genügte, nicht mehr scharf zu bestimmen war. So gestanden die Israeliten zur Zeit Davids zu, dass von Saul ein Sühne forderndes Verbrechen begangen worden war, indem er die Gibeoniten erschlagen hatte, die durch ein beschworenes Bündnis mit den Israeliten verbunden waren. Andererseits aber forderten die Gibeoniten nach dem Gesetz der Blutrache eine Genugthuung und verlangten, dass ihnen an Sauls Stelle sieben Glieder seines Hauses ausgeliefert würden (II. Sam. 21). Auf diese Weise tritt die Idee der Stellvertretung auch bei einem Falle hervor, der genau genommen als Mord zu betrachten war.

Die Lehre von der Stellvertretung.

Bei allen Erörterungen über die Lehre von der Stellvertretung in ihrer Verknüpfung mit dem Opfer muss man daran denken, dass das private Opfer jünger ist als das Stammesopfer, und dass private Sühnopfer, die ein Einzelner für seine eigenen Sünden darbringt, eine verhältnismässig neue Institution sind. Die Todssünde eines einzelnen — die in diesem Zusammenhang allein in Betracht kommt — war eine Angelegenheit, die das ganze Gemeinwesen oder den ganzen Stamm des Frevlers anging. Die nicht sühnbare Sünde der Söhne Elis wird daher an der ganzen Familie von Geschlecht zu Geschlecht heimgesucht (I. Sam. 2, 27 ff.). Die Sünde Achans ist die Sünde des ganzen Israel und wird als solche mit der Niederlage des ganzen Volksheeres

⁷²⁵) Die Verantwortung für das vergossene Blut fällt hier (Deut. 12, 2) auf die nächstliegende Stadt. Damit ist zu vergleichen *Agh.* IX, 178, Z. 26 ff., wo das Blutgeld für einen Erschlagenen der nächsten Niederlassung auferlegt wird.

bestraft (Jos. 7, 1. 11.) Die Sünde Sauls, die als Blutschuld auch auf seiner Familie ruht, führt zu einer dreijährigen Hungersnot⁷²⁶. Dem entsprechend war es die Angelegenheit der Gemeinschaft, die Verantwortlichkeit für das Verbrechen zu beschränken und sich selbst von der Schuldbefleckung dadurch zu befreien, dass man die Schuld entweder auf eine einzelne Person legte oder wenigstens auf seine unmittelbare Verwandtschaft, wie im Falle Achans, der mit seiner ganzen Familie gesteinigt und verbrannt wurde. Wenn ein Mitglied des Stammes für eine Frevelthat hingerichtet wird, so stirbt es damit um der Gemeinschaft willen, um zwischen ihr und ihrem Gott wieder normale Beziehungen herzustellen, sodass die Analogie zum Opfer hinsichtlich des Zwecks wie der Form sehr eng ist. Daher werden die Fälle, in denen der Zorn des Gottes auf das Verbrechen eines einzelnen zurückgeführt und durch seinen Tod gesühnt werden kann, ganz naturgemäss benutzt, um auch solche Fälle zu erklären, in denen die Sünde der Gemeinschaft nicht auf einen einzelnen gelegt werden kann, wo aber trotzdem — nach altem Brauche — eine Sühnung durch die Opferung eines gottmenschlichen Opfers erforderlich ist. Die alte Deutung, dass das Leben eines heiligen Tieres dazu dienen muss, um die Lebensgemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern wieder anzuknüpfen, kam nicht mehr zur Geltung, als die Verwandtschaft zwischen Menschen- und Tierarten vergessen war. Man musste eine neue Erklärung suchen; dafür lag nichts näher als der Gedanke, dass sich die Sünde der Gemeinschaft auf das Opfer concentrierte, und dass sein Tod als ein der göttlichen Gerechtigkeit gebrachtes Opfer angenommen werde. Diese Erklärung war natürlich und fand offenbar eine weite Verbreitung, wiewohl sie kaum ein formales Dogma wurde; denn die alte Religion kannte keine officiellen Dogmen, sondern begnügte sich damit, die alten Riten auszuüben und überliess es jedem, sie zu erklären, wie er wollte. Auch im levitischen Gesetz wird das Aufstützen der Hände auf den Kopf des Opfers nicht formell als eine Uebertragung der Sünden des Volkes auf sein Haupt erklärt, ausser beim Sündenbock (Lev. 16, 21). Hierbei hat jedoch das Fortschaffen der Schuld des Volkes in eine einsame und öde Gegend ihre nächste Analogie nicht in den gewöhnlichen Sühnopfern, sondern in solchen physischen Massnahmen, durch die man sich von einem übertragbaren Tabu zu befreien sucht, wie sie für die niedrigsten Formen des religiösen Glaubens bezeichnend sind. Die gleiche Form der Reinigung begegnet uns im levitischen Gesetz, wo man einen lebenden Vogel fortfliegen lässt, der mit dem Aussatz in Berührung gebracht worden ist⁷²⁷, und im arabischen Brauch, wenn eine Frau vor ihrer Wiederverheiratung einen Vogel mit der Unreinigkeit ihrer Witwenschaft fortfliegen lässt⁷²⁸. Bei gewöhnlichen Brand- und Sündopfern wird das Auf-

726) [II. Sam. 21, 1. R. Smith fasst diese Stelle: „Saul und sein Bluthaus, d. h. sein an der Blutschuld beteiligtes Haus“. Indes ist mit Wellhausen statt וְאֵל בַּיִת הַדָּמִים zu lesen וְאֵל בֵּיתָה דָּמִים „auf Saul und seinem Hause ruht eine Blutschuld“.]

727) Lev. 14, 7. 53. Vergleiche die Symbolik in Sach. 5, 5—11.

728) *Täg al-'arūs* s. v. *خَص*, VIII. (Lane, s. v.) W. R. Smith, *The old Testament*. 1. Aufl. p. 439. Wellhausen, *Reste arab. Heident.*, 156. Eine assyrische Parallele findet sich in einem Gebet; [cf. *The Cuneiform Texts of Western Asia* ed. H. C. Rawlinson. Vol. IV. 2. Aufl. p. 59, 2.] übers. von A. H. Sayce, *Records of the past*, IX, p. 151.

legen der Hände vom Gesetz officiell nicht als eine Uebertragung der Sünde auf das Opfer gedeutet, sondern hat vielmehr dieselbe Bedeutung wie bei der Segenserteilung oder bei Handlungen der Weihe⁷²⁹, wobei der Gedanke unfraglich ist, dass die physische Berührung zwischen beiden Teilen dazu dient, sie zu identifizieren, nicht aber zur Uebertragung der Schuld von dem einen auf den andern.

Die Sühnopfer und die göttliche Gerechtigkeit.

Im levitischen Ritual beziehen sich alle Sühnopfer — öffentliche wie private — nur auf versehentlich begangene Sünden. Bei den für das Volk dargebrachten Sündopfern ist das nach dem soeben Gesagten ganz selbstverständlich; denn wenn die nationale Sünde einer einzelnen Person nachgewiesen werden kann, so muss natürlich diese dafür bestraft werden. Die privaten Sündopfer dagegen, die von einem einzelnen für versehentlich begangene und ihm erst hinterher bekannt gewordene Sünden dargebracht werden, sind offenbar eine späte Neuerung. Vor dem Exil waren die persönlichen Vergehen, für die eine Genugthuung geleistet werden musste, keine Todsünden; bei ihnen kam daher die Lehre, dass ein Leben für das andere eintrete, nicht zur Anwendung, sondern sie wurden durch eine Geldbusse gestühnt, entsprechend der Sühne, die durch Zahlung einer Geldstrafe für Vergehen eines Menschen gegen den andern bewirkt wurde (II. Kön. 12, 16). Während es aber im ganzen nicht zweifelhaft sein kann, dass die öffentlichen Sühnopfer oft als ein Ersatz für die Hinrichtung eines Uebelthäters angesehen wurden, der entweder nicht bekannt war oder den die Gemeinschaft der Gerechtigkeit preiszugeben Bedenken trug, möchte ich sehr bezweifeln, ob die privaten Opfer oft unter diesem Gesichtspunkt aufgefasst wurden. Sogar das Kindesopfer wurde, wie wir bereits sahen, vorwiegend als die grösste und äusserste Gabe betrachtet, die der Mensch darbringen kann⁷³⁰. Gerade im Begriff der Hinrichtung liegt, dass sie eine im Zusammenhang mit dem öffentlichen Leben geübte Massregel, nicht aber eine private Massnahme war. Ich vermute daher, dass die Vorstellung von einer der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten Genugthuung nicht mit jedem beliebigen Opfer, sondern nur mit den öffentlichen Sühnopfern verknüpft sein konnte. Bei diesen kann der Tod des Opfers sehr wohl als eine scenische Veranschaulichung einer Hinrichtung gelten und somit zum Ausdruck bringen, dass sich die Gemeinschaft von jedem Anteil an dem zu sühnenden Verbrechen frei macht. Unter diesem Gesichtspunkt dienten die Sühnebräuche unfraglich in gewissem Grade dazu, ein Gefühl für die göttliche Gerechtigkeit und die Pflicht des rechten Verhaltens in der Gemeinschaft lebendig zu erhalten. Aber der sittliche Wert einer solchen scenischen Veranschaulichung war wahrscheinlich nicht sehr gross; und wenn ein wirkliches Menschenopfer dargebracht wurde, sodass das Opfer thatsächlich eine Hinrichtung war und als eine der Gemeinschaft von der Gottheit auferlegte Strafe gedeutet wurde, so fehlte dem Brauche jede abwägende Gerechtigkeit so vollständig, dass er ein sich entwickelndes sittliches Bewusstsein eher zu

729) Gen. 48, 14. Num. 8, 10. Deut. 34, 9. vergl. II. Kön. 2, 13 ff.

730) Die griechischen Sühnopfer für Mord wurden sicher nicht als Hinrichtungen angesehen, sondern als sühnende Riten.

verwirren als zu fördern geeignet war.

Christliche Theologen, die die Opfer des alten Testaments als Vorbild des Opfers am Kreuz auffassen und dieses als eine Genugthuung erklären, die der göttlichen Gerechtigkeit geleistet wird, haben die im jüdischen Opfer-system dargestellten sittlichen Lehren unfraglich überschätzt, was auch daraus erschlossen werden kann, dass sich die officielle kirchliche Theologie Jahrhunderte lang damit begnügte, den Tod Christi mehr als ein dem Teufel gezahltes Lösegeld für die Menschheit oder als eine der göttlichen Ehre geleistete Genugthuung (Anselm) zu deuten, denn als eine That der Anerkennung der Hoheit des sittlichen Gesetzes der Gerechtigkeit. Wenn schon die christliche Theologie in der Deutung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung solche Schwankungen zeigt, so darf man natürlich im Zusammenhang mit dem alten Opfer eine feststehende Lehre über diesen Punkt nicht zu finden erwarten⁷³¹. Auch wird man mit Sicherheit behaupten dürfen, dass der Einfluss der Sühnopfer, die dem Geist der alten Völker die Idee der göttlichen Gerechtigkeit darstellten, sehr gering war im Vergleich mit der weit wichtigeren Anschauung, dass die Götter, zunächst als Beschützer der Pflichten der Verwandtschaft, sodann aber auch der Sittlichkeit im weiteren Sinne, die im letzten Grunde auf der Verwandtschaft beruhte, über die Ausübung des Rechtes im öffentlichen Leben wachen, dass sie Orakel geben, um verborgene Verbrechen zu entdecken, dass sie endlich die Hinrichtung schuldiger Stammesglieder sanctionieren oder fordern. Von diesen sehr realen Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit ist das Sühnopfer wenn es als eine scenische Veranschaulichung der Hinrichtung gedeutet wird, im besten Fall immer nur ein blosser Schatten.

Die Reinigungsoffer.

Eine andere Deutung des Sühnopfers, die im Altertum besonders stark hervortritt, ist die, dass es die Schuld beseitigt. Die reinigende Wirkung der Sühnopfer ist hauptsächlich daran gebunden, dass den Personen der Verehrer das Blut des Opfers oder seine Asche oder heiliges Wasser oder andere Dinge von heiliger Kraft — auch heilige Kräuter und selbst der wohlriechende Rauch des Weihrauchs — appliciert werden. Es wäre leicht, diesen Gegenstand in grosser Ausführlichkeit und mit einer Fülle merkwürdiger Einzelheiten zu erörtern; aber das zu Grunde liegende Princip ist so einfach, dass mit einer Aufzählung der verschiedenen Substanzen, denen eine reinigende Kraft zugeschrieben wurde — sei es, dass sie diese an sich hatten oder erst dadurch erhielten, dass sie zu einem Sühnopfer hinzutraten —, nur wenig gewonnen wäre. Ein wesentlicher, bemerkenswerter Punkt ist, dass rituelle Reinheit im Princip nichts mit natürlicher Reinheit zu thun hat, obgleich sich letztlich eine derartige Verknüpfung durch den allgemeinen Gebrauch des Wassers als Sühnungsmittels ergab. Ursprünglich bedeutet die Sühnung nur, dass irgend ein Mittel, das ein Tabu aufhebt und die gereinigte Person befähigt, im gewöhnlichen Leben unbehindert mit ihresgleichen zu verkehren,

⁷³¹) Die jüdische Theologie behandelt ausführlich die Annahme des Gerechten zu Gunsten des Sünders, sehr wenig aber sagt sie über die Sühnung durch das Opfer. [Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie. 250 ff. 308 ff.]

den Personen appliciert wird. Sie ist also nicht identisch mit der Weihe, mit der sich oft besondere Tabus verknüpfen. Daher finden wir auch, dass die Alten Reinigungsbräuche sowohl vor wie nach heiligen Handlungen vollzogen⁷³². Da indes das normale Leben des Gliedes eines religiösen Gemeinwesens in einem allgemeineren Sinne ein heiliges Leben ist, sofern es mit gewissen feststehenden Vorschriften der Heiligkeit in Einklang steht und in steter Berührung mit der Gottheit der Gemeinschaft verläuft, so kommen die reinigenden Riten hauptsächlich zur Geltung — nicht um die durch Berührung mit den heiligsten Dingen übertragene hochgradige Heiligkeit dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens anzupassen, sondern um jemandem, der sie verloren hat, dasjenige Mass von Heiligkeit mitzuteilen, das ihn dem gewöhnlichen socialen Leben anpasst. Diese Auffassung der Sache ist in der That so sehr die vorherrschende, dass bei den Hebräern fast alle Reinigungsbräuche als Reinigung von Unreinigkeit aufgefasst werden. So wird der Mann, der die rote Kuh verbrannt oder ihre Asche fortgebracht hat, ceremoniell unrein, wiewohl die Sache, mit der er in Berührung gekommen ist, nicht unrein, sondern in höchstem Grade heilig war (Num. 19, 8. 10). In ähnlicher Weise verunreinigt nach der Lehre der Rabbinen die Handhabung der heiligen Schriften die Hände und erfordert eine ceremonielle Waschung. Reinigungen werden mithin durch Anwendung irgend eines der physischen Mittel bewirkt, das die normalen Beziehungen zwischen der Gottheit und der Gesamtheit ihrer Verehrer wieder herstellt, kurz durch Berührung mit etwas, das göttliche Kraft in sich trägt und mitzuteilen vermag. Für gewöhnliche Zwecke mag der Gebrauch lebendigen Wassers genügen; denn, wie wir sahen, wohnt solchem Wasser eine heilige Kraft inne. Die wirksamsten Reinigungsmittel aber werden notwendigerweise von dem Leib und Blut der heiligen Opfer entnommen. Die Formen der Reinigung umfassen daher jene Riten wie das Sprengen des Opferblutes oder der Asche auf die Person, das Salben mit heiligem Fett, oder die Räucherung mit dem Dampf von Räucherwerk, das seit alter Zeit eine beliebte Beigabe zu den Opfern war. Es ist indes wahrscheinlich, dass die religiöse Kraft des Räucherwerks ursprünglich von dem Tieropfer unabhängig war; denn der Weihrauch war das Harz einer sehr heiligen Baumart, das unter Beobachtung religiöser Bräuche eingesammelt wurde⁷³³. Mochte daher das heilige Parfum als Salbe verwertet oder wie ein Altaropfer verbrannt werden, es verdankte seine Kraft offenbar, wie das Harz der Samura-Bäume⁷³⁴, der Vorstellung, dass es das Blut eines beseelten und göttlichen Baumes sei.

Es ist leicht verständlich, dass die reinigenden Mittel, wie die Heiligkeit selbst, von verschiedenen Graden der Stärke waren, und dass sie bisweilen, eines nach dem andern, in aufsteigender Reihenfolge angewendet wurden. Jede Berührung mit heiligen Dingen hat eine gefährliche Seite; bevor jemand wagt, sich den heiligsten Sacramenten zu nahen, bereitet er sich deshalb durch Waschungen und andere, weniger starke Reinigungsbräuche vor. Aus

732) S. oben S. 112—118 u. S. 270.

733) Plinius, Hist. nat. XII, 54. Sogar das Vorrecht, diese Bäume zu sehen, war bestimmten heiligen Familien vorbehalten, die sich, wenn sie mit dem Einsammeln des Harzes beschäftigt waren, jedes Verkehrs mit Frauen und der Beteiligung an Leichenbegängnissen enthalten mussten.

734) S. oben S. 94.

diesem Grundsatz entwickelten die alten Religionen ein sehr compliciertes System von Sühneceremonien. In allen schweren Fällen aber gipfelten diese im Sühnopfer: „ohne Blutvergiessen erfolgt keine Vergebung“ (Hebr. 9, 22).

In der primitivsten Gestalt der Opferidee wird das Blut des Opfers nicht angewendet, um eine Unreinigkeit zu beseitigen, sondern um dem Verehrer einen Anteil an dem heiligen Leben zu beschaffen. Die Auffassung der Sühnmittel als reinigender schliesst die Anschauung ein, dass das heilige Mittel nicht nur dem Leben des Verehrers etwas hinzufügt und seine Heiligkeit wieder herstellt, sondern dass es auch etwas aus ihm vertreibt, was unrein ist. Beide Anschauungen sind offenbar nicht unvereinbar, wenn wir Unreinigkeit als die falsche Art des Lebens auffassen, die durch eine Uebertragung der rechten Art vertrieben wird. Eine derartige Vorstellung ist es auch, die barbarische Völker mit der Unreinheit des Tabu verknüpfen, die sie gewöhnlich der Gegenwart von Geistern oder lebendigen Mächten im Menschen oder um ihn zuschreiben. Dieselbe Anschauung begegnet uns auch in weit höheren Formen der Religion; so wenn im mittelalterlichen Christentum der Exorcismus zur Vertreibung des Teufels aus den Katechumenen als die notwendige Voraussetzung der Taufe betrachtet wurde.

Bei den Semiten war die Unreinigkeit, die man als dem Menschen anhaftend dachte, und die ihn unfähig machte, sich im socialen und religiösen Leben seines Gemeinwesens frei zu bewegen, sehr verschiedener Art und oft solcher Natur, die wir als rein physisch betrachten würden, z. B. Unreinigkeit durch Berührung mit einem Toten, durch Aussatz, durch den Genuss verbotener Speise und dergleichen. Das alles sind Ueberreste der barbarischen Tabus, und sie können uns über die höheren Entwicklungsstufen der semitischen Religion keinen näheren Aufschluss geben. Wenn die Unreinigkeit von geringerem Grade war, so wurde sie besonders durch Waschungen beseitigt. War die Unreinigkeit stärker, so geschah es durch umständlichere Ceremonien, bei denen das Blut des Opfers (Lev. 14, 17. 51) oder Asche vom Opfer (Num. 19, 17) oder dergleichen benutzt wurde. Bisweilen übertrugen die Araber und Hebräer auch, wie wir sahen, die Unreinigkeit auf einen Vogel und liessen sie mit demselben fortfliegen⁷³⁵.

Immerhin gibt es eine Form der Unreinigkeit, nämlich die durch Blutvergiessen bewirkte, mit der sich wichtige ethische Ideen verknüpfen. Auch hier ist die Unreinigkeit ursprünglich eine physische; es ist das wirkliche Blut des Ermordeten, das die Hände des Mörders befleckt, oder das ungestüht und unbegraben auf der Erde liegt und den Mörder und seinen ganzen Stamm verunreinigt, und das beseitigt werden muss. Wir haben bereits gesehen⁷³⁶, dass die semitischen Religionen für den Mörder selbst keine Sühne gewähren, die ihm seine ursprüngliche Stellung in seinem Stamme wiederzugeben vermöchte. Dieser Grundsatz lebt auch im hebräischen Gesetze

735) S. oben S. 324. In dem arabischen Brauch wirft die Frau auch ein Stück Kamelmist fort, von dem man ebenfalls annahm, dass ihre Unreinigkeit auf dasselbe übertragen sei, oder sie schnitt ihre Nägel ab oder riss einen Teil ihres Haares aus (vergl. Deut. 21, 12), in denen als besonders wichtigem Teile des Körpers (s. oben S. 249, Anm. 553), wie man vielleicht annahm, das unreine Leben concentrirt war; oder sie salbte sich mit einem Parfum, d. h. mit einem heiligen Mittel, oder sie rieb sich an einem Esel, Schaf oder einer Ziege, vermutlich, um ihre Unreinheit auf das Tier zu übertragen.

736) S. oben S. 275 ff. 325.

weiter, das für Todstünden keine Sühnungen zulässt. Die rituelle Idee der Reinigung von der Blutschuld kann nur auf das Gemeinwesen Anwendung finden, das die That ihres frevelnden Mitgliedes verwirft und ihre verletzte Heiligkeit durch einen öffentlichen Opferakt wiederherzustellen sucht. So ist im semitischen Altertum die ganze rituelle Anschauung von der Tilgung der Sünde mit der Vorstellung von der Solidarität der Gemeinschaft der Verehrer verknüpft — dieselbe Anschauung, die fromme Hebräer bestimmt, nicht nur ihre eigenen Sünden zu bekennen und zu beklagen, sondern auch die ihrer Väter⁷³⁷. Wenn sich die Anschauung, dass die Gemeinschaft als solche für die Aufrechterhaltung der Heiligkeit in allen ihren Gliedern verantwortlich sei, mit dem Gedanken verbindet, dass die Heiligkeit insbesondere durch ein Verbrechen gestört wird — denn in einer alten Gemeinschaft ist das Blutvergiessen innerhalb des Stammes die typische Form, nach deren Analogie alle Verbrechen aufgefasst werden —, so ist damit auch eine feste Grundlage für die Auffassung der religiösen Gemeinschaft als eines Königtums der Gerechtigkeit gewonnen, — eine Idee, die der vergeistigten Lehre der hebräischen Propheten zu Grunde liegt. Die strengere Auffassung der Gerechtigkeit, die die hebräische Religion — auch der vorprophetischen Zeit — von der griechischen unterscheidet, ist wesentlich an die Idee geknüpft, dass es für Todstünden, soweit es sich um den Einzelnen handelt, keine Sühne giebt (Exod. 21, 14). Dieser Grundsatz ist in der That allen Rassen auf den frühesten Stufen der Entwicklung von Gesetz und Religion gemeinsam. Bei den Griechen wurde er indes sehr früh aufgelöst aus Gründen, die wir bereits erörtert haben⁷³⁸; bei den Hebräern dagegen bestand er unverändert bis in eine Zeit, wo die Auffassung der Sünde hinreichend entwickelt war, um eine Erklärung ihres Wesens zu ermöglichen, wie es durch die Propheten in einer Weise erfolgte, die die Religion Israels völlig aus dem Bereich der physischen Vorstellungen, mit denen die primitiven Auffassungen der Heiligkeit verknüpft sind, heraushob.

Die Trauer beim Opfer.

Wir betrachteten soeben das Sündenbekenntnis und die Klage über die Sünde; ihr Zusammenhang mit dem Sühnopfer ist ein so wichtiges Stück in der Religion, dass sie noch eine besondere Betrachtung erfordern.

Bei den Juden war der grosse Versöhnungstag ein Tag der Demütigung und reuevollen Trauer um die Sünde, für den ein strenges Fasten und alle äusseren Zeichen tiefer Trauer vorgeschrieben waren⁷³⁹. Aehnliche Formen, in denen sich der Schmerz äussert, wurden bei allen feierlichen Anrufungen des Gottes am Heiligtum beobachtet, nicht nur von den Hebräern⁷⁴⁰, sondern auch von ihren Nachbarn⁷⁴¹. Bei solchen Gelegenheiten, wo sich die Trauernden am Tempel oder auf einer Höhe versammelten, war, wie wir nach den festen

737) Hos. 10, 9. Jer. 3, 25. Ezra 9, 7. Ps. 106, 6.

738) S. oben S. 275 f.

739) Nach Tract. Joma VIII, 1 war Essen und Trinken, das Waschen, Salben und Anlegen von Schuhen verboten:

יִם הַכַּפָּרִים אָסוּר בְּאֲכִילָה וּבִשְׂתָּהּ וּבְרַחֲצָהּ וּבִסְבִיכָה וּבִגְשִׁילָתָהּ הַפְּנֵדֵל וּבִתְשֻׁמִּישׁ הַמַּטָּה

740) I. Sam. 7, 6. Jes. 37, 1. Joel 2, 12 ff.

741) Jes. 15, 2 ff.

Gesetzen der alten Religion annehmen müssen, ein Sühnopfer der Höhepunkt der cultischen Feier⁷⁴². Umgekehrt erscheint es auch als wahrscheinlich, dass die, mehr oder weniger hervortretenden, Trauerformen gewöhnlich mit Sühneriten verbunden waren, nicht nur wenn diese durch irgend ein grosses öffentliches Unglück verursacht waren, sondern ebenso auch bei anderen Gelegenheiten. Denn wir haben bereits gesehen, dass auch bei den jährlichen Sühnopfern der Baalsreligion eine äussere Trauerceremonie stattfand, die indes nicht ein Ausdruck der Reue über die Sünde war, sondern eine Klage um den Tod des Gottes. In diesem letzteren Falle ist der Ursprung und die eigentliche Bedeutung der vorgeschriebenen Klage noch hinreichend erkennbar; denn der Tod des Gottes ist ursprünglich nichts anderes als der Tod des gottmenschlichen Opfers, das von denen beklagt wird, die der Ceremonie beiwohnen, ebenso wie die Todas das Schlachten des heiligen Büffels betrauern⁷⁴³. Nach dem gleichen Princip betrauerten die Aegypter in Theben den Tod des Widders, der jährlich dem Gotte Ammon geopfert wurde, und bekleideten dann das Gottesbild mit seinem Fell und begruben den Körper in einem heiligen Sarge⁷⁴⁴. Hier gilt die Trauer dem Tode des heiligen Opfers, das — wie die Verwendung seines Fells zeigt — den Gott selbst repräsentiert. Die Klage war indes nicht weniger angemessen in solchen Fällen, wo das Opfer mehr als Repräsentant eines Menschen aus dem Stamm der Verehrer aufgefasst wurde. Ursprünglich war, wie wir sahen, das gottmenschliche Opfer in gleicher Weise mit dem Gott und den Opfernden verwandt.

Meines Erachtens kann wahrscheinlich gemacht werden, dass die Klage um das Opfer ein Bestandteil des ältesten Opferrituals war, und ich meine, dass darin die Erklärung für solche Bräuche liegt wie das Heulen (*ὄλοσυγί*), das die griechischen Opfer begleitete, und wobei ebenso wie bei den Klagen um einen Toten Weiber die Hauptrolle spielten. Herodot (IV, 189) war von der Aehnlichkeit zwischen dem griechischen Brauch und dem der Libyer betroffen, eines Volkes, bei dem die Heiligkeit der Haustiere stark hervortrat. Die Libyer töteten ihre Opfer, ohne das Blut zu vergiessen, indem sie dieselben über ihre Hütten warfen und ihnen dann das Genick brachen⁷⁴⁵. Wo das Blutvergiessen beim Opfer vermieden wird, können wir sicher sein, dass das Leben des Opfers als ein menschliches oder gottmenschliches betrachtet wird, und das Heulen kann nichts anderes sein als ein Trauerbrauch. Bei den Semiten ist wahrscheinlich in ähnlicher Weise das Jauchzen (*hallel, tahlil*), das das Opfer begleitete, in seiner ältesten Gestalt eine Klage über den Tod des Opfers gewesen, obgleich es zuletzt zu einem Lobgesang wurde (*Hallelujah*) oder bei den Arabern zu der sinnlosen Wiederholung des Wortes *labbaik* entartete. Denn es ist kaum zulässig, das semitische *tahlil* von der

742) In Hos. 7, 14 üben die Trauernden, die auf ihrem Lager heulen, einen religiösen Brauch aus. Da die gewöhnlichen Leidtragenden auf dem Erdboden liegen, so nehme ich an, dass diese Lager die „Betten“ sind, auf denen die Leute beim Opfermahl lagen (Amos 2, 8. 6, 4), was hier nicht den Charakter eines frohen Festes, sondern eines Sühneritus hat.

743) S. oben S. 229 f.

744) Herod. II, 42. In Aegypten verknüpfte sich ein Trauerakt auch mit andern Opfern, besonders bei dem grossen Fest zu Busiris. Herod. II, 40. 61.

745) Herod. IV, 188. Das entspricht dem Sprengen des Blutes an die Oberschwelle und an die Thürpfosten beim Passahopfer.

griechischen und libyschen $\delta\lambda\omicron\lambda\upsilon\gamma\acute{\eta}$ zu trennen; und in der That sind die Stämme הלל „singen, preisen“ und הלל (arab. ولول) „heulen“ eng verwandt ⁷⁴⁶.

Tanzen und Jauchzen im Zusammenhang mit dem Opfer.

Ein anderer Brauch, der eine doppelte Erklärung zulässt, ist der cultische Tanz. Der Tanz ist ein gewöhnlicher Ausdruck der religiösen Freude, wie sich aus mehreren Stellen des alten Testaments ergibt. Aber der hinkende Tanz der Priester des Baal (I. Kön. 18, 26) ist mit trauererfüllten Bittgebeten verknüpft, und im Syrischen bedeutet dasselbe Verbum in verschiedenen Conjugationen „tanzen“ und „trauern“.

Bei dem gewöhnlichen Opfercult hatte sich die Haltung ehrfürchtiger Scheu, die man in alter Zeit gegenüber dem Tode des Opfers beobachtete, zu wilder Fröhlichkeit umgestaltet, und das Geschrei erfuhr eine dem entsprechende Wandelung der Bedeutung ⁷⁴⁷. Die Sühneriten aber waren dauernd von Zeichen der Trauer begleitet, die bisweilen als Klagen um den Tod des Gottes, bisweilen als Formen reuevollen Flehens, als Gebete um Schutz vor dem göttlichen Zorn gedeutet wurden.

Dass die Empfindungen der Reue einen Ausdruck in der Form von Trauerbräuchen finden, ist eine uns so vertraute Idee, dass sie auf den ersten Blick keine Deutung zu erfordern scheint. Doch schon eine kurze Erwägung wird diesen Eindruck berichtigen und die Annahme als durchaus nicht unbegründet darthun, dass die Formen der Trauer, die man bei Riten beobachtete, mit denen man die Götter anflehte, ursprünglich nicht ein Ausdruck des Leids um die Sünde oder eine an das Mitleid der Götter gerichtete Wehklage sind, sondern lediglich die pflichtgemässe Klage um den Tod des verwandten Opfertiers. Die vorgeschriebenen Formen sind mit denen der Trauer um einen Toten identisch. Wenn man aber geltend machen wollte, dass diese lediglich ein

746) Movers, Die Phönizier, I, 246 f. ist dafür nur mit Vorsicht zu benutzen. Das arabische *ahalla*, *tahlil* ist ursprünglich mit dem Schlachten des Opfers verknüpft (oben S. 263). Fleisch, das im Namen eines Götzen geschlachtet worden ist, ist *mā uilla ligairi 'uāhi*, und das *tahlil* umfasst 1) die *Basmala* des Opfernden, 2) das Jauchzen der Versammlung, die dem Akt beiwohnt, 3) durch eine natürliche Ausdehnung des Begriffs jedes religiöse Freudengeschrei. Wenn wir jetzt noch bemerken, dass die *Basmala* die Form ist, mittelst der der Opfernde seine kühne That entschuldigt, und dass *tahlil* auch bedeutet „furchtsam zurückschrecken“ (Nöldcke, ZDMG. 41, 723), so können wir kaum noch daran zweifeln, dass das Geschrei ursprünglich nicht ein Freudengeschrei, sondern ein Ausdruck der Ehrfurcht und Angst war. Die Ableitung des احل von هلال „Neumond“ ist von Lagarde, Orientalia, II, 19 und Snouck-Hurgronje, Het mekkaansche Fest, p. 75, versucht worden. [Der Neumond sei nach der ihm mit lautem Rufen (הל „rufen“) erwiesenen religiösen Verehrung benannt worden.] Diese Vermutung ist sehr ansprechend, aber vielleicht nicht haltbar. Vergl. zur Sache: Wellhausen, Heidentum, p. 107 ff. [110 f.]

747) Dieser Uebergang war wahrscheinlich viel älter als uns scheint; denn das Schreien bei der Trauer wie in der Freude scheinen ursprünglich beide dazu bestimmt gewesen zu sein, böse Einwirkungen zu verschrecken. Naturgemäss machen Menschen, wie die Kinder, in der Freude Lärm; aber die üblichen, gellenden Schreie der Weiber im Orient (*zagârît*) sind kein natürlicher Ausdruck der Freude und unterscheiden sich in ihrer Art von dem bei der Trauer ausgestossenen Ton überhaupt nicht. Das hebräische *rinna* wird von dem Jauchzen der Freude wie von dem Schreien der Flehenden bei einem religiösen Fest gebraucht (Jer. 14, 12). Im Arabischen wird der Stamm meist von dem Geschrei bei der Trauer gebraucht, so z. B. von den Klageweibern.

Ausdruck des heftigsten Schmerzes seien, so ist darauf zu erwidern, dass wir bereits Gründe gefunden haben, die uns bestimmen, mit der Annahme vorsichtig zu sein, dass gewisse Handlungen ein natürlicher Ausdruck der Trauer seien, und die uns veranlassen, vielmehr anzuerkennen, dass die bei der Totenklage beobachteten Bräuche ursprünglich eine ganz bestimmte Bedeutung hatten, und dass sie erst zu allgemeinen Ausdrücken des Schmerzes werden konnten, nachdem diese Bedeutung in Vergessenheit geraten war ⁷⁴⁸. Es ist sicher leichter, anzunehmen, dass die alten Bräuche bei der Trauer um das Opfer ihre Bedeutung wandelten, als die Menschen das Verständnis für ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, als dass sie zeitweise gänzlich aufgegeben und dann wieder in einer neuen Bedeutung aufgenommen wurden.

Andererseits ist die Anschauung, dass die Götter ihren Anhängern gegenüber das Gefühl der Verwandtschaft haben und von Mitleid erfüllt werden, wenn sie dieselben unglücklich sehen, ohne Frage auch den alten Religionen vertraut. Die formalen Bräuche des antiken Cultus sind aber, wie wir aus der Analyse der Opferriten ersehen haben, nicht nur dazu bestimmt, sich an das Gefühl der Gottheit zu wenden, sondern auch um dieselbe einer socialen Verpflichtung zu unterstellen. Auch in der Theologie der Rabbinen sühnt die Reue nur leichte Verfehlungen ⁷⁴⁹; alle schweren Vergehen erfordern eine materielle Genugthuung. Wenn dies noch die Anschauung des späteren Judentums ist nach alledem, was die Propheten über die Wertlosigkeit materieller Gaben in den Augen Gottes, der auf das Herz sieht, gelehrt hatten, so lässt sich kaum annehmen, dass die ausgebildeten Formen der Trauer und des Bittgebets in den heidnischen Religionen nichts weiter waren als ein Appell an das göttliche Mitgefühl. In der That ist nicht zu bezweifeln, dass einige der Formen, die wir als Ausdruck heftigsten Schmerzes oder der Demütigung vor dem Gott aufzufassen geneigt sind, ursprünglich eine ganz andere Bedeutung hatten. Wenn sich z. B. die Verehrer bei Riten, in denen sie sich flehend an die Gottheit wenden, in ihr eignes Fleisch schneiden, so wollen sie sich damit nicht an das Mitleid der Gottheit wenden, sondern es ist nur ein rein physisches Mittel, um eine Blutsverbindung mit dem Gotte herzustellen ⁷⁵⁰.

Cultisches Fasten.

Auch der Brauch des religiösen Fastens wird gewöhnlich als ein Zeichen der Trauer aufgefasst, indem die Verehrer bei der Entfremdung ihres Gottes so sehr in Trübsal geraten seien, dass sie nicht essen könnten. Es sprechen indess sehr schwerwiegende Gründe für die Annahme, dass das Fasten in seiner strengen orientalischen Form, bei der eine gänzliche Enthaltung von Speise und Trank vorgeschrieben ist, ursprünglich nichts anderes war als eine Vorbereitung für das sacramentale Essen von heiligem Fleisch. Einige wilde Völker fasten nicht bloss, sondern brauchen auch noch starke Abführmittel, bevor sie es wagen, heiliges Fleisch zu geniessen ⁷⁵¹. In

748) S. oben S. 247 f., 260 f.

749) Tr. Joma, VIII, 8: הַתְּשׁוּבָה מִכַּפֶּרֶת עַל עֲבֹרוֹת קְלוֹת עַל עֵשָׂה וְעַל לֹא תֵעָשֶׂה.

[cf. p. 314].

750) S. oben S. 246 ff.

751) Thomson, Masai Land, p. 430.

ähnlicher Weise fasteten die Harranier am achten Tage des Nisan und beendeten das Fasten mit dem Genuss von Hammelfleisch, während sie gleichzeitig Schafe als Brandopfer darbrachten⁷⁵². Die heutigen Juden fasten von zehn Uhr Morgens, bevor sie das Passah essen. Auch die modernen Katholiken müssen mit nüchternem Magen zum Abendmahl kommen. Im allgemeinen scheint demnach der Schluss berechtigt zu sein, dass das Ritual des reinigen Bekennens der Sünde und der Demütigung für dieselbe demselben Gesetze folgt, das, wie wir fanden, auch bei anderen rituellen Bräuchen zur Geltung kommt. Die ursprüngliche Deutung geht auf eine physische Auffassung der Heiligkeit zurück; nur schrittweise und unvollkommen lassen diese physischen Vorstellungen eine ethische Deutung zum Durchbruch kommen.

Das Fell des Opfertiers.

Der Darstellung der verschiedenen Seiten, nach denen hin die sühnende Wirkung des Opfers zur Geltung kommt, und der beim Opfer beobachteten rituellen Bräuche ist noch eine Bemerkung über eine Anzahl sehr beachtenswerter Ceremonien beizufügen, bei denen das Fell des heiligen Opfers die Hauptrolle spielt. Bei dem von Nilus beschriebenen Opfer der Saracenen werden Fell und Haar des Opfers ebenso verzehrt wie der übrige Körper. Bei manchen Stühnopfern, z. B. der roten Kuh im levitischen Gesetz, wird das Opfer mit dem Fell verbrannt. Gewöhnlich wird indes die Haut abgezogen; und in späteren Ritualen, in denen darüber Bestimmungen getroffen sind, ob das Fell dem Opfernden zufallen oder zu den Gebühren des Priesters gehören soll, wird das Fell nur als eine Sache behandelt, die einen gewissen realen Wert, aber keine heilige Bedeutung hat⁷⁵³. Wir haben jedoch gesehen, dass in alter Zeit alle Teile des heiligen Opfers in hohem Grade heilig waren, sogar Abfälle und Excremente, und was nicht gegessen oder verbrannt wurde, wurde zu anderen heiligen Zwecken benutzt und hatte die Kraft eines Zaubers. Das Fell wird in alten Culten besonders dazu verwendet, um entweder das Gottesbild oder die Verehrer damit zu bekleiden. Die Bedeutung dieser beiden Bräuche war noch vollkommen deutlich auf einer Stufe der religiösen Entwicklung, auf der der Gott, seine Verehrer und das Opfer sämtlich Glieder desselben Stammes sind.

Für die Bekleidung des Gottesbildes oder heiligen Steins mit dem Fell müssen wir beachten, dass die heiligen Steine in den meisten Fällen nicht von Natur heilig, sondern nach Gutdünken errichtete Male sind, die dadurch heilig

752) *Fihrist*, p. 322. In Aegypten geht dem Opfermahl bei dem grossen Fest zu Busiris, wo das Opfer offenbar ein gottmenschliches ist, ein Fasten voraus. Herod. II, 40. 61.

753) Nach Lev. 7, 8 soll das Fell des Opfers dem Priester gehören, der das Opfer darbringt. In andern Fällen muss man schliessen, dass es vom Besitzer des Opfers behalten wurde [vergl. Josephus, Ant. III, 9, 1: „τάς δαρὰς τῶν ἱερέων λαμβάνοντων“]. In den karthagischen Opfertarifen ist der Brauch verschieden; an dem einen Tempel fiel das Fell des Opfers den Priestern zu, an einem andern verblieb es dem Eigentümer des Opfers. Auf der Opfertafel von Massilia Z. 10 wird als Anteil des Priesters genannt: „Fell, Lenden, Füsse, Reste“. CIS. I. No. 165. 167. Auf der Cultustafel von Sippar (Col. V, Z. 10) werden die an den Priester zu entrichtenden Abgaben vom Opfer aufgeführt: „Unterhalt für den Priester von den jährüber vom König geopfertem Lämmern: Lenden, Haut, Rückteil, Sehnen ... nebst einem Topf Fleischbrühe“. Beiträge zur Assyriologie. I. (1890), Text p. 274, dazu Commentar p. 286.

werden, dass der Gott sich bereit zeigt, in ihnen seinen Wohnsitz zu nehmen. Wir finden auch die weitverbreitete Vorstellung, dass der Altar — der nur eine jüngere Form des heiligen Steins ist — mit Blut geweiht werden muss und von Zeit zu Zeit eine Erneuerung der Weihe auf demselben Wege erfordert⁷⁵⁴. In der That ist es das heilige Blut, das den Stein heilig und zu einem Sitz des göttlichen Lebens macht. Wie in allen anderen Stücken des Rituals beginnt der Mensch nicht damit, seinen Gott zu bestimmen, in dem Stein zu wohnen, sondern er bringt das göttliche Leben durch eine wunderthätige Massnahme thatsächlich in den Stein. Alle Heiligtümer erhalten ihre Weihe durch eine Theophanie; in den ältesten Zeiten aber ist das Opfer selbst eine rudimentäre Theophanie; die Stätte, wo einmal heiliges Blut vergossen worden ist, ist auch der geeignetste Ort, um es dort wieder zu vergiessen. Von dieser Anschauung aus ist es natürlich, nicht nur das Blut auf das Altaridol auszugiessen, sondern dieses auch mit dem heiligen Fett zu salben und die Köpfe und Hörner der Opfer auf ihm zu befestigen. In den verschiedenen Gegenden der Welt werden alle diese Dinge ausgeübt⁷⁵⁵; und wenn der heilige Stein in seiner weiteren Entwicklung zu einem Abbild, und zwar ursprünglich zu einem Tierbilde, geworden ist, so liegt es besonders nahe, ihn mit dem Fell des göttlichen Opfers zu bekleiden.

Andererseits ist es ebenso angemessen, dass sich auch der Verehrer in das Fell eines Opfers kleidet und sich damit selbst in dessen Heiligkeit einschliesst. Für rohe Völker ist die Kleidung nicht nur ein natürliches Bedürfnis, sondern ein fester Bestandteil der socialen Religion, mit der jemand beständig das Abzeichen seiner Religion am eigenen Körper trägt; zugleich ist sie auch ein Zauber und ein Mittel des göttlichen Schutzes. Bei afrikanischen Völkern, bei denen die Heiligkeit der Haustiere noch anerkannt wird, ist das Gewinnen seines Fells zum Mantel einer der wenigen Zwecke, zu denen ein Tier geschlachtet werden darf. Genesis 3, 21 wird die primitive Kleidung aus Fellen den ersten Menschen von der Gottheit selbst gegeben. Aehnlich ist es, wenn Herodot von den Opfern und dem Cultus der Libyer spricht und dabei zugleich bemerkt, dass die Aegis oder das Ziegenfell, das die Statuen der Athena trugen, nichts anderes ist als das mit Riemen besetzte Ziegenfell, wie es die libyschen Frauen trugen⁷⁵⁶. Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass dies Fell ein heiliges Kleidungsstück war⁷⁵⁷. Als die Kleidung aus der

754) Hes. 43, 18 ff. Lev. 8, 15. Hes. 45, 18 ff. Lev. 16, 33.

755) Ochsenköpfe sind häufig erscheinende Symbole auf griechischen Altären. Sie sind aber nur ein jüngerer Ersatz für die wirklichen Köpfe der Opfer. Vielleicht haben die Hörner an den semitischen Altären den gleichen Ursprung.

756) Herod. IV, 188 ff. Dass die Opfertiere Ziegen waren, ergibt sich aus dem Zusammenhang des Textes und wird sicher durch die Vergleichung mit Hippokrates, Περὶ ἐπιληψίας νόσου (Ueber die Epilepsie) 1, 10—12, ed. Littré VI, 356: „Ἐγὼ δὲ δοκέω λιβύων τῶν τὴν μεσόγειον οἰκούντων οὐδένα ὑγαίνειν, ὅτι ἐν αἰγείοις δέρμασι κατακείονται καὶ κρέασι αἰγείοις χρῶνται, ἐπεὶ οὐκ ἔχουσιν οὔτε στῆθος οὔτε ἱμάτιον οὔτε ὑπέδημα ὅ τι μὴ αἰγείν ἐστιν· οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῖς ἄλλο προβάτιον οὔδεν ἢ αἴγες καὶ βόες.“

757) Die Riemen entsprechen den Quasten am Gewande, die vom jüdischen Gesetz vorgeschrieben werden und eine religiöse Bedeutung hatten (Num. 15, 38 ff.). Eine der ältesten Formen des mit Quasten besetzten Gewandes ist wahrscheinlich das *raht* oder *hauf*, ein Gürtel oder ein kurzer Rock aus Fell, das in Riemen zerschlitzt ist, wie es von arabischen Mädchen, von Frauen während der Periode und auch von Verehrern an der Ka'ba getragen wird. Von diesem primitiven Gewande stammen die Quasten und Gürtel, die bei den Arabern als Amulette erscheinen (*barim*, *murassa'a*; letzteres

Haut von Opfertieren, die zugleich die Religion eines Mannes und seinen heiligen Stamm kennzeichnete, im gewöhnlichen Leben ausser Gebrauch kam, behauptete sie sich immer noch im Zusammenhang mit heiligen Bräuchen und besonders bei Sühneeremonien. Wir haben im Bereich der Semiten dafür mehrere Beispiele. Der assyrische Verehrer des Dagon, der dem Fischgott das mystische Fischopfer darbringt, hüllte sich in eine Fischhaut⁷⁵⁸. Das altpheonische Wildopfer wurde von Leuten dargebracht, die mit dem Fell ihrer Beute bekleidet waren; auf Cypern wurde der Schafgöttin das Opfer eines Schafes dargebracht, wobei man Schaffelle trug⁷⁵⁹. Aehnliche Beispiele bieten uns die dionysischen Mysterien und andere griechische Riten, und in fast jeder rohen Religion findet sich Verwandtes. In den späteren Gestalten der Culte leben überdies die alten Bräuche noch weiter, wenigstens in der religiösen Verwendung von Tiermasken⁷⁶⁰. Wenn die Verehrer selbst, in die Felle des heiligen Tieres gekleidet, am Heiligtum erscheinen, so ist der Sinn der Ceremonie, dass sie kommen, um als Stammesgenossen des Opfers und damit auch des Gottes ihre Verehrung darzubringen. Wenn aber das frische Fell des Opfers dem Verehrer beim Opfer angethan wurde, so kommt darin mehr der Gedanke zum Ausdruck, dass ihm so die heilige Kraft des Lebens des Opfers mitgeteilt werde. So wird bei Sühne- und Reinigungsbräuchen das Fell des Opfers in einer Weise verwertet, die genau dem Gebrauch des Blutes entspricht; nur kommt in dramatischer Form lebhafter zum Ausdruck; dass das Leben des Verehrers mit dem des Opfers identisch ist. Bei griechischen Sühnopfern setzte derjenige, um dessen willen das Opfer vollzogen wurde, einfach seinen Fuss auf das Fell (*κώδιον*). In Hierapolis hob der Pilger Kopf und Füsse des Opfers auf sein eigenes Haupt, während er auf dem Felle kniete⁷⁶¹. In gewissen späten syrischen Culten erhält ein Knabe die religiöse Weihe durch ein Opfer, bei dem seine Füsse mit Schuhen bekleidet sind, die aus dem Fell des Opfers hergestellt werden⁷⁶². Offenbar haben indes diese Riten keine tiefere Auffassung von der Bedeutung des Sühnopfers erweckt, die sich von der uns

ist durchbohrt und ein zweiter Riemen durchgezogen). Damit sind die magischen Riemen der Luperci in Rom zu vergleichen, die aus dem Fell des Sühnopfers geschnitten waren; Berührung mit denselben heilte Unfruchtbarkeit.

758) [Vergl. die Abbildung bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, Tafel 97.]

759) S. oben p. 222 ff. 237 und den Anhang. Auch die erblichen Priester von Palmetum waren mit Fellen bekleidet (Strabo, XVI, 4, 18 p. 776). Vergl. damit den „Gürtel“, richtiger wohl „Fellschurz“, den Elias trägt (II. Kön. 1, 8).

760) Solche Masken wurden selbst noch von christlichen Arabern im Negrân bei Riten gebraucht, die der Bischof Gregentius von Taphar in den für die christlichen Himjaren geschriebenen Gesetzen als heidnisch bekämpft; s. Νέμοι τῶν Ὀμηριῶν. cap. 34 (ed. Boissonade, Anecdota graeca, V, 95 f. Migne, Patr. Gr. 86, 1, p. 599): „Οἱ τὰ δερμάτινα πρόσωπα ἄνδρες ἀναίδεις ἐνδιδυσκόμενοι, καὶ ἐπὶ ἀγορᾶς δαμονιῶντες καὶ παίζοντες, ὡς τοῦ Σατανᾶ τὴν αἰδῶ ἀσπαζόμενοι, καὶ τὸ εἶναι Χριστιανοὶ παραχαράττοντες καὶ τὸ Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾶ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ“ δημοσίως διαψευδόμενοι, δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίων, καὶ πυρὶ προσαγέσθω αὐτῶν εἰτε θριξὶ καὶ ἡ γενειάς, καὶ δημευθέντες οἱ τοιοῦτοι τῷ βασιλικῷ ἐργοδοσίῳ ἀπαγέσθωσαν ἐπὶ ἐνιαυσιαῖον χρόνον...“ [Ueber Gregentius vergl. Krumbacher, Byzant. Littgesch. p. 59. Ueber das Christentum unter den Himjaren s. Fell, ZDMG. 35, 1—74. Mordtmann, ZDMG. 35, 693—710. Dillmann, Zur Geschichte des Axumitischen Reiches. (Abh. d. Ak. d. Wissensch. zu Berlin, 1880, p. 1—51)].

761) Lucian, De dea Syria, 55: „τὸ δὲ νάκος χαμαὶ θέμενος ἐπὶ τούτου ἐς γόνυ ἔζετα, πίδαξ δὲ καὶ κεφαλὴν τοῦ κτήνεος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἀναλαμβάνει.“

762) Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens in den „Actes du VI. congrès international. des Orientalistes, tenu en 1883 à Leide. II, 1. p. 336 (arab. Text) u. p. 361 (Uebers.).

bereits entgegengetretenen wesentlich unterschieden hätte. Da aber das Fell des Opfers die älteste Form einer heiligen Kleidung ist, die für den Vollzug heiliger Handlungen geeignet ist, so kann das Bild „Kleid der Gerechtigkeit“, das sich im alten wie im neuen Testament findet und eine der gebräuchlichsten theologischen Metaphern bildet, bis auf diesen Ursprung zurückgeführt werden.

Die symbolischen theologischen Begriffe.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist schliesslich, dass die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die Sühnebräuche den antiken Verehrern erschienen, zur Ausgestaltung einer Fülle religiöser Bilder führten, die in das Christentum übergingen und noch heute bestehen. Erlösung, Stellvertretung, Reinigung, sühnendes Blut, die Bekleidung mit Gerechtigkeit sind sämtlich Begriffe, die in gewissem Sinne auf das antike Ritual zurückgehen. In der antiken Religion aber sind alle diese Begriffe ganz unbestimmt. Sie deuten mehr die Eindrücke an, die durch Züge des Rituals im Geiste der Verehrer hervorgerufen werden, als dass sie scharf formulierte, ethisch-dogmatische Vorstellungen wären. Es ist unberechtigt, wenn man erwarten wollte, in ihnen irgendwelche bestimmten Begriffe zu finden, wie sie von den christlichen Theologen mit den gleichen Worten verknüpft werden. Der eine Punkt, der klar und bestimmt hervortritt, ist der, dass die Grundidee des alten Opfers die sacramentale Gemeinschaft ist, und dass die Wirksamkeit aller Sühnebräuche im letzten Grunde auf der Mitteilung des göttlichen Lebens an die Verehrer und auf der Begründung oder Befestigung einer Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und ihrem Gotte beruht. In dem primitiven Ritual ist diese Vorstellung in einer rein physischen oder mechanischen Form dargestellt, wie sich überhaupt im primitiven Leben alle geistigen oder sittlichen Ideen noch in die Hülle einer materiellen Verkörperung kleiden. Es war die grosse Aufgabe der antiken Religion, den geistigen Gehalt aus dieser Hülle zu befreien. Nur so gewann sie das Recht, dauernd einen bestimmenden Einfluss auf das menschliche Geistesleben zu behaupten. Dass in dieser Richtung — besonders in Israel — ein gewisser Fortschritt gemacht worden ist, hat sich aus unserer Untersuchung ergeben. Im ganzen aber ist unverkennbar, dass keines der alten cultischen Systeme durch eine rein natürliche Entwicklung fähig war, sich selbst von dem in seiner Entstehung begründeten Mangel zu befreien, der jedem Versuch anhaftet, den Inhalt des geistigen Lebens in materiellen Formen zu verkörpern. Ein rituelles System muss stets materialistisch bleiben, auch wenn sein materielles Wesen unter der Hülle des Mysticismus verborgen wird.