

## Teraphim

### Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien.

Eine Studie, angefangen von **Georg Hoffmann**, vollendet von **Hugo Greßmann**.

#### Vorwort.

Die vorliegende Studie wurde von **GEORG HOFFMANN** begonnen. Seine Handschrift, die er mir zur freien Verfügung anvertraut hat, trägt die Aufschrift: „fast zur Reinschrift fertig 1. Sept. 1904“. Aber eine mechanische Reinschrift war unmöglich, da noch einzelne innere Widersprüche vorhanden waren. Denn der Verfasser war über den Teraphim, der den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildete, unterdessen anderer Meinung geworden: Hatte er ihn ursprünglich für eine Maske gehalten, so wurde es ihm im Laufe der Untersuchung immer klarer, daß er richtiger als Wahrsagebild aufzufassen sei. Tief eindringende und weit ausgebreitete archäologische Forschungen über Masken im vorderen Orient, auf klassischem Boden und in Nordafrika, so wertvoll sie an sich sind, mußten von mir an dieser Stelle ausgeschieden werden und durften es um so mehr, als sie den Rahmen der vorliegenden Studie vollkommen gesprengt hätten.

Seit 1904 sind fast 20 Jahre verflossen, in denen die Wissenschaft durch neue Funde bereichert und neue Erkenntnisse vertieft worden ist. Wollte ich die Handschrift druckfertig machen, so mußte ich mich zu einer neuen Bearbeitung entschließen. Das war besonders notwendig für die Darstellung der ägyptischen Winkorakel (§ 10—14), obwohl **G. HOFFMANN** auch hier bereits den Kerngedanken richtig erfaßt und eine feste Grundlage geschaffen hatte, auf der sich weiterbauen ließ. Dadurch erhielt ich die Verantwortung nicht nur für die Form des Ganzen, sondern auch für den Inhalt dieses Abschnittes im besonderen. So willig ich **G. HOFFMANN**, meinem verehrten Lehrer, meist folgen und überall wenigstens die von ihm eingeschlagene Richtung fortsetzen konnte, so starke und teilweise unüberwindliche Bedenken hatte ich gegen seine Erklärung von Jdc 17 f., soweit sie den Teraphim Michas betraf; so wurde auch § 8 mein Werk, wiewohl ich die abweichende Meinung **G. HOFFMANN**s kurz angedeutet habe. Endlich glaube ich im Gegen-

satz zu ihm, aus den überlieferten Nachrichten des AT und der Araber genauere Aufschlüsse über die Maske, den Steinfetisch und das heilige Zelt der mosaischen Zeit gewinnen zu können, wie es in § 3 und 4 ausgeführt worden ist zur Ergänzung meiner Schrift über „die Lade Jahwes“.

Bei der Vieldeutigkeit des hier behandelten Stoffes ist, wie mir scheint, die Verschiedenheit der Auffassungen kein Mangel, sondern ein Vorzug der Arbeit, da sie zu eigener Stellungnahme und weiterem Forschen drängt. Immerhin bildet das Ganze eine innere Einheit, für die ich allein die letzte Verantwortung trage. So viel ich auch von G. HOFFMANN übernommen habe und so gern ich meine Abhängigkeit von ihm betone, muß ich doch meinen Namen neben den seinigen setzen; damit man ihn nicht verantwortlich mache für das, wofür ich verantwortlich bin.

Schlachtensee-Berlin  
am Ostersonntag 1922.

HUGO GRESSMANN.

### 1. Masken.

§ 1. Eine Maske ist im israelitischen Kultus nicht mit voller Sicherheit nachzuweisen, doch scheint sie in mehreren Sagen der mosaischen Zeit vorausgesetzt und in Ex 34 29 ff. ausdrücklich erwähnt zu sein. Hier wird zunächst erzählt, daß die Haut Moses glänzend geworden war, als er vom Sinai herabstieg. Sein verklärtes Antlitz wird auf das Reden mit Gott zurückgeführt. Das ist spätere Verfeinerung, die alles Sinnliche von der Gottheit möglichst fernhalten will. Wenn man sich an die „Herrlichkeit Gottes“ erinnert, die in den Augen der Israeliten wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges Sinai erscheint (Ex 24 17), oder an das „Antlitz Gottes“, das der Mensch nicht schauen kann, ohne zu sterben (Ex 33 20), dann erglänzte nach der älteren Vorstellung die Haut Moses gewiß nicht von den Worten, sondern von den Blicken oder Strahlen der Gottheit; auf seinem Antlitz spiegelte sich der Schein des göttlichen Antlitzes. Eben darum fürchteten sich die Israeliten, ihm zu nahe zu kommen, und wandten sich ihm erst zu, nachdem er sie gerufen hatte. Als er ihnen alle Befehle Jahwes mitgeteilt hatte, legte er „eine Hülle“ auf sein Antlitz. Diese Sage setzt eine einmalige Handlung voraus, die am Sinai spielt und so phantastisch begründet ist, daß man aus ihr keine weiteren Schlüsse

ziehen dürfte, wenn nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr auf eine regelmäßig sich wiederholende Kulthandlung hingedeutet würde.

„So oft“ Mose „vor Jahwe trat“, also ins heilige Zelt hineinging, entfernte er „die Hülle“. Trat er heraus, so verkündete er zunächst, was Jahwe ihm aufgetragen hatte; da sahen die Israeliten, daß sein Antlitz erglänzte. Dann erst legte er „die Hülle“ wieder auf sein Gesicht, um sie aufs neue abzunehmen, wenn er im Zelt mit Jahwe reden wollte. Demnach zeigte Mose sein Antlitz nur, wenn er als Priester im Namen Gottes sprach; im gewöhnlichen Leben dagegen trug er „eine Hülle“. Ob man unter ihr einen Schleier oder eine Gesichtsmaske verstehen muß, ist aus dem nur hier bezeugten Worte *masvaeh* nicht zu erkennen; jedenfalls würde Mose, wenn diese Nachricht zutrifft, seine Gestalt den Menschen gegenüber mit einem Geheimnis umgeben haben, das er der Gottheit gegenüber nicht gebraucht. Die Überlieferung klingt zwar sagenhaft, wie denn das Motiv in Romanen bis auf *le masque prophète*, eine Erzählung von Napoleon I., immer wieder begegnet, aber sie wird durch arabische Gegenbeispiele beglaubigt: „Der durch lange Zeit verschwundene Häuptling der Karmaten Zakarujah zeigte sich plötzlich und ward der Gegenstand fast abgöttischer Verehrung. Er ließ sich nie unverschleiert sehen und ahmte hierin das Beispiel früherer Propheten nach, wie des *dul-chimār* und des *muqanna*.“<sup>1</sup> Sie wollten so wenig wie Mose als Privatleute gelten, vielmehr glaubhaft machen, daß sie von der Gottheit bewohnt seien. Wahrscheinlich gehört auch der Prophet hierher, der dem König Ahab entgegentritt und ihm eine Parabel verkündet; die Wunde, die er sich schlagen läßt, soll ihn nur als angeblichen Krieger erweisen. Aber an der Verschleierung mit dem „Turban“<sup>2</sup> und der Ent-

<sup>1</sup> ALFRED VON KREMER, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868, S. 199; WEIL, Geschichte II 529; DOZY, Suppl. s. v. *توجه وجه*; Gloss. des mots Espagn. 304—310 s. v. *mascara*. Daber *حجاب* = اسم die konkrete Inkarnation des *مغنى* der Nuṣairi's und Isma'ilis, Journ. As. 7. Sér. XIV 224; ZDMG. IV 23 unten Die Gottheit wird durch die menschliche Gestalt verschleiert, ZDMG. III 303. G. HOFFMANN.

<sup>2</sup> *פֶּרֶן* wäre eine Art Augenschutz vor Aschenstaub (denom.) gewesen, wenn assyr. *apir* wirklich dazu gehörte; DELITZSCH, HWB. 115. Targ. *פֶּרֶן* (= *נֶרֶן*) zu *אֶבֶן* Papyrus, Binsen, assyr. *apparū* Röhricht. Aber lies mit LXX und Chald. *בַּפֶּרֶן* = *ἐν τελαμῶνι*, d. h. er band einen Zipfel des Turbans über die Augen (das Gesicht).

G. HOFFMANN.

Schleierung, nicht an dem darauf folgenden Gotteswort, erkennt der König den Propheten (I Reg 20<sup>88 41</sup>).

Wie hieraus hervorgeht, pflegen sich Propheten zu maskieren, teils regelmäßig, teils bei besonderen Gelegenheiten. Dabei genügen Binde, Hülle, Schleier durchaus, um den Eindruck des Geheimnisses hervorzurufen oder um Rede und Gedanken anschaulich zu versinnbildlichen. Die prophetischen Handlungen, die sehr verschiedenartig sein können, muß man auch unter diesem Gesichtspunkte betrachten, da das Geheimnisvolle überhaupt zum Wesen des Propheten gehört. Es wird mit der unsinnlichen Keuschheit der Jahwereligion zusammenhängen, wenn der Gott selbst niemals nachgeahmt wird; falls Zedekias eiserne Hörner nicht bloß den Stier, sondern auch den Stier- und Kriegsgott darstellen sollen, ist an Baal, nicht an Jahwe zu denken (I Reg 22<sup>11</sup>). Da sich der Prophet die Hörner für diesen Zweck erst „macht“, oder „machen läßt“, so werden hier keine Stiermasken als vorhanden vorausgesetzt; sie konnten natürlich auch an einem einfachen Reifen befestigt werden. Wenn die Propheten bisweilen ihre Gewänder zu allerlei prophetischen Handlungen benutzen, indem sie sie etwa zerreißen (I Reg 11<sup>29 ff.</sup>; vgl. I Sam 15<sup>27 f.</sup>) oder ihren Mantel einem Anderen überwerfen (I Reg 19<sup>19 ff.</sup>), so hat das nichts mit Verkleidung zu tun, sondern erklärt sich aus der primitiven Anschauung, der die Kleider ein Teil der Person sind; daher stammt der Tausch der Kleidung oder Rüstung bei Waffenfreunden (I Sam 18<sup>4</sup>), und daher finden sich zahlreiche Entsprechungen auch außerhalb der prophetischen Kreise (GRESSMANN, Schriften des Alten Testaments in Auswahl II 1<sup>2</sup> S. 75 f. 269).

Verkleidungen von Privatleuten oder Königen zu besonderen Zwecken sind zwar mehrfach bezeugt (Gen 27<sup>14 ff.</sup> I Sam 28<sup>8</sup> I Reg 14<sup>2 22 30</sup>), aber in allen diesen Fällen handelt es sich vermutlich um märchenhafte Sagenmotive (GUNKEL, Märchen S. 138 140 f.). Gegen den Kleidertausch der Frauen und Männer hat das Deuteronomium (22<sup>5</sup>) ein Verbot erlassen, weil diese weit verbreitete Sitte „Jahwe ein Greuel“ war. Fälle des Ehebruchs, der vielleicht durch Verkleidung begünstigt werden konnte, waren kaum häufig und regelmäßig genug, um ein solches Gesetz zu erklären. Ob hier weltlicher oder heiliger Mummenschanz bekämpft wird, ist nicht sicher zu erkennen. Vielleicht gab es auch im alten Orient Bräuche, wie

sie im modernen Ostjordanland herrschen: da tritt oft ein junger Mann in Frauentracht oder ein Mädchen in Männertracht auf und tanzt den Schwerttanz; sie heißt *hāschie* „die Vermummte“ oder, wie er, *hāschī* „der Vermummte“ (WETZSTEIN, ZDMG. XXII 106; Bastians Z. f. Ethn. 1873, 288 292; DALMAN, Pal. Diwan 296; MUSIL, Arab. Petraea III 187). Von Maskeraden und rituellen Kleidervertauschungen haben wir Nachrichten aus dem Attiskult (HEPDING, Attis, S. 169), aus dem syrischen Hieropolis (Lukian, Dea Assyr. § 15 27 51) und aus Hellas (vgl. die Stoffsammlungen von LOBECK, Aglaoph. I 173 ff.; JESSEN bei Pauly-Wissowa<sup>2</sup> s. v. „Hermaphroditos“ Sp. 715); so schwärmten am Dionysostage, den Choes der Anthesterien, verkleidete Horen, Nymphen und Bakchen umher (Philostr., Ap. Tyan. IV 21). Die genauesten Entsprechungen finden sich im Kult von Argos und von Kypros. Die Frauen von Argos feierten zu Ehren des Enyalios (Ares) die Hybristika, ein „Übermutsfest“, in männlichen Röcken und Mänteln, während die Männer weibliche Peploi und Schleier anlegten (Plutarch, de mul. virtut. 245 E). Von der kyprischen Aphrodite sagt der Amathusier Paion (bei Hesychios s. v. Ἀφροδίτης): εἰς ἄνδρα τὴν (HSS. τὸν) θεὸν ἐσχηματίζουσαι ἐν Κύπρῳ. Catull 68, 51 nennt sie *duplex*, und Macrobius (Sat. III 8, 2 = Servius Aen. II 632) beschreibt ihre mannweibliche Gestalt. Auf sie beziehen sich vermutlich die Worte des Philochoros in seinem Geschichtswerk Atthis (bei Macrob. III 8, 3): eandem (Venerem, Ἀφροδίτην) adfirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina.

§ 2. Trotz der äußerst dürftigen Nachrichten kann man nicht gut bezweifeln, daß in den Ländern des semitischen Orients so gut wie unter Hellenen, Chinesen und Japanern, Australnegern und Tlinkits bei weltlichen und gottesdienstlichen Veranlassungen, bei religiösen Tänzen und bei Hochzeitsfeiern, bei Weinlese und Erntefesten allerlei mimische Verkleidung und Mummenschanz stattgefunden hat, um so weniger, als uns das arabische *maschara* „der Scherz“ das Wort „Maske“ (Maskerade) geschenkt hat (LITTMANN, Morgenländische Wörter im Deutschen, S. 34). Es fragt sich nur, wie weit man speziell auch den Gebrauch von Gesichtsmasken voraussetzen darf. Wieder sind hellenische Überlieferungen am reichsten. Wie Priester bisweilen als Inkarnation ihrer Gottheit

erscheinen und ihren Namen führen (GRUPPE, Griech. Myth. II 924), so treten sie bisweilen auch in ihren Aufzügen nach Art ihrer Gottheiten auf (BACK, De Graccorum caeremoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur. Berl. Diss. 1883): Die Priesterin der Artemis zu Patrai fährt wie ihre Göttin auf einem mit Hirschen bespannten Wagen (Paus. VII 18, 21), die Priesterin der argivischen Hera aber sitzt wie ihre Göttin auf einem von weißen Ochsen gezogenen Wagen (Palaiph. 51); eine als Athene verkleidete Frau in voller Waffenrüstung holte den Peisistratos vom Lande nach Athen (Her. I 60), und vielleicht erschien die Priesterin der Athene zu Pellene in Achaia ebenso (Polyain. VIII 59; doch vgl. MÜLLER, Kl. Schr. II 183). Daneben gab es Kultmasken, wie sie besonders im Dienst des Dionysos (O. KERN, Arch. Jahrb. XI 1896, 115) und der Demeter bezeugt sind. Der Domater und Kora zu Aigai in der Aiolis wurden von drei Mädchen sechs silberne Masken geweiht (SCHUCHHARDT, Altertümer von Aegae 1889, 42). Ganz altertümlich ist der Kult der arkadischen Demeter Kidaria von Pheneos (Paus. VIII 15, 1 ff.; vgl. O. KERN bei Pauly-Wissowa s. v. Demeter § 27): Diese Erdgöttin besaß ein *πέτρομα*, zwei große, übereinander gelegte Steine, mit einem Aufsatz, der die Maske der Kidaria barg. An einem bestimmten Festtag setzte der Priester sie auf und schlug die Unterirdischen mit Ruten: *ράβδοις κατὰ λόγον δὴ τινα τοὺς ὑποχθονίους* (HSS. *ἐπιχθονίους*) *πάσει*, meist als Fruchtbarkeitszauber, seltener als Abwehrritus gedeutet. Vgl. Arch. Jahrbuch 32, 1917, 69 ff.

Wichtiger sind für uns die Zeugnisse über ägyptische Kultmasken. Die Darstellungen freilich geben uns meist kein sicheres Mittel, um zu entscheiden, wie weit sie auf Szenen des wirklichen Lebens beruhen oder wie weit sie der frommen Einbildungskraft der Künstler entsprungen sind. Schon aus den literarischen Nachrichten klassischer Schriftsteller konnte man auf Anubismasken schließen, auch wenn nur ganz allgemein vom Anubiskostüm und nicht ausdrücklich von der Maske die Rede ist (Apul. Metam. XI 8; Juvenal VI 534<sup>1</sup>). Herodot II 122 spricht von „zwei Wölfen“, die einen Priester mit verbundenen Augen zu einem 20 Stadien ent-

<sup>1</sup> LEIPOLDT macht mich freundlicherweise aufmerksam auf ein altes Scholion zu dieser Stelle: Derisor Anubis] Utrum quod ipse derideat an quod aliis se praebeat deridendum? Dictus Anubis, quia caput caninum accepit per mysteria. Aber Juvenal spricht nur von dem weißen Linnengewand und dem kahlen Schädel des Priesters.

fernten Tempel der „Demeter“ hin und zurückgeleiten. Nur Diodor I 96, 6 erwähnt ausdrücklich einen Mann in der Maske des Kerberos, dem die Mumie des Apisstieres übergeben wurde<sup>1</sup>. An dem Vorhandensein von Masken ist jeder Zweifel geschwunden, seitdem das Pelizäus-Museum zu Hildesheim eine tönernerne Wolfsmaske von 0,50 m Höhe besitzt, die wirklich benutzt worden ist, wie die am Halse angebrachten Sehschlitze lehren (G. ROEDER, Aus dem Pelizäus-Museum in „Alt-Hildesheim“, 1921 S. 34, Abb. 4). Der Priester, der sie anlegt, kann allerdings nicht viel sehen und muß von einem anderen geführt werden, wie aus einer Zeichnung im Tempel von Dendera hervorgeht (H. SCHÄFER, Von ägyptischer Kunst, Leipzig 1919, I 79 Abb. 35). Man darf daher vermuten, daß es auch sonstige Kultmasken in Ägypten gegeben hat, namentlich für die gut bezeugten Aufführungen aus der Göttersage (ERMAN, Ägyptische Rel. <sup>2</sup> S. 64 .198 270), vielleicht auch für feierliche Umzüge; wenn einmal an der Prozessionsbarke des Ramses die 15 vorderen Träger mit dem Horuskopf, die 15 hinteren Träger mit dem Anubiskopf dargestellt sind, so darf man, wie für diese eine Wolfsmaske, so für jene eine Falkenmaske voraussetzen, obwohl das nicht mit Sicherheit zu beweisen ist (LEGRAIN, Le logement et transport des barques sacrés et des dieux dans quelques temples égyptiens im „Bull. de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire“ XIII 1917, 38 ff. Taf. III 3, 4). Auch der „Kuhkopf“ oder „Kuhhelm“, den Isis-Astarte nach Philon Byblios und Plutarch getragen haben soll, wird wohl eine Kuhmaske gewesen sein oder auf eine solche zurückgehen (GRESSMANN, Die Reliquien der kuhköpfigen Göttin in Byblos, in: Festschrift Eduard Hahn, Stuttgart 1917, 250); der Ausdruck βούκρανον κράνος bei Plutarch wird so erst ganz verständlich (De Iside et Osir. 19): „Helm“ und „Maske“ sind geradezu Synonyma.

Am wichtigsten sind für uns die Nachrichten über arabische Masken. Noch Bischof Gregentius von Taphar (hom. leges 34; Migne, Patrol. Gr. 86, 1 S. 599) kennt schamlose Tänze der christlichen Araber mit „Ledermasken“ (δερμάτινα πρόσωπα), die als heidnische Bräuche mit 200 Geißelhieben bestraft werden sollen. Es

<sup>1</sup> τὸν μὲν γὰρ ψυχοπομπὸν Ἐρμῆν (= Thot) κατὰ τὸ παλαιὸν νόμιμον παρ' Αἰγυπτίοις ἀναγόντα τὸ τοῦ Ἀπίδος σῶμα μέχρι τινὸς παραδιδόναι τῷ περικειμένῳ τῆν τοῦ Κερβέρου προτομήν (= Anubis). Auch WILCKEN, Urkunden der Ptolemäerzeit, 1922, S. 20 denkt an „Masken des Thuti und des hundeköpfigen Anubis“.

handelt sich um wohlbekannte, weitverbreitete Riten, die die Natur zur Fruchtbarkeit reizen sollten. Der Qoranvers 42, 50 ist leider nicht deutlich: „Es war keinem Menschen vergönnt, daß Gott zu ihm sprach, ausgenommen im Gesicht oder hinter einem Schleier“; er wird auch durch die Kommentare nicht klarer (ABR. GEIGER, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? <sup>2</sup> Leipzig 1902, 79). Vielleicht setzt er schon eine Verschleierung Mohammeds voraus, so daß die späteren Propheten nur seinem Beispiel gefolgt wären; im Gegensatz zu der mosaischen Überlieferung müßte er dann den „Schleier“ gerade während der Unterredung mit Allah angelegt haben. Unter den bereits genannten Propheten gebrauchte wenigstens, wie wir ausdrücklich hören, *al-muqanna'* „ein goldenes Gesicht“ (al-Fahri 213); so haben wir ein Recht, in diesem Falle an eine goldene Gesichtsmaske zu denken, und vielleicht sind auch sonst die „Schleier“ bisweilen als Masken aufzufassen, obwohl neben Gold natürlich auch andere Metalle und Stoffe möglich waren.

Bei der wesentlichen Gleichartigkeit der arabischen mit der altisraelitischen Kultur der Wüstenzeit muß man die Frage aufwerfen, ob nicht auch die „Hülle“ Moses als Maske zu verstehen sei. Nach Ex 34 29 ff. soll sie die Betrachter vor dem Anblick des schreckenerregenden Glanzgesichtes bewahren; sie dient demnach zum Schutz wie der Helm oder das Visier, allerdings nicht für die eigene, sondern für fremde Personen. Diese Auffassung schließt nicht aus, wenn sie auch keineswegs zum Beweis dafür genügt, daß die „Hülle“ die Form einer Gesichtsmaske hatte. Von einer Darstellung des göttlichen Gesichtes durch die Maske ist nicht die Rede; da aber der Glanz, der von Moses Antlitz ausstrahlt, der Widerschein von Jahwes Antlitz sein muß, so sind hier Moses und Jahwes Antlitz einander angeglichen. Die „Hülle“ hat nach der gegenwärtigen Überlieferung den negativen Zweck, Moses, also Jahwes, Antlitz zu verhüllen; nach der ursprünglichen Meinung aber sollte sie, wie man vermuten darf, als Maske positiv das göttliche Antlitz ausdrücken. Eine Verdunklung des Ursprünglichen zeigte sich bereits (S. 76) darin, daß das Antlitz Jahwes durch sein Wort verdrängt worden ist. Wie weit durch den Bearbeiter eine Umstellung einzelner Verse stattgefunden hat, läßt sich nicht sicher entscheiden und bleibt darum besser außer Ansatz (gegen GRESSMANN, Mose und seine Zeit, S. 246 Anm. 7).

Nun besitzen wir aber noch eine Reihe von Erzählungen oder besser Bruchstücken, die sämtlich von dem Antlitz Jahwes handeln (übersichtlich zusammengestellt in den „Schriften des AT in Auswahl“ I 2<sup>2</sup> S. 68 ff.). Sie stehen in Ex 33 unmittelbar vor der Sage über Moses „Hülle“, von ihr nur durch einen ungeschickten Sammler getrennt, der die kultischen zehn oder zwölf Gebote hier zwischeneinfügte, obwohl sie in Wirklichkeit zu Kap. 32 gehören. Denn einerseits muß der Inhalt der Gesetzestafeln mitgeteilt werden, als Mose sie vom Sinai herabbringt (der Gedanke der Erneuerung stammt ja erst vom Sammler); andererseits werden Kap. 33 und 34<sup>29 ff.</sup> durch dasselbe Thema vom Antlitz Jahwes zusammengehalten. Da sämtliche Fassungen dieser Erzählung verstümmelt sind, so müssen sie den Späteren sehr anstößig gewesen sein; ihr Sinn ist infolgedessen nicht sicher zu erkennen, doch wird diejenige Erklärung den Vorzug verdienen, die sich aus den Andeutungen des Textes am leichtesten ergibt und, wenn möglich, allen Schwierigkeiten gerecht wird.

Zunächst betont Jahwe zweimal gegenüber dem Volk: „Ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen“ (33<sup>9</sup>); „wenn ich auch nur einen Augenblick in deiner Mitte hinaufzöge, würde ich dich vertilgen“ (33<sup>5</sup>). Dann aber fügt er hinzu: „Und nun, lege deinen Schmuck ab, so will ich sehen, was ich für dich tun kann“ (33<sup>5</sup>). Diese Worte sind von entscheidender Bedeutung; denn aus diesem Schmuck, wobei man (nach 32<sup>2</sup>) besonders an die goldenen Ohringe zu denken hat, muß das gefertigt werden, was als Ersatz für die persönliche Gegenwart Jahwes gelten kann. Im Folgenden allerdings hebt Mose noch einmal an: „Wenn dein Antlitz nicht (mit uns) geht, so laß uns nicht von hier hinaufziehen“, und da verheißt Jahwe die Erfüllung auch dieser Bitte (33<sup>15-17</sup>). Danach handelt es sich nicht um einen Ersatz; Jahwe läßt sich vielmehr erweichen und läßt sein „Antlitz“ mit Israel ziehen. Man darf also vermuten, daß der aus dem goldenen Schmuck gemachte Gegenstand das „Antlitz Jahwes“ darstellen soll. Dann wird erzählt, wie Mose Jahwes „Antlitz“ sehen will, aber die Gottheit nur von hinten schauen darf (33<sup>18 ff.</sup>), und darauf folgt die Sage von der „Hülle“ Moses (34<sup>29 ff.</sup>) dessen Antlitz strahlt wie das Antlitz Jahwes. Der Schluß ist zwar nicht zwingend, aber doch sehr wahrscheinlich, daß der Gegenstand, der „Jahwes Antlitz“ verkörpern sollte, eine Maske war; Mose trug

demnach eine goldene Maske, die positiv das „Gesicht Jahwes“ zum Ausdruck brachte, wie der arabische Prophet *al-muqanna'* ein „goldenes Gesicht“ gebrauchte, weil er eine Verleiblichung Allahs sein wollte. Wenn man annehmen darf, daß die arabischen Propheten Mose nachahmten (so GEORG HOFFMANN), dann wäre das Beispiel *al-muqanna'*s besonders beweisend; doch liegt wahrscheinlich parallele Entwicklung vor. Ob man in der Wüste wirklich goldene Masken hatte, kann man natürlich bezweifeln, aber nicht, daß die Überlieferung nach der vorliegenden Erklärung so behauptet.

§ 3. Bisher dachte man bei der Anfertigung des goldenen Gegenstandes aus den Ohringen der Israeliten gewöhnlich an den Goldschmuck der Lade oder der an ihr angebrachten Kerube; aber es ist kein Grund einzusehen, warum die Sage verstümmelt worden wäre, da von der Lade und den Keruben sonst ganz unbefangenen gesprochen wird. Dagegen mußte die Maske den Späteren notwendig anstoßig erscheinen, so daß man sie entweder ganz beseitigte (als Gottesmaske), oder möglichst ins Harmlose deutete (als Priestermaske). Neben ihr käme nur noch die Anfertigung eines goldenen Götterbildes in Frage; denn ein solches könnte das „Antlitz Jahwes“ wiedergeben und hätte überdies von den jüngeren Bearbeitern geleugnet werden müssen. — Aber dann müßte man wohl neben dem Goldbild noch eine (Gold-)Maskē annehmen, um Ex 33 6 und 34 29 ff. miteinander zu reimen, obwohl Bild und Maske eigentlich Dubletten sind und beide gleich schlecht in die Wüste passen. In dem ältesten Bilderverbot werden „Gußbilder“ untersagt, und nur sie, also Bilder aus Gold, Silber und anderem Metall, während Bilder aus Stein und Holz anscheinend noch als erlaubt gelten, wenigstens dann, wenn sie nicht mit Metall verziert sind (Ex 20 23 34 17). Die Maske würde sich am ehesten mit einem Steinbild vertragen, dessen Gesicht noch nicht sorgfältig ausgehauen war, einer Massebe oder einem Baityl, wie wir den ungeformten Stein zu nennen pflegen; die Maske wurde an dem Stein befestigt, um das „Antlitz Jahwes“ darzustellen, und zu Zeiten von Mose getragen.

Tatsächlich berichtet die Überlieferung von zwei Steinen, die sich in dem Zelt Jahwes zur Wüstenzeit befunden hätten, den beiden Gesetzestafeln. Sie werden zwar niemals „Masseben“ genannt, aber deswegen können sie doch solche gewesen sein wie die zwölf „Steine“ am Jordan (Jos 4; vgl. weiter Jos 24 26 f I Sam 7 12 14 33).

Auch die Beschriftung ändert nichts an dem Charakter der heiligen Malsteine; denn die „großen Steine“ auf dem Berge Garizzim (oder Ebal) hält jedermann mit Recht für Masseben, obwohl die kultischen und sexuellen Verbote darauf verzeichnet stehen (Dtn 27). Eine andere Frage ist, ob die beiden Steine des Stifzertes wirklich beschrieben waren; die einfachste Lösung des Problems, welcher der zahlreich überlieferten Dekaloge oder Dodekaloge als „echt“ zu gelten hat, ist wohl die Annahme, daß die mosaïschen Steine keine Schrift enthielten. Dann hatten die Sagenerzähler oder Gesetzgeber völlige Freiheit, jedesmal den Wortlaut zu bieten, den sie für den richtigen hielten; dann stimmt dazu auch die mehrfach nachweisbare Tradition von der mündlichen Überlieferung der Gesetze zur mosaïschen Zeit (GRESSMANN, Mose und seine Zeit, S. 186 ff.). Daß der ungeformte Stein das eigentliche „Bild“ Jahwes von jeher gewesen ist, geht wohl am sichersten aus der Errichtung der zwölf Malsteine am Fuße des Berges Sinai hervor (Ex 24 4). Diese Darstellung war keineswegs auf Jahwe beschränkt: genau so bestand nach Suidas (s. v. Θεωσάρης) das „Bild“ des Dusares aus einem schwarzen, viereckigen, ungeformten Stein, und dasselbe galt für die arabischen Götter überhaupt. Auch die Zweizahl befremdet in keiner Weise, da dieselbe Vorliebe für die paarweise Verehrung der Steine bei den Nabatäern (DALMAN, Petra I 72 II 53) wie bei den heidnischen Arabern nachweisbar ist (H. LAMMENS, Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites, im „Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire“, Le Caire 1920 XVII 74)<sup>1</sup>. Wie die Verdopplung zu erklären ist, bleibt fraglich. G. HOFFMANN denkt an Beziehung zu den beiden vertragschließenden Parteien, des „Bundesgottes“ und des Volkes; wahrscheinlicher ist mir die Auswirkung eines primitiven künstlerischen Stilgefühls, das auch sonst zur ornamentalen Verdopplung geführt hat (arabische Beispiele bei LAMMENS, S. 74). Jedenfalls ist die Einheit des Gottes trotz der Zwei- oder Zwölfzahl der Malsteine nicht zu bestreiten. Die Auffassung der beiden Gesetzestafeln als „Steinfetische“ ist in der biblischen Überlieferung und den religionsgeschichtlichen Entsprechungen gut begründet.

Trotzdem bleibt noch eine Schwierigkeit bestehen: die Lade

<sup>1</sup> Diese wertvolle, anregende und mit zahlreichen Belegen versehene Studie, die über 60 Seiten umfaßt, wird im folgenden einfach als „LAMMENS“ zitiert.

Jahwes, für deren Inhalt weder Gesetzestafeln noch Steinfetische zu passen scheinen; denn Gesetze müssen öffentlich ausgestellt werden, und Steine brauchen keinen besonderen Schutzkasten. Aber in Ex 32—34 ist von der Lade überhaupt nicht die Rede; man trägt sie nur in den Text ein, weil man sie vermißt. Sie fehlt indessen auch sonst im Pentateuch, wo man sie unbedingt erwartet (Num 10<sup>29-32</sup> 12<sup>1-15</sup> Dtn 31<sup>14 f.</sup>). Die Erscheinung Jahwes, die sonst an der Lade haftet, gilt hier ausschließlich dem Zelt, und darum hat schon SELLIN (Das Zelt Jahwes in den „Alttest. Studien Rudolf Kittel dargebracht“, Leipzig 1913, 168) darauf hingewiesen, daß das Zelt Jahwes an und für sich, auch ohne die Lade, eine Bedeutung für Israel gehabt haben müsse. Ergänzend hat R. HARTMANN (Zelt und Lade, ZAW 1917/18 XXXVII 216) betont, daß, abgesehen von dem allgemein anerkannten Zusatz in Num 14<sup>44 b</sup>, die Lade Jahwes innerhalb der alten Quellenschriften des Pentateuchs nur in Num 10<sup>33-36</sup> ausdrücklich erwähnt werde; diese beiden „Signalworte“ aber werden seit alters durch das umgekehrte *Nun* der Mas-sora als späterer Zusatz aus dem Zusammenhang ausgeschieden. So kommt R. HARTMANN zu dem Ergebnis, das heilige Zelt sei leer gewesen, und beruft sich zum Beweis dafür auch auf arabische Parallelen. Sehen wir von diesen Beispielen zunächst ab, so wird die biblische Überlieferung durch die Annahme eines leeren Zeltes nicht erklärt; denn dann begreift man nicht, warum die Sagen in Ex 33 f. und Num 10<sup>29 ff.</sup> nachträglich verstümmelt worden sind. Auch läßt sich Ex 33<sup>5</sup> schwerlich auf die Anfertigung von Goldschmuck für das Zelt als solches beziehen, da solche ornamentale Ausschmückung keine wesentliche Hilfe für den Zug Israels durch die Wüste bedeutet.

Nun behandelt Num 10<sup>29 ff.</sup> dasselbe Thema wie Ex 33: das Führerproblem für die Wüstenwanderung; die Vermutung liegt nahe, daß die Erzähler an beiden Stellen vom „Antlitz Jahwes“ ausgehen oder daß die Sagen darauf hinauslaufen. In Num 10<sup>29 ff.</sup> bittet Mose den Hobab, den Hebräern als Führer zu dienen, da er in der Wüste gut Bescheid wisse; ob Hobab annimmt oder ablehnt, wird nicht gesagt. Dann aber ist plötzlich von der „Lade Jahwes“ die Rede, die dem Volk voranzieht, „um einen Lagerplatz zu erspähen“ (Num 10<sup>33</sup>). Diese einzigartige Nachricht, die einen durchaus altertümlichen Eindruck macht, kann nicht gut erfunden sein

und läßt sich auch nicht als späterer Zusatz streichen; sie hängt im Gegenteil mit dem Thema des Vorhergehenden aufs engste zusammen: Nicht Hobab, sondern Jahwe selbst ist der Führer durch die Wüste. Nehmen wir den Ausdruck „spähen“ wörtlich, so erklärt er sich vom „Auge“ oder vom „Antlitz Jahwes“. Er paßt nicht zur Lade, in die der Gott verschlossen wird; daß er auf der Lade throne, ist nur für den ruhenden, nicht für den wandernden Gott wahrscheinlich. Etwas anderes ist es dagegen bei einem Zelt ohne Lade; denkt man sich den Gott etwa in einem Zelt nach Art einer Sanfte, die von einem Kamel getragen wird (RIEHM, Handwörterbuch s. v. Kamel), so wird Num 10<sup>33</sup> sofort verständlich: sobald die Vorhänge des Zeltes geöffnet sind, kann der in ihm wohnende Gott nach einem Lagerplatz „spähen“; dieser Ausdruck ist geradezu gegeben, wenn die Gestalt des in einem Stein dargestellten Gottes durch eine (Gold-) Maske ausgezeichnet war. Das Tier an der Spitze des Heereszuges wurde vielleicht von Mose als dem Priester begleitet; die Führung aber blieb dem Gotte selbst überlassen; wo der Gott oder sein Tier Halt machte, da wurde das Lager aufgeschlagen. Die Einzelheiten müssen naturgemäß zweifelhaft sein und sollen auch nur als Möglichkeiten gelten; höchst wahrscheinlich aber war in Num 10<sup>33</sup> ursprünglich nur von „Jahwe“ die Rede, und erst später wurde die „Lade Jahwes“ dafür eingesetzt. Wem dies einleuchtet, der wird dasselbe auch für die beiden folgenden „Signalworte“ vermuten (Num 10<sup>35 f.</sup>); die Sprüche sprechen nur von Jahwe und seinem „Antlitz“, vor dem die Feinde fliehen. Sie gehören also in diesen Zusammenhang, der vom „Antlitz Jahwes“ handelt, beziehen sich aber ursprünglich vermutlich nicht auf die Lade, sondern auf das Zelt und die Verkörperung Jahwes in seinem Steine.

Auch im Richterbuch wird die Lade Jahwes niemals erwähnt, außer in dem Zusatz 20<sup>27</sup>, wie LÉON CART (Au Sinai, Neuchatel 1915 = Paris 1916, 506) mit Recht betont. Außer im Samuelbuch spielt sie nur noch im Josuabuch eine Rolle; doch hat schon SELLIN (Gilgal, Leipzig 1917, 57) hervorgehoben, daß man hier unterscheiden muß, wenngleich er sich auf die profangeschichtlichen Folgerungen beschränkt. Die Lade gehört zum ursprünglichen Text in den Sagen von der Überschreitung des Jordans und von der Eroberung Jerichos (Jos 3—4 6); sie ist nachträglich eingeschoben in Ha-Aj und am Garizzim (Jos. 7 6 8<sup>33</sup>). Vermutlich liegen hier

Sagen vor, die aus silonitischen Erzählerkreisen stammen; denn die Lade geht über Jericho und Ha-Aj nach Silo (Jos 18<sub>1</sub> 19<sub>51</sub>). Die Erzählungen dagegen, die von der Lade nichts wissen, führen nach Sichem und sind vielleicht dort entstanden. Der Jahwe von Sichem ist speziell der „Bundesgott“, als dessen Darstellung der heilige Stein gilt; dieser „Stein“ (so richtig WELLHAUSEN) erhält geradezu den Namen „Jahwe, Gott Israels“ (Gen 33<sub>20</sub>; so mit Recht SELLIN, Gilgal 72 nach Jos 8<sub>30</sub> 24<sub>23</sub>). Der „Bundesbaal“ von Sichem ist Jahwe, kein kanaanitische Gott, weil sein Tempel zur Burg gehört; als sich die Sichemiten den Hebräern zur Eidgenossenschaft verpflichteten und den Vertrag durch das Blut der Beschneidung besiegelten (Gen 34), errichteten sie dem israelitischen Bundesgott und seinem heiligen Stein eine besondere Stätte der Verehrung in der Burg, weil dort die israelitische Besatzung lag. Trotzdem Jahwe hier Baal genannt wurde, blieb der Malstein sein Bild.

Daß in Silo kein reiner Jahwekult herrschte, lehrt II Sam 7. Als David den Wunsch ausspricht, für die Lade Jahwes ein Haus zu bauen, tritt Nathan ihm entgegen mit der merkwürdigen Behauptung, Jahwe habe seit dem Auszug aus Ägypten „bis zum heutigen Tage“ in keinem Hause gewohnt. Hier wird der Aufenthalt Jahwes im Tempel von Silo nicht berücksichtigt, gewiß nicht aus Unkenntnis, eher in polemischer Absicht: der Jahwe, den Nathan verehrt, hat immer nur ein Zelt besessen, und darum darf auch David keinen Tempel bauen. Der Prophet verfißt hier, wie es scheint, die altisraelitisch-nomadische Überlieferung, die zwar von einem Zelt, aber nichts von einer Lade weiß. Gegen die vom König selbst eingeholte Lade wagt Nathan nicht offen vorzugehen, obwohl die frommen Kreise Jerusalems schweren Anstoß an ihr genommen haben mögen. David war fortschrittlicher gesonnen; er unterließ zwar den Tempelbau, huldigte aber im übrigen keineswegs den Anschauungen des Propheten. Erst mit dem Tempelbau Salomos siegte der fremde silonitische Baalkultus, als dessen Zeichen die silonitische Lade in das Allerheiligste eingeführt wurde, über den alten Jahwekultus der mosaischen Hebräer. In der Genesis fehlt Silo vollständig; das ist um so auffälliger, als Jakob und die anderen Väter bei ihren Zügen von Sichem nach Bethel fast unmittelbar an Silo vorüberkommen mußten; wie es scheint, vermeiden sie Silo geflissentlich. Das Fehlen von Ortssagen beweist, daß Silo keine alte Kultstätte

der Israeliten gewesen ist. Diese Vermutung wird weiter durch die Bezeichnung „Lade Gottes“ bestätigt, die gerade für Silo bezeugt ist (I Sam 1 ff.); die Lade ist eben von einem anderen Gott auf Jahwe übertragen worden und der Wüstenzeit fremd (M. DIBELIUS, Lade Jahwes, 116; G. WESTPHAL, Jahwes Wohnstätten, 55 ff.). Endlich lehrt auch die archäologische Untersuchung den Zusammenhang der Lade mit dem kanaanitisch-phönikischen Gottesdienst (GRESSMANN, Lade Jahwes und das Allerheiligste des salomonischen Tempels, Berlin 1920).

Was sich für Num 10<sub>33</sub> ff. vermuten ließ, daß dort die Lade erst nachträglich eingeschoben worden sei, das muß jetzt auf die ganze jüngere Überlieferung über die mosaische Zeit ausgedehnt werden: Man konnte sich später, unter dem Einfluß des jerusalemischen Kultes, das Wüstenzelt Jahwes ohne eine Lade nicht mehr denken; da man aber den Stiergott, der ursprünglich zur Lade von Silo-Jerusalem gehörte (Ps 132), nicht mehr als jahwistisch anerkannte, so legte man die beiden Steine hinein, die man als Gesetzestafeln auffaßte oder umdeutete, um so den Steinfetisch zu vergeistigen und zugleich die Lade zu entgiften. Der Jahwist und der Elohist wissen von dieser Umgestaltung der Tradition noch nichts, sofern ihnen die Lade noch unbekannt ist; sie stellen zwar dem goldenen Stierbild als dem falschen Rangzeichen Jahwes den heiligen Stein (oder die Gesetzestafeln) als das wahre gegenüber, aber die Lade erwähnen sie auch hier nicht (Ex 32). Immerhin sieht man im Hintergrunde die Gegensätze, die die Religionsgeschichte Israels beherrscht haben: Jahwe und Baal, Malstein und Stierbild, Zelt und Lade. Diese Gegensätze konnten nur dadurch überbrückt werden, daß man die Lade vom Baalbild befreite und mit dem Jahwestein ausfüllte. Das kann noch nicht zur Zeit Salomos geschehen sein (trotz I Reg 8<sub>9</sub>; GRESSMANN, Lade Jahwes 26), wie Jahwist und Elohist beweisen, sondern erst unter dem Einfluß der Schriftprophetie zur Zeit und durch das Verdienst der deuteronomistischen Bearbeiter. Jetzt erst dürfen wir mit größerer Sicherheit behaupten, daß die Goldmaske zu den alten Überlieferungen der Mose-Zeit paßt: zu dem Zelt (ohne Lade), zu dem Doppelsteinfetisch und zum Schlangenstab (der ehernen Schlange). Alle diese heiligen Gegenstände sind von demselben urzeitlichen Hauch umwittert und lassen sich aus derselben religionsgeschichtlichen Höhenlage begreifen.

§ 4. R. HARTMANN hat sich zum Beweis für seine These, das heilige Zelt Jahwes sei leer gewesen, auch auf arabische Entsprechungen berufen. Aber seine Ausführungen sind durch die sorgfältigen Untersuchungen von LAMMENS überholt worden, die sich vor allem mit der Qobba beschäftigen und ihre Bedeutung zum ersten Male erschlossen haben. Die Vorstellungen von der Qobba sind deswegen besonders lehrreich, weil sie uns auch ein Bild von dem mosaischen Zelt Jahwes zu verschaffen vermögen; denn da das vom Priesterkodex geschilderte Stiftszelt, wie allgemein zugestanden wird, auf der vom salomonischen Tempel befruchteten Phantasie des Verfassers beruht, so muß man entweder völlig auf Aussagen verzichten oder zum Ersatz religionsgeschichtliche Gegenstände heranziehen, die zwar keine sichere Erkenntnis bieten, aber doch die Anschauung unterstützen und anregen können.

*al-qobba*, als „Alkoven“ aus dem Spanischen auch ins Deutsche übergegangen (E. LITTMANN, Morgenländische Wörter im Deutschen, S. 30), ist ein kleines, pyramidenförmiges Zelt (Palankin) aus rotem Leder, das bei Prozessionen oder in der Schlacht von einem Kamel getragen wird. Ihr bloßer Anblick genügt, um den gesunkenen Mut der Krieger zu beleben. Man nimmt sie nicht bei gewöhnlichen Kämpfen mit, sondern nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, wenn es sich um Sein oder Nichtsein des Stammes handelt. Der Führer schwört dann im Namen seiner Leute, sie würden sich zum Schutz der Qobba toten lassen. Es ist zweifellos, daß sie seit der Zeit Mohammeds leer war, d. h. ohne ein Gottessymbol. Sie hat ausschließlich patriotische Bedeutung und religiösen Sinn nur, soweit er auch den Feldzeichen und der Fahne zukommt und mit nationalen Kämpfen namentlich der alten Zeit untrennbar verbunden ist (gegen LAMMENS). In der Qobba sitzen nur ein oder mehrere Weiber, bisweilen noch von einer größeren weiblichen Schar begleitet, die das Zelt rings umgibt; um den kriegerischen Mut aufs höchste zu entflammen, nimmt der Araber in die Schlacht das Teuerste mit, das er besitzt. Durch Zurufe, Lieder und Tänze, bisweilen auch durch gewagte Handlungen, indem sie sich nackt ausziehen und in die Reihen der Kampfenden werfen wie die beiden „Satans“-Töchter des *al-Find az-zimmānī*, versetzen die Mädchen und Frauen ihre Stammesgenossen in wildeste Begeisterung (Belege bei LAMMENS, 47 f.). Die Qobba gehört dem Stamm und ist öffentliches Eigentum,

befindet sich aber im Besitz und im Schutz einer vornehmen Familie; „Herr der Qobba“ ist Bezeichnung der höchsten Patrizierwürde bei den Beduinen. Wer in Mekka „die Qobba und die Zügel“ hat, hat die höchste Ehrenstellung inne; denn er muß über dem Palladium der Stadt wachen, es geleiten und die Zügel des Kamels führen, von dem es zuzeiten getragen wird (LAMMENS 62 65). Wenn auf den Befehl des Häuptlings die Seinigen wandern, wird die Qobba auf ein Kamel gehißt, und vielleicht werden dabei ähnliche Lieder gesungen, wie sie Num 10 35 f berichtet werden. Mit ihr hängt auch das Recht der Fürbitte zusammen, da sie in Zeiten der Trockenheit und Hungersnot in feierlichen Umzügen umhergeführt wird; ja, sie soll bisweilen sogar Heilkräfte verleihen (LAMMENS 85 f.). So begreifen wir, daß später auch die Chalifen, wie z. B. Mo'awia, großes Gewicht auf ihren Besitz legen.

Sie lebt noch im heutigen Islam weiter in zwei Formen, zunächst im *mahmal*: alljährlich werden Prunksänften zum Pilgerfest nach Mekka gesandt von denjenigen moslimischen Fürsten, die dort einen Ehrenplatz beanspruchen. Diese Sitte ist seit dem Mamlukensultan Baibars bezeugt und soll angeblich dadurch entstanden sein, daß die Sultanin Schadjar ad-Durr (1250 n. Chr.) in einem besonders prächtigen Tragzelt dorthin wallfahrtete. Dagegen hat schon HARTMANN (ZAW XXXVII 219) Zweifel geäußert; durch Ableitung von der Qobba hat jetzt LAMMENS (S. 63) eine sehr wahrscheinliche Lösung dieses religionsgeschichtlichen Problems gefunden. Sicher lebt die Qobba weiter in der *otfa* oder dem *merkab* der heutigen Araber des Ostjordanlandes und Arabiens, da die Brauche in allem Wesentlichen übereinstimmen. Auch hier handelt es sich um ein profanes Symbol, das mit in die Schlacht genommen wird und nicht verloren gehen darf, in der Regel von einem jungen Mädchen besetzt. Doch zeigt sich eine religiöse Bedeutung darin, daß alljährlich der Schëich eine Kamelin opfert, mit deren Blut verschiedene Teile der *otfa* gesalbt werden (A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 173 ff.; HARTMANN, ZAW XXXVII 216 ff.). Noch nicht genügend, weil nur von MUSIL (Die Kultur 1910 XI 8 f.) bezeugt, ist ein mit ihr verbundenes Winkorakel. Nach seiner Darstellung, die auf die Rvala zurückgeht, hält sich gern Allah in ihr auf „und gibt dem Stamme durch äußere Zeichen seinen Willen kund. Oft sollen die Straußenfedern (mit denen sie

geschmückt ist) ohne jeden Lufthauch erzittern; zuweilen soll sich das Gestell selbst ununterbrochen nach rechts neigen, das bedeutet *ḵudrat min allah*, die Macht Gottes“. Nach den von LAMMENS gesammelten Beispielen dagegen scheint zur Qobba sonst immer das Losorakel zu gehören.

LAMMENS ist aber über Mohammed hinausgegangen und hat behauptet, daß die Qobba in vorislamischer Zeit ein oder zwei heilige Steine, bzw. Gottesbilder enthalten habe. Da Belege dafür fehlen, so handelt es sich nur um einen Schluß, dessen zwingende Kraft man bezweifeln kann. Im strengen Sinne bewiesen ist nur, daß die Araber ihre Steine und Idole mit auf die Wanderung und in den Krieg nahmen, was WELLHAUSEN (Reste<sup>1</sup> 99) mit Unrecht bestritten hat (LAMMENS 40 ff.). Aber mir scheint seine Hypothese aus folgenden Gründen durchaus einleuchtend zu sein: Wie wir hören, „trug“ Abu Sofiān in der Schlacht von Oḥod „al-Lāt und al-‘Ozza“ (Tab. Annal. I 1395, 3). Die Gottheiten bildeten natürlich den ideellen Mittelpunkt der Kämpfenden, wie sich von selbst versteht und wie überdies aus einem Vers der Qasīda des Komait hervorgeht, den Ibn Hischām zitiert (Sīra 55; leider ist er sonst nirgends erklärt, wie mir TH. NÖLDEKE freundlichst mitteilt):

وقد آلت قبائل لا تُؤتي مَناءَ ظُهورها مُتَحَرِّفِينَا

„Die Stämme kamen nicht dazu, ihren Rücken der Manāt zuzuwenden, indem sie sie im Stich ließen“<sup>1</sup>. Das wird wohl als besonderer Ruhm hervorgehoben: Sie ließen das Gottesbild nicht in die Hände der Feinde fallen. Qobba und Gottesbilder sind gleichwertig für die Krieger, sofern ihr Verlust als größte Schande gilt. Schon aus diesem Grunde ist es schwierig, Qobba und Gottesbilder zu trennen, als ob jene ein ausschließlich profan-nationales Palladium gewesen wäre, ganz abgesehen davon, daß damals Patriotismus und Religion noch eine unlösbare Einheit bildeten. Es kommt aber noch hinzu, daß man die Qobba keineswegs immer mit sich fuhrte, wie es für ein profanes Fahnsymbol natürlich gewesen wäre, sondern sie für Augenblicke der höchsten Not aufbewahrte, wie es für Götterbilder selbstverständlich ist. Da

<sup>1</sup> GEORG HOFFMANN will verstehen: „Obgleich die Stämme nie vor dem Kriegschicksal auszureißen pflegten und Kehrt machten.“ Manāt ist die personifizierte Moira der Hudāil, die Sieg oder Tod verleiht; jene Stämme gingen immer tapfer vorwärts in die Schlacht, gleichviel ob sie siegen oder sterben wurden. Von einem Idol der Manāt ist dabei keine Rede.

auch Abu Sofiān al-Lāt und al-'Ozza nicht immer in der Hand oder auf dem Rücken „getragen“ haben wird, so liegt die Kombination der Götterbilder mit der Qobba in der Tat nahe, zumal wenn man bedenkt, daß bei Mo'āwia, dem Sohne Abu Sofiāns, ausdrücklich das Zelt erwähnt wird, aber jetzt ohne die geächteten Götterbilder (LAMMENS 58). Diese Deutung findet eine Stütze an den beiden von CUMONT (*Études Syriennes*, Paris 1917, 263 ff.) veröffentlichten hellenistischen Terrakotten aus Damaskus, die zusammen eine Prozession des syrisch-arabischen Heidentums wiedergeben: Die „erste stellt ein Kamel mit zwei Gottheiten, die zweite ein Kamel mit zwei musizierenden Frauen dar. Mag man in den beiden Gottheiten mit CUMONT „La double Fortune“ der Semiten oder mit LAMMENS (51 ff.) al-Lāt und al-'Ozza erkennen, jedenfalls wölbt sich hier eine Qobba über zwei Götterbildern, die man als den unter hellenistischem Einfluß erfolgten Ersatz von zwei ursprünglich ungeformten heiligen Steinen betrachten kann.

Aus alledem ergibt sich, daß die Araber ein heiliges Gotterzelt besitzen, genau so wie die Hebraer zur mosaischen Zeit. Es dient teils als Wanderheiligtum, das Aufbruch und Rast des Stammes anzeigt (Num 10<sub>33</sub>), wie noch heute die 'Oṭfa der Rvala: „Setzt sich das Kamel mit dem abu zhūr in Bewegung, dann folgt ihm der ganze Stamm; wo sich der abu zhūr niederläßt, dort wird das Lager aufgeschlagen“ (MUSIL, *Die Kultur*, 1910 XI 8 f.). Daneben ist es Prozessions- und noch mehr Kriegsheiligtum (Num. 10<sub>35</sub> f.). Die wilden, alle Sinne erregenden Tänze der Frauen, die die Qobba begleiten, erinnern an die Tänze Mirjams, der „Schwester Aarons“ (Ex 15<sub>20</sub>); sie wird zwar nur „Prophetin“, niemals „Priesterin“ genannt, hat aber doch wie Aaron bestimmte Beziehungen zum Zelt Jahwes (Num 12<sub>4</sub>), die sich nur aus den arabischen Parallelen erklären lassen. Von Weibern am Stiftszelt ist I Sam 2<sub>22</sub> Num 25<sub>6</sub> ff. (קָדָה!) Ex 38<sub>8</sub> die Rede; sie scheinen als seine Warterinnen gedacht zu sein, die es ständig bewachen und begleiten. Ihr unkeusches Gebaren (I Sam 2<sub>22</sub>) ist das von Tänzerinnen, auch wenn Tänze hier nicht ausdrücklich erwähnt werden. Bei den Arabern ebenso wie bei den Hebräern gilt das heilige Zelt auch als Orakelheiligtum (Ex 33<sub>7</sub>); die übliche Form scheint in beiden Fällen das Losorakel gewesen zu sein (Dtn 33<sub>8</sub>), doch hörten wir aus dem modernen Arabien wenigstens einmal auch von einem Winkorakel (s. o. S. 91).

Bei den Arabern ist der Herr der Qobba zwar in der Regel ohne Maske; vermutlich aber hat es auch Ausnahmen gegeben, die mit den Nachrichten der mosaischen Zeit übereinstimmen. Das gilt besonders für die Karmaten, deren Prophet Zakarujah wie Mose immer verschleiert war (s. o. S. 77); sie hätten aber auch eine geheimnisvolle Qobba, über die allerlei gefabelt wird (HARTMANN, ZÄW XXXVII 217): Dies-Zelt verlieh den Sieg, wenn man in ihm raucherte; in ihm blieb der Anführer verborgen, bis der Kampf kritisch wurde; in ihm wurde heimlich ein falscher Mahdi herumgeschleppt, ehe er entlarvt wurde. Alle drei Beispiele erklären sich am einfachsten unter der Voraussetzung, daß die Gottheit selbst im Zelte wohnt und aus ihm hervortritt oder derjenige, in dem sie sich verkörpert. Während die Qobba seit der Zeit des Qorans leer ist, enthielt sie ursprünglich vielleicht, wenn LAMMENS mit seiner Vermutung Recht behält, zwei heilige Steine, die bisweilen durch Götterbilder ersetzt wurden, ehe Mohammed den Bilderdienst abschaffte; die beiden mosaischen (Gesetzes-)Tafeln würden dem genau entsprechen. Dagegen fehlt bei den Arabern ein Gegenstück zur Lade, eine Bestätigung dafür, daß sie der Wüstenzeit fremd zu sein und erst aus dem Kulturland zu stammen scheint.

§ 5. Um die Frage nach dem Vorhandensein kultischer Masken umfassend zu beantworten, müssen endlich noch die archäologischen Funde des semitischen Orients herangezogen werden. Da namentlich Karthago eine besondere Untersuchung erheischt, die den Rahmen dieser Studie sprengen würde, so kann nur eine Auswahl in Betracht kommen, die sich in der Hauptsache auf Syrien und Palastina beschränkt. Doch sei wenigstens darauf verwiesen, daß G. HOFFMANN schon ZA XI 271 auf Grund der Darstellungen babylonisch-assyrische Göttermaskeraden vermutet hat, die an hohen Festtagen vom König und vom Hofe aufgeführt worden seien. „Vergleicht man z. B. die Chorsabadszenen bei PERROT, Hist. de l'art II Fig. 29 (Göttertracht) mit Fig. 22 (Menschen-tracht), so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Fig. 29 der König und seine Veziere als Götter verkleidet auftreten; denn eine Anbetungszone ist es nicht. Dasselbe gilt von LAYARD, Mon. I. sér. Pl. 39. So hat auch PERROT II die Fig. 235 aufgefaßt.“ Diese Vermutung wird durch den syrischen Achiqar-Roman VI 10 ff. bestätigt, wonach sich der König und sein Hof mehrfach verkleiden;

die Maskerade wird hier in sagenhafter Weise als Rätselmotiv benutzt. Auch die sogenannten „Oannes“-Typen mit dem vom Kopf herabhängenden Fischschwanz (Beispiele in ROSCHERS Lex. s. v. Oannes), die zwar nur für damonische Wesen bezeugt sind, erklären sich aber vielleicht doch am besten durch Fischmasken, wie sie wirklich, etwa in der Urzeit, von Priestern des Fischgottes Ea getragen wurden.

Für den phönikischen Kulturkreis ist zunächst auf die Silber- schale aus Kypros zu verweisen (LONGPÉRIER, Musée Nap. III Taf. XI = PIETSCHMANN, Phönizier, S. 188 = BAUDISSIN, Adonis und Esmun, Taf. VII). Dargestellt ist ein unbewaffneter, bärtiger Krieger mit Löwenfell, der bald mit einem Lowen kämpft, bald ihn im Triumph auf der Schulter trägt. ERMAN (bei BAUDISSIN 296 Anm. 1) vermutet als Vorbild den ägyptischen Bes, da die Schalenbilder stark unter ägyptischem Einfluß stehen. Ebenso gut aber kann man an den babylonischen „Gilgamesch“-Typus erinnern, der sich ebenfalls in den des Kämpfers und des Siegers spaltet (O. WEBER, Altorient. Siegelbilder I 14 ff.). Die Phöniker werden den Helden vermutlich als Melkarth bezeichnet haben (PIETSCHMANN), wie die Griechen ihn Herakles nannten. Das Tierfell ist zunächst keine Maskerade, sondern Schmuck der vornehmen Manner gewesen, wie der König und die Großen im alten Ägypten das bunte Pantherfell liebten (ERMAN, Ägypten 286). Die ägyptische Religion bewahrte die Tracht auch in späterer Zeit für den Sem- Priester beim Totenopfer oder für den Hohenpriester von Heliopolis (ebd. 402). Ein Kriegs- und Jagdgott, wie der Schwertgott von Bogharköj, trägt passend ein Löwenfell (GARSTANG Taf. LXX), oder wie Kybele, die Göttin der Berge und der wilden Tiere. Trotzdem darf man fragen, ob bei den „Gilgamesch“- und „Bes“-Dar- stellungen nicht Maskeraden eingewirkt haben. Beider Gesichts- typen sind maskenartig verzerrt, und beider Köpfe werden tatsäch- lich als „Masken“ verwendet; die Gesichter sind allerdings in diesen Fällen wohl nur Abkürzungen der vollständigen Gestalt, sei es aus Raummangel, sei es zur Verstärkung des Zaubers durch gröteske Figuren; vgl. z. B. für „Gilgamesch“ den babylonischen Siegel- zylinder der Hammurapizeit, wo neben „Gilgamesch“ sein Kopf wiederholt wird (HARVARD 1882 = WARD 212 = WEBER 27), oder für „Bes“ die mischgestaltigen Wesen, die über dem eigenen Kopf

noch einen Beskopf tragen (ERMAN, Ägypt. Rel. <sup>2</sup> 181 Abb. 97). Den Zwerggott Bes, der aus dem Puntlande stammt, kann man geradezu als Jahrmartsgott bezeichnen, zu dem eine Maskerade gut passen würde, und auch die possenhafte Pose des „Gilgamesch“ würde sich so am ungezwungensten erklären.

Als Maske auffassen muß man eine Gesichts- und Brustauskleidung aus Goldblech von sehr altertümlichem Stil, die aus den Gräbern von Adlün stammt, 15 km nördlich von Tyrus, jetzt im Louvre (RENAN, Mission 659; PERROT III 814). Ihr Stil ist sehr ähnlich dem brettartigen Idol aus Ton mit eingeritzten Ornamenten aus Phönitschäs (Phoenikiäis) auf Kypros bei OHNEFALSCH-RICHTER Taf. 146, 3 B = 173, 20 21 f.; 100, 1, vgl. 101, 2; 139, 5 6 Bd. II S. 456. Ferner Taf. 36, 4a b 10 und Bd. II S. 146. Zwei Krampen an der Innenseite des Goldblechs scheinen anzudeuten, daß es auf eine Statue geheftet wurde. PERROT vermutet es auf der Brust eines Priesters getragen, wie die Archigallen und Verehrer der Kybele taten; als Gesichtsmaske für einen Menschen paßt es nicht, weil es weder Augen- noch Mundöffnungen hat. GEORG HOFFMANN denkt an eine gehörnte Astarte, die vielleicht am Gewande eines oder einer Toten befestigt war. Im Vorderasiatischen Museum zu Berlin (2285—7) befinden sich drei Löwenmasken aus Sidon, etwa aus dem 5. oder 4. Jh. v. Chr., die als Beschläge von Holzsärgen gedient zu haben scheinen. Ähnliche bespricht PERROT III 194 vgl. 177.

Viel besprochen ist die in er-Rām gefundene ovale Gesichtsmaske aus buntem, rötlichen Kalkstein mit tiefliegenden Augen und Mund, ohne daß sie Löcher bilden; sie ist unbärtig und hinten hohl. Ihre Größe beträgt  $7,3 \times 5,7$  Zoll; an der abgebrochenen Nasenspitze ist sie 3 Zoll dick. Also ist sie jedenfalls nicht zum Maskieren von Menschen gebraucht. Zwei tiefe Löcher an der Rückseite bezeugen, daß sie an die Wand geheftet wurde; vgl. Quarterly Statements des PEF 1883, 438; 1890, 268 (mit Abb.); 1891, 186; 1894, 209. HANAUER sah ähnliche Masken aus Ton in Antiquitätensammlungen zu Jerusalem und bei Händlern in Jaffa. Er verweist auch auf einen bärtigen Kopf aus Ton, der bei Amrit gefunden wurde, im Ashmolean Museum Oxford und vermutet griechisch-phönikischen Ursprung (1894, 209).

Bei den Ausgrabungen in Tell es-Şāfi (BLISS and MACALISTER,

Excavations in Palestine, London 1902, S. 140; vgl. die Abb. 13 S. 39) kamen in über 100 Bruchstücken wenigstens 40 verschiedene Gesichtsmasken aus Terrakotta zum Vorschein. Der Ton ist schön weich, gelb gebrannt, rot geziert neben weiß. Augenlöcher fehlen; doch ist hinten am oberen Ende des Kopfes ein Loch zum Aufhängen vorhanden. Die Masken sind weiblich, haben Ohringe und reichen Haarschmuck. Der Stil der Gesichtszüge gleicht durchaus dem griechisch-kyprischen; die Herkunft dieser *oscilla* aus der hellenistisch-römischen Zeit ist nicht zweifelhaft. Das einzige, echt semitische oscillum, das bisher bekannt wurde, ist der im Garten Asurbanipals hängende Schädel (GRESSMANN, Texte und Bilder II 273). Er ist mit einem Ringe in den höchsten Zweigen eines Nadelholzes befestigt und stammt vermutlich von einem feindlichen Fürsten, der den König an seine Gefahr und ihre Überwindung erinnern sollte. Die Singvögel in der Nähe mahnen zum *carpe diem!* Asurbanipal genießt mit Musik seine Ruhe und feiert privatim mit seiner Gemahlin den Sieg.

Aus diesem Überblick ergibt sich, daß im semitischen Vorderasien bisher nur Masken für Mumien oder zum Aufhängen gefunden worden sind, aber keine, die von Lebendigen getragen wurden. Dies *argumentum e silentio* ist beachtenswert, hat indessen keine zwingende Beweiskraft, weil es auf Zufall beruhen kann und ein viel zu dürftiges Material umfaßt; wie leicht es überholt werden kann, lehrt die Anubismaske in Hildesheim, bisher das einzige Beispiel aus dem alten Ägypten, trotz der dort viel zahlreicheren Grabungen. Jedenfalls bestätigen einzelne Darstellungen, wie es scheint, was wir schon aus den literarischen Nachrichten erschließen zu dürfen glaubten, daß es wie bei den Ägyptern so auch bei den Semiten Göttermaskeraden gab, sei es im profanen Leben, sei es im Kultus. Die Wahrscheinlichkeit würde noch größer werden, wenn die mehrfach ausgesprochene Behauptung zu Recht bestünde, daß die Teraphim Gesichtsmasken gewesen seien.

## 2. Teraphim.

§ 6. Der Teraphim, der uns zuerst in Gen 31 begegnet, gilt hier als aramäischer Herkunft; denn er gehört ursprünglich Laban und wird ihm von Rahel ohne Wissen Jakobs gestohlen (31<sup>32</sup>). Der Gegenstand kann nicht allzu groß gewesen sein, da Rahel ihn allein

handhaben kann; und wenn sie sich darauf setzt, so ist er verdeckt (31<sub>34</sub> f.). Ob er als Gottesbild oder Maske aufzufassen ist, läßt sich aus der Erzählung selbst nicht entscheiden. Man darf aber zur Ergänzung 35<sub>1ff.</sub> heranziehen, weil die Bethelsage mit ihr aufs engste verbunden ist (31<sub>13</sub>); der Jakob-Laban-Sagenkranz bildete einmal eine literarische Einheit. So darf man vermuten, daß unter „allen fremden Göttern“, die Jakobs Leute mit sich führten, in erster Linie an den Teraphim gedacht ist, den einzigen „Gott“, der als fremder ausdrücklich erwähnt wird; wäre eine Maske gemeint, so wäre wohl von einem „Antlitz“ (*pānīm*) die Rede.

Vielleicht darf man aus dem Text noch weitere Schlüsse ziehen, doch kann es sich bei seiner Vieldeutigkeit nur um Möglichkeiten handeln. Die Nebeneinanderstellung der fremden Götter und der Ohringe (35<sub>4</sub>) ist sehr merkwürdig, wenn dabei an die Ohringe der Israeliten gedacht sein sollte, wie man zu erklären pflegt. Allerdings galten Ohringe als Amulette gerade bei den Aramäern, wie das Wort *qedāšā* lehrt, und Gegenstücke gibt es im Glauben vieler Völker (vgl. die Belege von GANSCHINIETZ im PAULY-WIS-SOWA<sup>2</sup> s. v. „Ringe“); aber im AT werden sonst niemals Götterbilder und Amulette in einem Atemzuge nebeneinander genannt. Die Überlieferung von Gen 35<sub>4</sub> läßt sich auch so verstehen, daß die Götterbilder die Ringe in ihren Ohren trugen; diese werden ausdrücklich hervorgehoben, weil ihr Gold den wertvollsten Zubehör des hölzernen Idols bildet. Es braucht aber nicht eine weibliche Gottheit gewesen zu sein, wie die mit (ursprünglich) vier Ohringen geschmückte Göttin aus Tell Ta'annāk (SELLIN I 80 = GRESSMANN, Bilder II 149); denn die Michalgeschichte beweist, daß der Teraphim Mannesgestalt hatte. Eine andere Frage ist, ob der Teraphim ursprünglich Jahwe darstellte. Nach der Genesis müssen beide unterschieden werden. Jakob befiehlt, alle fremden Götter zu vergraben, weil er nach Bethel ziehen und dem dortigen Gott einen Altar bauen will; wie DUSSAUD erkannt hat (Les origines cananéennes du sacrifice Israélite, Paris 1921, S. 231 ff.), heißt dieser Gott „Bethel“ (Gen 31<sub>13</sub>) oder für die Israeliten genauer Jahwe-Bethel, der sich nach Meinung des Erzählers von Gen 31 und ebenso von Gen 35 nicht mit einem Teraphim verträgt.

Wenn der Teraphim unter der Terebinthe bei Sichem begraben wird, so wird das nicht einfach mit dem Erzähler als ein Abtun

fremder Gottheiten gedeutet werden dürfen; vielmehr wird man, wenigstens für die ältere Zeit, positive Beziehungen zwischen dem Baum und der Gottheit voraussetzen müssen. Wie nach weitverbreitetem Glauben die Götter- und Dämonenbilder unter der Schwelle dem Hause Glück und Wohlfahrt sichern (Belege bei GRESSMANN, Schriften des Alten Testaments in Auswahl II 1 S. 19), so wird das unter der Terebinthe vergrabene Gottesbild dem Baume im besonderen und der Pflanzenwelt im allgemeinen Wachstum und Gedeihen schaffen. Das spricht für eine Vegetationsgottheit und dazu würde passen, daß sich Rahel im Zustand der Menstruation mit dem Idol in Berührung bringt: nach dem ursprünglichen Sinn, den die Sage umgebogen hat, will sie sich göttliche Fruchtbarkeit aneignen; das Geschlechtsleben steht ja immer im Dienst der Vegetationsgottheit. Für die Jahwereligion ist die Menstruierende unrein und darf daher mit der Gottheit nicht in Berührung kommen. So muß Rahels Handlungsweise als List umgedeutet werden. Daß die Erzählung trotz des weltlichen, fast burlesken Tones gute Überlieferung bewahrt, ergibt sich auch aus dem Verstecken des Teraphim im Kamelsattel (*kar* 31<sup>34</sup>); man weiß noch, daß beide zusammengehören. Der hier genannte *kar* ist dasselbe wie die Qobba der Araber (§ 4) oder wie das Zelt Jahwes zur mosaischen Zeit.

Ein Zusammenhang des Teraphim mit dem Orakel ist aus dem vorliegenden Text nicht zu erkennen. Trotzdem könnte ein solcher vorhanden gewesen sein, sofern sich die Gottheit im Rauschen des heiligen Baumes offenbart, unter dem ihr Idol begraben liegt. Die Israeliten kannten Baumorakel (II Sam 5<sup>23 f</sup>), und gerade bei Sichern gab es eine „Zauberereiche“ (Gen 12<sup>6</sup>; vgl. Dtn 11<sup>30</sup>) und eine „Wahrsagereiche“ (Jdc 9<sup>37</sup>). Die Jakobsage in Gen 35<sup>4</sup> meint freilich, wie es scheint, einen anderen Baum, da sie nicht von einer immergrünen „Eiche“, sondern von einer „Terebinthe“ redet, deren Laub wechselt (zu dem Unterschied vgl. Jes 1<sup>30</sup>). Auf die römische Sitte, wonach bei der Befragung des Faunus die Ringe abgelegt wurden (Ovid. fast. IV 658) kann man schwerlich verweisen, da sie einen ganz anderen Sinn hat. Jedenfalls führen alle diese Erwägungen nur zu der möglichen Voraussetzung eines Baumorakels, aber nicht eigentlich zu der Befragung des Gottesbildes selbst.

§ 7. Die Gestalt des Teraphim wird genauer durch I Sam 19<sup>18</sup> bestimmt: „Michal nahm den Teraphim, legte ihn aufs (l. לַ) Bett, legte das Geflecht aus Ziegenhaaren zu seinen Häupten und deckte das Kleid (als Bettdecke) darüber.“ Das Ziegenhaargeflecht könnte zur Not ein Teppich sein, der als Unterlage oder Matratze diene (vgl. Ex 26<sup>7</sup>; über die Bettpolsterung bei vornehmen Leuten vgl. S. KRAUSS, Talmud. Archäol. I 64 390 f), aber dann würde es nicht auf den Kopf beschränkt sein. Ebenso wenig ist eine Perücke darunter zu verstehen, die Davids reichen Haarwuchs ersetzen sollte (vgl. II Sam 14<sup>26</sup>); denn Männerperücken sind bei den Hebräern nirgends mit Sicherheit nachweisbar (KRAUSS I 195 652 Anm. 877) und werden auch Gen 27<sup>16</sup> nicht erwähnt, obwohl dort Menschenhaare durch Ziegenhaare vorgetauscht werden. Wäre eine solche gemeint, so säße sie fest auf ihm. Am wahrscheinlichsten ist doch die Deutung auf ein *καυωπιστόν*, das wegen der Fliegen und Mücken notwendig war und den Kopf schützen sollte. Das Ziegenhaargeflecht ist ebenso wie die Kleiderdecke Zubehör der Bettstelle.

Daß es auch Masken mit Perücken gab, lehrt die ägyptische Anubismaske. Dennoch ist der Teraphim keine beliebige Maske gewesen, die David oder Michal etwa für Tänze oder zu anderen Zwecken im Hause hatten. Derin erstens beweist die Determination des Teraphim an erster Stelle, wo er erwähnt wird, daß ein ganz bestimmter Gegenstand gemeint ist: Da es zweitens heißt: „am Kopfende des Teraphim“ (nicht: „am Kopfende des Bettes“), so wird er auch ein Fußende gehabt haben, er mochte im übrigen gestaltet sein, wie er wollte. Drittens könnte eine Maske, selbst wenn sie mit einer Perücke versehen und mit einem Kleide zugedeckt war, nicht gut einen auf dem Bett liegenden Menschen vortauschen; geeigneter ist ein Holzklötz, wie er uns in einem neugriechischen Märchen begegnet (P. KRETZSCHMER, Neugr. Märchen S. 121 f.; GUNKEL, Märchen S. 147). Es bedurfte also nicht notwendig eines ausgearbeiteten Gesichtes und einer vollkommenen Menschengestalt, aber die Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, zumal es sich nicht um ein Märchen, sondern um eine Sage handelt, die geglaubt sein will. Man wird daher einen Kopf voraussetzen dürfen, ungefähr in der Kopfgröße eines erwachsenen Menschen. Das Idol muß also größer gewesen sein als eine kleine Kinderpuppe, aber doch handlich, da es von Michal allein getragen werden kann. Ein mittel-

großes Gottesbild in Menschengestalt würde allen Einzelheiten des Textes am besten gerecht werden.

Wie der Teraphim Rahels ein Zelt- und Familiengott, so ist auch der Teraphim Michals ein Hausgott. Vielleicht war das Bett die Stelle, wo das Bild zu stehen pflegte, wenngleich man schwerlich ein Recht hat, mit HOLZINGER dies aus Gen 47<sup>31</sup> und I Reg 1<sup>47</sup> zu erschließen: Jakob „verneigte sich zu Häupten des Bettes“ und David „verneigte sich auf dem Lager“ nicht deshalb, weil ein Idol Verehrung forderte, sondern weil sie ihre Zustimmung zum Ausdruck bringen oder ihre Umgebung grüßend entlassen wollten (vgl. die ägyptischen Synonyma „nicken“ und „grüßen“ § 12). Trotzdem war das Lager des Menschen oder der Türeingang des Hauses der gegebene Ort für die Aufstellung eines Gottesbildes. Man erinnert sich an die babylonischen Sitten: Wenn Kinder krank wurden und in die Gewalt der dämonischen Labartu gerieten, wurden zu ihrer Rettung Labartubilder aus Ton gefertigt. Diese „Rachepuppen“ mußten drei Tage lang zu Häupten des Kranken stehen; am Abend des dritten Tages wurden sie hinausgetragen und in einer Mauerecke vergraben (JASTROW, Rel. Bab. I 334; ZIMMERN, KAT<sup>2</sup> 605 Anm. 3). Dabei war die Vorstellung wohl die, daß die Bilder mit dem Krankheitsstoff beladen würden und ihn mit sich hinwegnahmen. Daher war neben dem Vergraben auch das Verbrennen üblich. Nach einem anderen Ritual wurden Abbildungen der sieben bösen Geister gebunden und eingezäunt, um so durch den Zwang des Zaubers auch die Krankheit zu binden und einzuzäunen; außerdem fertigte man eine Anzahl von Schutzgottbildern und stellte sie zum Schutz des Kranken um sein Lager und in die Eingänge seines Hauses (JASTROW I 387 f.). Die Anfertigung von Bildern feindlicher Zauberer oder krankheitbringender Dämonen, ihre magische Bindung und ihr Verscharren an gefährdeten Stellen ist durch die Funde von menschlich gestalteten, gefesselten Silberfiguren in Geser auch für Palästina bezeugt (MACALISTER, Excavations in Geser II 434). Mit diesen exorzistischen Bräuchen nicht zu verwechseln sind die in vieler Beziehung ähnlichen Schutzmaßnahmen, die dem Unheil vorbeugen sollten; denn der Teraphim ist natürlich, da er verehrt wurde, nicht den bösen Geistern, sondern den Schutzgöttern der Babylonier zu vergleichen. In Babylonien wie in Palästina wurden Schutzgeister (Totenseelen), Schutzgötter-

bilder (wie der Papsukal) und Schutzgegenstände (wie Zauberschalen) vergraben an Orten, für die man Schutz brauchte, namentlich unter der Schwelle und den Pfosten der Haustür, aber auch unter dem Altar und dem Gottesbild (vgl. die Belege in den Schriften des AT in Auswahl II 1 S. 19).

Man hat daher längst die Bräuche, die mit Schwelle und Pfosten zusammenhängen, mit dem Glauben an den Teraphim zusammengebracht: das Daranstreichen von Blut am Paschafest (Ex 12 22), das Hüpfen über die Schwelle (I Sam 5 5 Zeph 1 9; vgl. II Reg 22 4), die Gebetskapseln (Tephillin) u. a. m. Da die Hebräer noch in der Zeit Davids, wie es scheint, wenigstens bisweilen einen Teraphim am Bett aufgestellt hatten, so wäre es an sich nicht undenkbar, daß das Bild eines solchen Hausgottes bisweilen auch im Hauseingang zu finden oder unter der Schwelle vergraben war; aber diese Sitte mußte schon sehr früh verschwunden sein und wurde sicher zur Zeit des Deuteronomiums nicht mehr geübt. Denn nach Dtn 15 17 soll das Ohr dessen, der für immer Hausklave bleiben will, am Türpfosten durchbohrt werden. Gerade das Dtn, welches das Pascha vom Hause ins Zentralheiligtum verlegen wollte, hätte Ursache gehabt, auch die juristisch-rituelle Bindung des Sklaven an das Heiligtum nach Jerusalem zu verweisen und vom Hause zu lösen, wenn es noch ein Bild des Hausgottes gegeben hätte. Man sollte das um so mehr erwarten, weil dieser Versuch in früherer Zeit gemacht worden zu sein scheint. Denn im Bundesbuche (Ex 21 6) ist der ursprüngliche Text: Der Herr solle den Sklaven „an die Tür oder an den Türpfosten bringen“ in die Vorschrift geändert worden: Der Herr solle den Sklaven „vor Gott bringen“. Damit ist nicht der Hausgott oder Teraphim gemeint, wie man wohl behauptet hat, sondern Jahwe oder das Heiligtum, wie die parallelen Ausdrücke Ex 22 7 f. deutlich lehren (ED. MEYER, Die Israeliten S. 475 Anm. 2). Es muß also tatsächlich eine Zeitlang der Wunsch bestanden haben, die volkstümliche Sitte zu beseitigen, eben weil sie in jahwefrommen Kreisen Anstoß erregte; wenn das zur Zeit des Deuteronomiums nicht mehr der Fall war, so werden die Bilder des Hausgottes so gut wie überall verschwunden gewesen sein (vgl. II Reg 23 24).

§ 8. Der Teraphim wird dann weiter in Jdc 17 f. erwähnt, zwei Kapitel, deren Verständnis durch die Zusammenschweißung zweier

Quellen erschwert ist. Wenn der Text von 17<sup>5</sup> ursprünglich wäre, müßte Micha schon ein „Gotteshaus“ gehabt haben, ehe er sich Ephod und Teraphim fertigen ließ; der Gott müßte dann in irgendeiner Form darin gewohnt haben, etwa als heiliger Stein, der jetzt auf Veranlassung der Mutter durch ein silbernes Gottesbild ersetzt würde, und Ephod und Teraphim könnte man als Ausstattungsgegenstände des neuen Bildes auffassen. Aber erstens baut man schwerlich ein „Gotteshaus“ für eine einfache Massebe. Zweitens rauben die Daniten die ganze Kulturausrüstung Michas mitsamt dem Priester; daß sie einen heiligen Stein oder etwas anderes zurücklassen, wird nirgends vorausgesetzt und ist durch 18<sup>24</sup> ausgeschlossen: „Was bleibt mir noch?“ Die Worte in 17<sup>5</sup>: „Es besaß aber der Mann Micha ein Gotteshaus“ erklären sich vielmehr als nachträglicher Zusatz zu dem „Haus Michas“ in 17<sup>4</sup>; der Bearbeiter konnte sich das Gottesbild nur in einem besonderen Gotteshause vorstellen. Gewöhnlich wird nur von „dem Hause Michas“ gesprochen (17<sup>4 8</sup> 12 18<sup>2 3 13 15 22</sup>), zweimal von „den Häusern Michas“ (18<sup>14 22</sup>), wobei an ein Gehöft mit mehreren Gebäuden gedacht ist, und einmal von „dem Hause des Leviten-Jünglings“ (18<sup>15</sup>); dies könnte man als abkürzende Redewendung für das Haus Michas, in dem der Leviten-Jüngling wohnte, verstehen. Will man aber das Priesterhaus dem Gotteshause gleichsetzen und ein besonderes Gebäude annehmen, dann bleiben die angeführten Worte in 17<sup>5</sup> trotzdem auffällig, da das Gotteshaus nicht vor, sondern nach dem Gottesbilde gebaut oder für dieses eingerichtet sein sollte. Der Überfall verlangt nur, daß sich das Gottesbild in einem abgelegenen Raum des Herrenhauses oder des Gehöftes befand.

Die kultische Ausrüstung, die Micha oder seine Mutter anfertigen läßt, wird fast überall, wo sie erwähnt wird, verschieden bezeichnet. Bald ist es ein einziger Gegenstand: ein „Gott“ (18<sup>24</sup> ursprünglich wohl auch 18<sup>27</sup>) oder ein „Pesel“ (18<sup>30 31</sup>); bald scheinen es zwei zu sein, entweder: „Pesel und Masseka“ (17<sup>3 4</sup>) oder „Ephod und Teraphim“ (17<sup>5</sup>); bald drei: „Ephod, Teraphim und Pesel“ (18<sup>20</sup>); bald vier: „Ephod, Teraphim, Pesel und Masseka“ (18<sup>14</sup>) oder: „Pesel, Ephod, Teraphim und Masseka“ (18<sup>17</sup>) oder „Pesel des Ephods, Teraphim und Masseka“ (18<sup>18</sup>). Die beiden zuletzt angeführten Stellen, die einander unmittelbar folgen, entstammen zwei verschiedenen Quellen, die der Bearbeiter im allgemeinen wörtlich

zu überliefern pflegt, auch wo es sich nur um geringfügige Abweichungen handelt. G. HOFFMANN hält es daher für möglich, daß „Pesel des Ephods“ (vgl. „Pesel der Aschera“ II Reg 21 7)<sup>1</sup> echter Wortlaut ist und daß man nicht der unwissenden Ausgleichung des LXX-Targums folgen und das wertvollste und einzige Zeugnis des Zusammenhangs zwischen Pesel und Ephod tilgen dürfe. Er will diesen Text so erklären, daß die (menschengestaltige) Statue des Gottes (= Pesel) mit einem (purpurnen) Mantel (= Ephod) bekleidet war; da jeder Ephod einen Pesel zur Voraussetzung hatte, so konnte man auch von einem Ephod allein reden. Schon EWALD (Die Altertümer des Volkes Israel, Göttingen 1848 S. 232) hatte beim Ephod an den Prachtmantel gedacht, der dem Bilde umgelegt wurde und an dem ein Brustbeutel mit den zum Orakel dienenden Losen angebracht war, ganz so wie es beim hohenpriesterlichen Schmuck beschrieben wird. „Zweitens wurde auf sein Haupt eine Art Maske (Larve) gesetzt, welcher der orakelsuchende Priester wahrscheinlich an irgendeinem Zeichen ansehen sollte, ob der Gott jetzt ein Orakel geben wolle oder nicht. Diese Masken machten erst das Bild so vollständig, daß man von ihnen diese Götter selbst Teraphim nannte.“ Unabhängig von EWALD war G. HOFFMANN auf dieselbe Vermutung gekommen und hatte lange Zeit daran festgehalten; jetzt hat er diese Ansicht aufgegeben und erklärt Teraphim für gegossene Götterbildchen aus Silber- und Goldblech, die am Ephod beweglich angeheftet hingen, wie die Schellen am Saume des Hohenpriesterkleides (Ex 28 33 39 25 f). Da sich der Ephod und das ξόανον beim Weissagen mit ihnen bewegte, ward die Dreiheit des Ganzen nach ihnen Teraphim genannt (הַתְּרָפִים; 28).

Nach meiner Meinung lagen in Jdc 18 17 und 18 einmal dieselben Ausdrücke vor; „Pesel des Ephods“ ist nur ein Schreibfehler, aus dem man ebenso wenig Schlüsse ziehen darf wie aus „mum-

<sup>1</sup> מפלצת I Reg 15 18 scheint eine Entstellung unter dem Einfluß des verachtlichen גלולים aus מפלצת zu sein = מצפנת „Schutzdecke“, d. h. Gehäuse für den Pfahl der Aschera; vgl. die אריות בהים II Reg 23 7. נ ward zu ל wie צפן „Norden“ zu צפל im phonikischen Eigennamen עברצפל LIDZBARSKI Eph. III 100 T. Die gesprochene Sprache drang in die Schrift ein. — Asa setzte seine Mutter Maacha ab, die den Oberbefehl über die Weberinnen hatte; er wollte Frauen haben, die den monotheistischen Kult nicht mit Baals Ausstattung vermengten. Die Tätigkeit der Weberinnen war eine regelmäßig wiederkehrende (עשורה). G. HOFFMANN.

psimus“ (statt „sumpsimus“). Die Nebeneinanderstellung von 18<sup>30</sup> und 31, zwei Verse, die wiederum auf zwei Quellen verteilt werden müssen, lehrt sicher, daß beide Quellen nur von einem einzigen Bilde redeten; sie brauchten dafür ursprünglich wohl auch nur ein einziges Wort, sei es „Gott“ oder „Pesel“. Die drei anderen Bezeichnungen scheinen erst später hinzugefügt worden zu sein, obwohl es nicht unmöglich ist, daß schon die ältesten Erzähler bisweilen von einem „Ephod“ oder einem „Teraphim“ sprachen; darauf könnte 17<sup>5</sup> hindeuten, wenn man nicht vollige Verdrängung des ursprünglichen, sonst überall bezeugten „Pesel“ durch „Ephod und Teraphim“ vermuten will. Wie man sich auch entscheiden mag, jedenfalls ist die Häufung von zwei, drei oder gar vier Synonyma überall sekundär.

Pesel ist die allgemeinste und nächstliegende Bezeichnung für die Bildsäule, etymologisch nach dem „Heraushauen“ der Gestalt aus Holz oder Stein (Ex 20<sup>4</sup> Dtn 4<sup>16</sup>); es wird aber dann auch von gegossenen Bildern gebraucht, die vom (Silber- oder Gold-)Schmied hergestellt werden (Jes 40<sup>19</sup> Jer 10<sup>14</sup>). Diesen Sinn hat es schon in der vorliegenden Erzählung, da Micha die Silbersekel einschmelzen läßt. Masseka dagegen ist nur das gegossene Bild, und um dies Verständnis sicher zu stellen, fühlte ein Bearbeiter das Bedürfnis, Masseka und Pesel zu verbinden, wobei er freilich, wie fast alle Interpolatoren des AT, nicht folgerichtig bis zu Ende verfahren ist. Die ausschließliche Verwendung von Ephod und Teraphim in 17<sup>5</sup> zwingt dazu, auch diese beiden Ausdrücke als Gottesbilder zu deuten. Wie Pesel und Masseka bisweilen nebeneinander stehen, unmittelbar oder dichterisch im Wechsel der Glieder, so gilt dasselbe von Ephod und Teraphim, allerdings nur hier und Hos 3<sup>4</sup>; dabei wird immer Ephod vorangestellt, vielleicht nur deshalb, weil es das häufigere ist. Ihre enge Verbindung (besonders deutlich Hos 3<sup>4</sup>, wo יָס nicht wiederholt wird) erklärt sich daraus, daß beide (kleinere) Götterbilder sind, die für Orakelzwecke gebraucht werden, wie aus der vorliegenden Geschichte hervorgeht und auch sonst zur Genüge bezeugt ist; wie sich beide unterscheiden, ist eine Frage, die jetzt noch nicht beantwortet werden kann. War ursprünglich nur vom Pesel die Rede, so müssen auch von ihm Orakel eingeholt worden sein; die Weissagung ist zwar nicht doppelt überliefert (18<sup>6</sup>), kann aber in keiner Fassung der Erzählung gefehlt haben, da gerade sie

das Gottesbild für die Daniten so begehrt gemacht hat. Daß der Pesel zum Wahrsagen diene, erhellt aus Hab 2<sup>18 f.</sup>:

Was nützt das Schnitzbild, daß man es schnitzt,  
das Gußbild und das Lügenorakel,  
daß sein Bildner darauf vertraut,  
um stumme Götzen zu machen?  
Weh dem, der zum Holze spricht: „Wach auf“,  
„Rege dich“ zum schweigenden Stein!  
Sieh, es ist in Gold gefaßt,  
und doch lebt keinerlei Atem in ihm<sup>1</sup>.

Das Einzige, was man aus Jdc 17 f. über die Form des silbernen Gottesbildes erschließen kann, ist die Tatsache, daß es verhältnismäßig klein gewesen sein muß, wird es doch vom Priester allein getragen (18<sup>20</sup>). Ob es Stier- oder Menschengestalt hatte, wird nicht gesagt. Da in Dan später von Jerobeam I. ein goldener Jungstier errichtet wurde (I Reg 12<sup>29</sup>), so könnte man das Bild Michas für einen silbernen Jungstier halten, zumal da es neben jenem bestehen blieb, bis „das Gotteshaus in Lajis“<sup>2</sup> zerstört wurde (18<sup>31</sup>). Überdies, wie das danitische Silberbild aus dem Hause Michas „vom Gebirge Ephraim“ stammen soll, also etwa aus Bethel oder seiner Umgebung, so werden gerade auch Bethel und Dan von Jerobeam der Aufstellung eines goldenen Reichstieres gewürdigt; zwischen beiden Städten scheinen engere kultische Beziehungen geherrscht zu haben. Aber diese Auffassung ist keineswegs sicher, und man kann auch das Gegenteil begründen. Neben dem Goldstier Jerobeams, der Jahwe in der Form Baals darstellte, würde ein zweites Bild im Tempel von Dan am leichtesten zu erklären sein, wenn es Menschengestalt trug. Dafür spricht die Bezeichnung Teraphim, für den sicher an einer Stelle (I Sam 19<sup>13</sup>), wahrscheinlich auch an einer zweiten (Gen 35<sup>4</sup>) Menschengestalt angenommen werden muß; ob er deswegen notwendig immer menschengestaltig gedacht worden ist, bleibt freilich eine Frage.

Auch das Wort Ephod bringt keine Entscheidung. Daß neben

<sup>1</sup> Nach GRESSMANN lies ješārō in 18a und streiche es als Variante zu pesālō; in v. 19 streiche „und Silber“ metri causa. Die übrigen Verbesserungen sind bekannt.

<sup>2</sup> Statt בשילה lies בלישה. Mit dem Worte Lajis, als לא יש = אין gedeutet, wird mehrfach gespielt, um die Bewohner zu charakterisieren: אין מכלים דבר und ובר אין להם עס-אדם 18<sup>17 20</sup> und אין מציל 18<sup>28</sup>. G. HOFFMANN.

dem Linnenephod, der amtlichen Priestertracht vor dem Exil, der einfache Ephod als Statuenephod aufgefaßt werden muß, folgt sicher nicht nur aus der vorliegenden Erzählung, sondern auch aus Jdc 8<sup>27</sup> I Sam 14<sup>36</sup> 21<sup>10</sup>. Ware der Linnenephod ein „Mantel“ gewesen, so müßte dem Statuenephod, der nicht davon zu trennen ist, Menschengestalt zugeschrieben werden; dann wäre der Mantel als pars pro toto<sup>1</sup> Bezeichnung für das Bild geworden. Aber bei der hohenpriesterlichen Tracht sind Mantel und (Purpur-)Ephod genau unterschieden (Ex 28), und die vorexilischen Priester wurden mit dem (Linnen-)Ephod nicht „bekleidet“, sondern „gegurtet“ (I Sam 2<sup>18</sup> II 6<sup>14</sup>). Der Ephod scheint also kein Mantel gewesen zu sein, sondern vielleicht ein Tragriemen für das Gottesbild (mit oder ohne Lade), auch Bezeichnung des Gottesbildes selbst. Für diese Gottesbilder war es wesentlich, daß sie bei Prozessionen herumgeführt oder mit ins Feld genommen werden konnten. Beim nachexilischen Hohenpriester war aus dem Linnen- ein Purpurephod geworden; das Gottesbild war verschwunden, geblieben waren nur die Orakellose Urim und Tummim<sup>2</sup>, die in einer Tasche lagen. Solange es ein Gottesbild gab, war die Tasche vermutlich ihm umgehängt, mochte es nun Tier- oder Menschengestalt tragen. Die Wahrscheinlichkeit spricht auch hier für den Stiergott (GREßMANN, Lade Jahwes § 6; so jetzt auch BUDDE, ZAW XXXIX 39).

Nach I Reg 12<sup>31</sup> 13<sup>33</sup> f. bestellte Jerobeam beliebige Leute, Nicht-Levitcn, zu Priestern des Stiergottes. Aber diese Nachricht der Deuteronomisten verdient keinen Glauben, da sie auch sonst die Tatsachen absichtlich gefälscht haben, um Israel sündiger erscheinen zu lassen als Juda. So wenig sich der Stierdienst ausschließlich oder auch nur vorwiegend auf das Nordreich beschränkte, so wenig fehlten dort die Leviten. Beweis dafür ist Jdc 17 f.; wonach Le-

<sup>1</sup> Vgl. חרוץ „Schneide“ statt מורג oder statt עגלה plostrum Jes 28<sup>27</sup>. מורג gehört zu رگ „arjrah“ vgl. ארג „der über das Getreide hin und herrscht!“ قنبل die Wiese, wo das Vieh frei hin und herläuft; vgl. مراد : راد. — Vgl. weiter בכנה = בית במה; שער = שער; שער = שער; עיר = שער; בר בך Preßbaum = Öl-Kelter (Talm.); גרן = „Getreide“ Hi 39<sup>12</sup>; יער = Honig; עזים = Ziegenhaare usw.  
G. HOFFMANN.

<sup>2</sup> Die Lose hießen „redliche Aufklärung“ ἐν ἀδελφοῖς; es sind nicht zwei Lose für Ja- und Nein-Lose. Für das Kompositum steht bisweilen abkürzend jeder Bestandteil I Sam 14<sup>41</sup> (Tummim); 28<sup>6</sup> (Urim). G. HOFFMANN.

viten, Nachkommen Moses, das Priestergeschlecht Dans bis zum Exil bildeten, wenigstens nach dem ursprünglichen Text; es scheint, als ob spätere Bearbeiter das Wort „Levit“ durch das harmlosere „Jungling“ verdrängen wollten (vgl. besonders 18<sup>8</sup> 15), wie man auch das „Geschlecht Moses“ in das „Geschlecht Judas“ (17<sup>7</sup>; ebenso BUDDE; anders ED. MEYER, Die Israeliten S. 441) und den Ahnherrn „Mose“ in „Manasse“ verwandelte (18<sup>30</sup>), alles dies im Anschluß an die deuteronomistische Geschichtsverfälschung, die uns im Königsbuch entgegentritt. Nun werden die Leviten zwar Ex 32<sup>26</sup> ff. als die Eiferer gegen das goldene Kalb hingestellt, und so könnte man geneigt sein, das Bild Michas für menschengestaltig auszugeben; doch würden die Leviten auch in diesem Falle dem Geiste Moses untreu geworden sein. Daher hindert uns nichts, sie für Priester des Stiergottes zu halten. Der Levit der Erzählung war zwar ursprünglich namenlos; und die Genealogie am Schluß muß daher ein späterer Nachtrag sein; aber gerade deshalb wird sie zuverlässige Überlieferung bieten: Daß es daneben ein zweites Priestergeschlecht gegeben hätte, wird nicht angedeutet und ist auch in sich unwahrscheinlich, da selbst für die Hauptstadt Jerusalem ein einziges Priestergeschlecht genügte. Wenn die Leviten Dans sich nicht scheuten, in der Zeit Jerobeams I. ein goldenes Stierbild zu bedienen, so ist kein Grund einzusehen, warum sie nicht schon in der vor-königlichen Zeit vom bildlosen zum bildhaften Jahwedienst oder, was damit gleichbedeutend ist, zum Stierdienst übergegangen sein sollten.

Jdc 17 f. erzählt die Gründungssage des danitischen Heiligtums und muß ebenso wie die Simsonsage, mit der sie äußerlich verbunden und der sie innerlich gleichgeartet ist, aus den Kreisen der Daniten stammen. Sie flicht zwei Motive zusammen: die Geschichte des Ursprungs der Lajis-Bildsäule mit der des Priestergeschlechtes. Man wußte noch die Herkunft des Idols vom Gebirge Ephraim, ohne den genauen Ort angeben zu können. Als Ahnherr und Stifter der israelitischen Stadt Dan mußte der Gott mit den Ansiedlern erschienen sein. Die Kostbarkeit des silbernen Bildes, das die eine Quelle allerdings nur auf 200 (17<sup>4</sup>), die andere dagegen auf 1100 Sekel schätzt (17<sup>3</sup>), legte den armen Erzählern den Gedanken an einen Raub nahe; in Wirklichkeit bestand vielleicht eine Kultgemeinschaft des Mutterstammes mit dem ihm benachbarten

Ephraim, sei es Bethel oder Silo, der Heimat des Jahwe-Stierdienstes. Die levitischen Gersomiden, die sich als Söhne Moses ausgaben, stammten aus Bethlehem-Juda, dem anderen Nachbarstaat des Mutterstammes Dan, in dem sie wohl schon Priester waren, unabhängig von jenem Idol; daher war den Daniten der Levit Michas schon früher bekannt (18<sub>3</sub>). Vermutlich waren sie unmittelbar aus der alten Heimat nach Lajis gekommen. Die Sage aber verbindet den Ahnherrn der Priesterschaft auf sehr geschickte Weise mit dem Gottesbilde, so daß beide gemeinsam mit den ersten Ansiedlern ihren Einzug in Lajis hielten; die Brücke schlug das Motiv der Beisassenschaft der Leviten, die sich bald hier bald dort niederließen, wo man ihre Priesterdienste bezahlte, und vielleicht insbesondere die Etymologie des Namens „Gersom“, der vermutlich am Schluß von 17<sub>7</sub> genannt war und mit dem die folgenden Verse spielen (G. HOFFMANN). Allerdings würde nach dem Nachtrag 18<sub>30</sub> nicht Gersom, sondern Jonathan der Levit Michas gewesen sein müssen; doch ist dies für die Haupterzählung nicht unbedingt maßgebend. An dem Raube nahmen die Erzähler natürlich keinen Anstoß, erdichteten ihn vielmehr zur Verherrlichung ihres Stammes. Immerhin fugten sie den Gelddiebstahl Michas und den Fluch seiner Mutter hinzu; dadurch wollten sie betonen, daß der Raub des Bildes eine gerechte Strafe Michas und zugleich — wie GUNKEL bemerkt hat — die Erfüllung des Fluches war, trotz aller Vorsichtsmaßregeln wie dem Segen der Mutter (17<sub>2</sub>), der Weihung des Geldes (17<sub>3</sub> ff.) und der Anstellung des Leviten (17<sub>13</sub>).

§ 9. Wenn auch Jdc 17 f. das Vorhandensein eines Teraphim im öffentlichen Kultus von Dan nicht sicher beweisen, so zeigt doch die Verbindung von „Opfer und Malstein, Ephod und Teraphim“ in Hos 3<sub>4</sub> unzweifelhaft, daß der Teraphim wenigstens bisweilen auch im öffentlichen Kultus vorkam; allerdings lehrt Seltenheit der Bezeugung nicht Seltenheit des Gebrauchs. Überall sonst handelt es sich um privaten Kultus oder um Wahrsagerei. An einen Ahnen- oder Totengeist ist schwerlich zu denken. Denn in II Reg 23<sub>24</sub> werden die „Ahnen- und Totengeister“ (אֱתֵרֵי הַמֵּתִים וְאֱתֵרֵי הַחַיִּים) vor dem Teraphim aufgezählt; ihm folgen die „Kotballen und Scheusäler“ (וְאֵתֵרֵי הַשִּׁקְצִים), so daß also das „Wahrsagebild“ an der Spitze der Idole steht (vgl. Lev 26<sub>30</sub>; Dtn 29<sub>16</sub> ff.). Auch könnte vom Teraphim der Michal zumal vor Saul, der an dem Bilde keinen

Anstoß nimmt (I Sam 19<sup>17</sup>), nicht so harmlos die Rede sein, wenn er von einem Totengeist inspiriert gedacht wäre, da Saul gerade die Totenbeschwörer vertrieben haben soll (I Sam 28<sup>3, 11</sup>). Im Tempel Dans hatte ein Ahnenbild Michas keine Stätte gehabt.

Der Teraphim war vielmehr das Wahrsagebild genau so wie der Ephod, nur daß dieses anerkannt, jenes dagegen verpönt war, wenigstens in der jüngeren Zeit; doch machen sich schon die Erzähler der alten Zeit über den Teraphim lustig, wie die Rahel- und Michalsage gleichermaßen lehren. Orakel durch Lose (Urim), Träume und Propheten gelten auch den Späteren als erlaubt (I Sam 28<sup>6</sup>), aber der Teraphim ist Sünde: „Ungehorsam ist so sündhaft wie Wahrsagung (חַטָּאת קִסָּה), Trotzen so sündhaft wie Teraphim“ (lies זָנַן הַרְפִּים dem ersten Gliede entsprechend mit Symmachus in I Sam 15<sup>23</sup>). Ebenso heißt es bei Sacharja (10<sup>2</sup>): „Die Teraphim reden Trug, die Wahrsägegeister schauen Lug“ (lies haqqesāmîm wie in I Sam 15<sup>23</sup>). Hesekiel (21<sup>26</sup>) beschreibt eine nicht wirklich geschehene, sondern erdichtete Orakelbefragung des Königs von Babel; dabei ist es offenbar seine Absicht, verschiedene Wahrsagemittel hervorzuheben, wie sie in Babylonien gelaufig waren: „Er schüttelt die Pfeile, befragt den Teraphim und beschaut die Leber“. Die Leberschau kennen wir als spezifisch babylonisch, und darum werden wir dort auch die beiden anderen Orakelarten als typisch voraussetzen dürfen. Das Schütteln der Pfeile entspricht genau dem Losorakel (des Ephod mit Urim und Tummim), an dessen weiter Verbreitung kein Zweifel sein kann. Unklar ist nur die Art, wie der Teraphim befragt wird. „Befragt“ wird ein Mensch oder nach seinem Beispiel ein Geist oder Gott, der im Bilde ist, und dazu paßt, daß der Teraphim „redet“ (Sach 10<sup>2</sup>). Da indessen ein wirkliches „Reden“ nicht in Betracht kommt, so kann hier nur eine vom Menschen auf den Gott übertragene Ausdrucksweise vorliegen. Am ehesten ist ein Zeichen gebendes Gottesbild gemeint. Damit ist der biblische Stoff erschöpft; eine klarere Anschauung, ob der Gott etwa durch Winke antwortet, konnte nur eine Untersuchung der Orakel im vorderen Orient überhaupt vermitteln.

### 3. Winkorakel.

§ 10. Im alten Ägypten fehlt es bisher an Texten, die die Art des Orakels genau beschreiben, da sie als bekannt vorausgesetzt

wird. Wir sind daher darauf angewiesen, aus gelegentlichen Erwähnungen Rückschlüsse zu ziehen, die bei dem verhältnismaßig dürftigen Material und dem oft schwierigen Textverständnis zu keinem sicheren Ergebnis führen können, sondern nur Wahrscheinlichkeitswert beanspruchen. Ein Überblick über den gegenwärtig vorhandenen Stoff dürfte nicht unwillkommen sein, zumal da durch die Güte von Herrn ERMAN auch das ägyptische Wörterbuch in Berlin benutzt werden durfte; für freundliche Auskunft und Belehrung bin ich überdies Herrn HEINRICH SCHAFFER und den anderen Ägyptologen des Berliner Museums zu Dank verpflichtet.

Von Orakeln des Amon in Theben hören wir zuerst unter Thutmosis I. (um 1500 v. Chr.). Der Gott sprach zunächst Hatschepsut die Thronfolge zu, ohne daß wir Genaueres über die Art erfahren. Dann aber erwählte er Thutmosis III., worüber wir einen wertvollen Text besitzen, der behandelt worden ist von BREASTED in den „Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens“ hrg. von SETHE II 27 und in den „Ancient Records of Egypt“ II § 140 ff.; ferner von SETHE in den „Urkunden des ägypt. Altertums“ IV 158 = Übersetzung S. 76. Thutmosis III. erzählt das Ereignis in der ersten Person. Er war in frühester Jugend Priester geworden im Tempel des Gottes Amon von Theben. Noch als „Horusdiener“, ehe er zum „Propheten“ eingesetzt war, fand einst ein großes Staatsfest statt. Er stand in der nördlichen Tempelhalle, vermutlich an seinem gewöhnlichen Priesterplatze, als die feierliche Prozession der Gottesbarke begann. Der Gott „umzog den Papyrusäulensaal auf seinen beiden Seiten; nicht war es aber im Herzen derer, die vor seinem Tun waren (d. h. die Zeugen seines Tuns begriffen oder bemerkten es nicht), als er meine Majestät an jeder Stelle suchte; er hatte mich aber erkannt, als er verweilte (?) [... Da warf ich mich auf meinen Bauch vor ihm, erhob mich wieder vom] Boden, verbeugte mich vor ihm, und er stellte mich vor seine Majestät (den noch lebenden Thutmosis I.). Ich wurde hingestellt an den Platz des Herrn (d. h. eine Stelle im Tempel, an die nur der König treten darf). Da wunderte er sich über mich [... nicht ist es] Unwahrheit.“ So übersetzt SETHE, aber leider ist gerade der entscheidende Satz fraglich. Sicher ist nur, daß die überraschende Königswahl des jungen Prinzen, der nach der niederen Herkunft

seiner Mutter keinen Anspruch auf den Thron hatte, bei Gelegenheit eines Festes und eines feierlichen Umzugs der Gottesbarke stattfand; ungewiß bleibt dagegen, ob der Gott den Prinzen, etwa durch Bewegungen der Barke oder ihrer Träger, suchte, ihn erkannte und vor ihm Halt machte. Am Schluß scheint die „Wahrheit“ des Orakels ausdrücklich versichert zu werden; es war kein Priesterbetrug dabei (vgl. § 11).

Weitere Königswahlen durch Orakel sind nur noch bei den Äthiopen bezeugt. Herodot II 29, 4 erwähnt in der jüngeren Hauptstadt Meroe ein „Orakel Amons“ (μαντήριον Διός) ohne nähere Beschreibung und spricht nur von Weisungen für Kriegszwecke (στρατεύονται δ' ἐπεάν σφεας ὁ θεὸς οὗτος κελεύῃ διὰ θεσπισμάτων, καὶ τῇ ἂν κελεύῃ, ἐκείσε). Aber nach der Esperet-Steile (um 600 v. Chr.) wählte der Gott Amon-Re in der älteren Hauptstadt Napata am Berge Barqal aus verschiedenen Bewerbern, die ihm vorgeführt wurden, einen aus, nachdem er zuvor andere verworfen hatte. Die entscheidende Textstelle lautet in der Übersetzung von RANKE (bei GRESSMANN, Texte I 252): „Da gingen die Gottesdiener (d. i. eine Priesterklasse) und die großen Reinigungspriester in den Tempel hinein, um Trankopfer und Räucheropfer darzubringen. Und nun gingen (auch) die Generale seiner Majestät mit den Großen des königlichen Hauses in den Tempel hinein. Sie warfen sich vor dem Gotte nieder und sagten: »Wir kommen vor dich, Amon-Re von Karnak im heiligen Berge (Barqal). Gib uns einen Herrn, um uns am Leben zu erhalten, um die Tempel der Götter des Südens und Nordens zu bauen und [ihre] Opfergaben zu mehren. Das herrliche Amt, (das) in deinen Händen (ist), gib es deinem geliebten Sohne!« Da führten sie die königlichen Brüder (des verstorbenen Königs) vor den Gott, aber er nahm keinen von ihnen. Und zum anderen Mal (führten sie) den königlichen Bruder, den Sohn des Amon und das Kind der Himmelsherrin Mut, den Sohn des Re, Esperet [vor den Gott]. Da sagte der Gott Amon-Re von Karnak: »Er soll euer König sein!«“

Die Art des Orakels wird nicht genauer beschrieben. Es könnte scheinen, als erfolgte die Königswahl im Tempel ohne Prozession; der Gott bleibt an seinem Platze, nachdem ihn zuerst die Priester, dann die Generale angerufen haben. Aber notwendig ist diese Auffassung nicht, wenn man eine verkürzende Darstellung annimmt,

die Selbstverständliches übergeht; nach der Anrufung, so konnte man ergänzen, findet eine feierliche Prozession statt, bei der der Gott das Orakel gibt. Dafür spricht nicht nur die Beschreibung der Königswahl unter Thutmosis, da die Äthiopen die ägyptischen Sitten nachgeahmt haben, sondern vor allem auch das Zeugnis Diodors III 5, das sich ausdrücklich auf die Äthiopen bezieht und auf Agatharchides von Knidos (II. Jh. v. Chr.) oder Artemidoros von Ephesos (I. Jh. v. Chr.) zurückgehen wird, schwerlich auf Hekataios von Abdera, wie WIEDEMANN (zu Herodot II 126) mit Bezug auf Diodor III 6 meint. Denn Hekataios schrieb nach Diodor II 46 unter Ptolemaios I. Lagi; der III 6 erwähnte Ergamenes, König von Äthiopen, lebte aber unter Ptolemaios II. Philadelphos. Nach Diodor wählte der Gott den König aus den von den Priestern vorgeschlagenen Kandidaten in einem öffentlichen Umzuge, indem er nach seiner Gewohnheit umhergetragen wurde: οἱ μὲν γὰρ ἱερεῖς ἐξ αὐτῶν τοὺς ἀρίστους προκρίνουσιν, ἐκ δὲ τῶν καταλεχθέντων, ὃν ἂν ὁ θεὸς κωμάζων κατὰ τινα συνήθειαν περιφερόμενος λάβῃ, τοῦτον τὸ πλῆθος αἰρεῖται βασιλέα.

Dies wird auch durch Synesios von Kyrene (um 400 n. Chr.) bestätigt, auf den schon WIEDEMANN aufmerksam gemacht hat. Nach der Darstellung des Synesios<sup>1</sup> wird die Wahlhandlung damit eingeleitet, daß der bisherige „König die Götter anruft und daß diejenigen, die dies zu besorgen haben, den Umzugsapparat in Bewegung setzen, zum Zeichen, daß die Gottheit anwesend ist und die Wahlhandlung überwacht. Dann wird ein Name der zum König Wählbaren verkündet; die Soldaten heben die Hände hoch, die Umzugspriester, die Diener und Propheten geben ihre Stimme ab.“ Wenn die Abstimmung der Wahlberechtigten zweifelhaft bleibt,

<sup>1</sup> Αἴγυπτος ἢ περὶ προνοίας I 6 KRABINGER: Ἐπειδὴν ἐπιθειάσθηαι ὁ βασιλεὺς καὶ οἷς τοῦτο τὸ ἔργον ἔπαν κινήσῃαι κωμαστήριον, ὡς ἂν τοῦ θεοῦ παρόντος τε καὶ τὰ περὶ τὴν αἴρεσιν συμφρονίζοντος, ὀνόματός τινος ἀναδειχθέντος τῶν ὑποψήφων τῇ βασιλείᾳ, στρατιῶται μὲν χεῖρας αἴρουσιν· κωμασταὶ δὲ καὶ ζάκοροι καὶ προφηταὶ ψηφοφοροῦσιν. . . . Ἐνθα ἀναθέσθαι δεῖ τὴν χειροτονίαν καὶ τῶν θεῶν ἔχεσθαι προσεδρεύοντάς τε πλείω χρόνον καὶ ἀπαισιότερον ἀγιστεύοντας, ἕως ἂν οὐ διὰ παραπετασμάτων οὐδὲ διὰ τῶν ἐκάστοτε συνθημάτων, ἀλλ' ἀποπτηθέντες αὐτὸν τὸν βασιλέα ἀναδείξῃαι καὶ ὁ δῆμος αὐτήκοος γένηται τῆς παρὰ τῶν θεῶν ἀναρρήσεως. . . . ἐπὶ δὲ Τύφωνός γε καὶ Ὀσίριδος θεοὶ τε, οὐδὲν τῶν ἱερέων πραγματευσαμένων, τὴν πρώτην εὐθὺς ἐναργεῖς ξωρῶντο καὶ ἑτατον ἐφεστῶτες αὐτοὶ καὶ διεκόσμου ἐκαστος τοὺς σφετέρους ὀργιστάς, ἅπαντί τε δῆλον ἦν, ἐφ' ᾧ γε παρείψαν — nämlich für „Osiris“.

treffen die Götter die Entscheidung. „Man gibt das Abstimmen auf, hält sich an die Götter, wartet längere Zeit ruhig und heiligt sich sorgfältig ohne Verfehlung, bis die Götter nicht mehr (mittelbar) durch Umhüllungen noch durch jedesmal verabredete Zeichen, sondern (unmittelbar) indem sie selbst erscheinen, den König verkünden und das Volk mit eigenen Ohren vernimmt, wen die Götter zum König ausrufen.“ In der von Synesios erzählten Sage, „bei Typhon und Osiris, schritten die Götter von vornherein ohne Zutun ihrer Priester ein; man sah, wie sie leibhaftig herantraten, jeder seine Diener ordneten und in Reih und Glied stellten, so daß jedermann wußte, wem ihre Stimme galt“. Dieser sagenhafte Fall darf ohne weiteres ausgeschaltet werden. Es bleibt also als Sitte bestehen, daß die Götter zunächst „durch Umhüllungen und jedesmal verabredete Zeichen“, dann „durch ihr Erscheinen“ ihre Wahl vollziehen. Da die Abstimmung nicht geheim war, so ist nicht an Verhüllungen der Stimmzeichen, sondern eher an Verhüllungen der Götterbilder zu denken. Vielleicht darf man annehmen, während die Götterbilder bei der ersten Prozession verhüllt in den Tabernakeln anwesend waren, werden sie nunmehr aufgedeckt, so daß sie in die Erscheinung treten (vgl. LOBECK, *Aglaoph.* 58 *ἀποπτικὰ ἀγάλματα* zu *ἀποπτηθέντες*). So stimmen, wie es scheint, die äthiopischen Orakel in ihrer Technik, wenigstens der Hauptsache nach, mit den ägyptischen überein; in beiden Völkern beschränkte man sich darauf, die Götter in zweifelhaften Fällen um Rat zu fragen, doch dürfte dies in Äthiopien häufiger gewesen sein als in Ägypten, da dort die Könige jedesmal aus der Mitte der Priester gewählt wurden, während hier die Thronfolge durch die erbberechtigten Prinzen in der Regel gesichert war.

§ 11. Wie der König so wird bisweilen auch der thebanische Hohepriester durch Orakel berufen. Ein Beispiel dafür ist uns aus der Zeit Ramses II. überliefert (SETHE, *ZÄ* 44, 30 ff.). Beim großen „Fest von Luksor“ war Nb-wnn-f, der in This wohnte, zum Hohenpriester des Amon gewählt worden. Als der König wenige Tage später von Theben stromabwärts fuhr, um nach seiner Residenz im Norden zurückzukehren, legte er in This an, ließ den Erwählten vor sich kommen und setzte ihn in sein Amt ein, indem er ihn in des Wortes eigenster Bedeutung mit Ring und Stab belehnte. Bei dieser Gelegenheit erzählte er ihm die Geschichte seiner

Wahl: „So wahr mich Re liebt und mein Vater Amon lobt, ich nannte ihm den ganzen Hofstaat, den obersten Mund (= Chef) der Truppen; genannt wurden ihm ebenfalls die Propheten der Götter und die Großen seines Hauses, indem sie vor seinem Angesicht standen. Er war mit keinem von ihnen zufrieden, außer als ich deinen Namen sagte. . . . Er begehrt dich selbst; es ist kein Anderer, der es ihm gesagt hat.“ Wie bei der Königswahl Thutmosis so ist auch hier die Berufung auf einem Fest erfolgt; wie dort wahrscheinlich so wird sicher auch hier die Echtheit des Orakels betont und jeder Betrug ausdrücklich abgelehnt. Mag es auch die Regel gewesen sein, daß die Wahlbaren persönlich zugegen waren, so war das doch nicht unbedingt notwendig, wie das vorliegende Beispiel lehrt; der Name vertritt die Person. Die Technik bleibt völlig im Dunkeln.

Deutlicher wird sie durch ein Orakel aus derselben Zeit Ramses II., das freilich von der Isis zu Koptos stammt (PETRIE, Koptos, Taf. 19; ERMAN, Ägypt. Rel. <sup>2</sup> 187). Ein hoher Gesandter des Königs berichtet vom Anfang seiner Laufbahn, als er noch ein „Großer der Matoi“ (d. h. der Polizisten) war und einst bei einer Prozession der heiligen Barke inmitten der Fürsten stand: „Die Göttin blieb stehen vor dem Großen der Matoi und nickte ihm zu.“ Aber diese Art der Orakel war nicht auf Isis beschränkt, sondern gehört überhaupt zu den Orakeln der Götter- und Königsbarken; denn dieselben Ausdrücke begegnen uns öfter.

§ 12. Zunächst kommt ein Orakel des verstorbenen Ahmosis I. in Betracht, das aus Abydos und ebenfalls aus der Zeit Ramses II. stammt (M. G. LEGRAIN in den „Annales du service des antiquités de l'Égypte“ XVI, Cairo 1916, 161 ff.). Psar, ein Osirispriester, nennt sich Eigentümer eines Feldes, dessen Besitz ihm die Einwohner streitig zu machen scheinen. Statt sich an Osiris zu wenden, dessen Priester er ist, ruft er das Urteil eines Heiligen an, des Gründers der XVIII. Dynastie, Ahmosis, dessen Grab und Terrassentempel sich in Abydos befinden; dort empfängt er seinen Totenkult, dort hat er seine Barke, die über dem Texte dargestellt ist, und seine Geistlichkeit. Auch hier wird das Orakel, wie es scheint, während einer Prozession gegeben; denn es heißt (nach ERMAN): „Und der große Gott stand still.“ Der Priester wiederholte die Bitte: „Und der Gott nickte sehr.“

Aus den zahlreichen Papyri und Ostraka der thebanischen

Gräberstadt geht hervor, daß der verstorbene Amenophis I und seine Mutter Nefret-ere ihre Schutzheiligen waren; Amenophis I. ist es auch, der in seiner Barke die in der Totenstadt lebenden Arbeiter und kleinen Leute richtet (ERMAN in den „Sitz.-Ber. der Berl. Akad. d. Wiss.“ 1910, 330 ff.). Nach diesen Urkunden, die der XX. Dynastie angehören, entscheidet der Gott etwa über ein Grab, eine Erbschaft, ein Haus oder ein Gerät. Der Vorgang wird verschieden beschrieben, ist aber doch wohl einheitlich zu denken. Im ältesten Beispiel (Pap. Turin 126) heißt es, daß „die Schriftstücke vor diesen großen Gott gelegt sind, damit er sie richte mit schönem Gericht.“ Anderswo „tritt“ der Klagende selbst „vor den Gott“, oder der Arbeiter „zeigt an“, was er wünscht. Die Antwort erfolgt durch einen „Brief“, durch „Sagen“ oder durch „Nicken“. Es läßt sich nicht sicher erkennen, ob hier wirkliche Handlungen des Gottesbildes, bzw. der Gottesbarke, vorliegen; die wechselnde Ausdrucksweise führt mit größerer Wahrscheinlichkeit darauf, daß hier in verkürzender Darstellung die mündliche oder schriftliche Verkündigung des göttlichen Willens durch den Priester einfach der Gottheit selbst zugeschrieben wird. Wie ERMAN mit Recht hervorhebt, halten sich die kleinen Leute lieber an die „Heiligen“ als an die großen Götter, während Amon-Re in Theben dasselbe Geschäft für Personen höheren Standes besorgt.

Wie Isis, Ahmosis und Amenophis so „nickt“ auch Amon; das lehren zwei in Karnak gefundene Stelen aus der Zeit Ramses III. (LEGRAIN und ERMAN, ZÄ 35, 12 ff. 19 ff.). Es ist ein vornehmer Mann, der seine Hinterlassenschaft sicherstellen will und darum einen Orakelbefehl der Gottheit erwirkt: „So spricht Amon Re, der große Gott, das große Urwesen: dieser Landbesitz . . . ich setze ihn fest seinem Sohne . . . Und wer diesen Erlaß fortbringt, der ist ein Tor und fern davon, meine Worte abzuwenden. Ich werde sogleich gegen ihn wüten . . . Ich werde ihn ins Elend stürzen; sein Erbe wird einem Anderen gehören, und seine Augen werden es sehen, . . . sein Weib wird man fortschleppen, wenn er dabei ist, weil er übertreten hat diesen Befehl, den ich ihm zugenickt habe.“ BREASTED (= RANKE, Geschichte Ägyptens 389) sagt: „Alle Testamente und Eigentumsübertragungen von Mitgliedern der hohenvpriesterlichen Familie gingen auf Orakel des Amon zurück, und rein bürgerliche Urkunden wurden so zu göttlichen Beschlüssen.“

Schon zur Zeit Ramses III. wurde das Orakel des Amon-Re in Theben und, wie es scheint, auch in Memphis gebraucht, um Schuld und Unschuld von hohenpriesterlichen Beamten zu ermitteln; so lehrt ein demotischer Papyrus, der noch nicht genügend herausgegeben ist (E. REVILLOUT in der „Revue égyptologique“ 1900 IX 1 ff., Text und Übersetzung sind nach ERMAN mit Vorsicht zu benutzen). Auch da findet das Orakel an einem Feste statt. Der höchste Beamte ruft den Gott an, trägt ihm die Anklagesache vor und bittet ihn, den Dieb zu entdecken. Darauf „nickt der Gott sehr“ zum Zeichen der Zustimmung. Und jedesmal, wenn ihm eine Frage vorgelegt wird, ist sie so eingerichtet, daß er darauf durch ein Zeichen mit Ja oder Nein antworten kann; sollte der Gott wirklich redend eingeführt sein, so braucht nicht die Statue zu sprechen, sondern man legt der Gottheit in den Mund, was man aus ihren Zeichen erschließt. Einmal scheint gesagt zu sein, daß sie „gegen ihn nickt“, gegen den Schuldigen.

Verschiedene Akten großer Tempel- und Staatsprozesse der XXI. und XXII. Dynastie beweisen die regelmäßige Befragung des Amonorakels in Theben zur Ermittlung der Veruntreuer (ED. NAVILLE, *Inscription historique de Pinodjem III. grand prêtre d'Ammon à Thèbes traduite et commentée*, Paris 1883; die Inschriften des Hrihor bei LEPSIUS, *Denkmäler III* 248 = BRUGSCH, *Rec. I* 21 und des Schoschenk zu Abydos bei MARIETTE, *Abydos II* Taf. 36 f. sind zum Teil sehr lückenhaft erhalten; vgl. dazu NAVILLE, S. 11 f. Die beiden letztgenannten Fälle können hier daher übergangen werden). Das Hauptbeispiel, das auch ERMAN (*Ägypt. Rel.* <sup>2</sup> 188) behandelt hat, ist besonders lehrreich. Thutmosis, ein Priester Amons, steht im Verdacht, Unterschleife begangen zu haben. Da wird an einem Festtage morgens die Barke des Gottes Amon „auf den silbernen Boden des Amonhauses“ hinausgetragen. Beim Bild der Barke, das dem Text beigelegt ist, heißt es: „Dieser Gott aber wurde hingestellt gegen die Schreiber und Beamten, die Böses getan hatten.“ In Gegenwart des Gottes werden dann zwei Schriftstücke aufgezeichnet; auf dem einen steht: „O Amon Re, Götterkönig, mein guter Herr! Man sagt, Thutmosis, dieser Gütervorsteher, besitze etwas, was man vermißt,“ und das andere lautet: „O Amon Re, Götterkönig, mein guter Herr! Man sagt, Thutmosis, dieser Gütervorsteher, besitze nichts, was man vermißt.“

Darauf tritt der Hohepriester vor den Gott und fragt ihn, ob er „richten wolle. Der große Gott grüßt sehr, sehr. Man legt die beiden Schriftstücke vor den großen Gott. Der große Gott nimmt das eine“, das ihn freispricht. Dies wird noch einmal wiederholt; wieder wählt der Gott das freisprechende Schriftstück. An einem späteren Tage wird noch eine zweite Anklage gegen Thutmosis vor den Gott gebracht, aber diesmal in mündlicher Verhandlung. Schließlich wird dem Gotte vorgeschlagen, Thutmosis wieder in sein Amt einzusetzen, „und der große Gott grüßt sehr“.

Wenn hier Amon die eine der beiden Schriften „nimmt“ und wenn er „grüßt“, so ist das Subjekt der Verba zunächst der Gott, nicht notwendig seine Statue oder Barke. Es kann eine Metapher vorliegen, sofern hier die Ausdrücke für menschliche Handlungen auf die Gottheit übertragen sein können. Betrachtet man diesen Text für sich allein, so spricht er nicht dafür, daß die Orakelgebung mit einer Bewegung der Barke verknüpft war: Der Gott wurde „hingestellt gegen die Schreiber“, oder wie es in der Mitte der Inschrift heißt: Der Gott „ließ sich nieder auf seinen großen Sitz auf dem silbernen Boden des Amonhauses“. Dann wurden die Schriftstücke „vor ihn gelegt“. Und dennoch spricht ein Grund dagegen: Wenn die Orakelerteilung an Thutmosis vor sich ginge, während die Barke mit dem Bilde feststünde, so würde man erwarten, daß die Bilder die Barke auf dem schreinartigen Sockel darstellten (z. B. ERMAN; Ägypt. Rel. <sup>2</sup> 63 Abb. 56); in Wirklichkeit aber geben sie hier wie überall bei Orakeltexten die Prozession wieder. Beachtenswert ist auch, daß die Zustimmung der Gottheit in der vorliegenden Inschrift durch das Verbum „grüßen“ ausgedrückt wird, während in den vorangehenden Beispielen „nicken“ gebraucht war. In der Inschrift von Isis-em-cheb (MASPERO, Mommies royales 704 ff.) heißt es: „Zur Zeit des Morgens beim Herausziehen des Gottes durch den Hohenpriester des Amon, Pinodjem, . . . (Lücke), da grüßte der Gott sehr.“ Lehrreich ist die Inschrift einer Statue des Ram aus der Zeit Ramses II. (Ägypt. Wörterbuch; Zettel 109): „Amon begrüße sie (die außerhalb des Allerheiligsten stehende Statue) jedesmal, Mut und Chons mögen ihr zunicken sehr, sehr; denn ich habe Gutes getan.“ Nicken und grüßen sind also zweifellos synonyme Ausdrücke; obwohl wir von dem Gruß der Ägypter nichts wissen, geht doch aus diesem Parallelismus hervor, daß er in einem Nicken bestand (vgl. Herod. II 80).

§ 13. Aus derselben Zeit der XXI. Dynastie haben wir auch Nachrichten über politische Orakel Amons in der Stele der Verbannten vom Jahre 25 des Königs Pinodjem I. Dieser verlangte von dem Gotte die Erlaubnis, die nach der großen Oase verbannten Ägypter, die einer Gegenpartei angehörten, begnadigen zu dürfen, was ihm der Gott huldreich gewährte (BRUGSCH, Reise nach der großen Oase, Taf. 22; ERMAN, Ägypt. Rel. <sup>2</sup> 187 f.). An einem Festtage holt man „die Majestät dieses herrlichen Gottes hervor, des Götterherrn, des Amon Re, des Götterkönigs; er kommt in die großen Höfe des Amontempels und läßt sich nieder vor dem . . .“ Man opfert ihm und „begrüßt ihn“; der Hohepriester trägt ihm die Bitte vor, die Verbannungen aufzuheben, und wünscht, daß dieser Beschluß auf einen Denkstein geschrieben werden möge. Jedesmal „nickt der große Gott sehr, sehr.“

Einmal begegnet uns das Orakel auch in der Sage: von der Königstochter Bentrescht, der Tochter des Fürsten von Bechten. Die Abfassungszeit fällt nach ERMAN in die Perserzeit (zitiert nach G. ROEDER, Urkunden zur Rel. d. alten Ägypten, Jena 1915, 169). Der Pharao trat vor „Chons-in-Theben-Nefrhotep“, nachdem dessen Statue zu einer anderen, zu „Chons, dem Ratgeber, dem großen Gott, der die Schwarmgeister vertreibt“, gebracht worden war und sprach: „Mein guter Herr, wende dein Antlitz dem Chons, dem Ratgeber, dem großen Gott, der die Schwarmgeister vertreibt, zu und laß ihn nach Bechten gehen.“ Da „nickte er zweimal stark“ und so öfter. Als der Dämon an Chons, der nach Bechten geschickt war, um ihn aus der Bentrescht zu vertreiben, eine Bitte richtete — durch einen Priester oder „Propheten“, wie zwar nicht ausdrücklich gesagt wird, aber aus dem Folgenden unzweifelhaft hervorgeht — „da nickte dieser Gott seinem Propheten zu“ und verkündete: „Der Fürst von Bechten möge ein großes Opfer vor diesem Dämon darbringen.“ Dieses Beispiel ist lehrreich, weil hier einmal sicher erschlossen werden kann, was sonst nur zu vermuten war, daß sich der Gott trotz seiner Zeichen auch des Mundes seiner Priester bedient, um seinen Willen in Worten zu sagen.

§ 14. Die Geschichte der Orakel, soweit sie mit der Gottes- oder Königsbarke verknüpft sind, beginnt nach dem uns vorliegenden Stoff mit dem Neuen Reich; doch sind uns aus der XVIII. Dynastie unter Thutmosis I. nur ein Beispiel und aus der

XIX. Dynastie unter Ramses II. nur deren drei bezeugt. Zahlreicher werden die Fälle erst mit dem Untergang des Neuen Reiches in der XX. Dynastie unter Ramses III., wenigstens unter dem niederen Volk der thebanischen Graberstadt. Es ist schwerlich Zufall, wenn sich auch unter den höheren Schichten die Beispiele zu mehren beginnen, als mit der XXI. Dynastie die Ausbildung der Priesterherrschaft erfolgt; denn Priesterschaft und Orakelwirtschaft gehören innerlich zusammen, sofern die Priester durch Orakel ihre Macht behaupten. So wird man den Anfang dieses Orakelwesens, das während der ganzen Spätzeit Ägyptens nicht versiegte, rund um 1500, seinen Höhepunkt um 1000 ansetzen dürfen. Eine neue Blüte entfaltete es unter den Äthiopen, bei denen es sich ebenfalls als das notwendige Gegenstück der dort bestehenden Priesterherrschaft erklärt; dort blieb es, wie griechische Nachrichten ausdrücklich bezeugen, bis in die hellenistische Zeit lebendig, was man für das Mutterland Ägypten nur vermuten kann. Angewendet wurde das Orakel bei den Äthiopen regelmäßig, um in zweifelhaften Fällen den König durch die Gottheit zu berufen, bei den Ägyptern dagegen nur ausnahmsweise, um der Wahl eines Königs, wie Thutmosis III., oder eines Hohenpriesters unter Ramses II. oder der Laufbahn eines Gesandten das göttliche Siegel aufzudrücken. Schon im Neuen Reiche löste es die Schwierigkeiten der Rechtspflege vorzugsweise unter den kleinen Leuten; in der Spätzeit aber beschränkte es sich keineswegs auf die Rechtsfälle der Vornehmen, sondern regelte auch andere juristische Verhältnisse, die das Eigentum überhaupt oder die Erbschaft betrafen. Es griff sogar in die hohe Politik ein und gab den Anordnungen des Königs das äußere Zeichen göttlicher Sicherheit, das nicht notwendig gewesen war, so lange die Könige in ihrem Inneren das Bewußtsein göttlicher Sicherheit getragen hatten. Naturgemäß spiegelt auch die Sage die Zustände wider. Als Orakelgeber erscheint meist Amon von Theben, und man wird daher schwerlich fehlgehen, wenn man das ganze Orakelwesen auf seinen Kult zurückführt. Neben ihn tritt einmal die Isis von Koptos und ebenso Chons von Theben; zahlreicher sind die Fälle, in denen vergotterte Könige wie Ahmōsis I. in Abydos oder Amenophis I. in der thebanischen Totenstadt die Rolle des Orakel-spenders spielen.

Will man die Art des Orakels ermitteln, so muß zunächst Klar-

heit darüber bestehen, daß es grundsätzlich nicht erlaubt ist, bewußten Betrug vorauszusetzen, mag er auch im Einzelnen verübt worden sein; wie alle menschlichen Einrichtungen so ist gewiß auch diese mißbraucht worden, zumal da, wo sie zur ständigen Sitte geworden war und wo sie zu gleicher Zeit die Herrschaft der Priesterkaste stützen mußte. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat aber die im Sinne des Rationalismus übliche Anschauung vom Priesterbetrug endgültig überwunden. Für das Amoronakel läßt sich diese besonders leicht als falsch beweisen, da uns bezeugt ist, daß sich selbst die eigenen Priester Amons ihm unterwarfen; wenn man es für denkbar halten mag, daß Laien Priesterbetrug nicht zu durchschauen vermögen, so wird man die Möglichkeit doch bei denen ausschalten, die selbst zur „Zunft“ gehören. Die Vorstellung etwa von einem Gott, dessen Kopfnicken durch bewußtes Tun der Priester auf irgendeine Weise hervorgerufen wäre, würde überdies unverträglich sein mit der ausdrücklichen Versicherung von der Zuverlässigkeit der Orakel durch Thutmosis III. oder Ramses II.

Man hat gerade auf das Nicken (*hn*) Gewicht gelegt, weil mehrfach davon die Rede ist, und wohl auch deshalb, weil man sich ein wirkliches Kopfeigen der Götterstatue verhältnismäßig leicht denken konnte nach Art der beweglichen Puppen und Hampelmänner, die schon den alten Ägyptern bekannt waren (ERMAN, Ägypten S. 236). Aber das Nicken steht keineswegs allein, und mit demselben Recht könnte man willkürliche Bewegungen der Arme voraussetzen, da das Wort *hn* mit dem Arme determiniert ist und da wenigstens einmal sicher von dem „Nehmen“ der Schriftstücke gesprochen wird, die vor den Gott gelegt worden sind. Und wie könnten die Bilder „grüßen“ und vielleicht auch „sagen“ und „Briefe“ schreiben? LEGRAIN (Annales du service des antiquités de l'Égypte XVI 166 f.) spottet mit Recht über den sinnreichen Mechanismus, der dazu notwendig gewesen wäre; dann müßte das Gottesbild schon ein Automat sein und ganz wie ein Mensch wirken. Es sei ausdrücklich betont, daß LEGRAIN in diesem Aufsatz (anders im Bull. de l'Inst. français d'archéol. orientale du Caire XIII 48 ff.) sachlich durchaus auf dem richtigen Wege war, nicht nur negativ in der Bekämpfung der bisherigen Ansicht, sondern auch positiv in der Behauptung der These, die auch wir vertreten und die G. HOFF-

MANN unabhängig von ihm schon vorher aufgestellt hatte. Aber man wird LEGRAIN in der Art seiner Beweisführung nicht folgen können, wenn er behauptet, das Verbum *hn* sei in den Orakeln nicht mit „nicken“, sondern mit „schwer werden“ (*s'alourdir*) zu übersetzen. Das Wort *hn*, das zuerst im Mittleren Reich vorkommt, häufiger aber in der griechischen Zeit gebraucht wird, besonders in den Inschriften von Medinet Habu, hat verschiedene Bedeutungen: Wenn es mit einem Objekt verbunden ist „den Kopf neigen“ (= zustimmen), „das Herz neigen“ (entweder = bereit sein, etwas zu tun oder = günstig sein), bei reflexivem Gebrauch „sich neigen gegen“ (= nachgeben). Ferner heißt es „den Rücken neigen gegen“ (= sich lehnen auf jemanden); „etwas neigen“ (schwer belasten, z. B. die Statue belastet den Erdboden); „sich neigen mit“ (= belastet sein mit etwas, z. B. von der Wage). Keines dieser Beispiele entspricht genau dem von LEGRAIN geforderten Sinne, und darum wird man doch wohl bei der bisher üblichen Übersetzung bleiben müssen, zumal da sich das „Nicken“ ebenso wie das in demselben Zusammenhang verwendete „Grüßen“ sehr leicht von der Übertragung des Menschlichen auf das Göttliche begreifen läßt. Schon Kallisthenes (Strabon, Geogr. 814) fühlte sich durch die *νεβματα* des Oasengottes Amon an den homerischen Vers erinnert: ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρυσι νεῦσε Κρονίων, weil er doch wohl auch von einem „Nicken“ und nicht von einem „Schwerwerden“ gehört hatte. Der homerische Gebrauch von *νεύω* und *ἀνανεύω*, Worte, die übrigens niemals in Beziehung zu einem Orakel stehen, lehrt zugleich auch die Herkunft dieser Redewendungen von Menschen.

Diese Auffassung wird endlich auch durch die Bilder bestätigt, die den Orakeltexten beigelegt sind. LEGRAIN (Annales XVI 165) betont mit Recht: Wenn es auf das Nicken ankäme, hätte man den Gott selbst dargestellt, etwa mit geneigtem Kopfe; aber die Bilder geben die Barke wieder, die stets in Prozession getragen und deren Naos uberdies verhüllt ist. Dasselbe hatte schon G. HOFFMANN hervorgehoben: Die Bilder der Pinodjem-Inschrift zeigen keine Götterstatuen innerhalb der Kapellen der Barken. Schon weil das Gottesbild völlig unsichtbar ist, darf man vermuten, daß es für das Orakelgeben gleichgültig war. Durch ausführlichere Darstellungen wird diese Ansicht bekräftigt. Das Götterbild befindet sich nämlich sonst in der Mitte der Barke, nach ihrem Vorder-

teil oder nach dem Steuer hinten schauend, zu seiner Linken und Rechten von den Flügeln zweier Wahrheitsgöttinnen geschirmt, die auf seine Orakeleigenschaft deuten. Aber das Ganze ist unsichtbar gedacht; denn es steht in einem Tabernakel auf dem Schiffsboden mit geschlossenen Wänden. Außerdem ist dieses durch zwei große, zuweilen weiße, im Grundriß ungefähr dreieckige Segel an den Seitenwänden wie eine Camera obscura wohl gegen unreine Berührung geschützt; die Rückwand tritt vermutlich nur in der Zeichnung nicht hervor (PERROT, Hist. de l'art I Taf. 2 S. 122; LEPSIUS, Denkmäler III 235 = Atlas der Wandgemälde des Berl. Mus. 1855 Taf. 15 koloriert mit bunten Borten; WILKINSON<sup>2</sup> III 357). Sie fangen an der Rückwand hoch oben an, obgleich nicht immer am Tabernakeldach, senken sich nach vorn, wo sie das Tabernakel überschreiten und den Eingang zu ihm flankieren, am Schiffsboden endend. Vielleicht verhüllte man mit den Ausläufern rechts und links die Tür des Tabernakels, wenn sie geschlossen war. Auf einigen Bildern umfaßt diese Hülle nicht nur die Kajüte, sondern überragt auch abwärts die mittlere Schiffswand wie ein Segel; sie erscheint sogar an dem Schlitten, mit dem das Schiff gefahren wird, durch Schnüre gespannt und befestigt. Das Segel ist zwar nicht an Masten aufgezogen, sondern am Gotteshaus, und ist als Hülle für dieses verdoppelt, aber es ist doch eine Erinnerung daran, daß die Sonnenbarke ursprünglich segelt (PERROT, Hist. de l'art. I 209 = Descript. I 37). Das Kajütentabernakel im Schiff erscheint zuweilen durch ein zweites äußeres überhoht, teilweise umschlossen und verdeckt zu sein, welches auf dem Balken der Bahre fußt, dergestalt, daß das Mittelschiff hineingestellt ist und seine Enden hervorragen (PERROT I Taf. 2; LEPSIUS, D. III 235). Auf dem Vorderteil des Schiffes sieht man allerlei, dem Gottesbild entsprechend kleine menschliche Figuren, den knieenden König, eine Sphinx usw., die sich dem Gott zuwenden und ihn verehren, außerhalb und neben der Segelhülle. Hieraus erhellt, daß der Schiffsgottesdienst nur ein verkleinertes Modell eines wirklichen Gottesdienstes vor einer Statue in einem großen Nilschiff, wie dem von Sesostris gebauten, war (Diod. I 57; I 97 τὸν νεὼν τοῦ Διὸς; DRUMANN, Hist.-antiq. Unters. über Ägypten oder die Inschrift von Rosette 1823, 224 f.). Jedenfalls, wenn das Orakel mit diesem Apparat erteilt wurde, war es nicht möglich, das Gottesbild nicken zu sehen.

Alle diese Gründe bestimmen uns, das Orakel nicht vom Gottesbilde, sondern von der Gottesbarke abzuleiten. Zwar wird diese nicht in allen Texten erwähnt, sie kann aber überall vorausgesetzt werden. Wenn der gute Glaube der Priester und Laien gewahrt bleiben soll, dann können nur unwillkürliche Bewegungen der Barke in Betracht kommen, die nach bestimmten Verabredungen oder nach einem festen Schlüssel als Ja oder Nein, Nicken oder Ablehnen gedeutet und als Äußerungen der Barkengottheit selbst aufgefaßt wurden. Für die Gewinnung der Orakel wahlte man immer oder wenigstens mit Vorliebe Festtage, an denen die Teilnehmer erregt waren; die Massensuggestion ist für den Glauben von entscheidender Bedeutung. Einige klare Zeugnisse, denen sich die dunklen fügen müssen, sprechen dafür, daß die Bewegungen der Barke nicht in ihrem Ruhezustande auf dem Sockel künstlich, etwa durch einen Stoß, herbeigeführt wurden, was ja auch dem Unglauben Nahrung verliehen hätte, sondern daß die unabsichtlichen und unwillkürlichen Bewegungen der Träger während der Prozession den Willen der Gottheit kundgaben. So lehren es auch die Bilder und besonders die Darstellung des Pinodjem in Karnak, wenn LEGRAIN (Annales XVI 169) recht hat mit seiner Behauptung, daß die Zeichnung NAVILLES ungenau sei und daß sich in Wirklichkeit die Träger der Barke unter dem (plötzlichen) Gewicht der Gottheit krümmten. Nur wird man nicht mit ihm an ein „Mirakel“ denken dürfen, weil das Wunder einmalig sein sollte, sondern an ein gewohnheitsmäßiges Orakel. Aber es laßt sich noch größere Sicherheit erreichen, wenn man die griechischen Nachrichten über das Amonsorakel in der Oase Siwa mit zum Verständnis heranzieht.

§ 15. Durch den Zug Alexanders zum Amonstempel (vgl. PIETSCHMANN bei PAULY-WISSOWA<sup>2</sup> s. v. Ammoneion; PARTHEY, Orakel und Oase des Jup. Ammon, Abh. Berl. Akad. 1862) und durch dessen Geschichtschreiber, insbesondere den Kallisthenes, ward die Griechenwelt näher mit der Art bekannt, wie der seit Kroisos oft befragte Gott die Orakel erteilte. Curtius IV 7, 16—29 und Diodor XVII 50—51 haben aus gemeinsamer Quelle geschöpft und berichten meist übereinstimmend; nur durch Verkürzungen weichen sie voneinander ab. Das Gottesbild (ξόανον) ist mit Smaragden und anderen Edelsteinen ringsum besetzt. Nach Curtius hat es keine gewöhnliche Gestalt und sieht am meisten einem *umbilicus* ähnlich

(quod pro deo colitur, non eandem effigiem habet, quam vulgo diis artifices accommodaverunt: umbilico maxime similis est habitus smaragdo et gemmis coagmentatus). Diese Beschreibung paßt nur auf einen gestaltlosen, bekleideten und geschmückten Stein oder Klotz; vgl. den bekleideten Stein des Gottes Elagabals oder die punischen Idole. Die Smaragdfarbe deutet auf den himmelblau gemalten Amon. „Wenn der Gott um Orakel befragt wird, tragen ihn 80 Priester auf ihren Schultern in einem goldenen Schiff (der Himmelsbarke) umher, von dem zu beiden Seiten viele silberne Schalen herabhängen (als Weihgeschenke). Diese treiben willenlos vorwärts dahin, wohin der Wink des Gottes die Reise treibt. Hinterdrein ziehen Chöre von Matronen und Jungfrauen und singen den ganzen Weg entlang nach einheimischer, barbarischer Melodie Lieder auf den Gott, um ihn zu einer unzweideutigen oder wahren Antwort zu veranlassen“<sup>1</sup>. Dieser Orakelumzug fand, wie die folgende, die Wirklichkeit immerhin abkürzende Darstellung lehrt, innerhalb des Tempels statt, doch nicht in dem engsten Raum, der „Kapelle“ (*σηκός*), wo das Schiff mit dem Gotte feststand. Als Alexander von den Priestern in den Tempel eingeführt war, besah er sich den Gott. Der greise Prophet ging ihm entgegen und begrüßte ihn in der Rolle des Vaters Amon als dessen Sohn. Alexander ließ sich das gefallen und fragte, ob Amon ihm die Herrschaft der Erde gäbe. „Darauf ging der Priester zum Gehege (des Gottesbildes), die Männer hoben den Gott auf und wurden in Bewegung gesetzt durch gewisse geregelte Zeichen der (göttlichen) Stimme. Da tat der Priesterprophet den Ausspruch, daß der Gott Alexanders Bitte zuverlässig erfülle.“ Dann stellte Alexander eine neue Frage<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Diodor: τὸ δὲ τοῦ θεοῦ ξόανον ἐκ σμαράγδων καὶ τινῶν ἄλλων (πολυτελῶν λίθων) περιέχεται καὶ τὴν μαντείαν ἰδιαίχουσαν παντελῶς ποιεῖται. ἐπὶ νεῶς γὰρ περιφέρειται χρυσοῦς ὑπὸ ἱερέων ὀδοῦχοντα· οἳτοι δ' ἐπὶ τῶν ἔμων φέροντες τὸν θεὸν προάγουσιν ἀτομάτως ὅποι ποτ' ἂν ἄγῃ τὸ τοῦ θεοῦ νεῦμα τὴν πορείαν. συνακολουθεῖ δὲ πλῆθος παρθένων καὶ γυναικῶν παιᾶνας κατὰ πᾶσαν τὴν ὁδὸν καὶ πατρίῳ καθυμνουσῶν ὑμῶν τὸν θεόν. Curtius: Hunc (scil. deum), cum responsum petitur, navigio aurato gestant sacerdotes multus argenteis pateris ab utroque navigii latere pendentibus: sequuntur matronae virginesque patrio more inconditum quoddam carmen canentes, quo propitiari Iovem credunt, ut certum edat oraculum.

<sup>2</sup> Bei Curtius fehlt der für die vorliegende Studie wichtigste Satz. Diodor fährt fort: Τοῦ δ' Ἀλεξάνδρου διὰ τῶν ἱερέων εἰσαχθέντος εἰς τὸν νεῶν καὶ τὸν θεὸν κατανοήσαντος ὁ μὲν προφήτευσαν ἀνὴρ πρεσβύτερος τὴν ἡλικίαν προσελθὼν αὐτῷ· Χαῖρε· εἶπεν, ὦ παῖ· καὶ ταύτην παρὰ τοῦ θεοῦ ἔχε τὴν πρόσρησιν. ὁ δ' ὑπολαβὼν· Δέχομαι

Nach Strabon (Geogr. 17 S. 814), der dieselbe Szene bei Kallisthenes las<sup>1</sup>, durfte nur Alexander die Orakelerteilung im Innern des Tempels mit anhören, wie er ihn auch in der gewöhnlichen Kleidung betrat, während seine Begleiter außerhalb desselben bleiben mußten; doch scheinen einige von ihnen in irgendeinem Teil des Tempels gewesen zu sein, weil sie dazu die Kleider wechselten, wohl als sie selbst den Gott um ein Orakel baten (Curtius IV 7, 28; Justin XI 11, 11). Nach Kallisthenes „erfolgten die Orakel nicht, wie in Delphi und bei den Branchiden, in Worten, sondern meist durch Winke und Zeichen, wie auch bei Homer: »Kronion sprach's und winkte mit dunklen Brauen«, indem der Prophet den Gott deutete.“ Diodors Darstellung läßt die Träger genauer während der Prozession bewegt werden „durch Zeichen der (göttlichen) Stimme“ (d. h. des Gottes) oder „durch Zeichen, die Worte bedeuten“. Jedenfalls darf man bei τῆς φωνῆς συμβόλοις nicht an Geräusche der Barke, etwa das Klirren der anhängenden Schalen, denken wie an die der Eiche von Dodona (Servius zu Verg. Aen. III 466); denn nirgends wird auf den κληδονισμός verwiesen. Mit unserer Auffassung stimmt auch Eustathius überein, der nach seinen Quellen von Orakeln „durch gewisse Körperhaltungen“ des Gottes redet (ad Dion. Perieg. 211 = MÜLLER, Geogr. gr. min. II 253: ἱστορεῖται δὲ τὰς μαντείας διὰ συμβόλων ἐν Ἄμμωνος γίνεσθαι ἤτοι διὰ σχημάτων τινῶν καὶ κατανεύσεων καὶ ἀνανεύσεων.) Das läßt sich auf die schwankenden Stellungen des *umbilicus* während des Umzugs zurückführen, die je nachdem als „Zunicken“ oder „Abnicken“ gedeutet wurden. So decken sich die Aussagen der klassischen Schriftsteller über die Orakel des Oasengottes Amon genau mit dem, was wir aus den älteren ägyptischen Nachrichten über die Orakel des thebanischen Gottes Amon und der Barkengötter überhaupt er-

φησί, ὃ πάτερ, καὶ τὸ λοιπὸν κεκλήσομαι σός. ἀλλ' εἴ μοι δίδως τὴν ἀπάσης τῆς γῆς ἀρχὴν, τοῦ δ' ἱερέως προσελθόντος τῷ σημῷ καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἰρόντων τὸν θεὸν κινηθέντων τεταγμένοις τισὶ τῆς φωνῆς συμβόλοις, ὁ μὲν ἀνεῖπε βεβαίως αὐτῷ δίδόναι τὸν θεὸν τὴν αἴτησιν κτλ.

<sup>1</sup> μόνω γὰρ δὴ τῷ βασιλεῖ τὸν ἱερέα ἐπιτρέψαι παρελθεῖν εἰς τὸν νεῶ μετὰ τῆς συνήθους στολῆς, τοὺς δ' ἄλλους μετενδύσαι τὴν ἐσθῆτα, ἔξωθεν τε τῆς θεμιστείας ἀκροάσασθαι πάντας πλὴν Ἀλεξάνδρου, τοῦτον δ' ἔνδοθεν. εἶναι δ' οὐχ ὡς περ ἐν Δελφοῖς καὶ Βραγχίδαϊς τὰς ἀποθεσπίσεις διὰ λόγων, ἀλλὰ νεύμασι καὶ συμβόλοις τὸ πλέον, ὡς καὶ παρ' Ὀμήρῳ ἢ καὶ κωανέχσιν ἐπ' ὄφρουσι νεῦσε Κρονίων, τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκρινόμενου· τοῦτο μέγτοι βῆτως εἰπεῖν τὸν ἀνθρωπὸν πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι εἶη Διὸς υἱός.

geschlossen haben. Aber diese Art der Orakel wird uns noch klarer durch die Beispiele, die uns bei syrischen Gottheiten bezeugt sind.

Zu dem *umbilicus* der Ammonoase vgl. GRIFFITH im Journal of Egyptian Archaeology III 1916 S. 221 255; DARESSY in den Annales du Service des Antiquités IX S. 64 ff.; PIETSCHMANN bei PAULY-WISSOWA<sup>2</sup> I 1859; A. DE BUCK, De egyptische Voorstellingen betreffende den oerheutel, Leiden 1922, S. 6 ff.; dazu das Relief Berlin Ägypt. Museum 14 616 und W. WEBER, Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, Berlin 1914, S. 24 Anm. 40.

§ 16. Servius, der um 375 n. Chr. geboren ist und von Macrobius, seinem jüngeren Zeitgenossen, zitiert wird, kannte die Orakelerteilung durch heftige Bewegung der Götterbilder bei Ägyptern und Karthagern und lenkt daher am besten unsere Schritte nach dem Osten in die semitische Welt: Kleine Idole wurden in Säften getragen, bewegten sich unwillkürlich von selbst und begeisterten dadurch ihre Träger (zu Verg. Aen. VI 68: *Agitatae; aut mecum vexata: aut certe ξόανα* dicit i. e. simulacra brevia, quae portabantur in lecticis et ab ipsis mota infundebant vaticinationem: quod fuit apud Aegyptios et Carthaginienses). Daß seine Quellen auf den libyschen Amon zurückführen, ist nicht gerade notwendig. Für die Karthager (und Phöniker) ist diese Orakelart sonst nur noch mittelbar durch die Nachrichten über Ammudates bezeugt (§ 19), den Elagabal mit der karthagischen dea caelestis vermählte (Dion LXXIX 12; Herodian V 6, 4). Ob man damit den Eusebes Iapis zu Tyrus kombinieren darf, den Plinius 37, 10, 58 als *sedes* bezeichnet, *ex qua dii facile surgebant*, ist sehr fraglich; von einem leichten Sicherheben der Götter konnte man allerdings bei Winkorakeln am ehesten fabeln. Statt *dii* ist offenbar *pii* die richtige Lesart; der „fromme Stein“ heißt nach den Frommen, die er als solche erweist.

§ 17. Die Zeugnisse derselben Weissagungskunst für Syrien reichen nur bis in die Zeit Trajans (Frühjahr 115 n. Chr.) zurück, dessen Geschichtsschreiber Macrobius (IV. Jh.) wohl mittelbar benutzte. Er beschreibt zunächst<sup>1</sup> das goldene Bild des Hadad von

<sup>1</sup> Macrobius Sat. I 23, 12: *Hunc vero eundem Iovem solemque esse cum ex ipso sacrorum ritu tum ex habitu dinoscitur: simulacrum enim aureum specie inberbi instat dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Iovis solisque consociatam potentiam monstrant.* 13. *Huius templi religio etiam divi-*

Ba'albekk oder des Jupiter Heliopolitanus, den wir jetzt aus zahlreichen Darstellungen kennen (R. DUSSAUD, *Notes de Mythologie Syrienne*, Paris 1903, 29 ff. 67 ff. 117 ff.): bartlos, in der erhobenen Rechten die Peitsche nach Art eines Wagenlenkers, der gewöhnliche Typus des griechisch-römischen Gottes, der im Sonnenwagen fährt. In der Linken hält der Heliopolitanus Blitz und Ähren, und darum vereinigt er nach Macrobius die Macht Jupiters mit der des Sonnengottes. Auf dies Bild, das angeblich aus dem ägyptischen On-Heliopolis stammen soll, bezieht man am natürlichsten auch das, was über die Orakelerteilung berichtet wird, „die man von Apollo ableitet, der ja auch ein Sonnengott sei“ (MORDTMANN, ZDMG XXXII 561); denn ein besonderes Bild Apollos wird nicht erwähnt. Auch wenn man die Herkunft des Jupiterbildes von Heliopolis aus Ägypten bestreitet, braucht man die uralten Einflüsse nicht zu leugnen, die Ägypten auf Syrien ausgeübt hat und die bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein dauerten.

Beim Orakelerteilen wird das Bild des Gottes von Ba'albekk in feierlicher Prozession umhergeführt; die Bahre (*ferculum*), auf der es ruht, wird meist von den angesehensten Leuten der Provinz, also auch von Laien, getragen, um die Echtheit und Unparteilichkeit der Weissagung noch deutlicher darzutun. Da eine Barke fehlt, wird das Bild allen sichtbar gewesen sein. Um die Träger für die Einwirkung der Gottheit empfänglicher zu machen, mußten sie sich das Haupt scheren und sich lange Zeit keusch heiligen: dann „werden sie vom göttlichen Geist bewegt, nicht vom eigenen Willen, sondern von der Gottheit getrieben, wohin sie will“. Macrobius verweist als Parallele auf das Orakel der beiden Schicksalsschwester

natione praepollet, quae ad Apollinis potestatem refertur, qui idem atque sol est. Vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra: et subeunt plerumque provinciae proceres, raso capite longi temporis castimonia puri, ferunturque divino spiritu, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes: ut videmus apud Antium promoveri simulacra Fortunarum ad danda responsa. Den Namen des 23, 10 genannten ägyptischen Königs Senemur seu idem Senepos (= Senepor) identifiziert G. HOFFMANN mit Snefru (UNGER bei WIEDEMANN, *Ägypt. Gesch.* 175, 8). In dem Namen des Priesters P-ra-tem-es konnte der Sonnengott Ra und Tom von Heliopolis stecken. Der (as)syrische König Deleboris ist vielleicht aus Beledoris entstanden = בנהדד = Benhadad; vgl. *Adores* Trogus Justin XXXVI 2, 3 οὐδὲς Ἄδερ LXX. Zu o vgl. Ἰθωδός mit phonikischer Dehnung des a zu o, wie im Namen תבשנע ד אומεσαλώ, תבשנע ד אומאנא; vgl. G. HOFFMANN, *Phön. Inschriften*, *Abh. Gött. Akad.* 1889 XXXVI 6.

von Antium, doch ist darüber sonst nichts bekannt (WISSOWA, Rel. der Römer<sup>2</sup> 259).

§ 18. Über die Orakel im syrischen Hieropolis, in Mabbog, erfahren wir Genaueres durch die Lukian zugeschriebene Schrift über die „syrische Göttin“, die jedenfalls, mag sie von ihm stammen oder nicht, in der zweiten Hälfte des II. Jh. n. Chr. entstanden ist (§ 35 ff.). Sie gehen nicht, wie in Heliopolis, von Zeus, sondern von Apollon aus = Mercurius = Nabû (G. HOFFMANN, ZA. XI 264 f.; DUSSAUD, Notes de Myth. syr. 115; LIDZBARSKI, Ephemeris III 264 Anm. 4). Die Inschrift von Islāhīje = Nikopolis aus dem III./IV. Jh. n. Chr. lehrt die Gleichsetzung von Apollon mit Nabû aufs neue: Βαρνεβοῦν τὸν καὶ Ἀπολλινάριον Σαμμανᾶ αὐθαίρετον δημιουργὸν καὶ γυμνασίαρχον φίλον; vgl. K. HUMANN und O. PUCHSTEIN, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Berlin 1890, Textband 398 Anm. 2; AD. DEISSMANN, Bibelstudien 177. Auszuscheiden sind die von LUKIAN bei anderer Gelegenheit erwähnten *prodigia*, wie „die (göttliche) Stimme“ (ἄγκυρα), die viele bei verschlossenem Tempel gehört haben wollten (§ 10: καὶ βοή δὲ πολλάκις ἐγένετο ἐν τῷ νηῷ κλεισθέντος τοῦ ἱεροῦ, καὶ πολλοὶ ἤκουσαν).

Während die Orakel<sup>1</sup> „sonst nur durch Priester und Propheten erfolgen, bewegt sich (das Bild des) Apollon von selbst und gibt von Anfang bis zu Ende selbst die Antwort auf alle Fragen. Die Technik dabei ist so: Sobald er weissagen will, bewegt er sich zunächst auf seinem Sitz; dann heben ihn die Priester sofort hoch. Geschieht das nicht, so fängt er an zu schwitzen und sich starker zu bewegen. Sobald sie ihn auf ihren Schultern tragen, wirbelt er sie nach allen Seiten unbestimmt umher und springt von einem auf den anderen“, so daß sie wie vom Geist besessen erscheinen; vgl.

<sup>1</sup> § 36: μαντήια πολλὰ μὲν παρ' Ἑλλήσι, πολλὰ δὲ καὶ παρ' Αἰγυπτίοισι, τὰ δὲ καὶ ἐν τῇ Λιβύῃ, καὶ ἐν τῇ δὲ Ἀσίῃ πολλὰ ἔστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὔτε ἱέρων ἄνευ οὔτε προφητέων φθέγγονται, ὅδε δὲ αὐτὸς τε κινεῖται καὶ τὴν μαντηίην ἐς τέλος αὐτουργεῖ. τρόπος δὲ αὐτῆς τοιοῦτος· εὐτ' ἂν ἐθέλῃ χρησμομηγορεῖν, ἐν τῇ ἔδρῃ πρῶτα κινεῖται· οἱ δὲ μιν ἱρέες αὐτίκα ἀείρουσιν. ἦν δὲ μὴ ἀείρωσι, ὁ δὲ ἰδρώει καὶ ἐς μέζον ἔτι κινεῖται. εὐτ' ἂν δὲ ὑποδόντες φέρωσιν, ἄγει σφέας πάντη περιδινέων καὶ ἐς ἄλλον ἐξ ἐτέρου μεταπηδέων. τέλος ὁ ἀρχιεὺς ἀντιάσας ἐπερέεται μιν περὶ ἀπάντων πραγμάτων· ὁ δὲ ἦν τι μὴ ἐθέλῃ ποιέεσθαι, ὁπίσω ἀναχωρεῖ, ἦν δὲ τι ἐπαινέη, ἄγει ἐς τὸ πρόσω τοὺς προσφέροντας δικωπερ ἠγιοχέων. οὕτως μὲν συναγεῖροσσι τὰ θεάσφατα καὶ οὔτε ἱρὸν πρῆγμα οὐδὲν οὔτε τοῖον τούτου ἄνευ ποιέουσι. . . . § 37: ἐρέω δὲ καὶ ἄλλο, τὸ ἐμεῦ παρεόντος ἐπρήξεν. οἱ μὲν μιν ἱρέες ἀείροντες ἔφερον, ὁ δὲ τοὺς μὲν ἐν γῆ κάτω ἔλιπεν, αὐτὸς δὲ ἐν τῷ ἡέρι μοῦνος ἐφορέετο.

Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Band 40. 1922.

פנים vom „Stoßen“ des göttlichen Geistes (Jdc 13<sup>25</sup>)<sup>1</sup>. Wenn die Träger in Raserei geraten sind, dann „endlich tritt der Hohepriester dem Gott entgegen und befragt ihn über alle möglichen Dinge. Wenn dieser etwas verneinen will, geht er rückwärts; will er etwas bejahen, so treibt er die Träger vorwärts wie ein Rosselenker“. Wie stark auch die Zuschauer von der Hypnose ergriffen werden, lehrt die von Lukian berichtete Tatsache, die er selbst erlebt haben will, daß der Gott plötzlich „frei in der Luft schwebte, als die Priester ihn aufheben und forttragen wollten“.

§ 19. Dieselbe Orakelart findet sich wieder beim Gotte Ammudates, über den COMMODIAN (III.—IV. Jh. n. Chr. nach JULICHER bei PAULY-WISSOWA<sup>2</sup> s. v.) ein Gedicht schrieb, dessen Akrostichon später zur Überschrift geworden ist: De Ammudate et deo magno (Instruct. I 18). Das Gedicht ist nicht älter als der Kaiser Elagabal (218—221 n. Chr.), vielleicht über ein Jahrhundert jünger. Nach der Inschrift CIL III 4300 aus Pannonia superior ist Ammudates Beiname des *Deus Sol Alagabalus* von Emesa, dem heutigen Hems (MORDTMANN, ZDMG 1877 XXXI 91; REDSLOB ib. 1878 XXXII 733; ED. MEYER bei ROSCHER und TUNPEL bei PAULY-WISSOWA<sup>2</sup> s. v. Ammudates). Neben der Ableitung GEORG HOFFMANNS ביעל חמן הודד als Gemahl der Coelestis empfiehlt sich die „Säule des Ate“ (*ammūd-‘atē*) NÖLDEKES<sup>2</sup>. Ob Commodian gerade den Gott von Emesa meint, ist fraglich, da dieser in einem Baithyl verehrt wurde (HERODIAN V 3, 5), jener dagegen ein Gottesbild voraussetzt. Der Kult des Alagabal-Ammudat wird auch in der Umgegend verbreitet gewesen sein.

Aber ob er in einem Stein oder einem Bilde verehrt wurde,

<sup>1</sup> Schwerlich ist dagegen mit DREXLER (bei ROSCHER s. v. Megrin-Balmarkodes II 2554 f.) der Ba'al Marqod = αἰρανος ἄμων hierherzuziehen. Wenn er „Herr des Springens“ heißt, so ist nicht an das Springen des Geistes, sondern an das der Beine gedacht, speziell beim Trauertanz (الزومف denom. von الزومف). LADISLAUS MAGYAR, Reisen in Südafrika schildert S 351 den Trauertanz der Kimbundu: Die zahlreich versammelten Gäste fullen sich mit Speise und Trank und tanzen beim Schalle der gerauschvollen Trommel Tag und Nacht den Trauertanz, während die alten Weiber mit ohrenzerreißendem Geschrei klagen und jammern. DOZY, Supplément I 547 unter رقامى druckt eine Stelle aus Roger ab, die arabische Trauertanze beschreibt. So scheint Ba'al Marqod ein unterirdischer Gott gewesen zu sein.

<sup>2</sup> Die Ableitung ED. MEYERS von arab. *ammudat* ist unmöglich, weil diese Form nicht belegt ist und weil die Femininendung -at griechisch -ας lauten mußte.

jedenfalls galt Alagabal als Sonnengott. Bei der großen Sommerprozession, die ihn aus der Winterwohnung der Altstadt Roms in den Sommerpark der Vorstadt bringt, fährt er in einem Prunkwagen; der König, hier als Priester waltend, schreitet rückwärts, den Blick auf den Stein geheftet, den sechs weißen Pferden voraus und hält die Zügel (HERODIAN V 6, 6). Dabei ist wohl der Gedanke, daß der Gott selbst die Pferde lenkt, ähnlich wie Jahwe, allerdings ganz ohne menschliche Begleitung, den Wagen und die Lade aus Philistää nach Beth-Semes leitet (I Sam 6, 9, 12); der Sonnengott von Ba'albekk wird ja als Wagenlenker mit der Peitsche dargestellt (s. § 17), und der Apollon von Mabbog wird ebenfalls mit einem Wagenlenker verglichen (ὄκωσπερ ἡνιοχέων s. § 18). Es sei auch an die arabischen Führer erinnert, deren höchste Würde es war, das heilige Kamel mit der Qobba am Zügel führen zu dürfen (s. § 4). In allen diesen Fällen tut die Gottheit ihren Willen durch die unwillkürlichen Bewegungen der Tiere kund, wie sonst bei den Winkorakeln durch die der Menschen. Alagabal schreitet rückwärts, weil er auf die Winke des Gottes achtet und ihm aus Ehrfurcht nicht den Rücken wenden darf.

Während aus DION LXXVIII 31 über die Orakel Alagabals nichts weiter erschlossen werden kann, als daß sie vorhanden waren, lehrt uns das schwer verständliche Gedicht COMMODIAN'S Genaueres<sup>1</sup>: „Vieles erzählten wir schon von dem abscheulichen Aberglauben,

<sup>1</sup> Instruct. I 18 (DOMBART): De Ammudate et deo magno.  
 Diximus iam multa de superstitione nefanda  
 Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.  
 Ammudatemque Surum cultores mire caelabant,  
 Magnus erat illis quando fuit aurum in aede;  
 Mittebant capita sub numine quasi praesenti.  
 Ventum est ad summum ut Caesar tolleret aurum:  
 Defecit numen aut fugit aut transit in ignem.  
 Auctor huius sceleris constat qui forma[ba]t eundem.  
 Tot viros et magnos seduxit false prophetans  
 Et modo reticuit qui solebat esse divinus.  
 Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,  
 Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.  
 Dicite nunc ipsi si non sunt numina falsa,  
 Ex eo prodigio quot perdidit ille propheta.  
 Oblitus est iste prophetare, qui ante solebat.  
 Monstra adeo ista fincta sunt per vinivoraces,  
 Audacia quorum damnabilis numina fingit.

aber wir fahren fort bis zu Ende, damit es nicht heißt, wir hätten etwas übergangen. Auch den Syrer Ammudates punzten seine Verehrer mit wunderbarer Kunst (in Gold), wie sie zu tun pflegten. Er galt ihnen so lange als groß, als sein Gold im Tempel war. Sie senkten die Köpfe unter dem gleichsam (in der Bildsäule) anwesenden Geist. Als es schließlich dahin gekommen war, daß der Kaiser (vermutlich Alexander Severus) das Gold (das Bild oder die Kasse?) wegnahm, erstarb der Geist oder entfloh oder ging (mit dem Tempel?) ins Feuer über. Es steht fest, daß Urheber dieses Verbrechens (des betrügerischen Orakels) der (Mensch) war, der jedesmal den Gott darstellte (indem er seinen menschlichen Geist in das Bild verlegte). Viele und große Männer verführte er mit falschen Orakeln, aber alsbald verstummte, der (aus ihm) zu Wahrsagen pflegte; denn Laute stieß er hervor, als wie vom Wahnsinn ergriffen, wie wenn ihm der Holzgott ins Ohr spräche. Sagt nun selber (ihr Leser), ob solche Götter nicht falsch sind! Wie viele hat jener Prophet nicht durch jene Wunderkraft zu Grunde gerichtet! Da vergaß die Weissagekunst, der sie vorher zu üben pflegte. Also, solche Ungeheuer sind von Trunkenbolden erdacht, deren verdammliche Frechheit Götter erdichtet! Sie trugen nämlich solch Bildchen, und es winkte zu (*annuit*). Jetzt schweigt (der Gott) selbst, und niemand wahrsagt aus ihm jemals mehr. Aber wollt ihr euch selbst zugrunde richten (wenn ihr dennoch an Götzen glaubt)?“ Wenn die Lesung GEORG HOFFMANNS richtig ist, die sich durch die Parallelen empfiehlt und zugleich das vorher erwähnte „Senken der Köpfe“ erklärt, dann sind für Ammudates Winkorakel ebenso bezeichnend gewesen wie für den Helio-politanus und den Hieropolitanus.

§ 20. Im Prinzip sind die ägyptischen und syrischen Winkorakel dieselben, sofern (die Götterbarke oder) das Götterbild seinen Willen durch unwillkürliche Bewegungen seiner Träger kundtat; praktisch mögen mancherlei Unterschiede vorhanden gewesen sein,

Gestabant enim et annuit tale sigillum:  
Nunc et ipse silet, nec ullus de illo prophetat  
Omnino, sed vos ipsos deperdere vultis?

In der dritten Zeile ist Surum (= Syrum statt des überlieferten suum), in der drittletzten Zeile, annuit von G. HOFFMANN verbessert (die Hss. haben aruit und aluit); vgl. hier und im übrigen die bei DOMBART angemarkten Lesarten.

über die sich aus Mangel an genauen Nachrichten nichts aussagen läßt. Nur Eines darf man betonen: Während in Syrien die Träger meist ausdrücklich als inspiriert bezeichnet werden, hören wir in Ägypten niemals davon. Die Inspiration, die das Orakel gewiß noch glaubwürdiger macht, ist an sich durchaus nicht notwendig, so wenig wie sie beim Losorakel erforderlich ist. Die Winkorakel gehören ihrem Wesen nach zu den technischen Orakeln, die im allgemeinen von den Inspirationsorakeln getrennt sind. Der Prophet, der vom göttlichen Geist oder von Dämonen besessen ist, braucht überhaupt kein Hilfsmittel technischer Art; man wird darum annehmen dürfen, daß in Syrien das Tragen der Götterbilder beim Weissagen erst durch ägyptischen Einfluß Sitte ward. Die Gott-erfülltheit konnte sich nicht besser offenbaren als in der Willenlosigkeit der Gottesbildträger. Andererseits ist sehr die Frage, ob man auch in Ägypten Verzücktheit für die Träger der Gottesbarke voraussetzen darf; prophetische Erregtheit ist jedenfalls mehr den Semiten als den Ägyptern eigentümlich. Immerhin darf man auch nicht zu scharf scheiden; denn das Gottesbild ist für den Gläubigen kein Stück Holz, sondern die Gottheit selbst oder wenigstens von ihrem Wesen erfüllt, und ihre Kräfte müssen notwendig in jeden überströmen, der ihr Bild oder ihre Barke handhabt.

Es kommt daher ungefähr auf dasselbe hinaus, ob man den Begriff der Winkorakel als unwillkürliche Bewegungen von Göttern oder von getragenen Götterbildern definiert. Nahe verwandt sind die unwillkürlichen Bewegungen lebendiger Menschen, die sich besonders im Zucken der Glieder äußern, aus dem fast überall in der Welt geweissagt wird, oder die unwillkürlichen Bewegungen von Tieren, namentlich von heiligen Tieren, die zwar oft als Omina bezeugt, aber nur selten als regelmäßig befragte Orakel überliefert sind; das bekannteste Beispiel ist wohl die Wahrsagung aus den Bewegungen des heiligen Pferdes Svantovits auf Rügen. Beschränkt man die Winkorakel auf die Bewegungen von Götterbildern, so gibt es auch dazu, wie es scheint, nur wenige Seitenstücke außerhalb des vorderen Orients; immerhin fehlen sie nicht ganz: Wie das Bild des Herakles die Niederlage der Spartaner in Leuktra anzeigte (CICERO, De div. I 34, 74), so wird er auch sonst durch Bewegen oder Schwitzen auffällige Ereignisse kundgetan haben. In Sparta war es auch, wo die Priesterin der

Artemis Orthia ein hölzernes Bild der Göttin in der Hand hielt, wenn die Knaben gegeißelt wurden; wurde ein Jüngling zu milde gepeitscht, dann wurde das leichte Bild so schwer, daß die Priesterin es nicht mehr halten konnte (PAUS. III 16, 10).

Zahlreicher sind die Beispiele, in denen ein Toter, auf die Bahre gehoben, Zeichen gibt; da die Toten übermenschliches Wissen besitzen und deshalb in den Bereich der göttlichen Wesen gehören, so darf man auch hier von Winkorakeln reden, um so mehr als auch bei den alten Ägyptern vielfach verstorbene und vergöttlichte Könige an die Stelle der großen Götter getreten sind (§ 14). Die Neger „behandeln die Toten, besonders die erst kürzlich Verstorbenen, in vieler Beziehung ganz wie Lebende. Man befragt sie wiederholt um die Ursache ihres Scheidens aus dem Kreise ihrer Angehörigen und Freunde und schließt auf dieselbe aus den Bewegungen, die man den Toten noch machen zu sehen glaubt, wenn er auf eine Bahre gelegt und in die Höhe gehalten wird; man glaubt hier und da sogar, daß der Tote selbst auf diese Weise noch denjenigen bezeichnen kann, der ihn bezaubert hat“ (THEODOR WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1860 II 193). Nach G. NACHTIGAL (Sahara und Sudan, Berlin 1879—81 II 686) nehmen im Sudan zwei weise Männer „den Leichnam auf ihre Köpfe, der eine das Kopf-, der andere das Fußende, fordern mit den Angehörigen des Verstorbenen diesen laut auf, sie zum Mörder zu führen, schwanken, scheinbar vom Impulse des Toten getrieben, hierhin und dorthin, bis sie eine bestimmte Richtung annehmen und endlich vor der Hutte des vermeintlichen Urhebers Halt machen“ (W. SCHNEIDER, Religion der afrikanischen Naturvölker, Münster 1891, S. 254). „Bejaht der Leichnam eine der ihm vorgelegten Fragen, so wird solches dadurch angezeigt, daß er die Träger durch eine Gewalt, der sie, wie sie sagen, zu widerstehen nicht vermögend sind, verschiedene Schritte vorwärts treibt. Die Verneinung aber gibt er durch eine rollende Bewegung . . . zu erkennen“ (JOHANN MATTHEW, Reise nach Sierra Leone auf der westlichen Kuste von Afrika. Aus dem Englischen. Leipzig 1789, S. 128 ff.). In besonders schwierigen Fällen, wo der Tote seine eigenen Blutsfreunde beschuldigt, wird er gefragt, ob er auch in der Person gewiß sei. „Bejaht er dies, so wird er gebeten, nach der Hand, die den Zweig hält, zu schlagen; der, so vor der Bahre steht, hält den Zweig in die Höhe. Sogleich

stößt der Tote die Bahre fort und schlägt nach dem Zweige. Um die Zuschauer desto mehr zu überzeugen, wird dies zwei bis dreimal wiederholt“ (ebd.). Von den Kimbunda wird berichtet, daß in diesen Fällen „einer der Totenträger mit der Hand den Kopf des Verstorbenen neigt, als ob er Ja sagen wollte“ (LAD. MAGYAR, Reisen in Süd-Afrika 1849—57 S. 351), doch klingt mir dies sehr unwahrscheinlich; denn auch die Kimbunda werden zwischen dem Leichnam und dem Totenträger zu unterscheiden wissen.

Noch näher liegen für uns Beispiele aus dem modernen Orient. Während man in Syrien vielfach glaubt, der Tote wolle sich zum Himmel erheben, so daß die Träger der Bahre ihn krampfhaft festhalten müssen, um ihn daran zu hindern, herrscht in Ägypten umgekehrt die Vorstellung, der Tote könne sich so schwer machen, daß die Bahre nicht mehr zu tragen sei; durch das Leichter- und Schwererwerden gibt er seinen Willen kund und lenkt dadurch die Träger. Der krasseste Beleg dafür ist eine von LEGRAIN (a. a. O. Annales XVI 168) veröffentlichte Urkunde in arabischer Sprache, die in französischer Übersetzung lautet: Note sur la mort du Cheikh el-Sayed Youssef ibn el-Cheikh Abou'l-Haggäg. Ce jour-là nous étions présents à l'enterrement. Au moment de la procession nous portions la bière sur nos épaules quand, arrivés près du Nil à côté du Cheikh Abou'l Abbas, nous sentîmes tout à coup que la bière s'appesantissait. Aucun de nous ne pouvait marcher. Nous descendîmes la bière, et après avoir récité la *fatha*, nous reportâmes la bière et nous ne sentîmes rien. Puis en allant sur la route du cimetière du côté ouest, personne ne put marcher, car le Cheikh pesait dans la bière, puis sur la route nord, tantôt il s'alourdissait et tantôt il devenait léger. Voilà ce que nous avons constaté exactement et dont nous pouvons témoigner: nous étions les porteurs de la bière. Hassan Abdallah Awad; Abd el-Wares Ghoneim; Soliman Khalil. 6. Nov. 1916.

§ 21. Man könnte הרפים von der trilateralen Wurzel הרף ableiten. Sie ist zunächst im Syrischen bezeugt, in den Glossen zu Bar Bahlul und Bar 'Ali (vgl. PAYNE-SMITH: Thesaurus s. v.). ܪܦܝܢ und ܪܦܝܢ vereinigen sich zu den Bedeutungen von βάπτω, βαφή, βάμμα und βαπτίζω: i. transitiv „(Wolle in gefärbtes Wasser) eintauchen und überspülen“. Allerdings legt حنفاً برفاً صوف ملون حنفاً برفاً alte Verderbnis nahe aus ursprünglichem حنفاً برفاً

βαφή τῶν χρωμάτων, aber die Bedeutung „färben“ bleibt bestehen. Daraus würde sich in übertragenem Sinne ergeben: jemanden durch Nachrede nachteilig färben, *obfuscare* = „verleumden“, „anschwärzen“. Ob אִל „periti“ im palästinischen Dialekt damit zusammenhängt, ist sehr fraglich, da es sich eher durch Metathesis aus griechischem φθορά entwickelt hat. Überhaupt erinnert die Glosse אִלֵּי־בֵּה מַדְבֵּר „denuntiare“, „bösen Leumund ausbreiten“ an Sach 10<sub>2</sub> דְּבַר־אִוֶּן und könnte zur Erklärung des Wortes תְּרַפִּים erst von einem Hexapla-Gelehrten abgeleitet sein. Nach den im AT vorliegenden Nachrichten ist der Teraphim niemals als „Anklagebild“ gebraucht worden, obwohl die Möglichkeit von Winkorakeln nach den ägyptischen Beispielen nicht geleugnet werden kann; immerhin bleibt diese Etymologie unwahrscheinlich. 2. intransitiv „(in Wasser) eingetaucht und gereinigt werden“, wie נָדַח. Durch entfernte Mittelglieder hängt אִלֵּי mit dem südsemitischen תְּרַפִּים zusammen: übrig sein, überschüssig sein; تَرَفٌّ überflüssige Fülle, Üppigkeit, Verweichlichung. Sie kommt sachlich vom Regenwasser, fetten Graswuchs, Fleisch- und Fettkost. Fließt das Wasser über meinen Kopf, so taucht es ihn unter: אִלֵּי „es überspült“.

Wahrscheinlicher ist die Ableitung von der biliteralen Wurzel רָפָה (= רָפַף). Die Bedeutungen der hintenvokaligen und mittelvokaligen Wortstämme רָפָה und רִפָּה gehen auf: schlaff baumelnd, hängend hin und her bewegt, locker und weich von bebendem Brei. רָפַף ist Hiob 26<sub>11</sub> als „schwanken“ bezeugt; רָפַף sind die im Nest hin und her flatternden jungen Vögel, رَفَفَ حَتَا ist die blinzeln- de Bewegung der Augenlider. Danach ist תְּרַפָּה der sich hin und her bewegend Gegenstand, das nickende Gottesbild wie מְכַסֵּס „Anrechnung“ (לֵי zu gunsten, עַל zu Lasten) von כָּסַס (Ex 12<sub>4</sub> הכסו) „abzählen“ mit Hilfe von kleinen Körnern; מְרַר מְרַר von עָרַר von עָרַר (= עָרַר) מְרַר von כָּסַס. Nach der überlieferten Form תְּרַפָּה wäre es sehr wohl möglich, daß die Hebräer der alten Zeit noch \**makkas* sprachen, also auch \**tarref* und \**terappim* oder \**terippim*.

Das Vorsatz-t ist entweder vom Reflexiv oder vom Fem. Impf. abgeleitet. Da die Bildungen der Nomina actionis aus dem Reflexiv -t in der Überzahl sind, so sind die Ursprünge aus dem Fem. Impf. vergessen; die älteren Formen sind neueren, gebräuch-

licheren nachverwandelt worden wie תָּנוּר und תְּפוּחָה aus *tanūr* und *tapūh* (von נָפַח „der Duft Hauchende“). Andere Fem. Impf. sind הַבֵּל „die Erde“ (אָרֶץ), die von Menschen strömt (יָבֵל). — תְּהוֹמוֹת die Tiefe, die „erbraust“; davon *tāmat* und *tihāmat*. — אֶמְצָל „Grenzland“, vor dem und in dem man sich hütet (חָמַי הַמּוֹדָה). — אֶמְצָל = שְׁמַרְיָה „Bodensatz“, den man sich auszutrinken hütet (מִלְּהָ). — הַיָּמִין Fem. denom. von יָמִין der Wind, das Land von rechts. — Zum Reflexiv-t biliteralen Urmusters, aber oft in trilateraler Zeit entstanden, vgl. אָמַי zu אָמַי; יָבֵל zu אָמַי; אֶמְצָל zu אָמַי; אֶמְצָל zu אָמַי, verwandt בָּן מִלְּפָנָי („gerecht“), נָכוֹן und andere Beispiele mehr. G. HOFFMANN.

[Abgeschlossen den 20. August 1922.]

## Der Ausdruck עַם הָאָרֶץ im AT.

Von Lic. theol. **Eva Gillischewski** in Königsberg i. Pr.

Der Ausdruck 'a(m) h(ā'ârēs) ist, soweit das AT in Frage kommt, meines Wissens bisher immer nur gelegentlich behandelt worden, so von ERICH KLAMROTH, Die jüdischen Exulanten in Babylon, KITTELS Beiträge z. Wissensch. v. AT X 1912 S. 99 ff. und MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Das antike Judentum, 1921, S. 30 A. 2; vgl. auch noch vereinzelt Bemerkungen EDUARD MEYERS in Entstehung des Judentums 1896, S. 123 ff. Nur der rabbinische Sprachgebrauch ist eingehend untersucht von ALFRED BÜCHLER, Der galiläische 'am ha'areš des 2. Jahrhunderts, im 13. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, 1906 und von DANIEL CHWOLSON, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums 1910.

Die archäologische Wichtigkeit des Begriffes 'a h mag eine ausführliche Untersuchung auch des alttestamentlichen Sprachgebrauchs rechtfertigen.

LXX gibt unsern Ausdruck fast ausschließlich durch λαὸς τῆς γῆς wieder; ausgenommen Lev 20<sub>2</sub>, wo τὸ ἔθνος τὸ ἐπὶ τῆς γῆς (ebenso Dan 9<sub>6</sub>, während Theod. λ. τ. γ.) und Lev 20<sub>4</sub>, wo οἱ ἀποχθόνιοι τῆς γῆς steht. An anderen Stellen ist die Textüberlieferung unsicher,